



**T.C
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**FÂZIL BİRCENDÎ'NİN “ZÜBDETÜ'L-USÛL” ADLI
ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ**

**Hazırlayan
Muhammed Sait KARABAYIR**

**Danışman
Doç. Dr. Davut İLTAŞ**

Yüksek Lisans Tezi

Temmuz 2024, KAYSERİ

T.C
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FÂZİL BİRCENDÎ'NİN “ZÜBDETÜ'L-USÛL” ADLI
ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan
Muhammed Sait KARABAYIR

Danışman
Doç. Dr. Davut İLTAŞ

Temmuz 2024, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Muhammed Sait KARABAYIR

İmza:



**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Program Adı : Yüksek Lisans

Tez Başlığı : Fâzıl Bircendî'nin "Zübdetü'l-Usûl" Adlı Eserinin Tahkik Ve Tahlili

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Önsöz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 339 sayfalık kısmına ilişkin 22/07/2024 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: %19' dır.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimedenden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 25/07/2024

Danışman: Doç. Dr. Davut İLTAŞ

Öğrenci: Muhammed Sait KARABAYIR

YÖNERGEYE UYGUNLUK

“Fâzıl Bircendî’nin “Zübdetü’l-Usûl” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili” adlı Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Muhammed Sait KARABAYIR

Danışman

Doç. Dr. Davut İLTAŞ

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Doç. Dr. Davut İLTAŞ danışmanlığında **Muhammed Sait KARABAYIR** tarafından hazırlanan “**Fâzıl Bircendî’nin “Zübdetü’l-Uşûl” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

05/07/2024

JÜRİ:

Danışman : Doç. Dr. Davut İLTAŞ
Üye : Prof. Dr. İbrahim Yılmaz
Üye : Doç. Dr. Osman Bayder

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.... /..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /..... / 2024

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

İslam dininin temel iki kaynağı olan Kur'an-ı Kerîm ve sünnetin hayatın her alanına yönelik tatbiki, itikadî ve ameli olmak üzere en genel anlamıyla mezhepler eliyle gerçekleştirilmiştir. Mezhepler, tarihi süreç içerisinde tecrübe edilmiş ve yetkinliğini kanıtlamış müstakil kurumlardır. İslam dininin doğru anlaşılması ve benimsenmesi noktasında olduğu kadar Müslümanların birlik ve bütünlüğüne de hizmet etmişlerdir.

Tarihi süreç içerisinde gerek inanç gerekse pratik hayatta karşılaşılan sorunlar, referansını başta Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber ve sahabeden alan, bununla beraber kendi iç dinamiğini ve reflekslerini de yansıtan haliyle mezheplerce belirlenen usuller kapsamında çözümlenmiştir. Söz konusu usul kapsamının dışında kalan iddia ve söylemler, doğal olarak ulema nezdinde meşruiyet zemini bulamamıştır. Bu durum devamlılığı, umûmîliği ve üst bir dilin oluşumunu beraberinde getirmiştir.

İslam'ın ameli hayata yönelik tarafı olan fıkıh ilmi de üretimini usul disiplini altında devam ettirmiştir. Hicrî II. asır gibi erken bir dönemde peyderpey meyvelerini vermeye başlayan usul-i fıkıh ilmi, esas itibarıyla “fukaha yöntemi” ve “kelamcılar yöntemi” olmak üzere iki yöntem çerçevesinde yazılmıştır. Çalışmamıza konu olan “*Zübdetü'l-usûl*” adlı eser, fukaha tarzı yazım yönteminin en önde gelen eseri “*Menârü'l-envâr*” üzerine yapılmış bir çalışmadır. Kitabının mukaddimesinde Fâzıl Bircendî'nin de ifade ettiği gibi bu eser Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin “*Muhtasarü'z-zübde*” ismiyle yazdığı kısa metne şerh olarak yazılmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde Bircendî'nin hayatı, hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Ardından tahkike konu olan nüshalar tanıtılıp eserin müellife aidiyeti incelenmiştir. İkinci bölüm tahkik edilen metinden ibarettir. Toplamda dört nüshadan hareketle metne son hali verilmiş ve nüsha farklılıkları dipnotta gösterilmiştir.

Yazma eserlere ilgi duymama vesile olan sayın Dr. Hüseyin Sırrı SUNAR hocama ve danışman hocam Doç. Dr. Davut İLTAŞ'a teşekkür ederim. Tevfik Allah'tandır.

Muhammed Sait KARABAYIR, Kayseri, Temmuz 2024

FÂZIL BİRCENDÎ'NİN “ZÜBDETÜ'L-USÛL” ADLI ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

Muhammed Sait KARABAYIR

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Temmuz 2024
Danışman: Doç. Dr. Davut İLTAŞ

ÖZET

Fıkıh ilminin teşekkülünde önemli bir yeri olan Usûl-i Fıkıh'ın tedvinini h. II yüzyıldan itibaren başlamış ve ilerleyen süreçte ortaya çıkan ekoller en nadide eserlerini vermişlerdir. Fukahâ metodunun en önde gelen eserlerinin bir özeti olması ve bütün usul konularını özet halinde vermesi gibi birtakım sebeplerden ötürü Ebü'l Berekât en-Nesefî'nin *Menârü'l-Envâr*'ı İslam dünyasında haklı bir şöhrete kavuşmuş ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada Ebü'l Berekât en-Nesefî'nin *Menârü'l-Envâr*'ı ihtisar ederek yazdığı “*Muhtasaru'z-Zübde*” isimli esere Fâzıl Bircendî'nin şerh olarak yazdığı “*Zübdetü'l-Usûl*” adlı eser tahkik ve tahlil edilmiştir. Bazı kaynaklarda geçtiği üzere eserin yazımı İstanbul'da tamamlanmış, dönemin sultanına takdim edilmiş ve bazı medreselerde tedris edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Usûl-i Fıkıh, Menârü'l-Envâr, Zübdetü'l-Usûl, Fâzıl Bircendî.

**EDITION CRITICAL AND EVALUATION OF FÂZIL BİRCENDÎ'S WORK
NAMED ZÜBDETÜ'L-USÛL**

Muhammed Sait KARABAYIR

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

Master's Arts Thesis, July 2024

Supervisor: Assoc. Prof. Davut İLTAŞ

ABSTRACT

The codification of Usûl-i Fiqh, which has an important place in the formation of the science of Fiqh, h. Starting from the second century, it started with independent treatises dealing with various subjects, and the schools that emerged in the following period produced their most rare works. For a number of reasons, such as being a summary of the most prominent works of the Fukaha method and giving a summary of all procedural issues, Ebü'l Berekât en-Neseî's Menâru'l-Envâr has gained a well-deserved reputation in the Islamic world and many studies have been done on it. In this study, Fâzıl Bircendî's work called Zübdetü'l-Usûl, which is the commentary of the summary he wrote to Menâru'l-Envâr, was examined and analyzed. As stated in some sources, the writing of the work was completed in Istanbul, it was presented to the sultan of the period and it was taught in some madrasahs.

Keywords: Usûl-i Fiqh, Menâru'l-Envâr, Zübdetü'l-Usûl, Fâzıl Bircendî.

İÇİNDEKİLER

FÂZIL BİRCENDÎ'NİN “ZÜBDETÜ'L-USÛL” ADLI ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK.....	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	iv
ÖNSÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xiii
GİRİŞ.....	1
I. Araştırmanın Konusu ve Amacı.....	1
II. Araştırmanın Yöntemi	1
III. Araştırmanın Kaynakları	1
IV. Literatür Değerlendirmesi	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BİRCENDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE ZÜBDETÜ'L USÛL

1.1. Bircendî'nin Hayatı Ve Eserleri	3
1.1.1. Bircendî'nin Hayatı	3
1.1.2. Bircendî'nin Hocaları	5
1.1.3. Eserleri.....	6
1.2. Bircendî'nin Zübdetü'l Usul Adlı Eserinin Değerlendirilmesi	8
1.2.1. Eserin İsmi ve Müellife Aidiyeti	8
1.2.2. Eserin Muhtevası ve Özellikleri	8
1.2.3. Eserin Kaynakları	12

İKİNCİ BÖLÜM

TAHKİKLİ METİN

22	[مقدمة المؤلف]
28	[أصول الشرع]

29	[تعريف الكتاب]
32	[أحكام الشرع]
37	[اللفظ بحس وجوه النظم]
37	[الخاص]
38	[حكم الخاص]
38	[الأمر]
41	[موجب الأمر]
43	[الأمر لا يقتضي التكرار]
45	[حكم الأمر أداء وقضاء]
45	[الأداء]
45	[القضاء]
50	[حسن المأمور به]
54	[القدرة للمأمور]
57	[توقيت الأمر]
67	[النهي]
67	[قبح المنهي عنه]
71	[العام]
72	[العام يوجب القطع]
74	[ألفاظ العموم]
77	[النكرة في سياق النفي تفيد العموم والإثبات يفيد الخصوص]
79	[دلالة اللفظ المعاد نكرة أو معرفة]
82	[وما ينتهي إليه الخصوص]
84	[المشترك]
85	[حكم المشترك]
86	[المشترك لا يفيد العموم]
87	[المؤول]
88	[حكم المؤول]
88	[اللفظ بحسب وجوه البيان به]
88	[الظاهر]
88	[حكم الظاهر]
89	[النص]
89	[حكم النص]

90	[المفسّر]
90	[حكم المفسّر]
91	[المحكم]
93	[اللفظ بحسب الخفاء]
93	[الخفي]
93	[حكم الخفي]
94	[المشكل]
94	[حكم المشكل]
95	[المجمل]
96	[حكم المجمل]
97	[المتشابه]
97	[حكم المتشابه]
99	[في بيان وجوه الاستعمال]
99	[الحقيقة]
100	[حكم الحقيقة]
101	[المجاز]
101	[حكم المجاز]
102	[المسائل المتعلقة بالحقيقة والمجاز]
111	[تترك الحقيقة بدلالة العادة]
114	[الأدوات لمعاني الحقيقة والمجاز]
127	[حروف الجر]
132	[أدوات الظروف]
134	[حروف الشرط]
139	[الصريح]
139	[حكم الصريح]
140	[الكناية]
141	[حكم الكناية]
142	[اللفظ بحسب الاستدلال بعبارته وإشارته ودلالته واقتضائه]
142	[الاستدلال بعبرة النص]
142	[الاستدلال بإشارة النص]
144	[الاستدلال بدلالة النص]
146	[الاستدلال باقتضاء النص]

148	[فصل: هل التنصيص على الشيء باسمه العلم يدلّ على الخصوص؟]
151	[حمل المطلق على المقيد]
152	[دلالة القرآن]
153	[تخصيص العام بسببه]
157	[الحكم وأقسامه]
157	[العزيمة]
158	[الفرض]
159	[الواجب]
161	[السنة]
163	[الرخصة]
166	[فصل في الأسباب والعلل للأحكام المشروعة]
173	[أقسام السنة]
174	[حديث مسند]
174	[المتواتر]
177	[المشهور]
178	[الخبر الواحد]
183	[جهالة الراوي]
184	[شرائط الراوي]
188	[الحديث المرسل]
202	[المعارضة]
208	[فصل في أقسام البيان]
209	[بيان التقرير]
209	[بيان التفسير]
210	[بيان التغيير: تخصيص العام أو الاستثناء]
214	[بيان الضرورة]
215	[بيان التبديل: النسخ]
223	[أفعال النبي صلى الله عليه وسلم]
230	[الإجماع]
236	[القياس]
246	[الاستحسان]
249	[الاجتهاد]
252	[تخصيص العلة]

255	[العلل الطردية]	
256	[الممانعة]	
257	[المناقضة]	
261	[المعارضة]	
267	[التعارض والتزجيج]	
271	[الترجيحات المردودة]	
273	[المحكوم به]	
278	[الأحكام الوضعية]	
278	[السبب]	
280	[العلة]	
285	[العلامة]	
286	[الحاكم]	
289	[المحكوم عليه]	
289	[الأهلية وأنواعه]	
294	[عوارض الأهلية]	
SONUÇ		322
KAYNAKÇA		323

KISALTMALAR LİSTESİ

a.s	: aleyhisselam
b.	: bin
bk.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı Ansikopedisi
h.	: hicrî
Hz.	: hazreti
İSAM	: İslâmî Araştırmalar Merkezi
İTNES	: İSAM Tahkikli Neşir Esasları
ktp.	: kütüphanesi
m.	: miladi
nr.	: numara
ö.	: ölümü
r.a.	: radyallahü anh
s.	: sayfa
s.a.v.	: sallallahü aleyhi ve sellem
vr.	: varak

RESİMLER LİSTESİ

Resim 1.1: Nuru Osmaniye Nüshası Dibace/Mukaddime Sayfası.....	14
Resim 1.2: Nuru Osmaniye Nüshası Ferağ Sayfası.....	15
Resim 2.1: Millet Kütüphanesi Nüshası Dibace/Mukaddime Sayfası.....	16
Resim 2.2: Millet Kütüphanesi Nüshası Ferağ Sayfası Sayfası.....	17
Resim 3.1: Yusuf Ağa Nüshası Dibace/Mukaddime Sayfası.....	18
Resim 3.2: Yusuf Ağa Nüshası Ferağ Sayfası Sayfası.....	19
Resim 4.1: Hüsnüpaşa Kütüphanesi Nüshası Dibace/Mukaddime Sayfası.....	20
Resim 4.2: Hüsnüpaşa Kütüphanesi Nüshası Ferağ Sayfası Sayfası.....	21

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Muhtasar bir usul metni olan *Menâru'l-envâr* adlı eser üzerine birçok şerh, ihtisar ve haşiye çalışması yapılmıştır. Tahkikini yaptığımız eser, tam adı Nizâmüddîn Abdülâlî b. Muhammed Hüseyin el-Bircendî el-Hanefî'nin (ö. 934/1527-28 [?]) Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin "*Muhtasaru'z-zübde*" ismiyle yazdığı kısa metnin şerhidir.

II. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmada yazma eser halinde bulunan dört nüshayı mukayese ederek anlaşılır bir metin oluşturmaya gayret ettik. Ayrıca, *Menâru'l-envâr*'ın şerhlerinden de istifade ettik. Bircendî'nin istifade ettiği kaynakları ve şerhte izlediği yöntemi ortaya koymaya çalıştık.

III. Araştırmanın Kaynakları

Çalışmanın ana kaynağı yaptığımız araştırma sonucu ulaşabildiğimiz yazma eser halinde bulunan dört nüshadır. Bunların yanı sıra metinde zikredilen bazı yerlerin daha iyi anlaşılması hususunda *Menâru'l-envâr* üzerine yazılan şerhlerden ve diğer usul eserlerinden de istifade edilmiştir.

IV. Literatür Değerlendirmesi

"*Menâru'l-envâr*" isimli muhtasar usul metnine üzerine literatürde oldukça fazla çalışma bulunmaktadır. Ancak yaptığımız araştırma neticesinde Bircendî'nin *Zübdetü'l-usûlü*'ne dair herhangi bir akademik çalışmaya rastlanmamıştır.

Altmışa yakın şerhi zikredilen¹ *Menâru'l-envâr* üzerine yapılan bazı çalışmalar şunlardır:

¹ Ömer Türkmen, "*Muhammed Emîn el-Üsküdârî'nin 'Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-menâr' Adlı Eserinin Tahkiki*" (Yayımlanmış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017), 23.

- 1) Hattap b. Ebu'l-Kasım el-Karahisarî'nin (h.720) *Şerhü'l-menâr* isimli eseri.
- 2) Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî el-Hanefî'nin (h.786) *El-Envâr fî Şerhi'l-menâr* isimli eseri.
- 3) Abdullatif b. Abdulaziz b. Firişte (İbn Melek)'nin (h. 821) *Şerhu'l-menâr* isimli eseri.¹
- 4) Zeyneddin Kâsım b. Kutluboğa el-Hanefî'nin (h.879) *Hulâsatu'l-efkâr Şerh-i Muhtasari'l-menâr* isimli eseri.²
- 5) Zeyneddîn b. İbrâhim İbn Nüceym'in (h. 970) *Fethu'l-gaffâr bi-Şerhi'l-menâr* isimli eseri.³
- 6) Muhammed Abdulhalîm b. Muhammed Emîn el-Leknevî'nin (h.1285) *Kameru'l-akmâr* isimli eseri.⁴

¹ İbn Melek, *Şerhu'l menâr*, (Kahire, Dâru'l Kütübi'l İslâmî, 2010), 1.

² Kâsım b. Kutluboğa, *Hulâsatu'l-efkâr* (Beyrut, Dâru'l-Kelimi't-tayyib, 1993), 1.

³ İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffâr* (Kahire, Mustafa el-Bâbî Matbaası, 1936), 1.

⁴ Leknevî Abdulhalim, *Kameru'l-akmâr*, (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995), 1.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİRCENDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE ZÜBDETÜ'L USÛL

1.1. Bircendî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1.1. Bircendî'nin Hayatı

Tam adı Nizâmüddîn Abdülalî b. Muhammed Hüseyin el-Bircendî el-Hanefî'dir.¹ Bugün Doğu İran'ın Afganistan sınırına yakın Bircend şehrinin Becd kasabasında dünyaya geldi. Tabakât kitaplarında hayatı hakkında yeterli bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte birlikte yüksek ihtimalle ilk eğitimi memleketi Bircend'de tamamladı. Kaynaklarda dönemin mahir alimleri elinde yetiştiği ve özellikle astroloji, coğrafya ve matematik ilimlerinde otorite sayılacak seviyede olduğu ifade edilmektedir. Müellifin vefat tarihi ile ilgili farklı tarihler zikredilmiştir. Ziriklî vefat tarihini h. 935 olarak verirken² Kâtip Çelebî h. 930 ile h. 932 tarihlerini vermektedir.³ TDV İslam Ansiklopedisinde ise h. 934 tarihi zikredilmiştir.⁴ Aynı tarih üzerinde ittifak eden tabakât kitaplarına göre ise h.932 (m.1526) tarihi ön plana çıkmaktadır.⁵

Bazı Şii kaynaklarda kendisinden Fâzıl Bircendî veya Muhakkik Bircendî olarak da bahsedilir. Yazdığı doksana yakın eser zikredilir ve bazı kitaplarının mukaddimesinde hulefâ-i raşidîn hakkındaki ifadelerinden ötürü onun Şîî bir alim olduğu söylenmektedir.

¹ El-Bâbânî İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn* (Beyrut: İhyâ-i Turâsî'l-arabî, 1951), 1/ 586.

² Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l İlm li'l Melâyîn, 2002) 4/30.

³ Kâtip Çelebî, *Keşfuzzunûn*, (Bağdat: Mektebetü'l Müsennâ, 1941), 2/1823.

⁴ Cengiz Aydın, "Bircendî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 6:186-187.

⁵ Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi – IRCICA Yayınları, 2010), 2/287; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/586; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, (Beyrût: İhyâ-i Turâsî'l-arabî, 2010), 5/266.

Ayrıca döneminin önemli simaları olan Gıyaseddin Kâşânî (ö. 832/1429), Mansûr b. Muîn, Kemâleddin Konevî gibi alimlerden tahsilde bulunduğu ifade edilmektedir.¹

Çalışmamızın temelini oluşturan eserin mukaddimesinde Bircendî'nin kendi ifadelerinden onun Şii inancını benimsemediği anlaşılmaktadır. Zira müellif eseri kaleme alma sebeplerini ifade ederken; *Muhtasaru'z-zübde* isimli eseri önceden şerh ettiğini ancak o dönemde yaşanan siyasi ve askeri çalkantılardan ötürü çalışmalarını durdurduğunu ifade etmiştir. Şeybânî Hanı Ubeydullah Han'ın güven ve istikrar ortamını temin etmesinden sonra çalışmalarına onun yanında devam ettiğini, bu eseri tamamladıktan sonra da Buhara'da Ubeydullah Han'a arz ettiğini ifade etmiştir. Şeybânîler ile Şii'ler arasında siyasi, ilmî, askerî çekişmelerin varlığı tarihi bir gerçektir. Fâzıl Bircendî'nin Şeybânîler'e sığınması kendisinin Şii inancını benimsemediğini gösteren bir karine sayılabilir.

Öte yandan kaynaklarda müellifin vefat tarihi ilgili net bir tarih verilmese de h. 930-932 (1524-1526) gibi birbirine yakın tarihler zikredilmiştir. Müellifin yaşadığı bölge için açısından bakıldığında bu dönem batıda Safevi-Osmanlı ve doğuda Safevi-Şeybânî çatışmalarının yaşandığı bir dönemdir. Nitekim Ubeydullah Han m.1512-1529 seneleri arasında Safevi'ler ile yaptığı savaşlarda siyasi ve askeri başarılar kazanarak başta Buhara, Herat, Merv² gibi önemli şehirleri hakimiyeti altına almıştır.³

Bircendî'nin hocalarının Şah İsmail tarafından idam edilip kendisinin de hicret etme mecburiyetinde kalması, ara verdiği çalışmalarına Ubeydullah Han'ın himayesi altında devam edip kendisine eser takdim etmesi, ardından Trabzon'a Şehzade Yavuz'un yanına gidip *Tuhfe-i Selîmî* isimli eserini takdim etmesi ve orada şehrin kible tespitini yapması, akabinde İstanbul'a geçmesi gibi hususlar onun Şia düşüncesinden uzak olduğunu gösteren karinelere dendir.⁴

¹ “Abdu'l Alî b. Muhammed el-Bircendî”, *Mevsûatu Müellifi'l-imâmiyye*, (Kum: Mecmau'l Fikri'l İslâmî, 1967), 29: 167.

² Abdulkadir Macit, “Şeybânî Hanlığı (1500-1599)”. (Yayımlanmış Doktra Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 111-117.

³ Mualla Uydu Yücel, “Ubeydullah Han”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42/22-23.

⁴ İbrahim Halil Üçer & İhsan Fazlıoğlu, “Abdulâlî el-Bircendî”, içinde *İslam Düşünce Atlası*, (Konya: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017), 2: 801-802.

Aşağıda belirtileceği üzere gerek bu eserinde referans aldığı kaynakların sünnî alimlere ait olması itibariyle gerekse konuları ele alışı açısından bakıldığında -özellikle sünnet konusunda açıkça görüldüğü üzere- Bircendî'nin çalışmalarında kendisinin Şîî düşüncesini benimsediğine dair herhangi bir emare bulamadığımızı ifade etmek gerekir. Dolayısıyla Şîî kaynaklarında Bircendî'nin bir Şîî olduğunun ısrarla vurgulanmasını delilsiz bir iddia olarak değerlendirmek gerekir.

1.1.2. Bircendî'nin Hocaları

Kâtip Çelebi, Bircendî'nin kendi döneminin önde gelen alimlerinden biri olduğunu, aklî ve naklî ilimleri cem ettiğini, matematik ilimlerinde tam bir yetkinliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. *Mühezzeb* isimli eseri Hoca Gıyas'tan, *Hikemiyyât*'ı da Mansûr b. Muînüddin el-Kâşî'den tahsil etmiştir. Mesud Şîrvânî'ye mülazemet etmiş ve ondan uzun süre istifade etmiştir.¹

Bircendî'nin kaynaklarda adı zikredilen diğer bazı hocaları şunlardır:

1. Kemâleddin Hüseyin b. Hasan el-Harezmi el-Konevî (ö. 845/1441): Timurlular döneminde Harezmi'de yaşamış ve şehit edilerek vefat etmiştir. Verdiği eserlerden bazıları şöyledir: Matematik alanında *Esâsü'l-kavâid fî Usûli'l-fevâid*, *Kaside-i Bürde şerhi*, *Misnevî şerhi* ve *el-Maksadu'l-aksâ fî tercemeti'l-mustasfâ*.²

2. Seyfeddîn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed et-Teftazânî (ö. 919/1513): Döneminde Horasan yöresinde dedesi Sa'deddîn Taftazânî'den sonra otorite olarak tanınmış ve Herat müftülüğü yapmıştır. Mevlânâ İsmâuddin, Abdulgafûr gibi alimler onun vesilesiyle yetişmiştir. Rafizîlerin Horasan'ı istilasında binlerce insan gibi o da asılarak şehit edilmiştir.³

3. Kemâleddin Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şîrvânî (ö. 905/1500): İlhanlı Devleti'nin önemli merkezlerinden olan Şîrvan'da doğdu. Herat'a yerleşti ve orada vefat etti. Verdiği eserlerden bazıları şöyledir: Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Mevâkıf*'i üzerine yazdığı bir şerh, Kutbüddîn Şîrâzî'nin *Hikmetu'l Ayn* adlı eserine şerh ve adap risaleleri.

¹ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, 4/ 241.

² İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/ 315.

³ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 1/ 266; Mu'cemü'l-müellifin, 1/ 325.

Doğum tarihi bilinmemekle birlikte Ebu'l Berekât en-Nesefî, Hanefî fıkıh ekolünün önemli eserlerinden olan *el-Mebsûṭ*, *Uṣûlü'l-pezdevî*'nin yazıldığı dönemde Buhara'da döneminin önemli üstadları olan Şemsüleimme el-Kerderî, Hamîdüddin ed-Darîr ve emsali alimler elinde yetişmiştir. Moğol istilalarının etkilerini sürdürdüğü dönemde dahi Kirman şehrinde tedrisine devam etmiş Hüsâmeddin Sığnâkî, Muzafferüddîn ibnü's-Sââtî gibi isimleri yetiştirmiştir. Yazdığı birçok eserin yanında *Menâru'l-envâr*'ı kendisinden sonraki hemen hemen bütün usul eserlerine kaynaklık etme özelliğini taşıması noktasında büyük bir önemi haizdir.

Araştırdığımız kadarıyla kaynaklarda Fâzıl Bircendî'nin herhangi bir talebesinden bahsedilmemektedir.

1.1.3. Eserleri

Bircendî'nin eserlerinin hemen hepsi şerh ve haşiye türü çalışmalar olmuştur. Söz konusu çalışmaların birçok kütüphanede nüshalarının bulunmasından hareketle Bircendî'nin eserlerinin ulema arasında itibar gördüğünü ve istifade edilen bir alim olduğunu söylemek mümkündür. Bu eserlerin bazılarını Farsça, çoğunu ise geniş kitlelere yayılabilmesi için Arapça olarak kaleme almıştır. Eserlerinden bazıları şöyledir:

1. Şerefüddin Çağminî'nin *Mulahhas fi'l Hey*'e adlı eseri üzerine Kadızade Rûmî'nin yazdığı şerhe haşiye olarak yazdığı *Hâşiye alâ Şerhi'l-mulahhas* isimli eseridir. Bircendî'nin en bilinen eseridir. Medreselerde istiskâ rütbesinde (ileri seviye) olarak okutulmuştur. Osmanlı'da astronomi alanında okutulan ve yazma eser kütüphanelerinde en çok yazması bulunan üçüncü eserdir (bk. Feyzullah Efendi, nr.1/1335, 3/1184; Milli Kütüphane, nr.1551).

2. *Şerhu Tahrîri'l-mecistî*: İskenderiye'li astoronom Batlamyus'un dünya merkezli bir güneş sistemi teorisini öne sürdüğü eseri olan *Mecistî*'si Kopernik'e kadar astronomi alanında en temel kitaptır. Mantıkta Aristo'nun *Organon*'u ve nahivde Sibeveyhi'nin *el-Kitab*'ı neyse Batlamyus'un *Mecistî*'si de odur. Bu eser üzerine Nasîruddin Tûsî'nin *Tahrîru'l Mecistî* isimiyile yazdığı şerhe şerh olarak telif ettiği eseridir. Tûsî'nin eserine yazılan en güzel şerh olarak bilinir.

3. *Tuhfe-i Selimiyye*: Trabzon'un kible tayini için telif ettiği eser (1505-6), *Risâle der Ta'yîn-i Semt-i Kible-i Trabzon* adıyla da bilinir (İstanbul Üniversitesi Ktp., FY, nr.71, 29 vr. Müellif nüshası).
4. *Şerh-i bist bab der ma'rifet-i a' mal-i usturlab*: Nasiruddîn Tûsinin *Bist bâb der Ma'rifet-i A'mal-i Usturlab* adlı eserinin şerhidir (1494). Usturlap aletinin yapımı ve kullanımından bahseder. Medreselerde de okutulan eserin günümüze otuzu aşkın nüshası ulaşmıştır. (Süleymaniye Ktp. Ayasofya nr. 2648, 132 vr.).
5. *Şerh-i Zic-i Cedid-i Sultânî*: *Şerh-i Zic-i Uluğ Bey* adıyla da bilinen eser, Uluğ Bey'in (ö.1449) söz konusu eserinin şerhidir. Yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerde otuza yakın nüshası bulunan eser Osmanlı astronomları tarafından da kullanıldı (Kandilli Rasathanesi Ktp. nr.253, 235 vr.).
6. *Şerhu Muhtasari'l-menar fi Usûlil'l-fıkh*. Tahkikini yaptığımız eserdir.
7. *Şerhun-nukâye Muhtasaru'l-vikâye*. Ragıp Paşa nr: 575; Nuruosmaniye nr. 1659.
8. *Şehu't-Tezkire fi İlm'il Hey'e*: Tûsî'nin *et-Tezkire fi ilm-i Hey'e* adlı astronomiye dair eserinin şerhidir. Bu eserin dünya yazma kütüphanelerinde ona yakın nüshası bulunmaktadır (Râşid Efendi Ktp. nr.11300, vr.95b- 169a).
9. *Hâşiye alâ Şerhi'l-mûlahhas fi'l-hey'e*: Günümüze en çok nüshası gelen üçüncü Osmanlı astronomi eseridir. Nazarî astronomi sahasında, Kâdızâde'nin eseriyle birlikte medreselerde en çok okutulan kitaplardan birisidir (Süleymaniye Ktp. Bağdadlı Vehbi nr. 847, 65 vr.). Osmanlı alimlerinden Abdurrahman Suhrânî (ö.1656) ile Mevlânâ Ahmed el-İmâdî (XI /XVII.asır) esere birer hâşiye kaleme almıştır. Eser, 1286 ve 1290 yıllarında İstanbul'da taşbaskı usulüyle iki defa, İran ve Hindistan'da ise birçok kere basılmıştır (Ali Emiri Ktp. nr. 2729; 2731).

1.2. Bircendî'nin Zübdetü'l Usul Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

1.2.1. Eserin İsmi ve Müellife Aidiyeti

Müellifin tercemesini veren tabakat eserlerinde, yazma eser kütüphanelerindeki katalog kayıtlarında *Zübdetü'l-Usûl* adlı eserin Fâzıl Bircendî'ye ait olduğu tespit edilmiştir.¹ Nüshaların tanıtımında da ifade edildiği gibi م, ح ve ي rumuzlu nüshaların başında eserin ismi ve müellife aidiyeti açıkça zikredilmiştir.

Bazı kütüphane kayıtlarında Ebu'l Berekât en-Neseî'ye ait olan *Muhtasaru 'z-zübde* veya *Menâr* isimli eserler ise tahkik ettiğimiz şerhtir.

1.2.2. Eserin Muhtevası ve Özellikleri

Meşhur Hanefî alimi Ebu'l Berekât en-Neseî'nin (ö. 710/1310) usul eseri *Menâru'l-envâr*'ı mezhebin usul sistematiğini öz bir şekilde yansıttığı ve kendisinden sonraki hemen hemen bütün usul kaynaklarına belli açılardan tesir ettiği bilinmektedir. Müellif *Menâru'l-envâr* ismini verdiği eserini *Muhtasaru 'z-zübde* ismiyle ihtisar etmiştir. Bu husus tahkik ettiğimiz metnin dibacesindeki şu ifadelerden anlaşılmaktadır: “وقد صَنَّفَ العلماء الراسخون في ذلك كتبًا مبسوطَةً ورسائلَ مَنْقَحَةً مضبوطةً، ومن جملتها مختصر الزبدة المنسوب إلى الإمام Bircendî'nin şerhi de söz konusu ihtisar üzerinedir ve çalışmamız bu eseri tahkikten ibarettir.”²

Neseî *el-Münevvir fî şerhi 'l-menâr* adını verdiği başka bir eserinde *Menâru'l-envâr*'ı şerh etmiştir.³ Musannif şerhi diye bilinen *Keşfu'l-esrâr* ise Neseî'nin *Menâru'l-envâr* üzerine yazdığı hacimli olan diğer bir şerhidir. Tarihçi İbn Tağrîberdî'nin (ö. 874/1470) Safedî'nin *el-Vâfi bi'l-vefeyât*'ına zeyl olarak yazdığı *el-Menhelus'sâfi* isimli eserinde Neseî'nin *Menâru'l-envâr* üzerine biri diğerinden daha kısa olmak üzere iki şerh yazdığını, uzun olanının isminin *el-Keşf* olduğunu ifade etmiştir.⁴ İbn Tağrîberdî'nin ismini vermediği diğer kısa şerhin *el-Münevvir fî şerhi 'l-menâr* olduğunu düşünmekteyiz.

¹ Kâtip Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 2/287; İsmail Paşa, *Hedyyetü'l-ârifin*, 1/586; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 5/266.

² Fâzıl Bircendî, *Şerh-u Muhtasari 'z-zübde*, Nur-u Osmaniye Kütüphanesi, no: “1335”, vr.7b.

³ Ebu'l Berekât en-Neseî, *el-Münevvir fî Şerhi'l-menâr*, Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, no: “1593”, vr. 9a.

⁴ Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi* (Kâhire: Hey'etü'l Mısriyye el-âmmelî'l-kitâb, 2015), 7/72.

Tahkik çalışmasını yaptığımız *Menâr / Muhtasaru'z-zübde*'yi Fâzıl Bircendî *Şerh-u Zübdeti'l-usûl* ismiyle şerh etmiştir.

Muhtasar bir metin üzerine yapılmış bir şerh çalışması olması yönüyle konular eserimizde doğal olarak metnin sırasına göre işlenmiştir. Bununla beraber *Zübdetü'l-usûl*'de vahy-i zahir ve vahy-i batın şeklindeki vahyin türleri, şer-u men kablenâ gibi bazı konuların ele alınmaması dikkat çeken bir noktadır.

Kısa nakillerle şerh edilen ve başlangıç seviyesindeki fıkıh öğrencilerinin konulara nüfuzunu kolaylaştıran bu şerhin başlıca özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Usûl terimleri genel olarak sözlük anlamıyla bağlantısı kurularak açıklanmıştır. Bu konuda genellikle Ebu'l Feth el-Mutarri'zî'nin (ö. 610/1213) *el-Muğrib fî Tertîbi'l-mu'rib*, Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 666/1268) *Muhtâru's-sihâh* ve İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mu'cemü Mekâyîsi'l-luğa* isimli eserlerinden yararlanmıştır.
2. Gerek usul gerek furû konularında olsun öncelikle mezhepte hâkim olan görüş verilmiş, ardından diğer görüşlere ve hâkim olan görüşe yapılan itirazlara yer verilerek bunlar cevaplandırılmıştır. Daha sonra ise varsa bu ihtilaflardan kaynaklanan fer'î meselelere yer verilmiştir.
3. Neseî'nin *Menâru'l-envâr* metninde kullanıp *Menâr / Muhtasaru'z-zübde*'de kullanmadığı ifadeleri değerlendirir ve yer yer *Menâru'l-envâr*'daki ifadelere işaret ederek tercihte bulunur. Örneğin; Tabiinden olup sahabenin yaşadığı dönemde fetva veren Kâdı Şurayh (ö. 80/699) gibi fakihlerin sahabe gibi değerlendirileceğini anlatırken şu ifadelere yer vermiştir.

(فهو كهم) أي التابعي الظاهر فتواه في زمن الصحابة مثلهم. وعبرة المنار: "مثلهم" وهو أولى؛ إذ الكاف لا يدخل المضمَر عند غير المبرّد. وإلّا كان مثلهم لما زاحم الصحابة في الفتوى صار مثلهم تسليمهم مزاحمته إياهم

Ayrıca Neseî'nin *Menâru'l-envâr*'da hiç zikretmediği ama tahkik ettiğimiz şerhin metni *Muhtasaru'z-zübde*'de zikrettiği bazı ifadeler de mevcuttur. Örneğin; illet kabul edilen vasfın bazı durumlarda hüküm ifade etmemesi demek olan "illetin tahsisi" bahsinde şu ifadelere yer vermiştir:

(بخلاف الخصوص في النصوص) هذه العبارة لم توجد في المنار، ولعل المراد منه ردّ ما قيل: إنّ نسبة العام إلى أفراد كنسبة العلة إلى مواردها. والنقض لمانعٍ معارضٍ للعلة بنسبة التخصيص بمخصّص مانع من ثبوت الحكم في البعض من أفراد العام، فدفع ذلك بأنّ هذا يخالف الخصوص في العام من النصوص؛ إذ لا يلزم منه تناقض.

“İlletin tahsisi, naslardaki âmm lafzın tahsise uğraması gibi değildir. Bu ifadeler Menâr’da mevcut değildir...”

Örnekteki altı çizili ifadeler *Menârû’l-envâr*’da bulunmadığı halde onun müellif tarafından yazılan muhtasarı *Muhtasaru’z-Zübde*’de zikredilmiştir.

4. Mutezile ile ihtilaflı olan meselelerde önce ehl-i sünnetin konuyla ilgili görüş ve açıklamalarına yer vermiş, ardından Mutezilenin görüşünün hatalı olduğunu açıklamıştır. Örneğin hüküm bahsinde Allah Teâla’nın “Kelâm” sıfatını işlerken Mutezilenin konuyla ilgili eleştirisine ehl-i sünnetin görüşünden sonra değinmiş ve kısaca cevap vermiştir. İlgili ifadeler şöyledir:

والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ثم نُقِلَ إلى ما يقع به التخاطب. وهو ههنا الكلام النفسي الأزلي، لكن تعلّقه حادثٌ، مثلاً معنى قولهم: "حلّ بعد أن لم يحل" هو أنّه تعلّق به الحُلّ بعد أن لم يكن يحلّ. ولا يلزم من حدوث التعلّق حدوثُ المتعلّق؛ فلا يرد ما ذكره المعتزلة: أنّ الخطاب عندكم قديمٌ والحكم حادثٌ، فكيف يعرّف به على أنّ الحكم هو الإحلال مثلاً.

Altı çizili ifade konuyla ilgili ehl-i sünnetin görüşünün hareket noktasıdır. Buna göre kelâm sıfatı kadîm olup taallukunun hâdis olması bu sıfatın kadîm olmasını gerektirmez. Bu şekilde Mutezilenin konuyla ilgili “Kelâm sıfatı kadimse mesela *helal kılma* şeklinde hüküm vermek nasıl kadim oluyor?” şeklindeki itirazına cevap verilmiştir.

5. Bircendî, Şiilerin görüşlerine de yer yer atıfta bulunmuştur. Örneğin mukaddimenin salvele kısmında müellifin şeklinde على آله harfi cerrini iki defa zikretmesini, Şiilere reddiye olarak açıklamıştır. Zira Bircendî, Şiilerin *Nebi* ifadesi ile *âl* ifadesi arasının على harf-i cerriyle faslını kerih gördüklerini nakleder. Ardından bu durumun Şiilerde sadece namazda geçerli olduğunu namazın dışında herhangi bir kerahetin olmadığını ifade eder.

6. Neseî Menâru 'l-envâr'ında Fahrulislâm Pezdevî'yi izleyerek kudreti, hasen li gayrihinin uzantısı saymıştır.¹ Muhtasarı 'z-Zübde'de ise kudreti, müstakil olarak hasen li zatihi kabul edince kudret konusunu Menâru 'l-envâr'da yapığı gibi hasen li gayrihinin fer'i değil de hasen-li zatihi konusunun içinde işlemiştir.

7. Bircendî konuları ele alırken sadece mezhep içindeki farklı yaklaşımlara yer vermemiş, bunun yanında Şafii ve Maliki mezheplerinin görüşlerine de sık sık yer vermiştir. Bu bağlamda imâmeynin görüşlerinin yanında Züfer'in (ö. 158/775) görüşlerine de yer vermiştir. Mesela mutlak kudret konusunda mezhepte hâkim olan görüş bu kudretin vehmedilmesinin yeterli olması iken Züfer, vehmedilmesini yeterli görmeyip hakiki kudreti şart koşturmuştur. Bu durumda göre vakit daraldığında iftitah tekbirini alacak kadar bir zaman kalmışsa Ebû Hanife ve imâmeyne göre teklif sabit olurken, Züfer'e göre namaz kılacak kadar bir zaman kalmadığı, dolayısıyla hakiki anlamda kudret bulunmadığı için teklif sakıt olur. Yine vakit daraldığında vücup sebebinin vaktin son cüzü olduğu mezhepte hâkim olan görüştür. Züfer'e göre ise farzı eda edecek kadar bir zaman kalmamışsa artık vücup sebebi tüm vakit olur.

Bircendî, Neseî'nin metnindeki birtakım ifadelerle de itiraz etmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

1. Neseî, Pezdevî'yi izleyerek delilleri, *usûlü's-şer* ifadesiyle vermiştir. Bircendî ise *usûlü'l-fıkıh* ifadesi yerine *usûlü's-şer* ifadesinin kullanılmasını eleştirmiştir. Usûl-i Fıkıh ilminde kullanılan delillerin Kelâm'da da kullanılması sebebiyle her iki ilim dalını kapsayan bir ifadenin tercih edilmiş olabileceğini ifade etmekle birlikte Bircendî, *usûlü's-şer* şeklinde genel bir ifadesinin kullanılmasına gerek olmadığını ifade etmiştir.

2. Bircendî, Neseî'in Kur'an tarifinin efrâdını câmî ağıyarını mâni olmadığına da şöyle itiraz etmiştir: "Tarif umumu üzere alınırsa bir mana ifade etmeyen harfler ve kelimeler de tarife dahil olur. Sadece mana ifade eden kelimelere has kılınırsa dil kurallarına göre tam kelam sayılmayan ifadeler tarifi dışında kalacaktır. Aynı şekilde tarif kısa bir ayetle sınırlandırılırsa usulcülerin harflerle yaptıkları istidlaller problem oluşturrur." Bircendî,

¹ Örneğin zati itibariyle güzel olan namaz, şartı olan kudret ile birlikte tasavvur edildiğinde hasen li gayrihi sınıfında değerlendirilmiştir. Bu anlayışın devamı olarak Pezdevî kudreti, hasen li-gayrihi sınıfında değerlendirmiştir. Bkz. Abdulaziz Buhârî, *Keşfu'l Esrâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 2015) 1/189.

Neseffî'nin ulema arasında meşhur olan bu tarifini eleştirmekle birlikte söz konusu eleştirileri bertaraf edecek alternatif bir tarif vermemiştir.

2. Bircendî, kimi zaman metindeki ifadelerin anlam bozulmayacak şekilde daha kısa ifade edilebileceğini vurgulamıştır. Mesela vakitle kayıtlı emir konusunda Neseffî'nin *والى ما يلى* ifadesinin *أن يضاف إلى الجزء الذي وقع فيه الشروع* ifadesi yerine *ابتداء الشروع من سائر أجزاء الوقت* ifadesinin daha muhtasar olacağını söylemiştir. Şöyle ki her iki cümlemin de ifade ettiği anlam, “Namazın vücup sebebi, mükellef namaza vaktin ilk cüzünde başlamazsa vakit içinde namaz kılmaya başladığı cüze izafe edilir” şeklindedir. Metinde yer alan *الشروع* ve *ابتداء* kelimeleri, peş peşe zikredilmiş olup bu da anlamayı zorlaştırmaktadır. Bircendî ise bu konuda daha açık bir ifade önermiştir.

1.2.3. Eserin Kaynakları

Bircendî, eserinde genellikle Hanefî usûl ve furû kaynaklarından, bazı lügat ve nahiv eserlerinden, hadis şerhlerinden olmak üzere otuz civarında kaynaktan nakillerde bulunmuş ve bazı açıklamalar ve kayıtlar eklemiştir. Atıfta bulunduğu eserler şunlardır:

1. Usul-i fıkıh ilminde: Ebu'l Berekât en-Neseffî'nin *Menâru'l-envâr*'ına çokça nakil bulunmaktadır. Bununla birlikte Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmu'l-edille*'sine üç yerde, Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr fî Şerhi Usûli'l-pezdevî*'sinden elli sekiz yerde, Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *et-Telvîh*'ine otuz yedi yerde, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tavzîh*'ine on altı yerde, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl*'une on iki yerde, Takıyyüddîn es-Sübki'nin (ö. 756/1355) *el-İbhâc*'ına dört yerde, Seyfüddin Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ına bir yerde atıfta bulunmuştur.

2. Furû fıkıh ilminde: İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *Câmiu's-sağîr*'ine iki yerde, Ebû Bekr el-Cessâs er-Râzî'nin (ö. 370/981) *Şerhu Muhtasari't-tahâvî*'sine bir yerde, Şemsüleimme Serahsî'nin *el-Mebsût*'una (ö. 483/1090) sekiz yerde, Burhâneddin el-Buhârî'nin (ö.616-1219) *el-Muhîtü'l-burhânî*'sine bir yerde atıf yapılmıştır. Bununla birlikte *Nevâzil*, *Nevâdir*, *Hulâsa* eserlerine kısaca işaret edilmiştir.

3. Lugat, nahiv ve müfredât ilimlerinde: Ebu'l Feth el-Mutarriżî'nin (ö. 610/1213) *el-Muğrib fî Tertîbi'l-mu'rib* isimli eserinden, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (626/1229) *Miftâhu'l-ulûm* isimli eserinden, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mekâyîsi'l-luğa*, Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 666/1268) *Muhtâru's-sihâh*'ından istifade etmiştir. Özellikle *Muğrib* 'ten otuzdan fazla alıntı yapmıştır. Ayrıca İbn Mâlik'in (672/1274) *Elfiyye*'sinden ve İbn Hişâm'ın (761/1360) *Muğni'l-lebîb*'inden birer nakilde bulunmuştur. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Fâik fî Ğarîbi'l-hadîs* isimli eserinden ve Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-hadiîs ve 'l-eser*'inden de birer nakilde bulunmuştur.

4. Tefsir ilminde: Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ından dört ve Râgıb el-İsfahânî'nin *Câmi'u't-tefsîr*'inden üç nakil bulunmaktadır.

5. Hadis şerhleri: Yalnızca Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimü's-sünen* 'ine bir yerde atıfta bulunmuştur.

6. Kelâm ilminde: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-mevâkıf* 'ından iki yerde alıntı yapılmıştır.

Sonuç olarak yapılan nakil ve atıfların yoğunluğuna, konuların işleniş metoduna bakarak eserin asli kaynaklarının özetle Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr* 'ı, Mutarriżî'nin *el-Muğrib fî Tertîbi'l-mu'rib* 'i, Teftâzânî'nin *et-Telvîh* 'i ve Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh* 'i ve Râzî'nin *el-Mahsûl* 'ü olduğunu söylemek mümkündür.

1.2.4. Tahkik Metodu ve Tahkikte Kullanılan Nüshalar Üzerine

Tahkik çalışmamız boyunca ülkemizde artık yapılan tahkiklerde yaygın hale gelen İSAM Tahkikli Neşir Esasları benimsenmiştir.¹

Çalışmamız ulaşabildiğimiz şu dört nüsha üzerinden yapılmıştır:

- 1. Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 1335:** Bu nüsha tahkikte ̣ harfi ile gösterilmiş olup 217 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 21 satır bulunmaktadır. Müstensihin ismi ve istinsah tarihi bulunmayan nüshada Sultan I. Mahmut'un vakfiye mührü bulunmaktadır. Mühürde A'râf suresi 43. ayetten iktibasla şunlar yazmaktadır:

¹ İSAM Tahkikli Neşir Klavuzu, haz. Okan Kadir Yılmaz, İstanbul-Ankara: İSAM Yayınları-TDV Yayınları, XX.

“el-Hamdü lillâhillezî hedânâ li-hâzâ ve mâ Künnâ li-Nehtediye lev lâ en Hedânallâh, Vakf-ı Mahmûd Han b. Mustafa Şah el-Muzaffer Dâ'imâ.” Bu mühürden hareketle bu nüshanın sultânî nüsha olduğunu söyleyebiliriz. Diğer nüshalarla karşılaştırıldığında daha az hata olması sebebiyle çalışmamızda daha çok bu nüshayı esas aldık. Bu nüshanın en bariz özelliği, sülûs hattı ile yazılan metninin açık ve okunaklı olmasıyla birlikte diğer nüshalarla mukabelesi büyük oranda uyumludur. Başında düzenli bir fihristin olması, dibacesinde tam sayfa tezhibin ve metin boyunca devam eden cedvelin altın mürekkeple süslenmiş olması bu nüshanın ayrı bir özelliğidir. Metin kırmızı mürekkeple, şerh siyah mürekkeple yazılmıştır. Sayfalarda herhangi bir yıpranma göze çarpmamaktadır.

Resim 1.1:



Dibace/Mukaddime

Resim 1.2:



Ferağ Sayfası

Kaynak: Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 1335 ilk ve son varakları (rumuz “ن”)

2. Millet Kütüphanesi, nr. A182: Bu nüsha tahkikte م harfiyle gösterilmiş olup 230 varaktır. Her sayfa 21 satırdan oluşmaktadır. H. 980 yılının Rebiulahir ayında (Ağustos 1572) istinsah edilmiştir. Müstensihî Ali b. Ramazan el-İbâdî el-Ezherî'dir. Kitabın sahibinin Mevlâna molla Ahmed Halebî olduğunu ifade eden bir temellük kaydı bulunmaktadır. Sayfanın dibace sayfasının arkasında شرح المختصر المسمى بزيدة الأصول التي يفادеси لمؤلف المنار للفاضل المدقق عبد العلي بن محمد بن حسن Hattı sülüs hattına yakın olmakla birlikte son derece açıktır. Varaklarda herhangi bir tahrifat yoktur. Bu nüshanın dibace sayfasının arkasında müellife atfen bütün müellefatının başına koyduğu söylenilen Farsça bir notta şunlar yazılmıştır: “Günümüz kitaplarının çoğu Arapçadır. Ama insanların çoğu anlamamaktadır. 926 senesinde Abdulali b. Muhammed b. Hüseyin

yazmıştır.” Turre kısımlarında yazılan yazılarda çeşitli şiirler, culûs tarihleri, bazı fihki açıklamalar yer almaktadır. Bunlardan biri Kemalpaşazade’ye ait olduğu yazılan şu beyittir:

Yâ Rab! Muradım sana zahir mi değil?

Ya hasretin evvel ver ki kâdirin mi değil!

Mâni mi var ihsanına tehir neden?

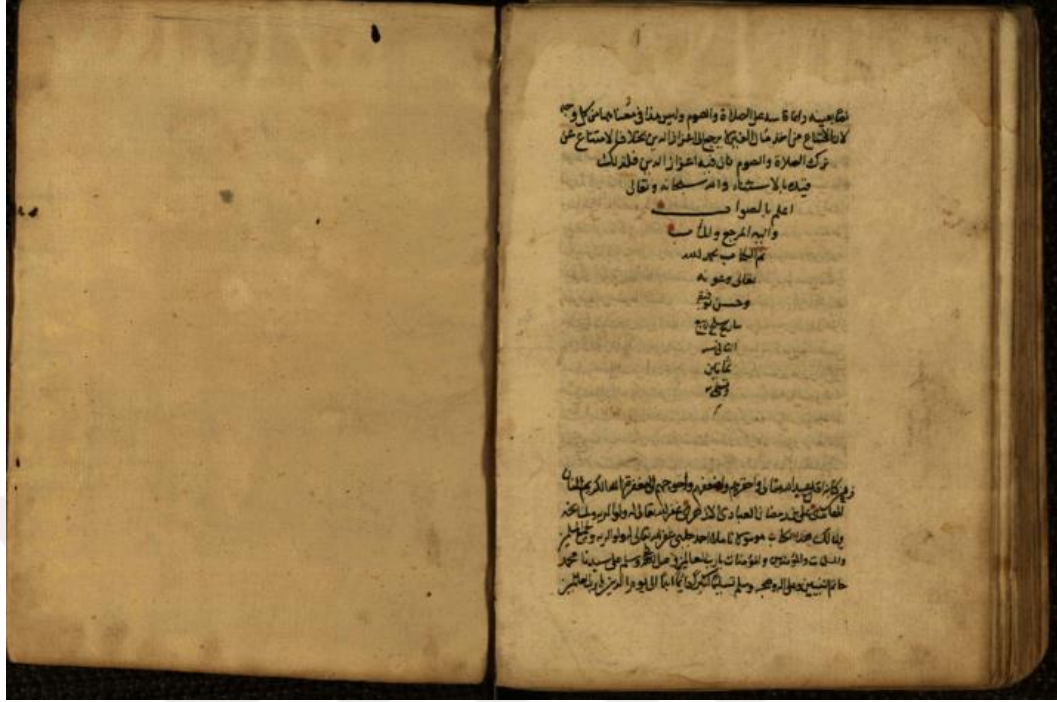
Yoksa sana feryadım müessir mi değil!

Resim 2.1.



Mukaddime/Dibace Sayfası

Resim 2.2:

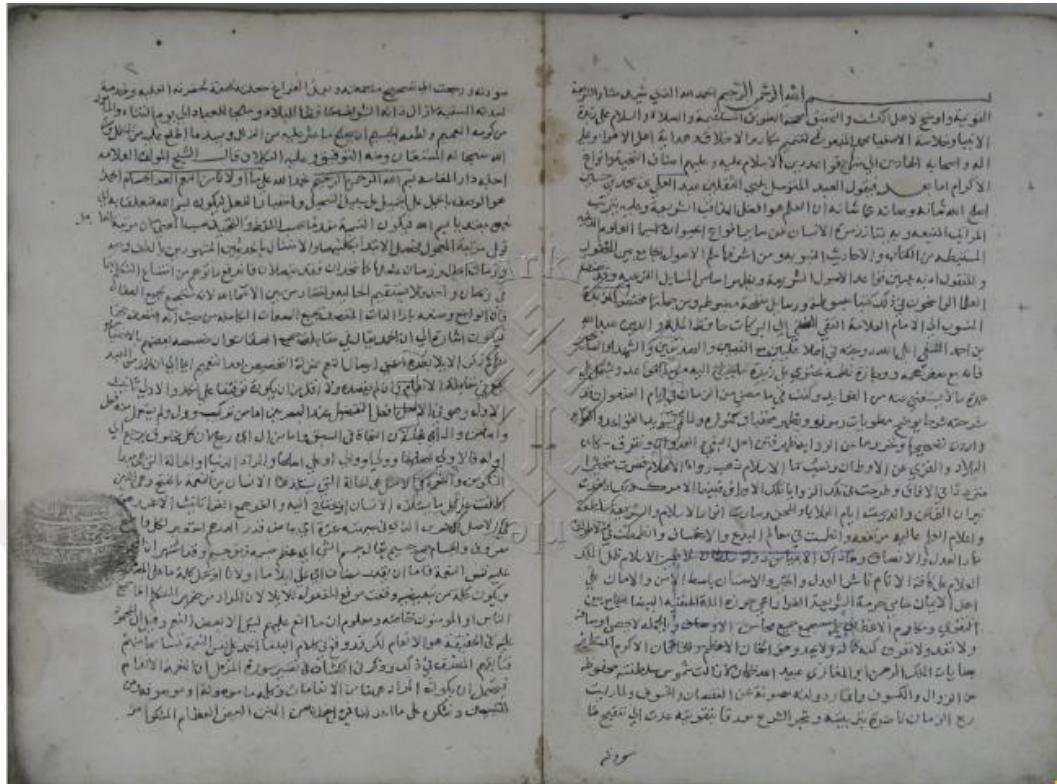


Ferağ Sayfası

Kaynak: Millet Kütüphanesi, nr. A182 ilk ve son varakları (rumuz “م”)

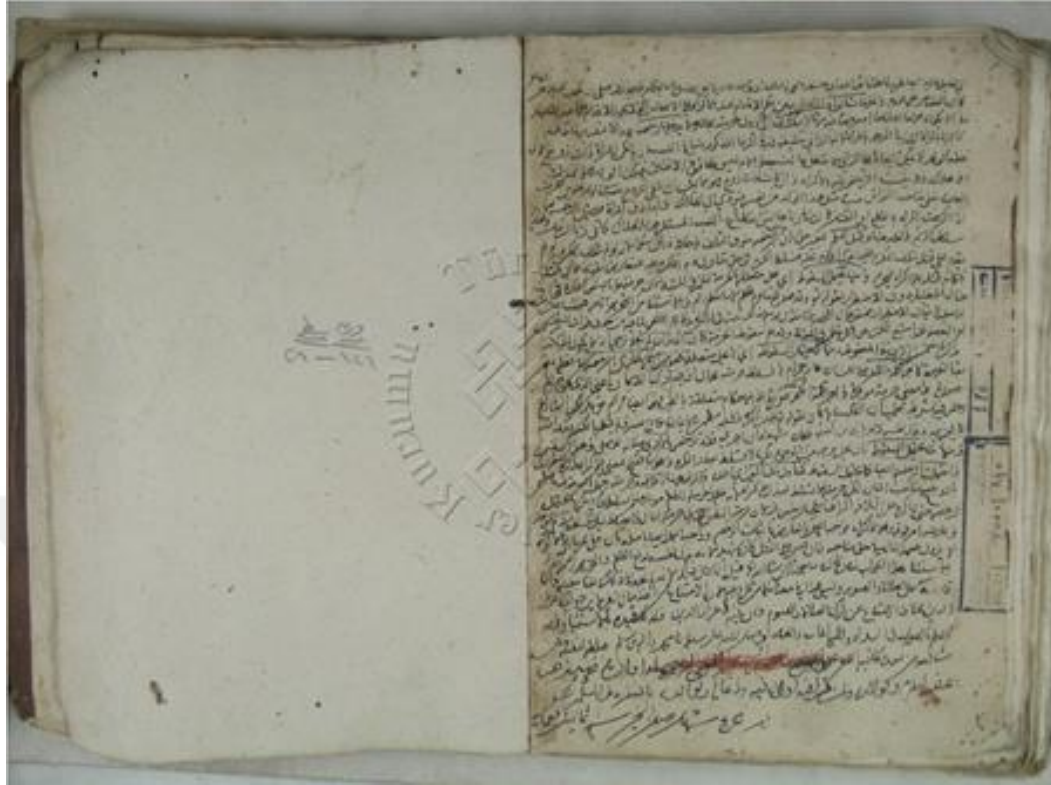
3. Yusufağa Kütüphanesi, nr. 186: Bu nüsha tahkikte ي harfiyle gösterilmiş olup 128 varaktır. Her sayfa 28 satırdan oluşmaktadır. Müstensihinin ismi karalanmış olduğundan okunamamaktadır. İstinsah bitişi tarihi h. 980 (m.1572) olarak kaydedilmiştir. Kitabın başındaki mühürde şunlar yazmaktadır: “Vâkıfu hâza’l-Kitâb Mehmed Efendi el-Mukâbele’î ale’t-Talebe fî Câmi’i Şehzâde, 1054.” Ayrıca kitabın başında şu ifadeler yer almaktadır: Bu کتاب شرح مختصر الزبدة في أصول الفقه للعالم العلامة عبد العلي بن محمد بن حسين الحنفي: Bu nüshada yer yer düşüklükler olmasıyla birlikte hattı girift bir nüshadır. Varaklarda yer yer yırtılmalar gözlenmiştir.

Resim 3.1:



Mukaddime/Dibace Sayfası

Resim 3.2



Ferağ Sayfası

Kaynak: Yusufaga Kütüphanesi, nr. 186 ilk ve son varakları (rumuz “ي”)

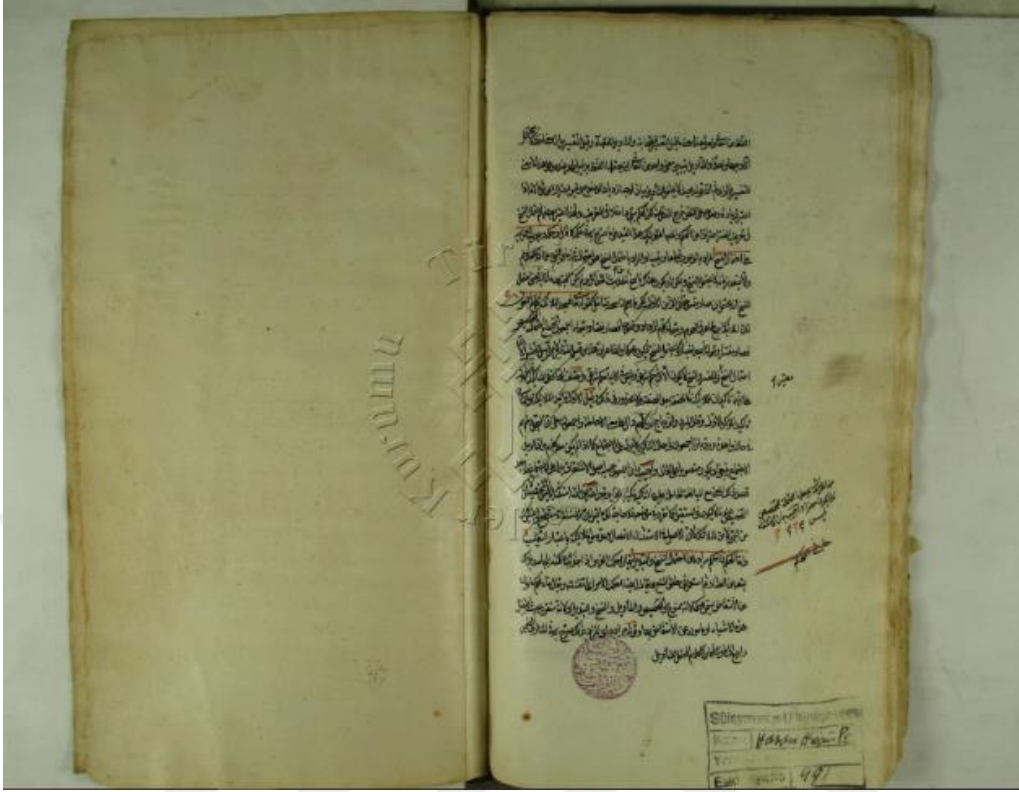
4. Hüsnüpaşa Kütüphanesi, nr. 491: Bu nüsha tahkikte ح harfi ile gösterilmiş olup 29. varaktan sonrası eksiktir. Her sayfa 23 satırdır. Müstensihî ve istinsah tarihi bulunmamaktadır. Hattı gayet açık ve yer yer başlıklandırılmıştır. Nüshanın başındaki mühür Bahriye Nâzırı Bozcaadalı Hasan Hüsnü Paşa'nın (1321 / 1903) Eyü'teki vakıf mührüdür. Kitabın başında şu ifadeler yer almaktadır: هذا شرح مختصر الزبدة في الأصول لمولانا عبد العلي البرجندي نعم الله عليه

Resim 4.1:



Dibace/Mukaddime Sayfası

Resim 4.2:



Ferağ Sayfası

Kaynak: Hüsnüpaşa Kütüphanesi, nr. 491 ilk ve son varakları (rumuz “ح”)

İKİNCİ BÖLÜM

TAHKİKLİ METİN

[مقدمة المؤلف]

/بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الذي شيدَ منارَ الشريعةِ القويمَةِ، وأوضحَ لأهلَ الكشفِ والتحقيقِ محجَّةَ الطريقِ المستقيمة. والصلاةُ على زُبدَةِ الأنبياءِ وخُلَاصَةِ الأصفِياءِ مُحَمَّدٍ المبعوثِ لتتميمِ مكارمِ الأخلاقِ وهدايةِ أهلِ الأهواءِ، وعلى آلِهِ وأصحابِهِ الهادينِ إلى منهاجِ قواعدِ دينِ الإسلامِ، عليه وعليهمُ أصنافُ التحيةِ وأنواعُ الإكرامِ.

أما بعد؛ فيقولُ العبدُ المتوسِّلُ بنبيِّ¹ الثَّقَلَيْنِ؛ عبدُ العليِّ بنِ محمدِ بنِ حسينٍ، أصلحَ اللهَ شأنَهُ وصانَهُ عما شأنَهُ: إنَّ العلمَ هو أفضلُ المناقبِ الشريعةِ، وعليه يترتَّبُ المراتبُ المنعِيَّةُ²، وبه يمتازُ زُمرَةُ الإنسانِ عن سائرِ أنواعِ الحيوانِ، لاسيَّما العلومُ الدينيةُ المستنبطةُ من الكتابِ والأحاديثِ النبويةِ. ومن أشرفها علمُ الأصولِ الجامعُ بينَ المعقولِ والمنقولِ؛ إذ به يتبيَّنُ قواعدُ أصولِ الشريعةِ ويظهرُ أساسُ المسائلِ الفرعيةِ. وقد صَنَّفَ العلماءُ الراسخونَ في ذلكَ كتبًا مبسوطَةً ورسائلَ منقَّحَةً مضبوطةً. ومن جملتها مختصرُ الزبدةِ المنسوبِ إلى الإمامِ العلامةِ التقيِّ الصفيِّ أبي البركاتِ حافظِ الملةِ والدينِ؛ عبدِ اللهِ بنِ / [1ظ] أحمدِ النسفيِّ³، أعلى اللهُ درجتهِ في أعلىِّ العليِّينَ معَ النبيِّينَ والصديقينَ والشهداءِ والصالحينَ، فإنَّه معَ صِغَرِ حجمِهِ ووَجَازَةِ نظْمِهِ يحتوي على زبدةٍ ما يحتاج إليه من القواعدِ، ويشتمل على عُمدَةٍ ما لا يُستغنى عنه من الفوائدِ.

وكنْتُ فيما مضى من الزمانِ في أيامِ العُنفوانِ قد شرحتهُ شرحًا يوضحُ مَطوِيَّاتِ رُموذِهِ، ويظهرُ مخفياتِ كنوزِهِ. ولَمَّا تَمَّ تسويدُ القواعدِ والفوائدِ، وأردتُ تصحيحَهَا وتحريضَهَا عن الزوائدِ، ظهرَ فتنُ أهلِ البغيِ

¹ ن: إلي.

² أي المتنوعة.

³ عبد الله بن أحمد بن محمود أبو البركات حافظ الدين النسفي (ت. 710هـ/1310م)، كان إمامًا كاملاً، عديم النظير في زمانه، رأسًا في الفقه والأصول، بارعًا في الحديث ومعانيه. تفقّه على شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردي وعلى حميد الدين الضرير وبدر الدين خواهر زاده. وله تصانيف معتبرة. انظر: الفوائد البهية للكنوي، ص 101-102.

والعدوان، وتفترق سُكَّانُ البلدان والقرى عن الأوطان، ونَصَبَ¹ ماء الإسلام، وذهب رواء² العلماء الأعلام، فصرت متحيرةً متردِّداً في الآفاق، وطرحت في الزوايا تلك الأوراق. فبينما الأمر ذلك؛ إذ حَمَدْتُ نيرانَ الفتن، واندurst أيامَ البلاء والمحن، وصارت أنوارُ الشريعة ساطعةً وأعلامُ العلم عاليةً مرتفعةً، وانظمت³ معالم البدع والاعتساف،⁴ وظهرت⁵ في الأطراف مهارُ العدل والإنصاف. وما ذلك إلا بميامن⁶ دولة سلطان سلاطين الإسلام، ظلَّ الملك الأعلام على كافة الأنام، ناشر العدل والخير والإحسان، باسط الأمن والأمان على أهل الإيمان، حامى حرمة الشريعة الغراء، راعي⁷ حوزة⁸ الملة الحنيفة البيضاء، الجامع بين التقوى ومكارم الأعطاف؛ بل المستجمع جميع محاسن الأوصاف، وبالجمله لا يحصى أوصافه ولا يعرف كنه كماله ولا يُحَدِّد، وهو الخان الأعظم والحاقد الأكرم، المستظهر بعناية⁹ الملك الرحمن، أبو الغازي عبيد الله خان، لا زالت شموُس سلطته [1و] محفوظة عن الزوال والكسوف، وأقمار دولته مصونة عن النقصان والخسوف.

فلَمَّا¹⁰ رأيت ربيع الزمان ناضرةً بتربيته، وشجر الشرع مورقاً بتقويته، عُدْتُ إلى ما سَوَّدْتُهُ، ورجعتُ إلى تصحيح ما جمعته. وبعد الفراغ منه جعلته تُحْفَةً لحضرته العلية، وخدمة لِسُدَّتِهِ السنية، لازال ذاته الشريف حافظاً للبلاد، وملجأً للعباد إلى يوم التناد. والمأمول من كرمه العميم، ولطفه الجسيم أن يصلح ما عُثِرَ عليه من الزلل، ويسد ما اطلع عليه من الخلل. ومن الله سبحانه المستعان، ومنه التوفيق وعليه التكلان.

قال الشيخ المؤلف العلامة أحله الله دار المقامة:

(بسم الله الرحمن الرحيم نحمد الله على ما أولانا في أولانا من النعم العز الجسام)

"الحمد" هو الوصف بالجميل على الجميل على سبيل التبجيل. واختار الفعل؛ ليكون "بسم الله" متعلقاً به¹¹ أي نحمده مبتدئاً باسم الله، فيكون التسمية مقدماً بحسب اللفظ، والتحميد بحسب المعنى؛ لأن مرتبة العامل

¹ نَصَبَ الماء يُنْصَبُ نُصُوباً، ونَصَبَ إذا ذهب في الأرض. انظر: لسان العرب لابن منظور، «نصب».

² أي: من له منظر حسن.

³ ن ي: في.

⁴ العسف: السير بغير هداية والأخذ على غير الطريق، وكذلك التّعسف، لسان العرب لابن منظور، «عسف».

⁵ م: وانتظمت؛ ن: وانظمت؛ ي: انظمت. المثبت من ح.

⁶ أي نصرة.

⁷ ح: داعي.

⁸ يقال: فلان في حوزة فلان أي: في ناحيته. ومنع القوم حوزتهم أي: ناحيتهم، انظر: جمهرة اللغة لابن دريد، «حزو».

⁹ ح ي: بعنايات.

¹⁰ ح م ي: ولما.

¹¹ في هامش ح: أي بالفعل.

قبل مرتبة المعمول، فحصل الابتداء بكليهما¹، والامثال بالحديثين المشهورين² بألفظ وجه. وزمان الحال وزمان عاملها كما يتحدان فقد يتصلان³، فاندفع ما توهم من امتناع التكلم بهما في زمان واحد؛ فلا يستقيم الحالية.

واختار من بين الأسماء اسم "الله"؛ لأنه مستجمع لجميع⁴ الصفات؛ فإن الواضع وضعه بإزاء الذات المتصف بجميع الصفات الكاملة، من حيث إنه متصف بهما؛ فيكون إشارة إلى أن "الحمد" يقال في مقابلة جميع الصفات وإن خصصه بعضهم بالاختيارية منها.

ثم ذكر "الإيلاء" بعده -أعني إيصال النعم- بمنزلة التخصيص بعد التعميم، إيماءً إلى أن "الحمد" من العبد يقع في مقابلة الإنعام وإن لم يقصده. ولا أقل من أن يكون توفيقاً على الحمد.

و"الأولى" تأنيث / [ظ2] "الأول"، وهو في الأصل أفعل التفضيل عند البصريين؛ إما من تركيب "وَوَل" ولم يستعمل منه فعل، وفيه بُعد. وإما من "وَأَل" أي نَجَا؛ لأن النجاة في السبق. وإما من "آل" أي رجع؛ لأن كل مخلوق يرجع إلى أوله؛ ف"الأولى" أصلها "وَوَلَى" أو "وَالَى" أو على أصلها. والمراد الدنيا أو حالة التي هي مبدأ التكوين.

و"النعمة" في الأصل هي الحالة التي يستلذها الإنسان من النعمة -بالفتح-، وهي اللين. أطلقت على كل ما يستلذه الإنسان أو يحتاج إليه.

و"العُر" جمع العُرَاء تأنيث الأعْرَ. وهو في الأصل الفرس الذي في جبهته عُرَّة أي بياض قدر الدرهم. استعمل لكل واضح معروف.

و "الجسام" جمع جسيم. يقال: جُسم الشيء أي: عظم جسمه فهو جسيم.

وقد اشتهر أن المحمود عليه يجب أن يكون فعلاً من أفعال المحمود، وههنا قد وقع المحمود عليه نفس النعمة؛ فإما أن يقدّر مضاف أي على إيلاء ما أولانا أو يحمل "ما" على المصدرية ويكون كلمة "من" تبعيضية وقعت موقع المفعول للإيلاء؛ لأن المراد من ضمير المتكلم؛ إما جميع الناس والمؤمنون خاصة، ومعلوم أن ما أنعم عليهم ليس إلا بعض النعم. وقيل: إن المحمود في الحقيقة هو الإنعام، لكن وقع في كلام البلغاء: الحمد علي نفس النعمة تسامحاً منهم؛ فتابعهم المصنف في ذلك. وذكر في الكشف في تفسير سورة المزمل:

¹ في هامش ح: أي بالحمدلة والبسمة.

² لعله يشير إلى حديث «كل أمر ذي بال، لا يبدأ فيه بالحمد، أقطع» رواه ابن ماجه في سننه 610/1 (1894)، وابن حبان في صحيحه 173/1.

³ ن: يتصلا.

⁴ ح ن: بجميع

"أَنَّ النعمة الإِنعام"¹؛ فيُحمل أن يكون المراد ههنا من الإِنعامات. وكلمة "ما" موصولة أو موصوفة²، و"مِنْ" للتيين.

(ونشكره على ما أعدّ لنا في أُخْرَانَا مِنَ الْمِنَنِ الْبَيْضِ الْعِظَامِ) والشكرُ أمرٌ يشعر بجلال المُنعم لإِنعامه، سواءً كان اعتقاداً بالتصاقه بالصفات الجميلة أو ذكرًا لِسَانِيًّا دالًّا على إجلاله، أو عملًا بالجوارح الأجزاء دالًّا عليه. والإعدادُ التهيئة مأخوذ من [و2] العُدَّة، هي ما يُهيأ للحرب من السلاح وغيره. وقال الإمام الراغب: «هو من العدد فإذا قيل: أعددتُ لك هذا أي جعلته بحيث تعدّه وتتناوله بحسب حاجتك إليه»³

و"الأخرى" تأنيث "الآخر"، وهو في الأصل أشدّ تأخّرًا، غلبت على الدار الآخرة. ويحتمل أن يراد بها الحالة التي هي النهاية.

و "المنّة" النعمة التي لا تستثيب⁴ معطيها ممّن يعطيها إياه ذكره في الكشف⁵. وهو من المَنِّ بمعنى القطع؛ لأنّ المقصود بها قطع الحاجة. وههنا أيضًا المضاف محذوف أو كلمة "ما" مصدرية أو يكون "المنّة" مصدرًا نوعيًا من "مَنّ عليه" بمعنى أنعم. و "البَيْضُ" جمع البيضاء، تأنيث "الأبيض". ولمّا كان أحسن الألوان عند العرب البياض استعاروا الأبيض لكلّ ما له شرفٌ وفضلٌ.

و "العِظَامُ" -بالكسر- جمع "عظيم". ويجوز أن يكون بضمّ العين؛ فإنه يجيئ "فُعَال" -بالضمّ- للمبالغة، يستوي فيه المذكور والمؤنث. وكذا "الجُسَامُ" بالضمّ. وفي تخصيص المنن بالآخرة لطافة، وهي أنّ العباد في الآخرة لا يكلفون بالطاعة والعبادة؛ فلا يتوهّم أن يكون إعطاء النعم لأجل ذلك. بخلاف الدنيا؛ فإنّهم مكلفون فيها بهما. وأفعاله تعالى وإن لم يكن معلّلة بالغرض، لكن ربّما يتوهّم الجاهل إعطاء النعم فيها لأجل إرادة العبادة منهم، تعالى عن ذلك.

(ونصلّي على خير خلقه محمدٍ سيّد الأنام) الصلاة من الله الرحمة الكاملة، ومن العباد دعاء بعضهم لبعض بها⁶، فمعنى قوله "نُصَلِّي" نقول الصلاة عليه⁷. وفي النهاية الجزرية: معنى قولهم: صلّى على محمد، عظّمه في

¹ الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري، (دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٠٧ هـ) 240/4.

² ن- موصولة، صح هامش.

³ انظر: تفسير راغب، لراغب الاصبهاني، 120/1.

⁴ في هامش ح: أي لا تطلب الثواب.

⁵ حيث قال في تفسير سورة الحجرات عند قوله تعالى: ﴿يُمُتُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا﴾: والمنّة النعمة التي لا يستثيب مسديها من يزلها إليه، 387/4.

⁶ ح- بها.

⁷ في هامش ح: أو ندعو.

بالدعاء بالرحمة في الدنيا والآخرة بالرحمة الكاملة¹، فيُحمل أن يكون معنى "نصلي" نعظمه بالدعاء بالرحمة الكاملة.

و"الخير" إما مخفف "خير" -بالتشديد- وإما أفعال التفضيل على غير القياس. والظاهر أن المراد الثاني، فيُحمل إضافة الخلق إلى الضمير على الإستغراق؛ لأنَّ المعرّف الذي يُضاف إليه اسم التفضيل بالمعنى الأول² يجب أن يكون [ظ3] متعدّدًا. ويمكن الحمل على الأول؛ إذ معنى التفضيل يستفاد من قوله "سيد الأنام".

والخلق الإيجاد. والمراد ههنا المخلوق. والأنسب أن يخصّ بالملائكة والثقلين؛ لأنَّ إضافة أفعال التفضيل إلى المعرّف بالمعنى المذكور يفيد تفضيل صاحبه على كلّ من أفراد المضاف، وتفضيله³ صلى الله عليه وسلم على غير ذوي العقول ممّا لا يليق. ويحتمل أن يكون الإضافة بالمعنى الثاني⁴، فيكون المعنى: "خير الأنبياء من بين الخلق" فلا حاجة إلى تخصيص "الخلق".

و "سيد" فيعمل، بكسر العين عند سبويه وبفتحها عند غيره. كُسرَت على غير القياس. وذلك لأنَّ "فيعل" - بالكسر - لم يوجد في كلامهم. وهو من ساد - يسود.

و"الأنام" الخلق مطلقًا. وقيل كلّ ذي روح. وتخصيئهم بالملائكة والثقلين أنسب.

واعلم أن السيادة باعتبار الشرف والمرتبة، والخيرية تكون من جهات شتى، فليست إحدى الصفتين لازمة للأخرى حتى يلزم التكرار.

(وعلى آله وأصحابه مؤيدي الإسلام) الآل، قيل أصله "الأهل"، وأهل الرجل أخصّ الناس به. وقيل المختصّ به اختصاص القرابة، ذكره المطرزي⁵. وقد أختصّ "الآل" بمن له شرف أي يُضاف إلى من له شرف. وقيل ينبغي أن يكون في نفسه شرف، والأوّل أظهر. وقال البيهقي: لا يضاف إلّا إلى الرجل، فلا يقال: آل كوفة، كما يقال: أهل كوفة.⁶

¹ النهاية في غريب الحديث والأثر لمجد الدين ابن الأثير الجزري، 50/3، حيث نقله بتصرف.

² في هامش ح: يعني تفضيل ما أضيف إليه مثل زيد خير الناس.

³ م- إلى المعرّف بالمعنى المذكور يفيد تفضيل صاحبه على كلّ من أفراد المضاف، وتفضيله، صح هامش.

⁴ في هامش ح: لأفعال التفضيل، وهو زيادة مطلقة مثل: زيد أفضل من الملائكة.

⁵ المغرب في ترتيب المغرب لابي الفتح المطرزي (ت. 610هـ/1213م)، ص 31. | كان يقال له: خليفة الزمخشري، لأنّه ولد في العام الذي مات فيه جار الله. وكان رأسًا في الاعتزال، داعيًا إليه. وصنّف كتبًا، منها: "شرح المقامات" و"المغرب" بالمعجمة في لغة الفقه و"المغرب" في شرح "المغرب" و"الإقناع" في اللغة مختصر و"المصباح" في النحو و"مختصر الإصلاح" لابن السكيت. سلّم الوصول لكاتب جليبي، 366/3.

⁶ لم أطلع عليه.

وآله صلى الله عليه وسلم بحسب العُرف أولادُ فاطمة. وقيل أولادُ علي¹ وعقيل² وجعفر³ رضي الله عنهم⁴. وزاد بعضهم أولادَ العباس⁵ والحرث بن عبد المطلب⁶. وإنما قلنا بحسب العرف؛ لأنه بحسب اللغة شاملٌ لأولادِ البناتِ الآخر. وروي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إلى كلِّ مؤمنٍ تقيٍّ»⁷ على اختلاف الروايتين⁸، وعن جعفر الصادق⁹ [3و] رضي الله عنه: «مَن قام بشرائطِ شرعِ النبي صلى الله عليه وسلم فهو من آلِهِ».

و "الأصحاب" قيل¹⁰ جمعُ صَحْبٍ مخفَّفٌ "صاحبٍ" أو "صَحْبٍ" -بالسكون- اسم جمع. ويُجمع على "صَحَابَةٍ" أيضًا. والصحابيُّ منسوبٌ إليها. وهو كلٌّ من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنًا به وموَّته على الإسلام، فلا يكون من رآه ولا يؤمن به ثم آمن بعد وفاته، أو آمن به عند الرؤية وارتدَّ في آخر العمر صحابيًّا. وقولنا "لَقِيَ" دون "رَأَى" كما هو المشهر ليتناول غميان الصحابة.

وأعاد كلمة "على" ردًّا لما ذهب إليه الشيعةُ من كراهة الفصل بين النبي والآل بكلمة "على". والظاهر أنَّ كراهة الفصل عندهم مختصةٌ بداخل الصلاة، أمَّا الفصل خارجها فليس بمكروه. و"التأييد" التقويةُ من "الأيد" وهو القوة.

¹ هو أبو الحسن عليُّ بن أبي طالب بن عبد المطلب القُرشي الهاشمي (ت. 40هـ/661م) ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، أحد العشرة المبشرة بالجنة. انظر طبقات الكبرى لابن سعد، (محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م) 13/3.

² عقيل بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم (60هـ/680م)، وكان أسن بني أبي طالب بعد طالب، ومات عقيل بن أبي طالب بعد ما عمي في خلافة معاوية بن أبي سفيان وله عقب اليوم وله دارٌ بالقيع رُبَّة. يعني كثيرة الأهل والجماعة واسعة. انظر طبقات الكبرى لابن سعد، 33/4.

³ جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم (ت. 8هـ/638م)، وكان لجعفر من الولد عبد الله وبه كان يكنى، وقال محمد بن عمر: وهاجر جعفر إلى أرض الحبشة في الهجرة الثانية ومعه امرأته أسماء بنت عميس، وولدت له هناك عبد الله وعُونا ومحمدا. فلم يزل بأرض الحبشة حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة. ثم قدم عليه جعفر من أرض الحبشة وهو بخير سنة سبع. وكذلك قال محمد بن إسحاق. انظر طبقات الكبرى لابن سعد، 25/4.

⁴ ح: رضوان الله عليهم أجمعين.

⁵ العباس بن عبد المطلب بن هاشم (ت. 32هـ/653م) انظر طبقات الكبرى لابن سعد، 4/4.

⁶ الحارث بن عبد المطلب بن هاشم (ت. 574م تقريبا) انظر طبقات الكبرى لابن سعد، 82/1 و 99 و 48/4.

⁷ لم أطلع عليه في كتب المعتمدة. قال العجلوني في كشف الخفا: "قال السيوطي لا أعرفه. وقال في الأصل رواه الديلمي وتَمَامٌ بأسانيد ضعيفة؛ فلفظ تَمَامٌ عن أنس سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم من آل محمد؟ فقال: «كلُّ تقيٍّ من أمة محمد». ولكن شواهد كثيرة، منها ما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ آلَ أبي فلان ليسوا لي بأولياء، إنما وليي الله وصالحوا المؤمنين» رواه البخاري، كتاب الأدب، 6/8 (5990)؛ ومسلم كتاب الإيمان، 197/1 (93).

⁸ في هامش ح: هذا مؤيد، الرواية الثانية وهو قوله: "كلُّ تقيٍّ".

⁹ محمد بن جعفر الصادق بن محمد الباقر العلوي (ت. 148هـ/765م) سيد بني هاشم في زمانه، وكان سيِّدا، مهيبا، عاقلا، فارسا، شجاعا، يصلح للإمامة، سير أعلام النبلاء للذهبي، 105/10؛ وانظر: تاريخ بغداد لخطيب البغدادي، ٢ / ١١٣ - ١١٥؛ الكامل لابن الأثير ٦ / ٣١١.

¹⁰ ن- قيل.

والإسلام يطلق على معنيين أحدهما: الدينُ أي الشريعة، وسيجيئ تفسيره. وثانيهما: الإيمانُ، ويجيء معناه في هذا الكتاب؛ فإنَّ أريد الأولُ فتقويةُ الآلِ والأصحابِ له ظاهرةٌ، وإنَّ أريد الثاني فتقويَتُهُم له لا يخلو عن خفاء¹ إلا أن يقال: الإقرار باللسان جزءٌ من الإيمان، وإظهاره إنَّما حصل بقوَّتِهِم وشوكتِهِم. وإنَّ جعل² العمل داخلاً في الإيمان³ فظاهرٌ أنَّ طريق العمل والدقائق المتعلقة به إنَّما حصل⁴ بتعليمِهِم وروايةِ الأحاديث الواردة في ذلك. ويجوز أن يكون على حذف المضاف أي مؤيدي أهل الإسلام. والإضافة في "مؤيد الإسلام" بمعنى الماضي فتفيد التعريف؛ فلذا جاز وقوعه صفةً للمعرفة.

[أصولُ الشرع]

(أصولُ الشرع) الأصولُ جمعُ "أصلٍ"، وهو في اللغة ما يُبنى عليه شيء من حيث يُبنى عليه. وقيد الحيثية لإخراج أدلة الفقه مثلاً من حيث يُبنى على التوحيد؛ فإنَّها بهذا الاعتبار فروغٌ ثم نُقل في العُرف للراجع يقال: الأصلُ الحقيقة، وللمستصح⁵؛ يقال: تعارض الأصل والظاهر، وللقاعدة⁶ [ظ4] لكلية، وللدليل. والمشهور أنَّ المراد هنا الدليل، وقيل: المراد هنا المعنى اللغوي، ومألُهما⁷ واحدٌ؛ فإنَّ الدليل يُبنى عليه المدلول.

والشرعُ والشرعيةُ ما شرع الله تعالى لعباده من الدين أي أظهر وبين. وهي الطريقةُ الثابتة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم السائقة⁸ إلى الخيرات الحقيقية⁹ والسعادة الأبدية. يُسمى من حيث بينها الله تعالى أو من حيث يرد¹⁰ المتعطشون إلى زلالِ نيل الكمال شرعاً وشرعيةً، ومن حيث إنَّه سببٌ للطاعة والجزاء ديناً، ومن حيث يُملَى للناس ويبين ملَّةً، ومن حيث الانقياد والخضوع إسلاماً.

¹ ن: خطأ.

² ح: جعلنا.

³ م- وإظهاره إنَّما حصل بقوَّتِهِم وشوكتِهِم. وإنَّ جعل العمل داخلاً في الإيمان، صح هامش.

⁴ ح: حصلت.

⁵ في هامش ح: أي طلب الصحبة أي صاحب القديم.

⁶ ن ي: والقاعدة.

⁷ في هامش ح: أي ما صدقهما.

⁸ ي: السابقة.

⁹ ن- الحقيقية.

¹⁰ ح ن ي: يردها.

ثم إن الدين يضاف إلى الله تعالى وإلى النبي وإلى الأمة جميعاً، والشرع والشرعة إلى النبي، والإسلام إلى الأمة. وإنما عدل¹ عما اشتهر من قولهم: "أصول الفقه" ليتناول الكلام، فإنه قد استدلل بالأدلة السمعية في الكلام سوى القياس، لكن قد استدلل فيه² بالدليل العقلية أيضاً. والأظهر أنه لا حاجة إلى هذا التعميم. وقيل الشرع بمعنى الشارع؛ فيكون المعنى "الأدلة التي نصّها الشارع". وقيل بمعنى المشروع أي الأدلة التي يثبت بها المشروعات.

(الكتاب والسنة والإجماع والقياس)

هذه الأربعة المسماة بالأدلة السمعية موضوعات علم الكلام؛ فلهذا قدّمها في الذكر. وجه الضبط أن الدليل الشرعي إما وحي أو غيره. والأوّل إن كان مثلاً؛ فالكتاب وإلا فالسنة. وغير الوحي إن كان قول كلّ الأمة من عصر فالإجماع وإلا فالقياس. وما قيل: إن الوحي إن كان معجزاً فهو الكتاب، يُشكّل بما إذا كان الدليل القرآني أقصر من أقصر سورة³. وقيل الدليل إما أن يصل إلى النبي صلى الله عليه وسلّم / [و4] فإن تعلّق بنظم الإعجاز فالكتاب وإلا فهو السنة. وإما أن يصل من غيره؛ فإن اشترط عصمة من صدر عنه فالإجماع وإلا فالقياس. وفي اشتراط العصمة كلامٌ يجيئ في بحث الاجتهاد. ولا يخفى يرد عليه ما يرد على ما تقدّم. وأما باقي الأدلة المختلفة فيها فراجعة إلى هذه الأربعة.

وقدّم⁴ الكتاب؛ لأنه أصلٌ مطلق في الأحكام، ثم السنة؛ لأن حجيتها ثبتت بالقرآن، ثم الإجماع لتوقف إيجابه عليها⁵. وآخر القياس؛ لأن دلالته ظنيّة في الأغلب، والثلاثة قطعيّة، وإن وقع الظن فيها فبعارض.

[تعريف الكتاب]

(أما الكتاب فالقرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة) الكتاب مصدرٌ بمعنى الجمع. سُمّي به المفعولُ مبالغةً. وقيل اسمٌ على "فَعَالٍ" بُني للمفعول كاللباس، غلب في الشرع على الكتاب الله أي القرآن. وإنما سُمّي به المكتوب بذلك؛ لأنه جُمع فيه نقوش الحروف. وأطلق على المنظوم قبل أن يُكتب؛ لأنه ممّا يُكتب أو لأنه يُجمع في متخيلة الحافظ.

¹ ن- عدل.

² أي الكلام.

³ ن: من أقصر سورة.

⁴ ح م ي: وتقديم.

⁵ أي على السنة.

والقرآن أيضاً مصدرٌ في الأصل بمعنى الجمع، كما ذكره في الفائق¹. سُمِّيَ به المقروء؛ لِمَا أَنَّهُ يُجْمَعُ فِي الصِّدْرِ. ثُمَّ غَلَبَ عَلَى الْمَجْمُوعِ الْمَعْنَى مِنْ كَلَامِ اللَّهِ. وَهُوَ مِنْ هَذَا الْمَعْنَى أَشْهَرُ مِنْ لَفْظِ "الْكِتَابِ"؛ فَلهَذَا جُعِلَ تَفْسِيرُهُ لَهُ. وَمَا ذَكَرَ بَعْدَهُ تَفْسِيرٌ لِلْقُرْآنِ، وَلَا حَاجَةٌ إِلَى أَنْ يَحْمَلَ عَلَى الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ²، أَوْ الْمَقْرُوءِ مُطْلَقًا؛ لِيَكُونَ مَا بَعْدَهُ مَخْصَصًا لَهُ³،

و"الإنزال" التحريك من الأعلى إلى الأسفل. والكلام عرضٌ لا استقرارَ لأجزائه، لكن جُعِلَ إنزالُ المحلِّ الذي يقوم به الحروف الملفوظة المسموعة في الجملة ولو عند الأداء إلى المنزل عليه انزالاً للكلام مجازاً. أو المراد بالمنزل ما أنزل نظمه ومعناه؛ ليخرج الوحي الذي ليس بمتلوٍّ؛ فَإِنَّهُ لَمْ يُنْزَلْ إِلَّا مَعْنَاهُ، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ⁴ بِحَسَبِ مَفْهُومِهِ / [ظ5] اللغوي صادقٌ على كُلِّ نَبِيٍّ بَلَّ عَلَى جَبْرِيلَ، لَكِنَّهُ عَلَى الْعَرَفِ اخْتَصَّ بِنَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بحيث لا يذهب الوهم إلى غيره، فاندفع ما توهم أنَّ الأولى أن يقال: المنزل على محمد. وبهذا القيد يخرج التوراة⁵ وسائر الصحف السماوية.

و"المصحف" -بضم الميم- من الإصحاف⁶، وهو جمع الصحف في شيء، قال المطرزي: "الصحيفة قطعة قرطاس مكتوب، وجمعها صحفٌ... وحقيقة المصحف مجمع الصحف"⁷. وهذا⁸ يشعر بأنه في الأصل اسم مكان. وقيل: قد جاء المصحف -بكسر الميم-؛ فيحتمل أن يكون بمعنى موضع الصحف؛ فَإِنَّ اسْمَ الْمَكَانِ قَدْ يَجِيءُ عَلَى مِفْعَلٍ -بكسر الميم- كالمزبد لموضع يُجمع فيه التمر.

واعترض بأنَّ المُصْحَفَ ما كُتِبَ فِيهِ الْقُرْآنُ، فَأَخَذَهُ فِي تَعْرِيفِ الْقُرْآنِ دَوْرًا. وَأَجِيبُ: بَأَنَّ الْقُرْآنَ يُطْلَقُ عَلَى الْمَجْمُوعِ الْمَعْنَى الْمُتَلَوِّ الْمُحْفَوظِ فِي صُدُورِ الْحِفَاطِ، وَعَلَى الْأَمْرِ الْكَلَامِيِّ الْمَشْتَرَكِ بَيْنَ الْكُلِّ⁹ وَالْجُزْءِ¹⁰، وَهُوَ الْمَعْرَفُ هُنَا. وَالْمَأْخُوذُ فِي تَعْرِيفِ الْمَصْحَفِ هُوَ الْمَعْنَى الْأَوَّلُ¹¹. وبأنَّ المراد بالمصحف مجمع الصحف

¹ الفائق في غريب الحديث والأثر للزمخشري، 179/3.

² وهو المجموع.

³ أي للقرآن.

⁴ ح ي - صلى الله عليه.

⁵ ح م ن: التورية.

⁶ ي: صحاف.

⁷ المغرب للمطرزي ص 264. | شيخ المعتزلة، أبو الفتح ناصر بن عبد السيد بن علي الخوارزمي، الحنفي، النحوي، صاحب "المقدمة اللطيفة". كان رأساً في فنون الأدب، داعية إلى الاعتزال. خطيب خوارزم. وله عدة تصانيف، منها "شرح المقامات". ولد عام توفي الزمخشري (538). ومات: في جمادى الأولى، سنة عشر وست مائة. انظر سير أعلام النبلاء للذهبي، 28/22.

⁸ أي قول المطرزي.

⁹ في هامش ح: ما بين بسم الله إلى قل أعوذ برب الناس.

¹⁰ في هامش ح: كالأخلاص مثلاً.

¹¹ أي المجموع.

مطلقاً، لا مجمع صحف القرآن. غايته أن ما بين الدفتين قد اشتهر بهذا الاسم؛ لكونه مجمع الصحف القرآنية، فيكون قيد "المكتوب في المصاحف" احترازاً عما لم يكتب من المُنزَل مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة. لكن هذا ليس منقولاً عنه [صلى الله عليه وسلم] متواتراً؛ فلا حاجة إلى هذا القيد.

ويمكن أن يقال: إن بعض الأحاديث القدسية قد نقل عنه متواتراً؛ فقله: "المكتوب في المصاحف" احترازاً عنه¹؛ إذ المنزَل عليه أعم من أن يكون منزلاً عليه بواسطة جبريل أو بلا واسطة. وقيل: ليس المقصود تعريف ماهية القرآن بل تعيين المراد بالقرآن بالنسبة إلى من يعلم² أن ههنا ما لم ينقل أصلاً كمنسوخ التلاوة، وما نقل آحاداً؛ كالقرآت الشاذة، وما نقل تواتراً كالمثبت في متون المصاحف / [و5] فلا دور؛ إذ المصحف متعارف معلوم حتى للصبيان.

وقوله "المنقول عنه" أي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. والنقل أن تأتي بكلام الغير على ما هو عليه بحسب المعنى. سواء وقع التغيير بحسب اللفظ أو لا. لكن المراد هنا أحد قسميه، وهو ما لم يقع فيه التغيير بحسب اللفظ أيضاً. وإنما اعتبر التواتر؛ لأن القرآن أصل سائر الأحكام، فما روي بطريق الآحاد لا يكون من القرآن مثل ما اختص بمصحف أبي وغيره نحو قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَّابِعَاتٍ﴾ [البقرة، 184/2]. والقرآت السبع كلها متواترة عند الجمهور. وقد وقع في بعض التفاسير وبعض كتب النحو أن بعض آيات السبع غير متواترة كقراءة حمزة في قوله تعالى: ﴿تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامِ﴾ [النساء، 1/4] - بالجر -، والأول أصح³. وقوله: "بلا شبهة"⁴ احتراز عما نقل بطريق الشهرة، مثل ما اختص بمصحف ابن مسعود. وهذا⁵ قول على قول من يجعل المشهور من أقسام المتواتر، وأما على قول الجمهور وهو أن المشهور ليس من أقسام المتواتر. فيكون قوله "بلا شبهة" تأكيداً، فإن ما اختص بمصحف ابن مسعود خرج بقيد "التواتر" على قولهم.

وقيل قوله: "بلا شبهة" احتراز عن التسمية في أوائل السور؛ فإنها عند قدماء الحنفية ليست من القرآن، وعند متأخرهم آية واحدة من القرآن كُتِرَت للفصل بين السور. وعند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السورة إما تامة أو مع ما بعدها إلى رأس الآية على اختلاف قولهم.

وزاد بعضهم قيد "المعجز" في التعريف. وإنما تركه المصنف؛ لأن الإعجاز أمر غير بين لم يعرفه إلا الأفراد من العلماء، ولأن المعجز إنما هو مقدار أقصر سورة من القرآن بالاتفاق، وبعض دلائل القرآنية لا يبلغ ذلك؛ لأنه لا يحتز به عن شيء في هذا التعريف.

¹ أي عن بعض الأحاديث.

² ح: بالنسبة لمن يعرف.

³ في هامش ح: أي كون الكل بمتواتر.

⁴ ح: +، هذا، صح هامش.

⁵ ح: وعلى قول من.

وترك بعضهم قيد "النقل" و"الكتابة" لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه الصلاة والسلام. والمصنف ذكرهما؛ لأنَّ المقصود تعريفُ القرآن لَمَنْ لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمنه. واكتفى بعضهم [6ظ] بذكر الإنزال على الرسول والإعجاز؛ إذ هو تعريفُ جامع مانع. وفيه ما عرفت آنفاً. وترك بعضهم ذكر الإنزال أيضاً، وقال هو ما نُقل إلينا بين دفتي المصحف تواتراً، لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن.

وذكر في المنار: "إنَّ القرآن اسمٌ للنظم والمعنى جميعاً". وأورد عليه ما روي عن أبي حنيفة من جواز القراءة بالفارسية في الصلاة. وأجيب بأنَّه أقام المعنى المجرد في الصلاة مُقام النظم والمعنى معاً¹؛ لأنَّه ليس بقرآن، وبأنَّه معترفٌ بأنَّ المعنى بدون النظم ليس بقرآن. ويُمنع أنَّ جواز الصلاة متعلق بقراءة القرآن المحدود بل متعلِّق بمعناه. وحمل قوله: ﴿مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل، 20/73] على أنَّ المراد وجوب رعاية المعنى دون رعاية اللفظ. فإن قيل: إنَّهم² قد يستدلُّون بالقراءات الشاذة وكذا بمنسوخ التلاوة -كما يجيء في الكتاب- وإذا كانت خارجةً عن تعريف القرآن فمن أيِّ قسمٍ من أقسام الدليل؟ قلنا: لا يبعد أن يجعل من أقسام السنة كالأحاديث القدسية، فتدبر.

فإن قيل: المكتوب في المصاحف نقوش الألفاظ، والمنقول هو الألفاظ، فكيف يصحَّ جعلهما³ صفتين لأمرٍ واحدٍ؟ قلنا: كلام الله تعالى حقيقةً هو المعنى القائم بذات الله تعالى، ويسمَّى الكلام النفسي. واللفظ المؤلَّف من السور والآيات الدالَّ عليه يقال له كلام الله أيضاً. وتسميته بذلك إنَّما هي باعتبار دلالة على المعنى النفسي. ثمَّ النقوش دالَّةٌ على الألفاظ، فيكون الدلالة ذلك المعنى بالواسطة. فكلُّ من اللفظ والنقوش يطلق عليه اسم القرآن في عبارات المشايخ؛ لأنَّهم لا يلتفتون إلى أمثال ذلك، لا يفرقون بين الدال⁴ والمدلول⁵ تسامحاً.

وقد أورد على التعريف⁶ أنَّه إن حُمِل على العموم يدخل فيه الحروف والكلمات، وإن خَصَّ بالكلام التام يخرج بعض الآيات التي ليست بكلام تامٍّ؛ لأنها تسمَّى قرآناً؛ ويحرم تلاوتها [6و] على الجنب والحائض، وإن خَصَّ بآيةٍ فما فوقها يشكل بأنَّ بعض أجزاء آيةٍ واحدةٍ يستدلُّ به الأصولي على مطلوبه على أنَّه قرآنٌ.

[أحكام الشرع]

(وأحكام الشرع)

¹ ح- والمعنى معاً

² أي علماء الشرع.

³ في همش ح: أي الكتابة والنقل.

⁴ أي اللفظ.

⁵ أي كلام الله.

⁶ أي على تعريف القرآن.

الحكم في العرف نسبة أمر إلى آخر إيجاباً وسلباً. والحكم الشرعي: (خطابُ الله المتعلّق بفعل المكلف بالافتضاء والتخيير)

والخطاب في اللغة توجيهُ الكلام نحو الغير للإفهام ثم نقلُ إلى ما يقع به التخاطب. وهو ههنا الكلام النفسي الأزلي، لكن تعلقه حادثٌ مثلاً معنى قولهم: "حلّ بعد أن لم يحل" هو أنّه تعلّق به الحلّ بعد أن لم يكن يحلّ. ولا يلزم من حدوث التعلّق حدوثُ المتعلّق؛ فلا يرد ما ذكره المعتزلة: أنّ الخطاب عندكم قديمٌ والحكم حادثٌ، فكيف يعرف به على أنّ الحكم هو الإحلال مثلاً. وإطلاقه على مثل الحلّ تسامحٌ.

وقيل: إنّ الخطاب صفةُ الله المتعلّقة بفعل المكلف، فباعتبار إضافته إليه تعالى يسمّى إحلالاً مثلاً، وباعتبار إضافته إلى الفعل يسمّى حلاً؛ فهما متحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً.

أمّا وجوب طاعة الأمة للنبي وإطاعة المولى للسيد فيإيجاب الله تعالى، فيكون كلّ منهما بالحقيقة خطابُ الله تعالى.

والأحكام التي يتوهم تعلقها بأفعال الصبي متعلّقة بفعل الولي حقيقةً، مثل يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبي. ومعنى كون صلاته مندوبةً أنّ الولي مأمورٌ بأن يأمره بها، فلا يخرج عن التعريف.

والحكم الثابت بالسنة والإجماع من جملة خطاب الله تعالى؛ لأنّ كلّاً منهما كاشفٌ عن خطاب الله تعالى ومعرفٌ له. وكذا القياس مظهرٌ للحكم لا مثبتٌ، فلا إشكال.

ومعنى التخيير إباحة الفعل والترك. ومعنى الافتضاء طلب الفعل أو طلب الترك. فالأوّل مع المنع من الترك هو الإيجاب، وبدونه هو الندب. والثاني مع المنع هو التحريم وبدونه هو الكراهة.

وخرج بقوله: "فعل المكلف" خطابُ الله بأحوال ذاته وصفاته. وبقوله: "بالافتضاء والتخيير" القصص المثبتة لأفعال المكلفين/ [7ظ] والأخبار المتعلّقة بأعمالهم كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات، 96/37]؛ لأنّ تعلق الخطاب بهذه الأشياء ليس تعلق الافتضاء والتخيير.

وقيل: لا حاجة إلى هذا القيد؛ لأنّ المراد فعل المكلف من حيث هو المكلف، وليس تعلق الخطاب بالأفعال في تلك الصور من حيث إنّها أفعال المكلفين. وقد يناقش فيه بأنّ اعتبار حيثيّة التكليف فيما يتعلّق به خطاب الإباحة غير ظاهر.

واعترض بأنّ التعريف¹ غير شامل للأحكام الوضعية مثل سببية الدلوك² لوجوب الصلاة وشرطيّة الطهارة لها ومانعيّة النجاسة عنها، وكذا صحّة البيع وفاسده، فلذلك زاد بعضهم في التعريف قيداً آخر فقال: "بالاقتضاء والتخير والوضع" أي وضع الشارع وجعله.

وقيل لا حاجة إلى هذا القيد؛ لأنّ المراد بالاقتضاء والتخير أعمّ من الصريح والضمني، فمعنى سببية الدلوك للصلاة أو حرمة الصلاة بدونها، ومعنى مانعيّة النجاسة حرمة الصلاة معها أو وجوب إزالتها حالة الصلاة، وقس على ذلك.

والمراد بصحة البيع إباحة الانتفاع بالمبيع، وبفساده حرمة الانتفاع به، فيكون داخله في الاقتضاء. وقيل: إنّ الصحة والفساد كون الماتي مُستتبّاً لأثره أو غير مستتبّ له، وذلك أمرٌ عقليّ وليس حكماً شرعياً.

(يعرف بمعرفة أقسام نظمه ومعناه)

النظم في الأصل ترتيبُ الألفاظ على وجهٍ يترتب معانيها، وتتناسق دلالتهَا على حسب ما يقتضيه العقل، لا يضمّ³ بعضها إلى بعض كيف ما اتفق. ثمّ يطلق على الألفاظ المترتبة بهذا الاعتبار⁴ والمراد بأقسام النظم الأقسام المتعلقة به، بأن تقع صفةً لمفرداته⁵.

وقال صاحب الكشاف: «المراد بالنظم العبارات، وبالمعنى / [7] مدلولاتها»⁶. وإنّما عدل عن ذكر "اللفظ" إلى "النظم" رعايةً للأدب؛ لأنّ اللفظ في الأصل الرمي من الفهم، والنظم ضمّ اللآلئ بعضها مع بعض في السلك. ولم يلاحظ ذلك في تعريف الخاصّ مطلقاً وغيره، فصّرّح باللفظ؛ لأنّ ذلك تعريفٌ له من حيث إنّّه خاصٌّ مطلقاً لا من حيث أنّه خاصُّ القرآن.

ثم قيل: أقسام القسم الرابع أقسام المعنى، والباقي أقسام للنظم، وقيل: إنّ الدلالة والاقتضاء أقسام للمعنى والباقي للنظم. وقال صاحب التوضيح: «الجميع أقسام للنظم بالنسبة إلى المعنى، فأقسام القسم الرابع هو الدال بطريق العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء»⁷. وهذا أقرب إلى الضبط.

(وذلك أربعة)

¹ في همش ح: أي تعريف أحكام الشرع.

² في همش ح: أي الزوال.

³ م ن: لا ضمّ بعضها إلى بعض.

⁴ ح - لا يضمّ بعضها إلى بعض كيف ما اتفق، ثم يطلق على الألفاظ المترتبة بهذا الاعتبار.

⁵ قال التفتازاني: المراد بأقسام النظم الأقسام المتعلقة بالنظم بأن تقع صفةً لمفرداته، والألفاظ الواقعة فيه لا صفةً للنظم نفسه؛ إذ الموصوف بالخاص والعام والمشارك ونحو ذلك عرفاً هو اللفظ دون النظم. التلويح، 53/1.

⁶ لم أطلع على هذا الكلام في كتب الزمخشري.

⁷ التلويح، 53/1.

أي والمذكور من الأقسام أربعة. والمراد الأقسام الأولية. ووجه الحصر أنه إما أن يعتبر الأقسام بحسب وضع اللفظ للمعنى وهو القسم الأول، أو باعتبار استعماله فيه وهو القسم الثالث، أو باعتبار ظهور المعنى وخفائه من اللفظ المستعمل فيه وهو القسم الثاني، أو باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو¹ فيه² من الظهور والخفاء وهو القسم الرابع. والحصر استقرائي.

وقدّم القسم الأول؛ لأنّ السابق في الاعتبار وضع اللفظ للمعنى. وقدّم القسم الثاني على الثالث؛ لأنّ استعمال اللفظ في معنى مرتب على ملاحظة المعنى، كأنه لوحظ أولاً المعنى ظهوراً وخفاءً، ثم استعمل اللفظ فيه³. والأولى أن يقدّم القسم بحسب الاستعمال على التقسيم بحسب الظهور والخفاء كما فعله صاحب التوضيح.

(الأول: في وجوه النظم وهو الخاصّ والعام والمشارك والمؤول)

الوجه الطريق، وذكر في المنار: الأول في وجوه النظم صيغة ولغة. والمراد بحسب الوضع؛ فإنّ اللغة ههنا عبارة عن المادة بقرينة انضمام الصيغة إليها؛ فلفظ / [8ظ] "ضرب" عُيّن حروفه بإزاء المعنى المخصوص وصيغته وهيئته بإزاء معنى الماضي، فاللفظ لا يدلّ على المعنى إلا بوضع المادة والهيئة، فعبر بذكرهما عن الوضع. ولا يلزم أن يكون كلّ لفظ كذلك؛ إذ في كثير من الألفاظ يكون المادة والصيغة معاً موضوعين لمعنى واحد كرجل.

ووجه الحصر أنّ النظم إما أن يدلّ على مدلول واحد وهو الخاصّ أو أكثر، إما بطريق الشمول وهو العام، أو بطريق البدل من غير ترجّح البعض وهو المشترك، أو مع ترجّحه وهو المؤول.

(والثاني: في وجوه البيان به⁴ وهو الظاهر والنصّ والمفسّر والمحكم)

الضمير في "به" راجع إلى النظم. والمراد بـ "الوجوه" الطرق أو المراتب، وبالبيان الإظهار أو الظهور أي طرق إظهار المعنى للسامع، أو مراتبه أي مراتب الإظهار أو الظهور.

وجه الحصر أنّ اللفظ الظاهر معناه إن احتمل التأويل؛ فإن كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر وإلا فهو النص، وإن لم يحتمل التأويل⁵؛ فإن قبل⁶ النسخ فهو المفسر وإن لم يقبل فهو المحكم.

¹ أي اللفظ.

² أي في المعنى.

³ أي في المعنى.

⁴ م- به.

⁵ ن- فإن كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر وإلا فهو النص، وإن لم يحتمل التأويل.

⁶ م ي: فإن قيل.

(وما يقابل هذا القسم: الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه) أي وما يقابل أقسام هذا القسم، وعبارة المنار: «ولهذه الأربعة أربعة تقابلها» وهي أظهر.

ووجه الحصر: أنّ اللفظ الخفي معناه إمّا أن يكون خفائه بغير الصيغة وهو الخفي، أو لنفسها؛ فإنّ أمكن إدراكه بالتأويل فهو المشكل، وإن لم يمكن؛ فإن كان البيان مرجوًا منه فهو المجمل وإلا فهو المتشابه.

(والثالث في وجوه استعماله وهو: الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية) أي في طرق استعمال النظم؛ فإن كان في الموضوع له فهو الحقيقة، أو في غير الموضوع فهو المجاز، وكلّ منهما إن كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح وإلا فهو الكناية.

(والرابع في وجوه الاستدلال بعبارته وإشارته ودلالته واقتضائه) أي القسم الرابع في وجوه الاستدلال / [8و] باللفظ، وهي الاستدلال بعبارته والنظم، والاستدلال بإشارته إلى آخره، ففي العبارة مسامحة.

ووجه الحصر أنّ اللفظ إن دلّ على المعنى بالنظم؛ فإن كان مسوقًا له فعبارته، وإلا فإشارته. وإن لم يدلّ عليه بالنظم؛ فإنّ أن يدلّ عليه بالمفهوم لغة، أو بالمفهوم شرعًا؛ إذ لو لم يكن مفهومًا باللغة ولا بالشرع فهو من التمشكات الفاسدة. والأول الدلالة، والثاني الاقتضاء. ولا يخفى أنّ قسم اللفظ والمعنى الدالّ والمدلول، لا الاستدلال، والأمر فيه سهل.

اعلم أنّ هذه الأقسام يجري في السنة ولا يختص بالكتاب، لكن لما كان الكتاب أصلًا قسّمه إلى هذه الأقسام وترك أقسام السنة؛ لأنّها تعلم بالمقايسة على ذلك.

(وإذا عرفت هذه الأقسام فاعرف ما يشمل الكلّ وهي معرفة مواضعها وترتيبها ومعانيها وأحكامها)

حاصله أنّ ههنا أربعة أشياء ينبغي أن يعرف ذلك في كل قسم من تلك الأقسام:

الأول: الموضوع، وهو مأخذ الاشتقاق، لفظ هو اسم القسم، كما يقال: المؤمنون، يطلق على المسلمين الموصوفين بالإيمان، فسَمّي بالعام، فمأخذ اشتقاق الاسم في هذا القسم العموم، وقس على ذلك غيره.

الثاني: الترتيب أي تقديم بعضها على بعض عند التعارض كما في النصّ والظاهر، أو في الوجود كما في العام مع الخاص.

الثالث: معنى هذا اللفظ أي حُدّه وحقيقته بحسب اصطلاح أهل الأصول.

الرابع: حكمه أي أثره الثابتة، وهو ثبوت الحكم الشرعي به، قطعًا أو ظنًا، ووجوب التوقف وغير ذلك.

[اللفظ بحس وجوه النظم]

[الخاص]

(أما الخاص فما وضع لمعنى واحد) فقوله "وضع" يخرج المهملات، وبقوله "لمعنى" يخرج المشترك؛ لأنه وضع لمعنيين.

وهذا بالنسبة إلى معانيه / [9ظ] المتعددة، أما بالنسبة إلى معنى واحد فقد يكون داخلاً في الخاص.

وبقوله "واحد" يخرج العام؛ لأنه وضع لمعنى كثير لكن بوضع واحد، فيكون متناولاً لجميع آحاده على سبيل الشمول، لا لكل واحد من حيث إنه واحد. ويدخل اسم العدد في التعريف؛ لأنه موضوع لمجموع واحد. وإن الكثير من حيث هو مجموع فيكون معنى واحداً، كالرجل والفرس. والمثنى داخل في التعريف؛ لأن المراد بالوحدة عدم المشاركة بين الأفراد.

ويخرج المطلق عند من لم يجعله خاصاً ولا عاماً. وهو قول بعض مشايخنا وبعض أصحاب الشافعي رحمهم الله؛ لأن المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة.

وذكر في المنار تبعاً لفخر الإسلام: "إن الخاص كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد"، فحذف ههنا لفظ "كل"؛ لأنه لإحاطة الأفراد، والتعريف يكون للحقيقة.

ولم يذكر اللفظ، لأنه معلوم من التقسيم. وترك قيد "المعلوم" لأنهم ذكروا إن هذا القيد لإخراج المجمع؛ فإنه موضوع لمعنى غير معلوم، ولا خفاء في أن هذا التقسيم بالنظر إلى الوضع. والمجمع في أصل الوضع لا يخرج عن هذه الأقسام، فلا حاجة إلى ذلك. ويدل على قوله: "على الانفراد" أو بقوله: "واحد"، وهذا أحسن، لأنه أخصر.

(سواء كان خصوص الجنس أو النوع أو العين)

الجنس أعلى من النوع. وليس المراد منهما ما يذكر في المنطق. وذلك لأنهم يسمون الإنسان مثلاً جنساً والرجل نوعاً للإنسان. وربما وقع في عبارتهم إطلاق الجنس على مثل الرجل فقالوا: "إن اشترى عبداً فظهر أنه أمة لا ينفذ البيع" لإختلاف جنس الرجل وجنس المرأة. وذلك بالنظر إلى فحش التفاوت بينهما في المقاصد والأحكام. وقد يجعل الرجل والمرأة نوعي الإنسان؛ / [9و] لاستوائهما في الإنسانية واختلافهما في الذكورة والأنوثة. وفي التلويح: "النوع من عرف الشرع قد يكون نوعاً منطقياً كالفرس وقد لا يكون كالرجل".¹

¹ التلويح للتفتزاني، 59/1.

واعلم أنّ الحيوان مثلاً أيضاً لفظٌ خاصٌّ. وهو جنسٌ شرعاً وعرفاً. والماشي أيضاً لفظٌ خاصٌّ جنسٌ بل جميعُ الكليات. ويجوز إطلاق النوع عليها أيضاً بالنظر إلى ما هو أعمّ منها. وإطلاق الجنس بالنظر إلى ما هو أخض منها.

هذا وقد قيل: الجنس عند الفقهاء، كلّيّ مقولٌ على أفراد مختلفة من حيث المقاصد والأحكام. والنوع كلّيّ مقولٌ على أفراد متّفة من حيث المقاصد والأحكام.

والمراد بالعين المعيّن أي الشخص. ولو قال: سواء كان وحده الجنس أو العين أو النوع لكان أولى؛ لأنّ تعميم قيد التعريف أنسب من تعميم وصف المعرّف.

[حكم الخاص]

(وحكمه أن يتناول المخصوص قطعاً)

والمراد بـ "المخصوص" مدلول الخاصّ و"قطعاً" تمييزٌ أي على وجه انقطع إرادة الغير عنه، والقطع نفْي الاحتمال الناشئ عن دليل. وقد يطلق على نفْي الاحتمال أصلاً، والمعنى؛ الأوّل أعمّ وهو المراد هنا. والغرض من هذا الكلام ردُّ قول مَنْ قال: إنّهُ ليس بقطعيّ لبقاء الاحتمال. والحاصل؛ أنّ حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغةً أو شرعاً أو عرفاً؛ لأنّه عاملٌ فيما وضع له بلا شبهة.

وهذا أعلى قول من لم يعتبر نفس الاحتمال قادحاً للتعين كفخر الإسلام وغيره، أمّا من اعتبره قادحاً فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لا يوجب اليقين، مثاله قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة، 2/228] فالثلاثة اسمٌ خاصٌّ لعددٍ معلوم لا يحتمل غيره. سواء كان أقلّ أو أكثر، مثلاً لا يجوز أن يراد بالخمسة الأربعة ولا الستة؛ فإن أريد بالقرء الطهر كما هو مذهب الشافعي بطل موجب الثلاثة للنقصان عن مدلولها، حيث اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق.

وقد عورض؛ بأنّه إذا حمل على [10ظ] الحيض؛ فإن طلقها في الحيض فالواجب ثلاث حيض وبعض؛ لأنّه لا يعتبر تلك الحيضة. وأجيب بأنّه يجب تكميل الحيض الأولى بالرابعة فوجبت بتمامها؛ لأنّ الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة. والشافعي لا يتأتى له أن يقول مثل ذلك؛ لأنّه إذا انقضى بعض الطهر الذي وقع فيه الطلاق وطهران آخران انقضت العدة عنده، ولا حاجة إلى تكميل الطهر الناقص لانقضاء العدة. والأولى أن يقال؛ إنّ الحيض الناقص غير معتبر عندنا أصلاً، بل يلزم مضي ثلاث حيض كوامل، فيكون الثلاثة عاملة فيما وضعت له.

[الأمر]

(ومنه الأمر) لفظ الأمر أعني "أمرٌ" حقيقةً في صيغة "افعل" استعلاءً بالاتفاق. ويطلق على الفعل مجازاً عند الجمهور، وحقيقةً عند البعض. فيكون مشتركاً لفظياً.

وقيل حقيقةً في القدر¹ المشترك بين القول المخصوص وبين الفعل، فيكون متواطئاً عند البعض.

وهذا القدر المشترك هو مفهوم أحدهما عند البعض، والفعل أعم من أن يكون باللسان أو بغيره عند آخرين. وقيل لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص والفعل والشيء والشأن والصفة والطريقة لتردد الذهن عند إطلاقه بين هذه الأمور. ورُدَّ بالمنع، وأنَّ المتبادر عند الإطلاق القول المخصوص.

(وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء "إفعل")

الاستعلاء طلب أحد العلو، وعدُّ نفسه عالياً. ويخرج به ما على سبيل التسفل وهو الدعاء، وما على سبيل التساوي وهو الإلتماس. واشترط المعتزلة العلو، وهو مردود؛ لأنَّ العقلاء يذُمون الأدنى بسبب أنَّه أمر الأعلى، فلو اشترط العلو لما كان هذا أمراً، ولولا أنَّ فيه الإستعلاء لما استحقَّ الذم. والأشعري لا يشترط الإستعلاء أيضاً، لقوله تعالى حكايةً عن فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف، 110/7]. وأجيب بأنَّه محمول على المجاز، والمعنى: تشيرون.

وليس المراد / [10و] لفظ "إفعل" بعينه على ما يتوهم من ظاهر العبارة، ولا ما يكون مشتقاً من مصدرٍ على طريق اشتقاق "إفعل" من الفعل كما قيل؛ لعدم تناوله الأمر الغائب، بل هو كناية عن كلِّ ما يدلُّ على طلب الفعل من صيغ الأمر على أيِّ وزنٍ يكون، بل على أيِّ لغةٍ يكون. ولذا قال صاحب المنهاج: "إنَّ لفظ الأمر حقيقةً في القول الطالب للفعل"²، فعلى هذا يكون اسم الفعل إذا كان بمعنى الأمر داخلاً في الحد.

ثم "القول" بمعنى "المقول" على أنَّ الأمر هو نفس صيغة "إفعل" صادرةً عن القائل على سبيل الاستعلاء. وقيل: القول على معناه، فيكون الأمر هو التكلّم بتلك الصيغة، وطلب الفعل على طريق الإستعلاء. وبهذا الاعتبار يشتقُّ منه الفعل وغيره نحو: أمر - يأمر - فهو أمرٌ. واعتراض بأنَّ التعريف إن كان على اصطلاح العربية فصيغة "إفعل" عندهم أمرٌ سواء على سبيل الاستعلاء أو لم يكن، وإن كان على اصطلاح الأصول فصيغة "إفعل" على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد وللتعجيز وغير ذلك. ويمكن أن يختار الثاني ويقال: كونه للتهديد وغيره من باب المجاز الشرعي، فلا إشكال.

واعلم أنَّ قوله "لغيره" قيدٌ واقعيٌّ. ويحتمل أن يكون احترازاً عن أمر التكلّم³ نحو: لأفعل؛ فإنَّ في أصول الشرع وقع ذلك نادر؛ فلا حاجة إلى أن يكون التعريف شاملاً له. وأمر المتكلّم في لغة الفرس غير واقع.

¹ ح: حقيقة في العدد المشترك.

² الإيهاج في شرح المنهاج لتقي الدين السبكي، 3/2.

³ ح ي: المتكلّم.

(يختص مراده بصيغة لازمة عندنا خلافاً للشافعي) أراد بالمراد الوجوب؛ فإنَّ عندنا وعند المخالفين لا موجب للأمر إلا الوجوب.

ثم إنَّ اللفظ قد يختص بالمعنى ولا يختص المعنى به كالألفاظ المترادفة، وقد يكون بالعكس كالأعلام المنقولة. وقد يكون الإختصاص من الجانبين كالألفاظ المتباينة؛ فالمراد بالزوم اختصاص تلك الصيغة بالوجوب كما أنَّ الوجوب مختص بالصيغة، وفي كلا الاختصاصين / [11ظ] اختلاف؛ أمَّا في الأول، فلأنَّ الواقفية¹ ذهبوا إلى أنَّ صيغة "إفعل" مشترك بين الوجوب والندب والإباحة. ونقل عن الشافعي: أنَّها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً. وأمَّا في الثاني، فلأنَّ ابن شريح² والإصطخري³ وابن حيزران من أصحاب الشافعي، وكذا مالك في إحدى الروايتين عنه قالوا: إنَّ فعل النبي صلى الله عليه وسلم إذا لم يكن سهواً كالزلات، ولا طبعاً كالأكل والشرب، ولا خاصاً به كوجوب صلاة الضحى والتهجد، يقتضي للوجوب كالصيغة. فقلوه: "خلافاً للشافعي" يحتمل كلاً من الأمرين؛ فإنَّ الباء قد يدخل على المقصور وعلى المقصور عليه أيضاً. لكن ما بعد ذلك من المتن يشعر بأنَّ المراد هو الاختلاف في الثاني. ويظهر الخلاف في أفعال النبي عليه الصلاة والسلام. وقد مرَّ أنَّهم اختلفوا في أنَّ لفظ الأمر حقيقة في الصيغة فقط أو فيها وفي الفعل. ويتفرع عليه الخلاف في أنَّ الوجوب مقتضى الصيغة فقط أو مقتضاها ومقتضى فعل الرسول عليه الصلاة والسلام أيضاً، فهنا مقامان:

الأول: إنَّ الفعل أمرٌ. دليله قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود، 97/11] أي فعله؛ لأنَّه الموصوف بالرشد، ورُدَّ⁴ بأنَّ الأمر حقيقة في قول المخصوص اتفاقاً؛ فلو كان حقيقة في الفعل أيضاً لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل؛ لأنَّه محلٌّ بالفهم فلا يصار إليه بلا دليل. والأمر في الآية مجاز، من إطلاق اسم السبب على المسبب؛ فإنَّ الفعل يشبه بالأمر، والمجاز وإن كان خلاف الأصل إلا أنَّه راجح على الاشتراك لكونه أكثر.

المقام الثاني: إنَّ فعله صلى الله عليه وسلم موجب؛ لقوله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام «صلُّوا كما رأيتموني أصلي»⁵، قاله حين شغل / [11و] عن أربع صلوات يوم الخندق، فقضاها مرتبةً، فثبت بالنص أنَّ

¹ هم فرقة من الشيعة التي لا تقبل إمامة الإمام الجديد، بدعوى أنَّ الإمام لن يموت بالفعل بل سيعود إلى العالم.
² هو قاضي أمل طبرستان، وإلده هو صاحب أدب القضاء المسمى بروضة الحُكَّام. ذكر ابن السمعاني: إمام فاضل مناظر فقيه حسن الكلام فصيح المنطق. ومات بآمل في شهر رمضان سنة إحدى وثلاثين وخمسمائة. أنظر طبقات الشافعية للسبكي، 177/7، ص. 774.

³ هو الإمام، القدوة العلامة شيخ الإسلام أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد الإصطخري الشافعي، فقيه العراق، ورفيق ابن سريج. مات الإصطخري في جمادى الآخرة، سنة ثمان وعشرين وثلاث ومائة (328). وله نيف وثمانون سنة. انظر سير أعلام النبلاء الذهبي، 252/15؛ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، 230/3 (166).

⁴ م ن ي- رد.

⁵ صحيح البخاري، 128/1 (631)، سنن البيهقي، 546/4 (3913).

فعله واجب الإتيان. وأجيب: بأن الوجوب استفيد من قوله: «صَلُّوا كما رأيتموني أصلي» وهو صيغة الفعل لا من نفس الفعل، وإلا لما احتيج إلى هذا الأمر بعد قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء، 59/4]. فمن قال: إنَّ فعله أمرٌ، وجب إتيان أفعاله¹ سوى المستثنيات² المذكورة، ومن قال إنَّه ليس أمراً لم يوجب الإتيان إلا إذا كان بياناً لمُجْمَلٍ؛ فإنَّه واجب الإتيان بالاجتماع، ففي قوله تعالى: ﴿فَاقْطِعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة، 38/5] لفظ اليد مجملٌ، وقطع يد السارق من الرسغ بيانٌ لذلك المجمل.

[موجب الأمر]

(وموجب الوجوب) أي الأثر الثابت بالأمر الوجوب؛ لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور، 64/24]، فقوله: ﴿يُخَالِفُونَ﴾ يتضمَّن معنى الإعراض أي يُعرضون³ عن الأمر ولا يأتون بالمأمور به. فالمفهوم من الآية التهديد على الإعراض عن الأمر وعدم امتثاله⁴، وإلحاق⁵ الوعيد بذلك؛ فيكون مخالفة الأمر تركاً للواجب، ليلحق الوعيد والتهديد؛ إذ لا وعيد على ترك الإباحة.⁶ وقد اعترض على ذلك بأن ما ذكر من الوعيد والتهديد على مخالفة الأمر يدلُّ على كون لفظ⁷ الأمر حقيقةً فيما يفيد الوجوب خاصة، والكلام في صيغة الأمر أنَّها للوجوب.

ثم إنَّ كون صيغة الأمر حقيقةً في الوجوب مجازاً فيما عداه قولُ جمهور الفقهاء. وقيل: حقيقةً في الندب مجازاً فيما عداه. والمنقول عن مالك، إنَّه حقيقةً في الإباحة مجازاً فيما عداه، وقيل: هو مشتركٌ بينهما معنيٌّ بأن يكون حقيقةً في ترجيح الفعل على الترك. وقيل: مشتركٌ لفظاً بين الوجوب والإباحة والتهديد. وقيل: مشتركٌ لفظاً بين الوجوب والندب⁸ والإباحة. وقيل مشتركٌ معنى بين الثلاثة / [12ظ] بأن يكون حقيقةً في الإذن. وعند الشيعة وابن شريح من أصحاب الشافعي: مشتركٌ لفظاً بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد.

¹ م: إنَّ فعله أمرٌ أوجب، ن ي: إنَّ فعله أمراً وجب.

² ح: المستثنيات.

³ ح: تعرضون.

⁴ ح: عدم الامتثال.

⁵ ي - الحاق.

⁶ ح + والندب.

⁷ ح - لفظ.

⁸ ح - الندب.

وقال الأشعري¹ والغزالي² والباقلاني³: لا ندري أنّه حقيقة في الوجوب فقط أو في الندب فقط، وفيهما معاً بالاشتراك اللفظي. وقال مشايخ سمرقند: إنّ حكمه الوجوب عملاً لا اعتقاداً. وهو ألا يُعتقد فيه بندب ولا وجوب على اليقين⁴ بل يُعتقد على الإبهام؛ أنّ ما أراد الله تعالى منه من الوجوب والندب حق، ولكن يؤتى بالفل البتة؛ ليخرج عن العهدة أو ليحصل الثواب. ولكلّ من هذه الفِرَق حججٌ مذكورة في المطولات، لا نطيل الكتاب بذكرها.

(سواء كان قبل الحظر أو بعده)

الحظر المنع، يعني كما أنّ الأمر الواقع قبل الحظر للوجوب على القول الأصح؛ فكذلك بعد الحظر أيضاً للوجوب؛ لأنّ ما دلّ على الوجوب لا يفرق بين الوارد بعد الحظر⁵ والوارد قبله.

وفي كشف أصول البزدوي: «جمهور الأصوليين على أنّ موجب الأمر المطلق قبل الحظر وبعده سواء؛ فمن قال: موجب التوقّف أو الإباحة قبل الحظر؛ فبعده كذلك، وبعض أصحاب الشافعي مع قولهم بالوجوب قبل الحظر قالوا: إنّ موجباً بعد الحظر الإباحة»⁶.

وقيل: إنّ الفعل المباح في الأصل؛ إن ورد⁷ حظره معلّقاً بغاية أو شرط أو لعلّة عرضت؛ فالأمر الوارد بعد زوال ما علّق به الحظر الإباحة عند الجمهور؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة، 2/5]، وإن ورد حظره غير معلّق بشيء من ذلك فالأمر الوارد بعده هو المختلّف فيه.

ووقع في أصول البزدوي: «أنّ الأمر بعد الحظر للندب»⁸. وذكر في التلويح: «أنّ المشهور في كتب الأصول أنّ الأمر المطلق بعد الحظر الإباحة عند الأكثر، وللوجوب عند البعض. / [12و] وذهب البعض إلى التوقف،

¹ العلامة إمام المتكلمين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم الأشعري اليماني البصري. مولده: سنة ستين ومائتين. مات ببغداد سنة أربع وعشرين وثلاث مائة. أنظر سير أعلم النبلاء لذهبي، 86/15.

² الشيخ الإمام البحر حجة الإسلام، أعجوبة الزمان، زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي. أنظر سير أعلم النبلاء لذهبي، 344/19.

³ الإمام العلامة أوحّد المتكلمين، مقدم الأصوليين، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري، ثم البغدادي ابن الباقلاني. صاحب التصانيف، وكان يضرب المثل بفهمه وذكائه. مات في ذي القعدة، سنة ثلاث وأربع مائة، وصلى عليه ابنه حسن، وكانت جنازته مشهودة، وكان سيفاً على المعتزلة والرافضة والمشبهة. سير أعلم النبلاء لذهبي، 193/17.

⁴ ح على التعيين.

⁵ في هامش ح: أيضاً للوجوب لأنّ ما دلّ على الوجوب لا يفرق بين الوارد بعد الحظر، صح.

⁶ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 120/1.

⁷ ح: إن كان.

⁸ لم أقف عليه.

وليس القول بكونه للندب مما ذهب إليه البعض، ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة¹ انتهى.

[الأمر لا يقتضي التكرار]

(ولا يقتضي التكرار)

هو في الأصل إعادة الشيء بعينه، لكن مثل ذلك في الأفعال لا يتحقق عند أكثر المتكلمين، فالمراد بالتكرار وقوع الفعل مرةً بعد أخرى بأن يقع² الأفعال متماثلة في أوقات متعددة. أما عموم الفعل فهو شموله أفراد³ متلازمان، مثل "صلوا" و "صوموا"، لامتناع إيقاع الأفعال في زمانٍ. ويفترقان في مثل "طلّقي نفسك" بجواز قصد العموم دون التكرار.

وحاصل الكلام أنّ الأمر المطلق لا يوجب التكرار بل هو للخصوص والمرة؛ لأنّه لو أفاد التكرار لعمّ الأوقات؛ لامتناع الترجّح بلا مرجّح، فيكون تكليفاً بما لا يطاق وهو محالٌ. وهذا هو مذهب عامة العلماء الحنفية.

ونقل عن المزمي⁴ وأبي الإسحاق الإسفرائني⁵: أنّه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر؛ إلّا إذا قام دليل يمنع منه. ومن جملة أدلّتهم: أنّ النهي ضدّ الأمر، وهو يوجب التكرار؛ فكذلك الأمر، ورُدّ بأنّ الانتهاء عن الشيء ممكن أبداً؛ فاقتضاه النهي، وأما مباشرة الفعل أبداً فغير ممكن؛ فلم يقتضها الأمر⁶.

وقيل: إنّ الأمر يوجب التكرار في الأزمان، والعموم في الأفراد. وإنّما قيّد الأمر بالمطلق؛ لأنّ المقيّد بقرينة التكرار والخصوص يفيد ذلك بالاتفاق.

¹ التلويح للتفتزاني، 300/1.

² ح ي: بإيقاع.

³ ح: وأما عموم الفعل فهو شموله أفراد.

⁴ هو إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل الجليل أبو إبراهيم المزمي ناصر المذهب وبدر سمائه، ولد سنة خمس وسبعين ومائة وحدث عن الشافعي. وكان جبل علم مناظراً محجّاجاً. قال الشافعي رضي الله عنه في وصفه: لو ناظره الشيطان لغلبه. أخذ عن المزمي خلافاً من علماء خراسان والعراق والشام. وتوفي لست بقين من شهر رمضان سنة أربع وستين ومائتين. أنظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، 93/3 (20).

⁵ هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهزّان الأشعث أبو إسحاق الإسفرائني. أحد أئمّة الدّين كلاًما وأصولاً وفروعاً. جمع أشنات العلوم. واتفقت الأئمّة على تبجيله وتعظيمه وجمعه شرائط الإمامة. وله التصانيف الفائقة منها كتاب الجامع في أصول الدّين والرّد على الملجدين ومسائل الدّور وتعليقة في أصول الفقه وغير ذلك. وتوفي بنحو من خمسة أشهر يوم عاشوراء سنة ثمان عشرة وأربع مائة بنيسابور. أنظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، 256/4 (358).

⁶ إذا لا يستقيم أن يقاس الأضداد.

(ولا يحتمله) أي لا يحتمل الأمر التكرار. والفرق بين المقتضى والمحمّل أنّ المقتضى يثبت من غير قرينة، والمحمّل لا يثبت بدونها. وهذا ردٌّ لمذهب الشافعي؛ فإنّ الأمر عنده لا يوجب التكرار لكن يحتمله، بمعنى أنّه لطلب الفعل مطلقاً، سواء كان مرةً أو متكرراً؛ لأنّ قولنا "إِضْرِبْ" مثلاً مختصراً من "أَطْلُبْ مِنْكَ ضَرْباً" أو الضرب على سبيل الاحتمال، والنكرة / [13ظ] في الإثبات يخصّ والمعروف يفيد العموم (في حال) من الأحوال، سواء كان مطلقاً أو معلقاً بشرطٍ أو موصوفاً بصفة. وهذا إشارة إلى ردّ قول مَنْ ذهب من مشايخنا إلى أنّ الأمر المعلق¹ بالشرط أو المقيّد بالوصف يفيد التكرار بتكرّره كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة، 6/5] وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور، 2/24].

وأجيب بأنّ التكرار في أمثال هذه الأوامر إنّما لزم من تجدد السبب المفضي لتجدد المسبب، ولا أثر للتعليق بالشرط أو التقييد بالوصف في ذلك. لا يقال: إنّ قوله: "في حالٍ" مستدرَكٌ؛ لأنّ كلامنا في الأمر المطلق، والأمر المقيّد بالشرط أو الوصف ليس بمطلق. لا نقول: إنّ المراد بالمطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة، كما يشعر به سياق الكلام؛ فلا استدراك.

(لكنّه يقع على أقلّ جنسه)

الأمر بالفعل يقع على أقلّ جنسه. وهو أدنى ما يُعدّ به ممثلاً ويحتمل كلّ الجنس بدليل يدلّ على الكلّ، وهو النية. وذلك لأنّ الأمر يدلّ على مصدرٍ مفردٍ، والمفرد لا يقع على العدد المعيّن؛ بل على الواحد الحقيقي على سبيل التعيين فيتعين، أو الواحد الاعتباري أي المجموع من حيث المجموع؛ كما يقال: الطلاق من جنس واحد من التصرفات الشرعية وهو أمر محتمل؛ فلا يثبت إلا بالنية.

(فإذا قالها: "طلّقي نفسك" يقع على الواحدة إلا أن ينوي الثلاث) التي هي بمنزلة جميع الأفراد في الطلاق (ولا يُعتبر نيةُ الثنتين) لعدم احتمال اللفظ لذلك (إلا إذا كانت المرأة أمة) فإنّه يصحّ نية الثنتين باعتبار معنى الجنسية، وما قيل: من أنّ المفرد إذا اقترن بشيءٍ من أدوات العموم يكون بمعنى كلّ فرد لا بمعنى مجموع الأفراد؛ فإن كان واحداً اعتبارياً أيضاً فقد صحّ أنّ الأمر يحتمل التكرار، ففيه أنّ المصدر الذي في ضمن صيغة الأمر لا يمكن أن يقتصر بأدوات [13و] العموم كما لا يخفى.

واعلم أنّ محصل مذهب الجمهور - أعني المذكور في المتن - أنّ العموم ليس بموجب الأمر ولا يحتمله، لكنه يثبت في ضمن موجبه بدليل تدلّ عليه، كذا ذكره صاحب الكشف.²

¹ المثبت من غير الأصل.

² كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 1/ 122-125.

[حكم الأمر أداء وقضاء]

(وحكمه) أي ما ثبت بالأمر الذي موجب له الوجوب أو غيره بمعنى ما علم ثبوته به (نوعان)؛ لأنّ المأمور به إن سلّم عين ما ثبت بالأمر فهذا أداء، وإن سلّم مثل ما ثبت بالأمر فهو قضاء.

[الأداء]

«أداء وهو تسليم نفس الواجب بالأمر»

الأداء في اللغة اسم من تأدية العرض وغيره، وفي الشريعة عند الحنفية هو ما ذكر في المتن. والباء سببية متعلّقة بـ "الواجب" لا بـ "التسليم" كما زعم البعض.

وقد اعترض على التعريف بأنّ الواجب وصف في الذمّة، لا يقبل التصرف من العبد؛ فكيف يمكن تسليم عينه؟ وأجيب بأنّ الشارع لما أمر بتفريغ الذمّة؛ اعتبر ما يحصل به فراغ الذمّة بمنزلة ذلك الواجب، فكأنّه عينه. فعلى هذا نسبة الواجب إلى الأمر على سبيل التجوّز؛ لأنّ الوجوب إنّما هو بالسبب؛ لأنّ السبب لما علم بالأمر أضيف الواجب إليه.

وقيل: الوجوب بالأمر هو ما علم وجوبه بالأمر كفعل الصلاة مثلاً، وهو غير¹ الواجب بالسبب -أعني الوصف الشاغل للذمّة-. وعلى هذا يصحّ تسليم² عين الواجب؛ فإنّ الممتنع تسليم عين الواجب بالسبب وثبت في الذمّة، لا تسليم عين ما علم ثبوته بالأمر. وعلى هذا يكون نسبت الواجب إلى الأمر على سبيل الحقيقة. ومعنى تسليم العين في الأفعال إيجادها، كأنّ العبادة حق الله تعالى والعبد يُسلّمها إليه.

وزاد بعضهم في التعريف قيّداً آخر: «إلى³ مستحقّه» أي نفس الواجب إلى من يستحقّه؛ لأنّ التسليم إلى غير مستحقّه لا يكون أداءً. وأعترض أيضاً بأنّ أداء النفل يخرج عن التعريف. وأجيب بأنّ المراد تقسيم المأمور به إلى الأداء⁴ والقضاء. والمأمور به لا يكون إلّا واجباً على ما اختاره. / [14ظ] نعم لو جعل المأمور أعمّ من أن يكون واجباً أو نفلاً احتيج إلى أن يقال: "الأداء تسليم نفس الواجب أو النفل". ويمكن أن يكون الواجب في التعريف بمعنى الثابت؛ فيشمل أداء النفل؛ فإنّه ثابت بالأمر أيضاً.

[القضاء]

(وقضاء، وهو تسليم مثل الواجب به) أي بالأمر.

¹ م: عين.

² من قوله: "وهو غير الواجب" إلى قوله: "يصح تسليم" مصحح من م.

³ م+ وإلى.

⁴ ح: الأدلّة.

القضاء في اللغة أداء الدين وإحكام الأمر وإتمامه، وفي الشريعة ما ذكر في المتن. والكلام في التسليم ههنا مثل ما مرّ في تعريف الأداء. ولا يحتاج ههنا إلى أن يجعل "الواجب" بمعنى الثابت؛ لأنّ الفعل لا يقتضي¹. أمّا إذا شرع فيه فأفسده؛ فقد صار بالشروع واجباً، فيقتضي كذا قيل. وفيه أنّ نافلة الفجر يقضى إذا فاتت مع فرضه.

وقيد بعضهم مثل الواجب بأن يكون من عند من وجب عليه حتى لو صرف² دراهم الغير إلى المقرض لا يكون قضاءً، وللمالك أن يستردّها منه. وكذا لو نوى أن يكون ظهر يومه قضاءً من ظهر أمس؛ فإنه لا يصح³. واعلم أنّ الأداء والقضاء يختصان بالعبادات الموقّعة عند الشافعية⁴. وعرفوا الأداء بما فعل في وقته المقدّر له شرعاً أوّلاً، والقضاء بما فعل بعد وقت الإدراك؛ استدراكاً لما سبق له الوجوب مطلقاً. فقوله: "أوّلًا" احترازٌ عمّا إذا فعل في وقت الأداء ثانيًا لخلل⁵ في الأول أو لعذر، كالصلاة بالجماعة بعد الصلاة منفردًا، فالإعادة قسمٌ مقابل للأداء والقضاء. وقيل: قوله: «أوّلًا» متعلّق بقوله: «المقدّر له شرعاً» احترازٌ عن القضاء؛ فإنه واقع في وقته المقدّر له شرعاً ثانيًا؛ فإنّ ذلك وقتها، فيكون الإعادة داخلَةً في الأداء.

وقوله: "مطلقاً" إشارة إلى أنّه لا يشترط الوجوب عليه عند الفوت؛ ليدخل فيه قضاء الحائض والنفساء؛ إذ لا وجوب عليهما عند المحققين وإن وُجد السبب لوجود المانع. وقيل: إطلاق القضاء ههنا على سبيل التجوز. وهو⁶ في الحقيقة / [14و] فرضٌ مبتدأ؛ لأنّ القضاء مبنيٌّ على وجوب الأداء، وهو ساقطٌ عنها.

(ويستعمل أحدهما مكان الآخر) أي يستعمل القضاء مكان الأداء والأداء مكان القضاء، فيقال: "نويت أن أقضي الظهر الوقتية"⁷، ونويت أن أؤدي الظهر الأمسية. وذلك لاشتراكهما في تسليم الشيء إلى من يستحقه، فكان من باب استعمال المقيّد في المطلق، ثم استعمال المطلق في المقيّد الآخر فيكون مجازاً شرعياً.

وقد أوردوا لمثال القسم الأول قوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ﴾ [الجمعة، 10/62]. وقد قيل: إنّ على حقيقته؛ لأنّ الواجب الأصلي في يوم الجمعة هو الظهر، أقيمت مقامها مع القدرة على أدائها لنوع حاجة؛ فيكون قضاءً حقيقةً. وقيل: تأمل.

(والقضاء يجب بما يجب به الأداء)

¹ ح: لأنّ النقل لا يقضى.

² ي م: لو ضرب.

³ فليراجع إلى شرح التلويح للفتازاني، 310/1.

⁴ ح: عند الشافعي رحمه الله وأصحابه.

⁵ م: لطلّل.

⁶ م: وهي.

⁷ ح م ي: "الوقتية" و "الأمسية" الآتي.

يعني أن القضاء يجب بالدليل الذي أوجب الأداء؛ لأنّ الفعل لمّا وجب في وقته بالدليل الدالّ عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت. وإنّما لا يقضى صلاة الجمعة؛ لأنّه لم يشرع إقامة الخطبة مقام ركعتين في غير ذلك الوقت، فليس لها مثلٌ من عند المكلّف يصرفه إلى ما وجب عليه، بخلاف صلاة المكتوبة.

وإنّما قال: "عند الجمهور"¹؛ لأنّ عند البعض يكون وجوب القضاء بنصّ مبتدأ مغاير للنصّ الوارد بوجوب الأداء؛ لأنّ إقامة الفعل في الوقت إنّما عرفت² قرينةً شرعاً، بخلاف القياس؛ فلا يمكن إقامة مثل هذا الفعل مقامه في وقت آخر بالقياس.

وإنّما سمي قضاء مع أنّه بمنزلة الواجب ابتداءً؛ لكونه استدراكاً لوجوب سابق، بخلاف الواجب ابتداءً.

(الأداء أنواع: كامل) وهو أداء محضٌ مستجمعٌ لجميع الأوصاف الشرعية. والمراد بالأداء المحض ما لم يكن فيه شبهة القضاء **(كالصلاة بالجماعة)** فيما شرعت فيه الجماعة، حتى لو لم يكن الجماعة مشروعةً كصلاة الوتر في غير رمضان لم يكن أداءً كاملاً / [15ظ] بل ناقصاً؛ لأنّها يكون كالأصبع الزائدة، وذلك المكتوبات والعيذان والوتر في رمضان والتراويح **(وردّ عين المغصوب)** على الوصف الذي وردّ عليه الغصب من غير تغيير؛ ففيه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة أو ردّ مثالين: أحدهما لأداء حقّ الله وثانيهما لأداء حقّ العباد.

(وقاصر) وهو أداء محضٌ غيرٌ مستجمعٌ لجميع الأوصاف الشرعية. **(كالصلاة منفرداً)** فيما شرعت فيه الجماعة. أي الصلاة التي أدّى كلّها منفرداً أو الصلاة التي لم يدرك بعضها الأول، أي الصلاة المسبوق؛ فإنّ بعضها الغير المؤدّى بالجماعة أداءً قاصراً وبعضها المؤدّى بالجماعة أداءً كاملاً. وقيل: في هذه الصورة أداءً نفسها قاصراً **(وردّ المغصوب مشغولاً بالجناية)** توضيحه: إذا غصب عبداً فارغاً³ فردّه مشغولاً بجناية يستحقّ بها رقبته أو طرفه؛ فهذا أداءٌ لوروده على عين ما غصب؛ لكنّه قاصرٌ لكونه لا على وجه الذي وجب عليه أدائه.

ويتفرّع على قصور الأداء أنّه لو سلّم المبيع مشغولاً بالجناية فُقتل بها انتقض القبض عند أبي حنيفة؛ لأنّ يد المشتري زالت عن المبيع بسببٍ كان إزالتها مستحقةً في يد البائع، بمنزلة ما لو استحقه المالك فيرجع بكلّ الثمن. وعندهما يُقوّم العبدُ حلالَ الدم وحرامَ الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن؛ لأنّ الشغل بالجناية عيبٌ، والمشتري يرجع بنقصان العيب. وأورد في هذا القسم أيضاً مثالين على قياس ما مرّ.

¹ ذكر في متن المنار وحاوئيه: "عند المحققين". لعلّه سبق قلم أو خطأ من الناسخ.

² ح + به.

³ أي فارغ الذمة.

(وما هو شبيه بالقضاء) هذا القسم أداء من وجه وقضاء من وجه، لكن كونه أداء إنما هو باعتبار الأصل، وكونه قضاء باعتبار الوصف؛ فلذلك جعل أداء شبيهها بالقضاء، لا قضاء شبيهها بالأداء (كفعل اللاحق بعد فراغ الإمام) اللاحق هو الذي أدرك أول الصلاة بالجماعة وفاته الباقي على عكس المسبوق. وصورته: إن نام خلف / [15] الإمام فانتبه بعد فراغه أو سبقه الحدث خلف الإمام فتوضأ وجاء بعد فراغه وأتم صلاته؛ فما صلى منفرداً أداءً باعتبار كونه في الوقت، وقضاءً باعتبار ما التزم من الأداء مع الإمام، فيقضيه بمثل ما انعقد له الإحرام لا بعينه؛ لعدم كونه خلف الإمام حقيقة. لكن الشارع جعل أدائه في هذه الحالة كالأداء مع الإمام؛ لأنه كان عزيمة الأداء مع الإمام وقد فاته بعدد، فصار كأنه خلف الإمام. ولهذا لا يجوز له القراءة فيما يقضي، ولا يصير فرضه أربعاً بنية الإقامة إذا كان مسافراً مع إمامه. هذا وقد ذهب بعضهم إلى أن الشبيه بالقضاء هو تمام هذه الصلاة لا ما صلى منفرداً فقط (وإمهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء) يقال: أمهر المرأة، سمي لها مهرًا أو تزوجها به، كذا في المغرب¹. وصورته: تزوج امرأة على عبد لغيره، ثم اشتراه وسلم إلى المرأة، فهذا التسليم أداء من حيث إن العبد عين حق المرأة؛ لأنه الذي استحق بالتسمية، لكنه يشبه القضاء من حيث إن تبدل الملك يوجب تبدل العين، بدليل ما روي أنه صلى الله عليه وسلم أكل من لحم تصدق على بريرة وقال: «هو لها صدقة ولنا هدية»²، فالعبد المتملك بعد الإمهار كأنه مثل ما استحق بالتسمية لا عينه.

ويتفرع على كونه أداء أن الزوج يجبر على تسليمه إذا طلبته المرأة لكونه عين حقها حقيقة. ويجبر الزوجة على قبوله إن دفعه الزوج إليها.

ويتفرع على كونه شبيهاً بالقضاء أن العبد قبل التسليم لا يعتق بإعتاق الزوجة، ويعتق بإعتاق الزوج؛ لأنه تصرف صادق³ ملك نفسه.

(والقضاء أنواع أيضًا) يعني كما كان الأداء ثلاثة أنواع يكون / [16] القضاء ثلاثة أنواع (بمثل معقول) أي قضاء بمثل يدرك العقل مُمائِلته له ويحكم بأنه مثله (كالصلاة للصلاة) أوردتها مطلقة؛ لأنه لا فرق بين أن يقضي الفائتة بجماعة أو منفرداً؛ لأنَّ الثابت في الذمة أصل الصلاة لا وصف الجماعة، لكن القضاء بالجماعة إتيان بالمثل الأكمل (وضمان المغصوب بالمثل أو القيمة)⁴

اعلم أن ما يباع وزناً أو كيلاً أو عدداً فهو مثلي، وما عداه قيمي. هذا هو المشهور. وفي ذلك اختلافات كثيرة، فإذا غصب مثلياً أو أتلفه فضمّانه بالمثل؛ لأنَّ الغاصب فوّت على المغصوب منه ماله صورةً ومعنى، فالجبر التام أن يتدارك بأداء مال من عنده وهو المثل لما فوّت عليه صورةً ومعنى، حتى يقوم مقام الأصل من

¹ المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي، ص 449.

² صحيح البخاري، 155/3 (2577).

³ م ن: صادف.

⁴ ح م ي: بالقيمة.

كل وجه وهو المثل؛ فإن فيه مراعات الجنس والمالية ما، وفي القيمة مراعاة المالية فقط؛ فكأن إيجاب المثل أعدل، إلا تعذر ذلك بالانقطاع عن أيدي الناس؛ فبالضرورة يصار إلى القيمة؛ فإنه المثل القاصر. والمعتبر عند أبي حنيفة قيمة يوم القضاء؛ إذ الواجب في الذمة قبله هو المثل، ويتحول إلى القيمة للعجز، وذلك وقت القضاء. وعند أبي يوسف قيمة يوم الغصب؛ لأنه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له، وفيه يجب قيمة يوم الغصب؛ فكذا ههنا. وعند محمد قيمة يوم الانقطاع؛ لأن المصير إلى القيمة للعجز عن أداء المثل، وذلك يوم الانقطاع؛ فيعتبر قيمة ذلك الوقت.

وإذا غصب قيمياً فأثلفه فالواجب قيمته؛ إذ لا مثل له حتى يجب المثل. وعند نفاة القياس يجب رد القيمة في جميع الأموال عند تعذر رد العين؛ لأن حق المغصوب عنه في العين والمالية، وتعذر رد العين؛ فيجب إيصال المالية، وهي القيمة.

(وبمثل غير معقول) أي غير مدرك بالعقل، يقصّر عن إدراكه¹؛ لأن العقل ينفيه (كالفدية للصوم) يقال: فداه من الأسر فداه، / [16و] استنقذه منه بمال، و"الفدية" اسم ذلك المال، كذا في المغرب². ثم نقلت إلى ما يعطى عوض الصوم، وهو نصف صاع من برّ أو صاع من غيره عندنا.

ثم إن الفدية ليست مثلاً معقولاً للصوم؛ فلا يجوز إثباته بالرأي، بل جوّزنا بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ أي على المطيقين الذين لا عذر بهم إن أفطر ﴿فَذِيَّةٌ طَعَامٌ مُسْكِينٍ﴾ [البقرة، 184/2]. وكان ذلك ابتداء الإسلام لاشتداد الصوم عليهم لعدم اعتيادهم به؛ فرخص لهم³ الإفطار والفدية. وقرئ ﴿يطوقونه﴾ أي يكلفونه على مشقة منهم، وهم الشيوخ والعجائز. وحكم هؤلاء الإفطار والفدية؛ فلا يكون الآية على هذه القراءة منسوخة. وقيل: الفدية مثل معقول؛ لأنه إذا وقع طعام يوم إلى مسكين فقد منع نفسه عن الارتفاق بذلك الطعام؛ فكأنه لم يصل إلى النفس حظها من الطعام يوماً، وهو معنى الصوم.

(وضمان النفس أو الأطراف بالمال) المراد بالأطراف ما سوى النفس؛ فإذا قتل إنساناً خطأ أو أثلف طرفاً منه خطأ أو على وجه لا يلزم منه القصاص يكون الضمان بالمال. وهو قضاء بمثل معقول؛ لأن المماثلة لا يعقل بين المال ونفس آدمي أو أطرافه؛ لأنّ الأدمي مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل؛ فلا يكون الأدمي مالاً، فلا يكون له قيمة؛ إذ المثل معنى عبارة عن قيمة الشيء وقدر ماليته. لكن وجب الضمان بالنص، بخلاف القياس؛ صيانة للدم عن الهدر. ولهذا لم يُشرع المال عند احتمال القصاص؛ لأنه مثل صورة ومعنى. والعبد

¹ م ي: غير مدرك بالعقل؛ إذ العقل ينفيه.

² المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي، ص 353.

³ ح م ن ي+ في.

فله جهتان: نفسية ومالية، عرضت جزاءً لأثر الكفر. والمقصود بالإتلاف في القتل أو ما يشبهه هو النفسية عادةً لا المالية. والضمان يكون للمتلف؛ فضمان نفس العبد / [17ظ] وأطرافه بالمال؛ قضاءً بمثل غير معقول.

(وما هو في معنى الأداء) أي النوع الثالث من أنواع القضاء وقضاءً في معنى الأداء. ويقال القضاء الشبيه بالأداء «كقضاء تكبيرات العيد في الركوع» إذا أدرك الإمام في الركوع في صلاة العيد وخاف ألا يدرك الركوع إذا اشتغل بتكبيرات العيد؛ فإنما يكبر في الركوع تكبيرات العيد ولا يرفع يديه. وإنما يكبر في الركوع؛ لأنه فات موضعها، وليس له قضاء بعد فراغ الإمام؛ إذ ليس لها مثل قربة، لكن الركوع¹ شبيه بالقيام من جهة بقاء الاستواء في النصف² الأسفل من البدن، والعود يتحقق بانتفائه؛ لوجود استواء النصف الأعلى في الحالين، إلا أنه ليس قيام حقيقةً لمكان الإنحناء؛ فهو قضاء من حيث إنه لم يقع في القيام، لكنه في معنى الأداء من حيث إنه يقع فيما هو شبيه بالقيام - أعني الركوع. وعن أبي يوسف: أنه لا يأتي بالتكبيرات الزوايد في الركوع «وأداء القيمة فيما إذا تزوج على عبد بغير عينه» يعني إذا تزوج رجل أمة وأمهرها عبدًا³ غير معين وسلم⁴ قيمة عبدٍ وسط إلى المرأة فهو قضاء حقيقةً؛ لكونها مثل الواجب لا عينه؛ إذ عين الواجب هو العبد الوسط في هذه الصورة. لكنه يشبه الأداء؛ لأن القيمة أصلٌ ههنا؛ فإن العبد مجهول الوصف لا يمكن تعيينه إلا بالتقويم. فصارت القيمة أصلًا يرجع إليه ويعتبر مقدمًا على العبد، حتى كان العبد خلفاً عنه. وإنما أوجب الشرع العبد الوسط؛ نظرًا لجانب الزوج والزوجة معًا. ثم لما كان العبد مجهول الوصف معلوم الجنس؛ فبالنظر الأول يجب القيمة كما أمهر عبد غيره. وبالنظر إلى الثاني يجب العبد كما لو أمهر عبدًا بعينه. فصار كأن الواجب بالعقد أحد الشيئين: العبد الوسط أو قيمته، فيتخير الزوج؛ إذ التسليم عليه، فأيهما أدى تجزى المرأة على / [17و] القبول.

وعند الشافعي في هذه الصورة يجب مهر المثل ولا يصح التسمية، قياساً على المبيع؛ فإن العبد المطلق لا يستحق بعقد البيع، فكذا بعقد النكاح؛ فإن كليهما عقد معاوضة. لكننا نقول: أمر النكاح في العرف مبني على المساهلة بخلاف البيع؛ فإنه يحتمل في النكاح ما لا يحتمل في البيع.

[حسن المأمور به]

(ولا بد للمأمور به من صفة الحسن) اختلف في أن حسن المأمور من موجبات الأمر ومن مدلولاته:

فالأشعرية وأصحاب الحديث على الأول؛ إذ لا حظ للعقل في معرفة الحسن والقبح. وإنما يعرف بالأمر والنهي.

¹ ح: لكن للركوع شبه.

² ح: في النصف الأول من الأسفل.

³ ح - عبدًا.

⁴ ن: يسلّم.

وعندنا لَمَّا كان للعقل حظٌّ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان، وأصل العبادات كان الأمر دليلاً ومعرفةً لَمَّا ثبت حسنه في العقل، وموجباً لَمَّا لم يعرف به، كذا في كشف أصول البزدوي¹.

وعند المعتزلة الحسنُ والقبحُ عقليٌّ. قالوا: للعقل جهةٌ محسنةٌ ومقبحةٌ، قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ، وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضارّ وقبح الكذب النافع مثلاً، وقد لا يدرك تلك الجهة لا بالضرورة ولا بالنظر، لكن إذا ورد الشرع بالأمر بالشيء أو النهي عنه عُلِمَ أنّ له جهةً محسنةً كإيجاب صوم آخر يوم من رمضان² أو جهةً مقبحةً كتحریم صوم أوّل يوم من شهر شوال.

ثم إنهم اختلفوا فذهب³ قدامتهم إلى أنّ حسنَ الأفعال وقبحها لذواتها. وقال بعضهم ليس حسنُ الفعل وقبحه لذاته بل لَمَّا فيه من صفةٍ موجبةٍ لأحدهما. وذهب أبو الحسين منهم إلى أنّ قبح الفعل لصفةٍ فيه مقتضيةٍ لقبحه دون الحسن؛ إذ لا حاجة فيه إلى صفة محسنةٍ له بل يكفي انتفاء الصفة المقبحة. وذهب الجبائي منهم إلى أنّ حسن الأفعال وقبحها ليس لصفات حقيقة فيها بل لأوصافٍ إضافيةٍ يختلف بحسب الاعتبار / [18ظ] كما في لطمَ اليتيم تأديباً وظلماً.

ثم إنّ الحسن والقبح يقال لثلاثة معانٍ:

أحدها صفة الكمال والنقص. والثاني المصلحة والمفسدة. وهما يُدركان بالعقل. والثالث تعلّق المدح أو الثواب بالفعل عاجلاً وآجلاً، وتعلّق الذمّ والعقاب به كذلك. وهذا المعنى الثالث هو محلّ النزاع.

واعلم أنّه تعالى حكيمٌ لا يليق بحكمته طلبُ ما هو قبيحٌ. فدلّ الأمر على كون المأمور به حسناً. وقد يكون العقلُ هادياً، لا أنّ العقل موجبهٌ بنفسه؛ إذ لو كان حسنُ المأمور به بالعقل لَمَّا وقع النسخ؛ لأنّ الحسن العقلي⁴ لا يجوز عليه⁵ التبدّل. فإذن حسن المشروعات بالأمر، والعقلُ يدركُ الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيره.

¹ م ح ي: الكشف أصول البزدوي. | كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري، 173/1، وفيه نسبة هذا القول إلى الميزان لعلاء الدين السمرقندي، 177/1.

² م: صوم يوم آخر من رمضان.

³ م ن ي: فذهبوا.

⁴ ح+ حقيقي.

⁵ ح+ فيه، بدل "عليه".

(وهو إما أن يكون لعينه) أي الحسن إما أن يكون لعينه¹ بأن يكون المأمور متصفًا بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته. وبعضهم جعل الحسنَ لجزءٍ داخلياً في هذا القسم على نحو قولهم: الدارُ حسنةٌ في نفسها أي مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها **«وهو إما ألا يقبل السقوط كالتصديق في الإيمان»** أي الحسن لعينه إما ألا يقبل سقوط هذا الوصف وهو الحسن، سواء كان مكرهاً أو غير مكره كالتصديق في الإيمان. بخلاف الإقرار؛ فإن وصف الحسن يسقط عند الإكراه، هكذا ذكر فخر الإسلام في أصوله.²

ويشكل بأنّه لو صبر حتى قُتل كان مأجوراً، فكيف يسقط حسنه؟ أجيب بأنّ كونه مأجوراً بناء على بقاء حرمة إجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الإقرار.

وقيل: معناه لا يقبل سقوط وصف كونه مأموراً به؛ فإنّ التصديق مأمورٌ به في جميع الأحوال بخلاف الإقرار؛ فإنّه لا يبقى مأموراً به في حال الإكراه. فالمراد بالسقوط السقوط عن المكلف. ويمكن أن يقال: بناء على مذهب الأشعري أنّ حسنه / [17و] كان بالأمر؛ فيسقط بسقوطه، وهو لا ينافي في كونه حسناً باعتبار أمر الندب.

ثم إنّ كثيراً من أصحابنا ذهبوا إلى أنّ التصديق جزء الإيمان حتى يكون الإقرار جزءاً آخر. وظواهر النصوص يدلّ على ذلك إلا أنّه جزءٌ له شائبة التبعية والعرضية، فيعتبر جهة التبعية في حال الاضطراب حتى يحكم بإيمان من صدّق بقلبه ولم يتمكّن من الإقرار بسبب الإكراه. وأيضاً التصديق فعلٌ الروح والإنسان مركّب من الروح والجسد؛ فجعل عمل شيءٍ من الجسد داخلياً فيه تحقيقاً لكمال اتصاف الإنسان بالإيمان. وتعيّن فعل اللسان³؛ لأنّه المتعيّن لإظهار ما في الباطن بحسب الوضع.

وأصحاب الحديث جعلوا أعمال الجوارح كلّها داخلية فقالوا: هو تصديق بالجنان وإقراراً باللسان وعمل بالأركان. وذهب بعضهم إلى أنّه أعمال الجوارح فقط. أمّا الطاعات المُفْتَرَضَةُ وهو قول الجبائي وأبي هاشم وأكثر معتزلة البصرة أو المفترضة والنوافل جميعاً. وهو قول العلاّف وعبد الجبار، وعند الكراميّة هو كلمتا الشهادة فقط.

والمحققون من أصحابنا على أنّ الإيمان هو التصديق للرسول ﷺ فيما علّم مجيئه ضرورة؛ فتفصيلاً فيما علّم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علّم إجمالاً. فقليل: المراد بالتصديق هو نسبة الصدق إلى المخبر اختياراً حتى لو

¹ في هامش ح: اعلم أنّهم جعلوا الحجّ والصوم والزكاة ملحقةً بالحسن لعينه؛ لأنّ الحجّ حسن بواسطة شرف المكان، والصوم حسن بواسطة قهر عدوّ الله وهو النفس، والزكاة حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير. لكن هذه الوسائط بخلق الله تعالى لا صنع للعبد فيها، فصارت كلا واسطة، فالتحقّت هذه العبادات بالصلاة.

² كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري، 1/184 | واعترض المصنف هذا القول بأنّ حسن الإقرار لا يسقط عند الإكراه؛ لأنّه لو صبر حتى قتل كان مأجوراً. وإنما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه.

³ م: ويُعيّن ذلك؛ ي: ويُعيّن.

وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير أن ينسب إليه اختياراً لم يكن ذلك تصديقاً. وقيل: المراد هو التصديق المقابل¹ للتصور أي الإذعان والقبول؛ لوقوع النسبة أو لا وقوعها يسمى تسليمًا. وهذه التسمية لزيادة التوضيح. وهذا التصديق وإن كان مقابلاً للتصور لكن المراد قسم منه، وهو اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع. وقال صاحب المواقف / [18ظ]: «الظاهر أن الظنّ الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين. وذلك لأن أكثر العوام من هذا القبيل، وعلى هذا يظهر معنى قولهم: "الأيمن يزيد وينقص."»² ثم على قول هؤلاء المحققين ليس الإقرار جزءاً من الإيمان ولا شرطاً له؛ لأن الإيمان لغة وعرفاً هو التصديق، فإن من صدق فهو مؤمن دائماً بما معه من التصديق الدائم المتجدد بأمثاله. ولا يكون الإقرار موجوداً حقيقة في كل لحظة. وإنما جعله الشارع شرطاً لإجراء أحكام الدنيا؛ فمن صدق بقلبه ولم يقرّ بلسانه مع القدرة كان مؤمناً عند الله تعالى غير مؤمن في أحكام الدنيا كما أن المنافق المنكر بقلبه المقرّ بلسانه مؤمن في أحكام الدنيا كافر عند الله تعالى.

(أو يقبله كالصلاة) أي يقبل الحسن لعينه سقوط وصف الحسن أو سقوط وصف كونه مأموراً به على اختلاف التفسيرين، فالصلاة حسنة لعينها³؛ لكونها تعظيماً لله تعالى وشكراً للمنعمة وعبادة لمن يستحقها؛ لكونها مما يحتمل السقوط كما في الحائض والمغمى عليه مدة يوم وليلة.

وقد اعترض بأن حسن الصلاة بواسطة استحقاق المعبود؛ ولذا لا يحسن لغيره، فلا يكون حسناً لعينها⁴. وأجيب بأن المتصف بالحسن هو الأفعال المضافة التي ورد الأمر بها، إلا أن بعضها يحسن بالنظر إلى نفس الفعل المضاف كالإيمان والصلاة، وبعضها يحسن لغيره بأن يكون مقصود ذلك الغير، لا نفس الفعل المضاف كالوضوء.

(أو لغيره) عطف على قوله: "لعينه" أي اتصف بالحسن باعتبار حسن يثبت في غيره **(وهو إما ألا يتأدى بنفس المأمور به)** أي ذلك الغير لا يتأدى بنفس ما أمر به بل يتأدى بفعل مقصود **(كالوضوء)** فإنه ليس بحسن لذاته؛ فإن نفس الوضوء تلهّو وتبرّد، وذلك ليس بحسن لذاته. / [18و] وإنما حسن بسبب التمكن من أداء الصلاة، فكان حسناً لغيره ولا يتأدى بغير الوضوء، فكان كاملاً في كونه حسناً لغيره. **(والسعي)** هو في اللغة الإسراع في المشي. والمراد ههنا هو الإسراع في المشي لأداء الجمعة. وهو ليس بحسن لذاته. وإنما حسن بسبب إدراك صلاة الجمعة؛ فكان حسناً لغيره.

¹ م- للتصور أي الإذعان والقبول؛ لوقوع النسبة أو لا وقوعها يسمى تسليمًا. وهذه التسمية لزيادة التوضيح. وهذا التصديق.
² شرح المواقف لسيد الشريف الجرجاني في المرصد الثالث والمقصد الثالث، 631/3. | وقال في آخره: "وعلى هذا فكون التصديق الإيماني قابلاً للزيادة واضح وضوحاً تاماً".

³ م: بعينها.

⁴ م: بعينها.

(أو يتأذى به) أي يتأذى ذلك الغير بالمأمور به ولا يحتاج إلى فعل آخر مقصود (كالجهاد) وهو في الأصل مصدر "جاهد العدو" إذا قابل في تحمّل الجهد أو بذل كلّ واحد منهما جهده أي طاقته في دفع صاحبه. ثم غلب في الشرع على قتال الكفار ونحوه. وهو ليس بحسن في نفسه؛ لأنّه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده. وإنّما صار حسناً بواسطة الغير الذي هو إعدام الكفر وإعزاز للدين¹ وإعلاء كلمة الله تعالى. ولا شكّ أنّه يتأذى بنفس المأمور به أعني الجهاد. (وصلاة الجنازة) فإنّها حسنة بواسطة الغير الذي هو قضاء حقّ الميت المسلم². وحاصله بنفس المأمور به أعني الصلاة.

قسّم بعضهم المأمور به الحسن لغيره إلى قسمين بعبارة أخرى فقال: "المأمور به الحسن لغيره مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم البتة؛ فإن كان مغايراً له بحسب الخارج كالسعي وأداء الجمعة؛ فهو ليس شبيهاً بالحسن لمعنى في نفسه، وإن لم يكن مغايراً له كالجهاد وإعلاء كلمة الله تعالى؛ فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه؛ لأنّه عين ذلك الغير الذي هو الحسن لمعنى في نفسه.

[القدرة للمأمور]

(ولابدّ للمأمور من القدرة) ذكر المصنف في المنار تبعاً لفخر الإسلام أنّ من الحسن لغيره ما يكون حسناً لحسن في شرطه بعد ما كان حسناً لمعنى في نفسه. وهذا الشرط القدرة التي بها يتمكّن العبد من أداء ما لزمه. وذلك كالصلاة؛ فإنّه حسنة لعينها لكونها تعظيماً لله تعالى قولاً وفعلاً، وقد ازدادت حسناً باعتبار حسن / [19ظ] شرطها وهو القدرة على الأداء ثمّ أورد مباحث القدرة وتفاريعها. ولمّا كان جعله³ من أقسام الحسن لذاته⁵ أفرد في هذا الكتاب مباحث القدرة، ولم يجعلها من توابع مباحث الحسن لغيره.

واعلم أنّ القدرة صفة مؤثر على وفق الإرادة. والمراد بها صفة بها يتمكّن العبد من أداء ما لزمه. وإنّما احتيج إلى القدرة؛ لأنّ تكليف ما ليس في الوسع لا يناسب من الحكيم. ثم القدرة يطلق على سلامة الآلات وصحة الأسباب. وذلك لحدوث القدرة فيها عند قصد العبد إلى الفعل، وعلى حقيقة القدرة التي يوجد بها الفعل. والتكاليف يعتمد الأولى، وكان الواجب أن يعتمد الثانية لكن شرط الشيء مقدّم عليه. والثانية يكون عند وجود الفعل، فكيف يكون شرطاً للتكليف المقدّم على الفعل، فنقل الشرطية إلى الأولى؛ لأنّ الثانية

¹ ح: إعزاز الدين.

² ن: للمسلم.

³ أي القدرة.

⁴ ح+ جملة.

⁵ ح ي: ولمّا كان جعله من جملة أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته.

يحصل بها عادةً عند الفعل، فالمأمور إذا عزم الفعل يوجد الفعل بالقدرة الحقيقية¹، فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعاً.

(وهي) أي القدرة (نوعان: مطلق، وهو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه) وذلك بسلامة² الأسباب والآلات. ويسمى هذه القدرة قدرةً ممكّنة. وهي شرطٌ لوجوب أداء كلّ واجبٍ فضلاً من الله تعالى، فإنّ القدرة التي يمتنع التكليف بدونها³ هي ما يكون عند مباشرة الفعل، فاستراط القدرة الممكنة قبل الفعل يكون فضلاً من الله تعالى حتى⁴ لا يكون تكليفاً بما لا يطاق. (بدنياً كان أو مالياً) فإنّ بعض العبادات يتفق على الحركات البدنية وبعضها على وجود المال كالزكاة وبعضها عليهما كالحج.

(والشرط توهمه لا حقيقته) أي شرط وجوب الأداء هو توهم هذا القسم من القدرة وإمكانه - أعني القدرة الممكنة التي بناؤها على سلامة الآلات وصحة / [19] الأسباب. - وليس الشرط حقيقة القدرة؛ لامتناع تقدّم القدرة على الفعل واستحالة تقدّم المشروط على الشرط. (حتى إذا بلغ الصبي في آخر الوقت لزمه الصلاة) وإن لم يبق من الوقت مقدارٌ ما يسع فيه الصلاة. وكذا إذا أسلم الكافر وطهرت الحائض في آخر الوقت. وذلك لأنّ سبب الوجوب هو جزءٌ من الوقت، وقد وجد في حقّ أهله، فيثبت به أصل الوجوب. وقد وجد شرط وجوب الأداء؛ لأنّه لا يتوقّف على حقيقة القدرة بل على توهمها. وذلك بسلامة الآلات وصحة الأسباب، فيثبت توهم القدرة وجوب الأداء. ثمّ بالعجز الخالي عن الأداء ينتقل الحكم إلى الخلف وهو القضاء، وقد وجد ذلك التوهم ههنا. (لتوهم الامتداد في الوقت) أي في ذلك الجزء من الوقت توقف الشمس كما وقع لسليمان عليه السلام حين غرض عليه الخيل الصافنات، وفاته صلاة العصر باشتغاله بها. ثم ردّ الله تعالى الشمس إلى موضعها من وقت الصلاة؛ لتدارك ما فاته. وفي المسألة خلافٌ زفر⁵؛ فإنّه إذا لم يبق من الوقت مقدار ما يتمكن من أداء الفرض فيه لا يجب عليه الصلاة؛ لأنّه ليس بقادرٍ على الفعل حقيقةً؛ لفوات الوقت الذي هو من ضروريات القدرة؛ فلم يثبت التكليف؛ لعدم شرطه.

¹ م ح: حقيقة.

² ح م ي: سلامة.

³ ح + وهي.

⁴ ن - حتى.

⁵ زفر بن الهذيل بن قيس البصري. كان أبو حنيفة يبجله ويعظمه ويقول: هو أقيس أصحابي. وقال الحسن بن زياد: أن المقدّم في مجلس الإمام كان زفر. وعن سليمان العطار: قال تزوّج زفر ودعي إلى عرسه الإمام، فالتمس منه أن يخطب فقال في خطبته: هذا زفر إمامٌ من أئمة المسلمين وعلمٌ من أعلامهم في شرفه وحسبه ونسبه. قال أبو نعيم: كان ثقةً مأموناً، دخل البصرة في ميراث أخيه، فتشبت به أهل البصرة فمنعوه الخروج منها. ومات بها سنة ثمان وخمسين ومائة، ومولده سنة عشر بعد المائة. انظر الفوائد البهية لعبد الحي اللكنوي، ص 75.

(وكامل)¹ أي النوع الثاني من القدرة هو الكامل **(وهو الميسرة للأداء)** القدرة الميسرة ما توجب يسر قدرة العبد على أداء الواجب. وقيل: ما يوجب يسر الأداء على العبد بعدما يثبت الإمكان بالقدرة الممكنة؛ فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة. **(ودوامها)** أي دوام القدرة الميسرة **(شرط لدوام الواجب بخلاف الممكنة)** فإن دوامها وبقائها ليس شرطاً لدوام الواجب وبقائه؛ فإنها شرط للتمكن من الفعل؛ فيكون شرطاً محضاً لوجود الفعل، ليس فيه معنى العلّة. وشرط / [20ظ] الوجود لا يلزم أن يكون شرطاً لبقاء كشرطية الشهود لانعقاد النكاح، لا لبقائه. أما القدرة الميسرة فتغير صفة الواجب من العسر إلى اليسر؛ إذ جاز أن يجب بمجرد القدرة الممكنة، لكن بصفة العسر فأثرت فيه القدرة الميسرة وأوجبت بصفة اليسر، ففيها صفة معنى العلّة، ولا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة ولا الواجب لا يبقى بدون صفة اليسر؛ لأنه لم يشرع إلا بتلك الصفة؛ فلهذا شرط دوام القدرة الميسرة دون الممكنة مع أن الظاهر يقتضي عكسه؛ إذ الفعل لا يتصور بدون الإمكان ويتصور بدون اليسر. **(فيبطل الزكاة والعشر بهلاك المال لوجوبهما بالميسرة)** فإذا تمكّن من أداء الزكاة بعد تمام الحول، وهلك المال بتمامه، لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة. وفي قوله: "بهلاك المال" إشارة إلى أنه لو استهلك المال بأن أنفقه في حاجته أو ألقاها في البحر مثلاً يجب الضمان؛ لأن اشتراط بقاء القدرة الميسرة كان نظراً للمكلف، وبالتعدي خرج عن استحقاق النظر له. وحينئذ يراعى حال الفقير؛ فلم يسقط الوجوب عنه.

وفي المسألة خلاف الشافعي؛ فإنه يضمن بعد هلاك المال؛ لأن الوجوب تقرر بالتمكن من الأداء، ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الأداء؛ فيبقى عليه إلى الآخرة كما في ديون العباد. وأما إذا لم يتمكن من الأداء بعد تمام الحول بأن هلك المال -كما تم الحول- فلا ضمان بالاتفاق. والعشر كالزكاة في جميع ما ذكر إذا دخل الحاصل في يده وتمكّن من أداء العشر، ثم هلك الحاصل.

(ولا يسقط² الحجّ وصدقة الفطر بهلاك المال لوجوبهما بالممكنة)

أما الحج؛ فلائنه وجب بشرط القدرة دون صفة اليسر؛ فإن المشروط فيه نفس الاستطاعة كقوله³ / [20و] تعالى: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران، 97/3] وتحققها بالزاد والراحلة عادة بأن يملكها⁴ أدنى ما يقطع به

¹ في همش ح: سمي بالكامل؛ لأنها زائدة على الممكنة بدرجة؛ لأن بها يثبت التمكن. ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت إلا التمكن. ليس معناه أن الأمور به كان واجباً بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير أنه لو أوجبه الله تعالى بقدرة ممكنة، فلمّا توقّف الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة كأنه تغير من العسر إلى اليسر بواسطتها. وهذه القدرة شرطت في أكثر الواجبات المالية دون البدنية؛ لأن أدائها أشق؛ إذ المال محبوب، والمفارقة عن المحبوب شاق ومهروب.

² م: ولا يدخل.

³ ح م ي: لقوله تعالى.

⁴ م ي: بأن يملكهما.

السفر، فملك الزاد والراحلة شرطُ نفس¹ الوجوب لا شرط اليسر؛ فلا يُشترط دوامه لبقاء الواجب. فإذا وجب الحجُ بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفواتهما.

وأما صدقة الفطر فنقول: اشترط الغنى في مطلق الصدقة؛ لأنَّ المقصود بها إغناء الفقير، ولا يصير المرء أهلاً للإغناء إلا بالغنى. والمراد الإغناء بصفة الحسن؛ فيتوقف على الغنى الشرعي الذي هو ملك² النصاب؛ لأنَّه لا حدَّ للغنى، فقدَّره الشارعُ بذلك. لكن في نصاب الزكاة اشترط النماء، وهذا دليل التيسر³. وفي نصاب صدقة الفطر⁴ لم يُشترط النماء. وأيضاً التخيير بين أمور متماثلة في المالية في صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر، دون التخيير بين أمور متفاوتة كخصال الكفارة، [وهذا] دليل التأكيد، وأنه لا بدَّ من الأداء البتة. فهذا يدلُّ على أنَّ الغنى في صدقة الفطر شرطٌ للوجوب لا لتيسير الأداء؛ فهلاك النصاب لا يسقط صدقة الفطر التي وجبت في الذمة.

[توقيت الأمر]

(الأمر نوعان: مطلق عن الوقت كالزكاة ونحوها) هذا تقسيم آخر للأمر وهو بالحقيقة تقسيم⁵ للمأمور به. وأراد بالمطلق عن الوقت ما لا يتعلَّق بوقتٍ معينٍ وإن كان واقعاً في وقتٍ لا محالة. وأراد بنحو الزكاة العشر وصدقة الفطر⁶ والكفارة ونحوها. «وأنَّه على التراخي خلافاً للكرخ» التراخي في اللغة التقصير في الأمر، وبمعنى التباعد أيضاً. وفي عرف الفقهاء: الإتيان بالمأمور به متأخراً عن ذلك الوقت. والفور: امتثال المأمور به⁷ عقيب ورود الأمر.

قال في المغرب: معنى قولهم "الأمر على الفور" أي على الحال. وهو في الأصل مصدر "فَارَتْ القدرُ" / [21ظ] إذا غلَّت، استعير للسرعة. ثم سميت به الحالة التي لا ريبَ فيها ولا لبثَ فقيل: "جاء فلانٌ وخرج من فوره" أي من ساعته.⁸

¹ ي - نفس.

² ي: مالك النصاب.

³ ي: التيسير.

⁴ م: "من نصف صاع من بر أو صاعاً من شعير أو تمر". وي + "دون التخيير بين أمور متفاوتة كخصال الكفارة" دون قوله "لم يشترط النماء" إلخ.

⁵ ن: تفسير.

⁶ في هامش ح: الظاهر أنَّ إيراد صدقة الفطر في عدِّ هذه الأشياء الغير المؤقتة بناء على مذهب الحسن بن زياد؛ فإنَّ عنده تسقط صدقة الفطر وإنَّ أخره عن يوم الفطر، بخلاف الجمهور فإنَّها لا تسقط إنَّ أخرت عن يوم الفطر بل في بقية اليوم بعد أداء صلاة العيد، فيفوت بفوات الوقت، فيكون مؤقتة، تأمل.

⁷ ح: الأمر.

⁸ المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي، ص 367.

وفي كشف البزدوي: معنى قولنا "على الفور" أنه يجب تعجيل الفعل في أول¹ أوقات الإمكان، ومعنى قولنا: "على التراخي" أنه يجوز تأخير عنه، وليس معناه أنه يجب تأخره عنه حتى لو أتى فيه لا يعتد به.²

ثم إن كثيراً من أصحابنا وأصحاب الشافعي وعامة المتكلمين على أن الأمر لمطلق للتراخي؛ لأن مدلول الصيغة طلب الفعل مطلقاً من غير تقييد بالفور ولا التراخي. لكن الفعل لا يصدر عن العبد إلا في زمان، والأزمة الواقعة بعد الأمر متساوية في صلاحيتها حصول الفعل فيها؛ فصار كما إذا قيل: "إفعل أي زمان شئت" فبطل تخصيصه بزمان دون زمان.

وذهب أبو الحسن الكرخي³ وأبو بكر الصيرفي⁴ وأبو حامد⁵ من الشافعي إلى أنه على الفور. واستدلوا بأن الأمر تقتضي وجوب الفعل في أول أوقات الإمكان؛ إذ لو أتى به فيه لسقط الفرض عنه؛ فجواز تأخير عنه نقص لوجوبه.

وفيه أن هذا حكم الواجب المضيئ، وأما حكم الموسع فجواز تأخير إلى وقت مثله بشرط ألا يخلي الوقت عنه، وبأن التأخير تفويت؛ إذ لا يدري أنه يقدر على الأداء في الوقت الثاني أولاً، وباحتمال لا يثبت التمكن⁶ من الأداء،

وفيه أن الفوات إنما هو بموته، وموت الفجأة نادر؛ فيجوز التأخير إلى أن يغلب على الظن أنه إذا أخر يفوت المأمور به، وبالقياص على النهي؛ فإن الانتهاء الواجب بالنهي يثبت على الفور فكذا الإيتاماد على الواجب بالأمر.

وفيه أن الانتهاء يمكن أن يستغرق جميع العمر بخلاف الإيتاماد.

¹ ح - أول.

² كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 1/254. | ح: لا يعيد به.

³ عبيد الله بن الحسين أبو الحسن الكرخي أخذ الفقه عن أبي سعيد البردعي عن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة. وكان له طبقة عالية عدوه من المجتهدين في المسائل وله المختصر وشرح الجامع الصغير وشرح الجامع الكبير. وكان مولده سنة ستين ومائتين. ومات سنة أربعين وثلاثمائة ليلة النصف من شعبان. وممن تفقه عليه أبو بكر الرازي أحمد الجصاص وأبو علي أحمد بن محمد الشاشي الفقيه وأبو حامد أحمد الطبري وأبو القاسم على التنوخي وغيرهم.

⁴ محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي. الإمام الجليل الأصولي أحد أصحاب الوجوه المسفرة عن فضله والمقالات الدالة على جلالة قدره وكان يقال إنه أعلم خلق الله تعالى بالأصول بعد الشافعي. تفقه على ابن سريج. وسمع الحديث من أحمد بن منصور الرمادي. روى عنه علي بن محمد الحلبي. ومن تصانيفه شرح الرسالة وكتاب في الإجماع وكتاب في الشروط. توفي سنة ثلاثين وثلاثمائة. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، 3/186 (153).

⁵ يعني الغزالي، تقدم تخريجه.

⁶ ن- التمكن.

والمختار عند المحققين: أن الأمر لا يدل على الفور ولا على التراخي / [21و] بل كل منهما بالقرينة. وذلك لأنه يرد مع الفور مرةً ومع التراخي أخرى، والاشتراك والمجازُ خلافُ الأصل؛ فيكون حقيقةً في القدر المشترك، وهو طلب الفعل؛ فلا يدل على الخصوص.

وزعم الواقفية أنه مشتركٌ لفظي بين الفور والتراخي، ولا يُحمل على أحدهما إلا بدليل كما هو حكم المشترك.

(ومقيّد بالوقت) وذلك بأن يتعلّق بوقت محدود بحيث لا يكون الإتيان به في غير ذلك الوقت أداءً بل قضاء كالصلاة خارج الوقت أو لا يكون مشروعاً أصلاً كالصوم في الليل. **(وهو إما أن يكون ظرفاً للمؤدّي)** الضمير راجعٌ إلى الوقت¹ وفي أكثر النسخ، وكذا في المنار. وهو أن يكون الوقت ظرفاً؛ فيكون ذكر الوقت من وضع الظاهر مقام الضمير²، ويجوز أن يكون الضمير عائداً إلى التقييد، وقوله: "أن يكون" على حذف الجار أي: التقييد بالوقت، إما أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدّي، ومعنى قوله: "ظرفاً للمؤدّي" أنه زمانٌ يحيط بالمؤدّي ويفصل عليه.³ **(وشرطاً للأداء)** الشرط ما يتوقّف عليه وجود الشيء، ولا تأثير له في وجوده. والأداء إخراج الفعل المأمور به من العدم إلى الوجود. **(سبباً للوجوب)** والسبب ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجودٌ أو وجوبٌ، ولا يوجد له تأثيرٌ في الحكم. والوجوب كون الفعل بحيث يستحقّ تاركه الذمّ في الدنيا والعقاب في الآخرة.

ولا فرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء عند جمهور الشافعي. وأمّا الحنفية فبعضهم قالوا: لا فرق بين الوجوب ووجوب الأداء في العبادات البدنية، بخلاف الواجب المالي. وبعضهم فرّقوا بينهما في الجميع فقليل: نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذي هو وجوب الأداء، وعبارة عن إخراجها / [22ظ] من العدم إلى الوجود الخارجي.

وقيل: نفس الوجوب اشتغال الذمة بفعل أو مال، ووجوب الأداء تفرغ الذمة عما اشتغل. قال المحقّق التفتازاني في التلويح: "كان بينهما فرقٌ يعسر التعبير عنه؛ فإنّ المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه، والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة، ولا يلزمهما الإيقاع

¹ ح: للوقت.

² ح: موضع المضمّر، م ي: مقام المضمّر.

³ في هامش ح: اعلم أنّ الظرف اسم عام يشمل الظروف التي يفصل عن المظروف والظروف التي لا يفصل عنه؛ إلا أنه اختص في الطلاح الأصوليين بكلّ ظرف يفصل عن لمظروف، والذي لا يفصل عن المظروف سمي معياراً.

والأداء في الحال، فلو قلنا: إنّ الوجوب ملزوم¹ إيقاع الفعل و [أداء]² المال، في زمان ما بعد تقرر السبب، ووجوب الأداء لزومه في زمن مخصوص لم يكن بعيداً.³

(كوقت الصلاة) المراد من الصلاة هي الهيئة الحاصلة من الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت، فهذا الوقت زمانٌ يحيط بالمؤدّي ويفضل عليه؛ فيكون ظرفاً له. وأيضاً هو شرط لأدائها أي لإخراجها من العدم إلى الوجود؛ إذ يتوقف وجوب الأداء عليه، وليس هو داخلياً في مفهوم الأداء، مؤثراً في وجوده، وليس شرطاً للمؤدّي؛ لأنّ الهيئة لا تختلف باختلاف الوقت، وإنّما المختلف به صفة الأداء والقضاء.

واعترض بأنّ ظرفية الوقت للمؤدّي يستلزم شرطية للأداء، فلا حاجة إلى ذكرها. وأجيب أولاً: بأنّ كون الشيء ظرفاً لشيء لا يستلزم كونه شرطاً لوجوده؛ فإنّ الوعاء ليس شرطاً لما فيه؛ لأنه يوجد بدونه. وثانياً: بأنّ المؤدّي هي الهيئة الحاصلة المذكورة، والأداء إخراجها من العدم إلى الوجود، وهما متغايران. ولا يلزم من كون الشيء ظرفاً لشيء أن يكون شرطاً لغيره. وثالثاً: لأنّه لو سلّم لزومه⁴، فلا نسلم أنه لزومٌ يبيّن حتى يستغني عن ذكره.

وأما كون الوقت سبباً للوجوب؛ فاعلم أنّ للصلاة / [22و] سبباً ظاهرياً⁵ أو سبباً حقيقياً؛ فالسبب الحقيقي هو الإيجاب القديم، والسبب الظاهري هو الوقت. جعل الله تعالى الوجوب مترتباً عليه تسهيلاً على العباد؛ ليتوصلوا لذلك إلى معرفته. وبالحقيقة أنه أمانة وعلمة، لا مؤثرة.

والدليل على سببية الوقت قوله تعالى: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء، 78/18] أي لوقت زوال الشمس الآتية، وأيضاً يتجدّد الوجوب بتجدّد الوقت، ويضاف الصلاة إليه كما يقال: "صلاة الظهر"⁶. ويتغيّر الوقت صحةً وكرههً وفساداً، أو يبطل تقديم الصلاة عليه بخلاف الشرط؛ فإنّه قد يتقدّم المشروط عليه كالزكاة قبل الحول. ومجموع هذه الأمور يفيد القطع بالسببية وإن كان كلّ منهما واحداً لا يفيد إلّا الظن.

(وهو إمّا أن يضاف إلى الجزء⁷ الأول) اعلم أنّ الشرط هو الجزء الأول من الوقت. والسبب كلّ الوقت إن خرج الفرض عن وقته، وإلّا فالبعض. وقيل: خروج الوقت لا يمكن أن ينسب السببية إلى كلّ الوقت؛ لأنّ بين ظرفية كلّ الوقت وسببيته منافاة؛ لأنّ الظرفية تقتضي الإحاطة، والسببية التقدّم. ومعنى قوله: "يضاف إلى

¹ ح م ي: هو لزوم إيقاع الفعل.

² كذا في ح ي.

³ شرح التلويح للفتناني، 394/1.

⁴ في هامش ح: فالمقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت وامتنياز الصلاة بظرفيته، فلا حشوّ في ذكرها.

⁵ ح: ظاهراً.

⁶ في هامش ح: فيكون مختصّاً به، وأقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب إلى سببه؛ فيتصرف إلى الكمال.

⁷ م: إلى آخره الأول.

الجزء الأول" ليس أنه يتعين للسببية، بل المراد أنه إذا ابتداء الشروع في أول جزء من الوقت يضاف الوجوب إلى الجزء الأول.

ثم إن بعض الفقهاء ذهبوا إلى أن الوجوب يضاف إلى أول الوقت مطلقاً؛ وذلك لأنه لا ينتظر لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت، فعلم أنه متعلق به. وإذا ثبت الوجوب بأول الوقت لم يجوز أن يكون بما بعده، وهو قول بعض أصحاب الشافعي. وفائدة التوقيت على هذا القول هو أنه لو أتى الفعل بما بقي من الوقت / [23ظ] يصلح أن يكون قضاءً. ويرد على هذا القول أن من صار أهلاً للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها ينبغي ألا يجب الصلاة عليها، وهو باطل بالإجماع من الأئمة.

(وإلى ما يلي ابتداء الشروع من سائر أجزاء الوقت) يعني¹ إذا لم يشرع في الصلاة في الجزء الأول من الوقت، يضاف الوجوب إلى الجزء الذي وقع فيه الشروع. وكان الأخصر أن يقال أولاً: أن يضاف إلى الجزء الذي وقع فيه الشروع، سواء كان أولاً أو آخرًا أو غيرهما.

وتوضيح الكلام أنه لما علم أن الوقت سبب الوجوب، والوقت فاضل عن الواجب علم أنه يضاف إلى بعض الوقت، ولا يتعين ذلك البعض بتعيين² العبد نصاً أو قصداً؛ لأن تعيين الأسباب إلى الشارع بل له الاختيار في تعيينه فعلاً بأن يؤدي الصلاة في أي جزء يريد، فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتاً لفعله.

وربما يتوهم من ظاهر قوله: "ما يلي ابتداء شروع" أنه لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع؛ لعدم سببه، وهو³ ظاهر الفساد، والتحقيق أن الأداء إن اتصل بأول الوقت تعين للسببية؛ لعدم المزاحم، وإلا ينتقل السببية إلى الجزء الذي يليه، وهكذا إلى الجزء الذي⁴ يتصل به الأداء؛ فيتقدر السببية عليه. فابتداء شروع في زمان تقرّر السببية عليه. وينبغي أن يكون مراد المصنف هذا، أو هذا القول هو المختار عند الأكثرين. وذهب بعض المشايخ إلى أنه ليس معنى سببية الجزء المتصل بالأداء أن السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه أنه إذا شرع فكل جزء إلى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لأدائه.

(أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت) المراد بالجزء الناقص هو الجزء الآخر من الوقت بحيث لا يسع إتمام فرض ذلك الوقت / [23و] فيه. ثم إذا انتقل السببية إلى ذلك الجزء يعتبر⁵ حال المكلف عند ذلك الجزء، في الإسلام والعقل والبلوغ والطهر والحيض والسفر والإقامة.

¹ ح: حتى.

² ن- ذلك البعض بتعيين. ح: ولا يتعين ذلك الوقت.

³ ن: فهو.

⁴ ن- يليه وهكذا إلى الجزء الذي.

⁵ ح: تعين.

وعند زفر: الجزء الناقص هو زمان في آخر الوقت بحيث لا يسع فيه إلا أداء فرض ذلك الوقت؛ فإن كان أقل من ذلك ينتقل السببية عنده إلى كل الوقت. وإنما يعتبر ذلك؛ لأنه يَأْتُم بالتأخير من ذلك إجمالاً.

وينبغي أن يعلم أنه إذا شرع في الصلاة في آخر الوقت وأتم بعد خروج الوقت كان ذلك أداءً لا قضاءً. وهذا إنما يصح في غير الفجر؛ فإنه إذا شرع في الفجر ثم طلعت الشمس بطلت صلاته. والفرق أن في الصلوات الأخر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر.

واعلم أن بعض أصحابنا العراقيين وبعض أصحاب الشافعي ذهبوا إلى أن الواجب يتعلّق بآخر الوقت؛ فإن قدّمه فهو¹ نفل يمنع لزوم الفرض. عند بعضهم وموقوفٌ على ما يظهر من حاله عند آخرين، فإن بقي أهلاً للوجوب كان المؤدّى واجباً وإن لم يبق كذلك كان نفلاً.

(«وإلى جملة الوقت») يعني إذا لم يؤدّ الصلاة في الوقت يضاف الوجوب في حقّ القضاء إلى² جملة الوقت، وحينئذ يجب القضاء بصفة الكمال، حتى لا يجوز قضاء العصر الفائتة بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة. وذلك لأنّ الأجزاء³ الصحيحة في الوقت أكثر من الأجزاء الناقصة؛ فيجب القضاء كاملاً ترجيحاً للأكثر الصحيح على الأقلّ الناقص. وهذا بخلاف عصره يومه؛ فإنه إذا اتصل الأداء بالجزء الأخير، تعيين هو للسببية؛ فيجب في الذمة ناقصاً لنقصان ذلك الجزء، فيتأدّى ناقصاً. **(وذلك عند خروج الوقت)** أي إضافة الوجوب إلى جملة الوقت يكون / [24ظ] عند خروج الوقت. وهذا عندنا، وأمّا عند زفر فيضاف الوجوب إلى جملة الوقت إذا بقي من الوقت مقدار لا يسع فيه أداء تلك الصلاة كما مرّت إليه الإشارة.

(أو يكون معياراً له) أي يكون الوقت معياراً للمؤدّى، والمعيّار الذي يقاس به غيره كصنجات الميزان. شبهه وقت الصوم بالمعيّار؛ لأنّه يزداد بزيادته ويتنقص بنقصانه، ويعلم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الأوزان بالمعيّار. **(وسبباً لوجوبه)** أي وجوب المؤدّى **(كشهر رمضان)** فإنّه سبب للصوم لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة، 185/2]، ولإضافة الصوم إليه فيقال: صوم رمضان، والأصل في الإضافة الاختصاص الكامل، وهو أن يكون ثابتاً به؛ لأنّ معنى الثبوت بالسبب سابقٌ على سائر وجوه الاختصاص، ولتكرّر الصوم يتكرّر.

ثمّ الأكثرون على أنّ الجزء الأقلّ⁴ من كل يومٍ سببٌ لصومه؛ لأنّ صوم كل يوم عبارة على حدة، فيتعلّق كلّ بسببٍ. وذهب شمس الأئمة السرخسي إلى أنّ السبب مطلقٌ شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص

¹ ح: فإنّه.

² ن ي: أي.

³ ح: الجزء.

⁴ ح م ي: الجزء الأول.

إلا أنه اعتبر الجزء الأول منه سبباً؛ لئلا يلزم تقدّم الشيء على سببه، ولهذا يجب على من كان أهلاً في أول ليلة من الشهر ثم جُنّ قبل الإصباح وأفاق بعد مضيّ الشهر حتى يلزم القضاء.

واعلم أنّ شهر رمضان شرطٌ لأداء الصوم أيضاً ولم يذكره؛ إذ من المعلوم أنّ الوقت شرطٌ لكلِّ مؤقّتٍ، لكن الوقت قد لا يكون سبباً كما في المنذور، وقد لا يكون معياراً كوقت الصلاة، فلذا تعرّض لهما دون الشرط.

(فيصاب بمطلق الاسم) الإصابة الإدراك أي يدرك صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بأن يقول: "نويت أن أصوم غداً" من غير تعيين الفرض والنفل وغيرهما. وهذا متفرّع على أنّ الوقت معيارٌ؛ لأنّ المعيار واحدٌ لا يسع فيه غيره؛ لأنّ الفرض تعيّن فيه بتعيين / [24] والشارع، ولا يتصوّر في هذا الوقت الإمساك واحد، وهو لا يفضل عن المستحق فلا يتصور أداء غيره فيه شرعاً. **(مع الخطأ في الوصف)** المراد بالخطأ ههنا خلاف الصواب لا خلاف¹ العمد. يعني يصحّ صوم رمضان بنية النفل وبنية واجبٍ آخر عن الصحيح المقيم خطأً كان أو عمدًا. وذلك لأنّ الله تعالى ألزم فرضاً معيّنًا في ذلك الوقت من غير اختيارٍ للعبد فيه، فبنية النفل أو واجباً آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الأمر، فلعلّت نية النفل والواجب الآخر، وبقيت نية الصوم مطلقاً، ونية رمضان يتأدّى بمطلق النية كما مرّ.

وفي كشف البزدوي: قال بعض مشايخنا هذه المسألة متصوّر في اليوم الأول من رمضان إذا وقع الشك فيه وشرع الصائم بهذه النيات ثم ظهر أنّ هذا اليوم من رمضان، يكون هذا الظنّ معفوًا، وأما في غيره من باقي أيام رمضان فلا، لأنّه يستلزم أنّ الصائم ظنّ أنّه لم يقع الأمر بالإمساك في هذا اليوم المعيّن بتعيين الله تعالى، ومثل هذا الظنّ يُخشى منه عليه الكفر.²

وعند الشافعي لا يصحّ إلّا بنية صوم رمضان؛ لأنّ وصف العبادة أيضًا عبادة، ولهذا يختلف ثوابها، وكما لا بدّ لصيرورة الفعل قرينة من النية كذلك لا بدّ لصيرورة القرينة فرضاً أو نفلاً منها فلا يتأدّى صوم رمضان بنية التطوع أو الواجب الآخر أو مطلق النية.

(بخلاف الأول) أي بخلاف الوقت الذي لا يكون معياراً³ للمؤدّي كوقت الصلاة، فإنّ المؤدّي⁴ لا يصاب⁵ بمطلق الاسم ولا مع الخطأ في الوصف، فلا بدّ في الصلاة من تعيين النية؛ لتعدّد المشروع في هذا الوقت، فلو قال: "نويت أصليّ" لا يصحّ أصلاً، ويكفي أن يقول: "أصلي فرض الوقت" أو يقول: "فرض الظهر" مثلاً.

¹ ن- لا خلاف.

² كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 237/1.

³ ح: مفيداً.

⁴ ح- فإنّ المؤدّي.

⁵ ن: فلا يصاب.

ولو قصد بقلبه ذلك كفى. وقال بعضهم ذكر فرض الوقت ليس بشرط، بل الشرط ذكر الفرض مطلقاً، والأصح / [25ظ] أنه شرط، كذا في كشف الأصول البزدوي.¹ (إلا في المسافر عند أبي حنيفة) وتوضيح المقام أن المسافر إذا نوى واجباً آخر في رمضان فهو عمّا نوى عند أبي حنيفة؛ لأنّ الشرع أثبت له الترخّص تحقيقاً، فإذا اشتغل بواجب آخر كان إسقاط هذا الواجب من ذمته اهمّ؛ لأنّه لو مات بعد رمضان لا يؤاخذ بصوم رمضان ويؤاخذ بواجب آخر لو تركه، ولا تعيين هذا الزمان للفرضية، إنّما هو في حق المقيم إلّا في حق المسافر؛ لأنّه مخيّر، فصار هذا الوقت في حقّه بمنزلة شعبان، فصحّ نية واجب آخر. وأمّا إذا نوى النفل؛ فروي ابن سماعة عنه: أنه يقع عن الفرض وهو الأصح، وروى الحسن: أنه يقع عن النفل، وإن أطلق نيته فقليل: يقع عن الفرض على الرواية الأولى وعلى النفل على الرواية الثانية، والأصح أنه يقع عن الفرض على جميع الروايات؛ لأنّه لم يُعرّض عن فرض الوقت بصريح نية النفل؛ فانصرف إطلاق النية منه إلى صوم الوقت كالمقيم، كذا في التلويح..

وعند أبي يوسف بن محمد: المسافر كالمقيم حتى إذا نوى واجباً آخر أو تطوّعاً أو أطلق النية يقع عن فرض الوقت؛ لأنّ الشرع أثبت الترخّص للمسافر دفْعاً للمشقة، فإذا ترك الترخّص كان هو والمسافر سواء.

ثم إنّ تخصيص الاستثناء بالمسافر يُشعر بأنّ المريض حكمه حكم الصحيح حتى لو نوى واجباً آخر أو نفلاً يقع عن فرض الوقت، وهو مختار شمس الأئمة وفخر الإسلام. وروى الكرخي عن أبي حنيفة أنّ حكم المريض حكم المسافر وصاحب الهداية². وذكر صاحب الكشف إنّ ما روى الكرخي مخصوص بالمريض الذي لم يعجز³ عن الصوم، لكنّه يخاف ازدياد المرض؛ فإنّه إذا تحمّل زيادة المرض وصام عن واجب آخر أو نفل يقع عما نوى عند أبي حنيفة⁴، وأمّا المريض الذي عجز عن الصوم بحيث / [25و] لو صام لهلك غالباً فحكم حكم صحيح؛ لأنّه إذا صام عن واجب آخر ولم يهلك ظهر أنّه لم يكن عاجزاً، فلم يثبت له الرخصة، فيقع عن فرض الوقت باتفاق الروايات.

(أو يكون) أي الوقت (معيّراً لا سبباً كقضاء رمضان) وهذا حكم صوم الكفارة والنذر المطلق. وهذا القسم يشبه المؤقّتة من حيث أنّه تعلّق بوقتٍ مقدّر وهو النهار، لا بمطلق الوقت كالزكاة. ويشبه المطلقة بأنّه لم يتعلّق بوقتٍ معيّن كرمضان، بل متى أذاه يكون مؤدياً لا قاضياً. فالمصنّف اختار جانب الأوّل، وجعله من الأقسام المؤقّتة كما فعله فخر الإسلام، وبعضهم اختار جانب الثاني؛ فجعله من أقسام المطلقة.

¹ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 230/1.

² لم أفهم عليه.

³ من هنا إلى قوله "ولا يرتفع حكم الفوات بخلاف الواجب" ساقط من م.

⁴ كشف أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري، 233/1.

ثم إنَّ الوقت في هذه الصيامات معيارٌ؛ فلا يمكن قضاء صومين مثلاً في يومٍ واحدٍ، وليس بسبب؛ لأنَّ سببَ القضاء إمَّا التفويت أو الفوات أو ما هو سبب الأصل¹ على اختلاف القولين. وسبب المنذور النذر، وسبب الكفارة ما يضاف إليه من الظهار واليمين والقتل وغير ذلك.

(وهذا القسم) الذي هو معيار وليس بسبب (لا يحتمل الفوات)؛ لأنَّ وقته تمامُ العمر؛ فلا يتحقَّق الفوات إلا بالموت (بخلاف الأولين) أي ما يكون الوقت شرطاً وظرفاً وسبباً وما يكون الوقت فيه معياراً أو سبباً، فإنَّ الصلاة والصوم مثلاً مشروعان في وقت معيَّن، فيتحقَّق فيهما الفوات بفوات ذلك.

(أو يكون) أي الوقت (مشكلاً) بأن يشبه المعيار والظرف كليهما (كالحج) فإنَّ وقته يشبه الظرف من حيث إنَّ أركان الحج لا يستغرق جميع أجزاء الوقت، ويشبه المعيار من حيث إنَّه لا يصحَّ في سنة واحدة إلا حجٌّ واحدٌ.

وقيل: إنَّ وجه الإشكال أنَّ وقته العمر وهو فاضلٌ عن الواجب؛ إلا أنَّ عند أبي يوسف لا يجوز تأخيرهُ عن العام / [26ظ] لأوّل، وهو لا يسع إلا حجّاً واحداً؛ فأشبهه المعيار، لكن لو أتى به في العام التالي² كان أداءً عنده أيضاً؛ فأشبهه الظرف. وعند محمد يجوز تأخيرهُ عن العام، فإن مات تعيّن الأشهر من العام الأول كالنهار للصوم؛ فأشبهه المعيار، لكن لا يخفى أنَّ الراجح في الاعتبار المعيارية عند أبي يوسف، والظرفية عند محمد، وذكر الشيخ أبو الفضل الكرماني³ أنَّ عند محمد يجوز التأخير إلا إذا غلب على الظنَّ الفوات بالأمارات؛ فحينئذ إذا أتمَّ ومات أتم، بخلاف ما إذا مات فجأةً؛ فإنَّه لا يأثم. وفي شرح منهاج الأصول: أنَّ هذا هو الصحيح من قول محمد وهو مختار الشافعية.⁴

(ويتعيّن العام الأول) أي أشهر الحج من العام الأول (عند أبي يوسف) خلافاً لمحمد، لكن لو أتى به في العام الثاني يكون أداءً بالاتفاق، وجه قول محمد: أنَّ الحج فرض العمر إلا أنَّه يتأدّى في كلّ عام في أشهر الحج. وما من عام إلا ويتوهم إدراك الوقت⁵ بعده، والعجز يثبت بعارض الموت، فرجّحنا الحياة عليه بحكم الاستصحاب، فإذا كان كذلك فلا يتعيّن إلا بتعيين العبد فعلاً كقضاء صوم رمضان، إلا أنَّه يأثم بالتأخير لو

¹ كما مرَّ في قوله: "القضاء يجب بما يجب به الأداء".

² ح ي: الثاني.

³ عبد الرحمن بن محمد بن أميروه بن محمد ركن الإسلام والدين أبو الفضل الكرماني. هو الشيخ الكبير عديم النظير الإمام الجليل فقيده المثل انتهد إليه رئاسة المذهب بخراسان. ولد بكرمان في شوال سنة سبع وخمسين وأربعمائة. تصانيفه منها التجريد في الفقه وشرحه ثلاث مجلدات سماه الإيضاح وشرح الجامع الكبير والفتاوى والإشارات وغير ذلك مات بمرور سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة وممن تفقه عليه عبد الغفور بن لقمان الكردي وأبو الفتح محمد بن يوسف السمرقندي وبدر الدين عمر بن عبد الكريم الورسكي البخاري وغيرهم. فوائد البهية لعبد الحي اللكنوي، ص 91.

⁴ لم أفق عليه.

⁵ ح: الحج.

مات في العام الثاني، فعنده له جهة التوسع وجهه تضيق. ووجه قول أبي يوسف أن أشهر الحج في السنة الأولى في حق المخاطب آخر الوقت؛ لأنّ مضي يوم عرفة يفوت وقت الحج في الحال، ولا يرجى عوده إلّا بالعيش إلى الوقت القابلة، وهو محتمل، ولا يرتفع حكم الفوات بخلاف الواجب¹ المطلق عن الوقت؛ لأنّ الفوات فيه بالموت، والعمر ثابت للحال، والموت محتمل، وههنا الفوت بمضي الوقت ثابت؛ فلا يرتفع بالعيش إلى السنة القابلة الذي هو محتمل. وهذا الحكم عن أبي يوسف للاحتياط، وإلّا لقطع التوسل بالكلية، ولهذا جاز أدائه في العام الثاني.

(والكفار لا يخاطبون لأداء ما يحتمل السقوط / [26و] من العبادات وفي غير ذلك يخاطبون بلا خلاف)

اعلم أنّ الكفار يخاطبون بالإيمان؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم بُعث إلى الناس كافةً للدعوة للإيمان، وبالمشروع من العقوبات كالحدود؛ لأنّها تقام بطريق الجزاء ليكون زاجرةً عن الإتيان بها وهم أليق بذلك، وبالمعاملات؛ لأنّ المطلوب بها معنى دنيويّ؛ فيليق بهم مع أنّهم التزموا بعقد الذمة أحكامنا فيما يرجع إلى المعاملات. وهذا كلّ بالاتفاق كما أشار إليه بقوله: "بلا خلاف".

وأما الخطاب بالشرائع فيتناولهم في حكم المؤاخذه في الآخرة بمعنى أنّهم يؤاخذون بترك الاعتقاد؛ لأنّ موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء. وأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا؛ فمذهب العراقيين من أصحابنا: الخطاب يتناولهم، والأداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي، وأما عند عامة مشايخ ما وراء النهر: لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط أعني العبادات.

وفائدة الخلاف يظهر في أنّهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادة زيادةً على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد، وإلّا فلا خلاف في أنّه لا يجوز الأداء حال الكفر، ولا يجب القضاء بعد الإسلام. فمحلّ الخلاف وهو الوجوب في حقّ المؤاخذه على ترك الأعمال بعد الاتفاق على مؤاخذه بترك اعتقاد الوجوب كالمؤاخذه على أصل الكفر، كذا² في بعض الكتب. وفيه أنّ ترك اعتقاد الوجوب أيضًا كفر؛ إذ المراد بالوجوب هو الفرضية كما لا يخفى.

واستدلّ العراقيون بقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمَسْكِينِ وَكُنَّا نَحُوسُ مَعَ الْخَاطِئِينَ﴾ [المدثر، 84/ 42-45] وأجيب: بأنّ المراد "لم نك من المعتقدين فرضية الصلاة" أو "لم نك من المؤمنين"؛ لأنّ الصلاة هي العلامة اللازمة للإيمان؛ فيكون العذاب على ترك الاعتقاد أو على / [27ظ] ترك الإيمان. رُدّ³ بأنّه مجاز لا يثبت إلّا بدليل.

¹ ح: فوات المطلق.

² ح: كما.

³ ح: ويرد.

واستدلّ الفريق الثاني بأنّ إيجاب الشرايع على كافرٍ تكليفٌ بما ليس في الوسع؛ لأنّه إمّا أن يجب ليؤدّي¹ حال الكفر والكفر مانعٌ أو بعد الإسلام ولا يجب القضاء بعده، وتكليف ما ليس في الوسع غير جائز. وأجيب بأنّ الكلام ليس في ذلك بل في تضعيف العذاب.

وذكر في المحصول: أنّ بعضهم ذهبوا إلى أنّهم مكلفون بالنواهي؛ لإمكان انتهاهم عنها دون الأوامر لعدم إمكانهم الإتيان بها. وأجاب بأنّه إن أريد بالانتهاء والامتنال صورتهما فقط؛ فكلاهما ممكن، وإن أريد بهما يكون مبنياً على حكم الشارع فكلاهما ممتنع.²

[النهْي]

(ومنه النهي) من الخاص (النهي) وهو في اللغة المنع، ومنه النهية للعقول؛ لأنّه يمنع عن القبيح. وفي اصطلاح أصوليين (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: "لا تفعل") وفائدة القيود مثل ما مرّ في تعريف الأمر. والمراد بقوله: "لا تفعل" صيغة النهي من أيّ باب كان ثلاثياً أو رباعياً مجرداً أو مزيداً فيه مخاطباً كان أو غائباً كما ذكرنا.

[قبح المنهي عنه]

(وأنّه يقتضي قبح المنهي عنه) يعني أنّ النهي يقتضي شرعاً قبح المنهي عنه كما أنّ الأمر يقتضي حسن المأمور به ضرورة أنّ الناهي حكيم، والحكيم لا ينهى عن فعلٍ إلّا لقبحه كما أنّه لا يأمر بشيء إلّا لحسنه، قال الله تعالى: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾. [النحل، 90/16] فكان القبح من مقتضياته شرعاً لا لغةً.

وقدّم مباحث حسن المأمور به أنّ القبح المنهي عنه عند الأشعري من مقتضيات النهي، ولا حظّ للعقل في معرفة قبحه. وعندنا من مدلولات النهي³؛ فإنّ للعقل مدخلاً في قبح بعض المنهيات؛ فيكون النهي دليلاً معرفاً لما ثبت قبحه في العقل ومقتضياً لما لم يعرف قبحه به. وظاهر كلام المصنف ههنا أنّه اختار مذهب الأشعري، وفي مباحث الأمر كلامه محتمل حيث قال: [27و] "ولا بدّ للمأمور به من صفة الحسن"

(وذلك إمّا أن يكون لعينه) أي القبح إمّا أن يكون متّصفاً بالقبح باعتبار قبح ثبت له لذاته. وقيل: أو لجزئه. (وهو) أي القبيح لعينه (نوعان: وضعاً وشرعاً) كلام المصنف في شرح المنار يدلّ على أنّ القبيح لعينه وضعاً: فعل قبيح لذاته عقلاً. قد وضع واضع اللغة بإزائه لفظاً، والقبيح لعينه شرعاً: ما حكم الشرع بقبحه والاجتناب عنه من غير أن يكون للعقل مدخلاً فيه.

¹ ح+ في.

² انظر المحصول لفخر الدين الرازي، 245/2.

³ أي كون الشيء قبيحاً من مدلولات النهي.

(كالكفر) مثال للقبیح لعينه وضعاً؛ فإنّ واضح اللغة وضع هذا اللفظ لفعلٍ هو قبیحٌ لذاته عقلاً. والكفر عدم الإيمان، وهو عند قومٍ مقابلٌ بما فسّر به الإيمان على ما مرّ. وهو عندنا عبارة عن عدم تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام في بعض ما علم مجيئه به ضرورةً. وقبحه؛ لأنّه يستلزم إنكار الصانع أو صفةً من صفاته. والعقل يحكم بقبح إنكار صانع الذي أوجده وأنعم عليه أنواعاً نعم. (وبيع الحرّ) مثالٌ لما هو قبیحٌ شرعاً؛ فإنّ البيع مبادلةٌ مالٍ بمالٍ بشرائطها، والمال ما يملكه الإنسان من ذهب أو فضة أو حنطة أو شعير أو ثياب أو سلاح أو حيوان أو غير ذلك. والحرّ لا يملك بوجهٍ من الوجوه؛ فقد انتفى محلّية البيع؛ فيكون عبثاً شرعاً، إذ لا يترتب عليه شيءٌ؛ فيكون ملحقاً بما قبح بعينه لحلوله¹ في غير محله.²

(أو لغيره) عطّف على قوله: "لعينه" أي يكون متصفاً بالقبح لا بمعنى في نفسه بل باعتبار قبح ثبت في غيره. (وذلك نوعان: وصفاً ومجاورةً) أي القبح لغيره يكون³ باعتبار وصف من أوصاف ذلك الشيء بحيث لا ينفك ذلك الوصف عنه أو باعتبار مجاورٍ له ممكنٍ الانفكاك عنه. (كصوم يوم النحر) فإنّ الصوم في نفسه مشروعٌ لكونه إمساكاً على قصد القرية وقهراً للنفس بمخالفة هواها. لكنّ الصوم في هذا اليوم إعراضٌ / [28ظ] عن ضيافة الله تعالى. وهو وصف لازم للصوم غيرٌ داخل في مفهومه؛ فيكون قبيحاً لغيره وهو الإعراض لا لعينه. ولهذا لو نذر صوم هذا اليوم صحّ نذره، ولو صامه خرج عن عهدة النذر، لكنّ الأفضل أن يقضيه في يوم آخر، ورواية الحسن عن أبي حنيفة: لم يصح نذره ولا يلزمه شيء. (والصلاة في الأرض المغصوبة) فإنّ الصلاة عبادةٌ مشروعةٌ في أصلها لكنّها منهيةٌ عنها في الأرض المغصوبة؛ فقبحها يكون باعتبار صفةٍ -هي المغصوبة- في مجاورٍ -هو المكان-. وهذه الصفة ممكنة الانفكاك عن المكان؛ فيكون قبيحاً لغيره الذي هو صفة المجاور. ثمّ إنّ عدم صحّة الصلاة في الأرض المغصوبة قول القاضي أبي بكر⁴ من أصحابنا وإحدى الروايتين عن مالك، أنّ القاضي أبا بكر قال: لو صلّى في الأرض المغصوبة لا يجب القضاء، فيكون عنده مكروهاً، والمختار عند أصحابنا أنّه يصحّ؛ لأنّ الصحابة والسلف أجمعوا على ذلك حيث لم يأمرُوا الظلمة بقضاء الصلوات المؤدّاة في الدور المغصوبة، ولم ينهوه عن الصلاة في تلك الدور، ولهذا لم يورد المصنف بهذا المثال في المنار.

(والنهي عن الأفعال الحسية)

¹ ح: لخلوطه.

² قوله: "ملحقاً بما قبح بعينه لحلوله في غير محله" صح من هامش ن.

³ ح+ تارة.

⁴ أحمد بن محمد بن منصور القاضي أبو بكر الدامغانى الأنصاري كان من مشايخ الفقهاء الكبار أخذ العلم عن الطحاوي وعن الكرخي وعن أبي سعيد البردعي ودرس على الطحاوي مصر وقدم بغداد فدرس بها على الكرخي وجعل الكرخي الفتوى له. الفوائد البهية لعبد الحي اللكنوي، ص 41.

قال صاحب الكشف: "الأفعال الحسية هي التي تعرف حساً، ولا يتوقف تحققها على الشرع. والشرعية هي التي يتوقف حصولها وتحققها على الشرع؛ فالصلاة مثلاً من حيث كونها قرباً وعبادةً على هذه الهيئة لم يكن معلومةً قبل الشرع، وكذا البيع من حيث كونه عقداً مخصوصاً يترتب عليه حكم الملك لا يتحقق بدون الشرع. وأما الزنا والقتل وشرب الخمر وأمثالها لا يتوقف في معرفته على الشرع؛ لأنها كانت معلومةً قبل الشرع".¹

فإن قيل: إنَّ البيع - أعني مبادلة مال بمال - كان قبل الشرع معلوماً أيضاً، قلنا: إنَّهم يبادلون / [28] المال بالمال، وأما كون "بعث" و "اشتريث" عندهم عقداً يترتب عليه أحكام كثيرة فلا، بل إنَّما يعرف بالشرع. وقد يناقش فيه بأنَّ كون الزنا وأخويه معصية لا يتحقق إلا بالشرع.

وقال صاحب التنقيح: "الشرعي ما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي لأركان وشرائط مخصوصة، بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بتحقيق ذلك الفعل كالصلاة بغير طهارة، وبيع مال بما ليس بمال وإن وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والإيجاب والقبول. وقيل: الفعل إن كان موضوعاً في الشرع بحكم مطلوب شرعي وإلا فحسي".²

(يقع على القسم الأول) يعني أنَّ النهي عن الأفعال الحسية يقع على ما يكون قبيحاً لعينه؛ لأنَّ الأصل أن يثبت القبح باقتضاء النهي فيما أضيف إليه النهي³، لا فيما لم يضاف إليه؛ فلا يترك هذا الأصل من غير ضرورة ههنا؛ لأنَّه أماكن تحقق هذه الأفعال مع صفة القبح.

وقد يقع النهي عن الفعل الحسي مع عدم قبحه لعينه كالوطء في حالة الحيض؛ فإنَّه ليس منهيّاً عنه بذاته؛ إذ به يثبت النسب وتملك المهر وغيرهما من الأحكام المبنية⁴ على الوطء، بل هو منهي عنه لغيره وهو الأذى بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذَى﴾ [البقرة، 222/2].

وفي التلويح: "أنَّ النهي عن الفعل الحسي عند الإطلاق يُحمل على القبح لعينه، وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره؛ فإنَّ كان ذلك الغير وصفاً قائماً بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه، وإن كان مجاوراً منفصلاً عنه فلا".⁵

(وعن الأمور الشرعية على الذي اتصل به وصفاً) يعني أنَّ النهي عن الأمور الشرعية يقع على القبح لغيره. وذلك الغير هو الوصف الذي قام بالمنهي عنه؛ وذلك لأنَّ النهي يقتضي إمكان المنهي عنه؛ إذ لا يقال لأعمى⁶:

¹ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 257/1.

² شرح التلويح للفتازاني، 415/1.

³ ح م ي - فيما أضيف إليه النهي.

⁴ ح: المثبتة.

⁵ شرح التلويح للفتازاني، 415/1.

⁶ ح م: للأعمى.

"لا تبصر"، ويقتضي قبحه أيضاً لما مرّ، ففي الفعل الحسي يمكن الجمع بينهما؛ لأنّه لا يمتنع وجوده بسبب القبح لعينه، وفي الفعل / [29ظ] الشرعي لا يمكن ذلك إلا أن يُحمل القبح على القبح للغير، وهو لا ينافي في الصحة؛ فيكون محافظاً على المقتضى بأن لا يكون نهياً وهو القبح، وعلى المقتضى وهو النهي عن المستحيل بخلاف ما إذا حُمِلَ القبح على القبح لعينه وحُكِمَ بطلان المنهي عنه؛ فإنّه يلزم إسقاط النهي وجعله لغواً.

(وقال الشافعي في الباين) أي الأفعال الحسية والشرعية (ينصرف) أي النهي (إلى القسم الأول) وهو ما يكون القبح لعينه. أمّا في الأول؛ فلما مرّ. وأمّا في الثاني؛ فلأنّ حقيقة النهي يقتضي قبح المنهي عنه شرعاً. والمطلق ينصرف إلى الكمال؛ إذ الناقص موجودٌ من وجه دون وجه. وشبهة العدم لا يثبت حقيقة الوجود، والكمال في صفة القبح أن يكون في عين المنهي عنه لا في غيره.

وجعلُ هذا القسم مشروعاً في الأصل قبيحاً في الوصف قولٌ بالمجاز؛ فلم يكون الأصل منهياً عنه حقيقة مع أنّ¹ النهي أضيف إليه.

(كالحسن في الأمر) يعني أنّ حقيقة الأمر يقتضي حسن الأمور، ومطلق الأمر يقتضي حسن الأمور به لعينه لا لغيره. فكَذلك النهي في صفة القبح يثبت به قبح المنهي عنه لعينه لا لغيره.

ومحصّل الخلاف أنّ النهي المطلق عن الأفعال الشرعية يدلّ على بطلانها عند أكثر أصحاب الشافعي، وإليه ذهب بعض المتكلمين. وعندنا لا يدلّ على ذلك، وهو قول عامة المتكلمين ومختار الغزالي وأبي بكر القفال² من الشافعية، إلا أنّ أصحابنا ذهبوا إلى أنّه يدلّ على صحته. وذهب غيرهم كالغزالي وغيره إلى أنّه لا يدلّ على صحته. وذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أنّه يدلّ على الفساد في العبادات دون المعاملات.

وفي التلويح: "أنّ الفعل الشرعي المنهي عنه إن دلّ دليلٌ على أنّ قبّحه لعينه فباطلٌ، وأن دلّ على أنّه لغيره فذلك الغير إن كان مجاوراً فهو صحيحٌ مكروهٌ، وإن كان وصفاً فاسدٌ عند أبي حنيفة باطلٌ عند الشافعي حتى لا يترتب عليه أحكام. وعند / [29و] أبي حنيفة يصحّ بأصله لكن يفسد بوصفه؛ لعدم الدليل على أنّ القبح لوصفه".³ لكن في كون الفعل الشرعي منهياً عنه لقبّحه لعينه على مذهب أبي حنيفة لا يخلو عن إشكال.

واعلم أنّ الصّحة في العبادات عبارةٌ عن كون الفعل مسقطاً للقضاء، وفي عقود المعاملات تترتب ثمرته المطلوبة منه عليه كالمملك على البيع. والبطلان في العبادات عدمٌ سقوط القضاء بالفعل، وفي عقود المعاملات

¹ ن- أنّ.

² مُحَمَّد بن علي بن إِسْمَاعِيل القفال الكَبِير الشاشي، الإمام الجليل أحد أئمة الدَّهر. قال الشيخ أبو إِسْحاق مات القفال سنة ست وثلاثين وثلاثمائة. انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، 203/3.

³ شرح التلويح للفتازاني، 415/1.

يتخلف الأحكام عنها، وخروجها عن كونها أسباباً للأحكام. وأمّا الفساد فيرادف البطلان عند أصحاب الشافعي، وعندنا هو قسمٌ ثالثٌ وهو ما كان مشروعاً بأصله غير مشروعاً بوصفه.

[العام]

(وَأَمَّا الْعَامُ) هو في اللغة اسم فاعل من "عمّ" بمعنى شمل، يقال: "عمّ المطر" و "عمّ الخصب". وفي اصطلاح الأصوليين (فما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول)

المراد بكلمة "ما" اللفظ؛ فإنّ الأصوليين لا يطلقون العام إلا على اللفظ بخلاف أهل المنطق؛ فإنّهم يطلقونه على المفهوم.

وقوله: "يتناول أفراد" احترازٌ عن المثني، وكذا عن باقي الخواص. ولم يقل: "ما وضع لأفراد" ليشتمل النكرة المنفية مثل: لا رجل؛ فإنّها لم توضع لأفراد إلا أن يقال: إنّها موضوعة للأفراد وضعاً نوعياً.

قوله: "متفقة الحدود" احترازٌ عن المشترك بالنسبة إلى أفراد جميع معانيها، أمّا بالنسبة أفراد إلى¹ معنى واحد فهو عامٌّ.

وقوله: "على سبيل الشمول" احتراز عن النكرة المفردة المثبتة نحو: رجل؛ فإنه يتناول الأفراد المتفقة الحدود على سبيل البدل. وقد ذكر الأصوليون في تعريف العام قيد "استغراق أفراد"؛ ليخرج المعهود مثل: جاءني رجال فأكرمت الرجال؛ فإنّ الجميع المعهود ليس بعامٍّ كما صرح به ابن الحاجب²، فكان عليه أن يورد "الأفراد" معرّفاً يفيد الاستغراق³. ولا يبعد أن يقال: وصف الأفراد بـ "متفقة الحدود" يدلّ على العموم؛ فإنّ النكرة الموصوفة بصفة لا يختصّ بفردٍ من أفراد تلك النكرة يفيد العموم كما سيجيء.

واعترض بأنّه إن أريد بتناول الأفراد تناول الكلّي للجزئيات / [30ظ] يخرج مثل: الرجال والمسلمين المتناول لكلّ فردٍ وفردٍ، وإن أريد تناول الكلّي لأجزائه⁴ يخرج مثل: الرجل ولا رجل مما يكون الأفراد فيه من جزئياته لأجزائه. وأجيب بأن المراد الأول، وعموم مثل: الرجال والمسلمين باعتبار تناوله للجماعات دون الأحاد، وهذا إنما يصحح على القول المرجوح من أنّ الجمع العام يتناول الجموع، والصحيح أنه يتناول الأفراد.

¹ ن- جميع معانيها أمّا بالنسبة أفراد إلى. م + إلى.

² عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب. فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية. كردي الأصل. ولد في أسنا (من صعيد مصر) ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالإسكندرية. من تصانيفه: الكافية في النحو، والشافية في الصرف، ومختصر الفقه في فقه المالكية وغيره. ومات سنة ست وأربعمئة وستين. انظر **الأعلام** للزركلي، 211/4.

³ ح- يفيد.

⁴ ح م ي: للأجزاء.

وقيل: إنّ المراد الاسم العامّ للأفراد دلالةً على جزئياته أو على أجزاءه مطابقةً أو تضمناً، وعلى هذا يلزم أن يكون اسم العدد عامّاً.

وقيل المراد بالأفراد مسميات ذلك اللفظ كـ "مَن" و "ما" أو مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقاً كالرجال أو تقديرًا كالنساء؛ لأنّه بمنزلة جميع اللفظ يرادف المرأة.

ثم إذا أريد بالأفراد المسميات يندفع اعتراض آخر، وهو أنّ الحيوانات مثلاً اسم عامّ وأفراده ليست متفقة الحدود كما لا يخفى، وإذا أريد المسميات وهي أنواع الحيوانات اندفع الإشكال، ولا يرد على تعريف العامّ اسمًا لعدد؛ لأنّ أجزاء العشرة مثلاً ليست من مسميات ما اشتمل عليه العشرة، وهذا أوضح.

[العام يوجب القطع]

(وأنّه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً عندنا خلافاً للشافعي) اعلم أن حكم العام عند الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص. وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجميع والتوقف فيما فوق ذلك. وعند بعضهم التوقف بالخبر أو أجزاء الأمر والنهي على العموم وهذا عن¹ الكرخي. وعند بعضهم التوقف في الأمر والنهي وأجزاء الأخبار على العموم. وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى إثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد ظناً، وإليه ذهب الشافعي، وهو المختار عند مشايخ سمرقند. وقطعاً وقيناً عند المشايخ العراقي وعامة متأخرين وهو المختار عند المصنف.

حجة / [30و] الشافعي: أنّ كلّ عام يقبل التخصيص، وما من عامٍ إلا وقد خُصّ منه البعض إلّا قليلاً بمعونة القرائن، وهذا دليل الاحتمال فلا يكون قطعاً. ولنا أنّ اللفظ إذا وضع بمعنى كان ذلك المعنى عند إطلاقه لازماً ثابتاً بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل على خلافه، والعموم ممّا وضع له اللفظ؛ فكان لازماً قطعاً حتى يقوم دليل الخصوصية. وما ذكر الخصم من احتمال إرادة الخصوصية لا عبرة به؛ إذ الإرادة في باطن المتكلم، وليس في وسعنا الوقوف عليه إلّا أن يظهر دليلٌ فيقبل² ظهوره ويكون موجباً ثابتاً يقيناً، وهذا كالخاص؛ فإنّ إرادة المجاز لما كانت غيباً لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجباً ثابتاً قطعاً قبل ظهور الدليل.

وثمرّة الخلاف يظهر في وجوب الاعتقاد وجواز التخصيص بالقياس وبخبر الواحد ابتداءً؛ فعند شافعي لا يجب أن يعتدّ الوجوب، ويجوز تخصيصه بالقياس وبخبر الواحد، وعندنا الأمر بالعكس.

¹ ح: عند.

² ح: فقبل.

(فإن لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعاً لكنه¹ لا يسقط الاحتجاج به) لحوق الخصوص بالعام يسمى² تخصيصاً. وعرفه بعضهم بأنه بيان ما لم يرد باللفظ العام. وقيل: إخراج ما تناوله الخطاب عنه. وقيل: هو تعريف أن المراد باللفظ الموضوع للعموم إنما هو الخصوص. وقيل: وقصر العام على بعض مستياته، وهو منقول عن الشافعي.

والحدّ الصحيح على مذهبنا أن يقال: هو قصر اللفظ العام على بعض أفراده بدليل مستقلّ مقترن. فقولنا: "مستقلّ" احتراز عن الاستثناء والصفة والشرط؛ فإنّ المراد بغير المستقلّ كلام يتعلّق بصدر الكلام، ولا يكون تاماً بنفسه. وأعني بـ "صدر كلام" ما هو متقدّم في الاعتبار، سواء كان قدّم في الذكر أو لا. ولا بدّ من اعتبار الشيء أولاً، ثم إخراج البعض³ منه أو تعليقه أو قصره على بعض التقدير. وأعني بـ "الكلام الغير التام" ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفرداً أو الحمل الوضعية كذلك لاحتياجها / [31ظ] إلى مرجع الضمير.

وقولنا: "مقترن" احتراز عن الناسخ؛ فإنّه إذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخاً، والمراد بالمخصص المجهول ما كان متناولاً لما هو مجهول عند السامع.

وتوضيح المقام: أنّ المخصص يشبه الاستثناء بحكمه؛ لأنّ حكمه بيان إثبات الحكم فيما وراء المخصص، وعدم دخول المخصص تحت العام؛ فمن هذا الوجه غير مستقلّ، ويشبه الناسخ بصيغته؛ لأنّه كلام مبتدأ مفهوماً بنفسه مقيّد للحكم وإن لم يتقدّمه العام؛ فمن هذا الوجه مستقلّ.

وينبغي أن يراعى كلّ من الشّيهين؛ فالمخصص المجهول من جهة عدم استقلاله يوجب سقوط الاحتجاج به؛ لتعدّي جهالته إلى العام كما في استثناء المجهول، ومن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدّي جهالته إلى العام كالناسخ المجهول. والمخصص المعلوم من جهة عدم استقلاله لا يصحّ تعليقه كما لا يصحّ تعليل الاستثناء؛ إذ هو بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دالّ على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه، والعدم لا يعلّل؛ فيجب أن يبقى العام بحاله. ومن جهة استقلاله يصحّ تعليقه كما هو الأصل في النصوص المستقلة؛ فما بقي تحت العام يكون مجهولاً؛ إذ لا يدري أنّه حكم خرج بالقياس؛ فينبغي أن يسقط العام.

فظهر ممّا ذكرنا أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام، وباعتبار الحكم يبطله، والمعلوم بالعكس، فيبقى الشكّ في بطلانه، والشك لا يرفع الأصل اليقين بل وضعه، فيوجب العمل به دون العلم والاعتقاد.

¹ م: لكونه.

² ح م ن ي + و.

³ ح - البعض.

وإنما قال: في الصحيح؛ لأن الكرخي وأبا عبد الله الجرجاني وعيسى بن أبان في رواية ذهبوا إلى أن العام لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه إلى البيان؛ لأن المخصص إن كان مجهولاً يوجب¹ الجهالة في الباقي كاستثناء المجهول، وإن كان معلوماً فيحتمل أن يكون معلوماً لاستقلاله بنفسه. والأصل في النصوص / [31] التعليل، وعلى تقدير التعليل لا يدري أي قدر من الباقي يصير مخصوصاً؛ فيوجب جهالة الباقي أيضاً، فصار كما إذا خُص منه بعض معلوم وبعض مجهول، وإذا صار مجهولاً لم يصر حجة بنفسه كالمجمل بل يجب التوقف فيه إلى أن يبين المراد.

وأيضاً ذهب بعضهم إلى أن المخصص إن كان معلوماً يبقى العام بعد التخصيص فيما وراءه على ما كان، وإن كان مجهولاً يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجباً حكمه في الكل، كما كان قبل لحوق دليل خصوص؛ لأن المخصص كلامٌ مستقلٌّ مقارنٌ؛ فيكون بياناً، فإذا كان مجهولاً لم يتغير به الكلام الأول؛ لأن المجهول لا يصير معارضاً للدليل، وإذا لم يصر معارضاً سقط دليل الخصوص وبقي حكم العام على ما كان.

[ألفاظ العموم]

(والعموم قد يكون باعتبار الصيغة والمعنى) وذلك إذا كان اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً لكل ما تناوله اللفظ (كرجل ونساء)

أورد مثالين أحدهما للجمع الذي له واحد من لفظه، وثانيهما للجمع الذي لا واحد له من لفظه. وكان عليه أن يوردهما معرّفين؛ لأن الجمع المنكر لا عموم له على الأصح. وذهب بعضهم إلى أن الجمع المنكر إذا كان جمع كثرة يفيد العموم.

(وقد يكون بالمعنى لا غير) وذلك إذا كان اللفظ منفرداً مستوعباً لكل ما تناوله اللفظ (كقوم ورهط)

قال الزمخشري في الفائق: القوم في الأصل مصدر قام، فصف به ثم غلب على الرجال لقيامهم بأمر النساء.² وقال الرضي³ في التصريف: القوم في الأصل القائم كالركب في الراكب؛ إذ الرجال قوامون على النساء.⁴ وأما ما وقع في بعض الكتب أنه جمع "قائم" كـ "زور" و"زاير"؛ فالمراد ما مرّ؛ لأن الفعل ليس من أبنية الجمع.

¹ ي: لا يوجب.

² الفائق في غريب الحديث للزمخشري، 234/3.

³ محمد بن علي بن يوسف العلامة رضي الدين أبو عبد الله الأنصاري الشاطبي اللغوي. قال الذهبي ولد ببلنسية، سنة إحدى وستمائة. وروى عن أبي الحسن بن المقيّر والبهاء بن الجميزي. وكان عالي الإسناد في القرآن، وكان إمام عصره في اللغة، وروى عنه أبو حيان والمزي والقطب الحلبي وآخرون. مات بالقاهرة يوم الجمعة، الثاني والعشرين من جمادى الأولى، سنة أربع وثمانين وستمائة. بغية الوعاة للسيوطي، 194/1 (329).

⁴ لم أقف عليه.

والرهط ما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة، كذا في الصحاح¹. ويجمع على أراشط عند سيبويه كـ "أباطيل" في جمع "باطل". وقال غيره: يجمع على "أرشط" ثم "أرشط" على "أراشط". [و² في تفسير الأنوار: الرهط من الثلاثة إلى العشرة. وقيل إلى التسعة. / [32ظ]

وإنما أورد مثالين أحدهما لما لا يحصر لأفراده وثنائهما لما أفراده مختصرة فيما دون العشرة. وكان عليه أن يوردهما معرّفين³. في التلويح: "المعرّف باللام من الجموع، وأسمائها بجميع الأفراد قلت أو كثرت، وإن كان بدون اللام دون العشر؛ فما دونها لجمع القلة مثل المسلمين والأنفس ونحو ذلك."⁴

(و"مَنْ" و "ما" يحتملان العموم والخصوص) أمّا كلمة "مَنْ" فيستعمل في الاستفهام والشرط والجزاء، أي الموصول والموصوف، ويعمّ في الأولين البتة. وأمّا في الخبر فقد يكون عامّةً وقد يكون خاصّةً نحو: زرت مَنْ أكرمّني، إذا أردت واحدًا بعينه. لكنّها في الشرط تعمّ عموم الأفراد، وفي الخبر تعمّ عموم الاشتمال؛ فلو قال: "مَنْ زارني فأعطيته درهمًا"، يستحقّ كلّ مَنْ زاره العطية، ولو قال: "أعط مَنْ في هذه الدار درهمًا"، يستحقّ الكلّ درهمًا كذا في الكشف⁵، فاحتمال العموم والخصوص يختص بالخبرية.

وأمّا كلمة "ما" فيستعمل أيضًا في الاستفهام والشرط والخبر. وهي تعمّ في الجميع على ما هو المفهوم من كتب الأصول. قال في التلويح: "فإن قيل في قوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل، 20\73] يجب قراءة جميع ما تيسر عملاً بالعموم. قلنا: بناء الأمر على التيسر دلّ على أنّ المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع؛ لأنّه عند الاجتماع ينقلب متعسرًا"⁶ فهذا تصريح بأنّ كلمة "ما" لا يكون للخصوص.

وظاهر كلام المصنف أنّ كلمة "ما" يحتمل الخصوص كما أنّ كلمة "مَنْ" يحتمله. وذكر الإمام في المحصول: أنّ كون "مَنْ" و "ما" للعموم مذهب الفقهاء والمعتزلة⁷، وأنكر المعتزلة والواقفية ذلك.

(و"مَنْ" في ذوات من يعقل) الأولى أن يقال: مَنْ يعلم، ليتناول الباري تعالى؛ إذ العقل لا ينسب إليه. وهي في جميع وجوها لذوي العلم، ولا ينفرد لما لا يعلم خلافاً لقطرب النحوي⁸. ويقع على ما لا يعلم تغليباً /

¹ الصحاح للجوهري، 1128/3.

² م ي - و.

³ ح م: معرّفين.

⁴ شرح التلويح للفتازاني، 91/1.

⁵ كشف أسرار البزدوي لعبد العزيز البخاري، 6/2.

⁶ شرح التلويح للفتازاني، 111/1.

⁷ لم أفق عليه.

⁸ هو أبو علي محمد بن المستنير، أحد من اختلف إلى سيبويه وتعلم منه، ولقطرب كتب كثيرة في اللغة والنحو والعروض ومعاني الشعر وغريب الحديث وكتاب في القرآن لم يسبقه إلى مثله أحد. ومات فُطرب في سنة ست ومائتين. نور القبس لليغموري، ص66.

[32و] كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ﴾؛ [النور، 45/24] فَإِنَّهُ قَالَ: "وَمِنْهُمْ" الضمير عائد إلى "كُلِّ" دأبة؛ فغلب العلماء في الضمير بنى على هذا التغليب فقال: "من يمشي على أربع" كذا قاله الرضي.

(ك "ما" في ذوات ما لا يعقل) المذكور في عانة كتب الأصول إنها يستعمل في ذوات من لا يعقل، وفي صفات من يعقل. وقيا إنها تصلح لمن يعقل ولمن لا يعقل. وفي المفتاح أَنَّ "ما" للسؤال عن الجنس، تقول: ما عندك، وجوابه إنسان أو فرس أو كتاب أو طعام، أو عن الوصف تقول: ما زيد، وجوابه الكريم أو الفاضل. وقال الرضي: إنها في الغالب لما لا يعلم، وقد جاء في العالم قليلا، وقال الله تعالى: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء، 36/4]. ويستعمل في الغالب في صفات العالم نحو: ما هذا الرجل، والجواب: عالم أو غير ذلك. ويستعمل استفهامًا أيضًا كـ "ما أنت أو غيره في المجهول حقيقة.

(و "كُلِّ" للإحاطة على سبيل الأفراد) بكسر الهمزة بمعنى كأنه ليس معه غيره؛ فلو قال لرجلين: لكما علي ألف درهم، يجب عليه الألف لهما، ولو قال: لكل واحد منكما علي ألف درهم يلزم عليه¹ لكل واحد منهما ألف. ثم إن كلمة "كل" لا تقع خاصًا بأن يقال: كل رجل، ويراد به واحد، وهذا هو المشهور. وذكر فخر الإسلام إنها يحتمل الخصوص كما إذا قال: كل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخلوا على التعاقب فالنفل للأول خاصة؛ فإن الأول اسم لفردٍ خاص، وكلمة "كل" يحتمل الخصوص، وهذا الوصف تحقق فيه دون² من بعده. وهي تصحب الأسماء؛ لأنها من الأسماء اللازمة للإضافة. والإضافة تختص بالاسم³، فتعمها أي مسميات الأسماء إما بحذف المضاف أو بطريقة الاستخدام؛ فإن الاسم قد يطلق على المسمى. (فإن دخلت على المنكر أوجبت عموم أفراده) أي أفراد المنكر. وذلك لأن أثر عمومها إنما يظهر فيما أضيفت إليه، فإذا أضيف إلى نكرة ثبت العموم فيها بإحاطة أفرادها لا غير، فلو قال: "كل امرأة أتزوجها" [33ظ] فهي طالق، يوجب العموم في المرأة لا في التزوج حتى لو تزوج امرأة مرتين لا تطلق في المرة الثانية. ولو قال: كل رُمان مأكولي كان كاذبًا. (وإن دخلت على المعرف أوجبت عموم أجزائه) فيصح: كل الرجال يحمل هذا الحجر وكل الرمان مأكولي. ولا يصح: كل الرجال يشبه هذا الرغيف، بخلاف: كل رجل يشبه هذا الرغيف.

(و "كُلِّما" يوجب عموم الأفعال) اختلف النحاة في "كُلِّما"، فقليل إن كلمة "ما" كافة؛ لأنها كانت واجبة الدخول على المفرد فهي تكفها عن طلب مضاف إليه مفرد وقدّر زمان مضاف إلى الجملة التي بعدها. ولما فيها من معنى العموم الذي يكون في كلمات الشرط لم يدخل إلا على الفعل تشبيها لها بها. وهو يدخل على الماضي والمستقبل ويجعل الماضي بمعنى المستقبل غالبًا. وقيل: إن كلمة "ما" فيها مصدرية والزمان المضاف إلى مقدّر. ثم إنه منصوب على الظرفية، والعامل فيه ما هو في محلّ الحرّ الذي في محلّ للشرط كما أنّ العامل

¹ ح- عليه، ي: يلزمه.

² قوله: "فيه دون" صح من هامش ح.

³ ي- الاسم.

في "إذا" كذلك عند الأكثر؛ لأنهما¹ في الأغلب يستعملان في القول المقطوع به. وقيل: مبني على الفتح كما أن كلمة "بينما" كذلك. ونقل عن تفسير عين المعاني أن كلمة "ما" جزائية ضمنت إلى "كل" فصارت أداة لتكرار الفعل²، وفيه ضعف من حيث إن كلمة "ما" الجزئية واجبة التصدر.

وإذا عرفت هذا فنقول إذا قال أحد: "كلما تزوجت امرأة فهي طالق"، يكون المعنى: كل وقت أتزوج امرأة، فإذا تزوج امرأة³ مرتين مثلاً يحنث في كل مرة.

(وكلمة "جميع" يوجب عموم الاجتماع دون الانفراد) وقد يحمل الانفراد على سبيل التجوز، فإذا قال: جميع من دخل هذا الحصن فهو من النفل كذا، فدخل عشرة أولاً معاً؛ فلجميع نفل واحد عملاً بالحقيقة؛ لأن لفظ "جميع" للإحاطة على صفة الاجتماع، والعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر / [33] الناس. وإن دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للأول منهم عملاً بالمجاز، وحمل الـ "جميع" على معنى "كل"، والقرينة أن هذا التنفيل للتشجيع وإظهار الجلالة، وهو في دخوله وحده أقوى، فهو بالنفل أخرى. وهكذا الكلام إذا كان الداخل واحداً فقط. ويرد عليه أنه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ ولهذا قيل: إن استحقاق المنفرد كمال النفل يثبت بدلالة النص؛ فلا يلزم الجمع بينهما. وقيل إن قولهم: جميع من دخل هذا الحصن أولاً، مجاز عن السابق في الدخول واحداً كان أو جماعة؛ فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد، عملاً بعموم المجاز.

[النكرة في سياق النفي تفيد العموم والإثبات يفيد الخصوص]

(والنكرة في موضع النفي تعم) سواء دخل النفي على نفسها نحو: "لا رجل في الدار"، وعلى الفعل الداخل عليها نحو: "ما رأيت رجلاً" ضرورة أن انتفاء فرد منهم لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد. وكذا انتفاء نسبة فعل إلى فرد منهم لا يكون إلا بانتفاء نسبته إلى جميع الأفراد. وفي معنى النفي الشرط في الإثبات كقوله: "إن ضربت رجلاً فكذا"؛ لأنه في معنى: "والله لا أضرب رجلاً"، فيحنث بضرب أي رجل كان. وهذا ما يقال: إن النكرة في موضع الشرط تعم. واستدل على ما ذكر في المتن بأن قولنا: "لا إله إلا الله" كلمة توحيد إجماعاً؛ فلو لم يكن صدر الكلام نفياً لكل معبود بحق لما كان إثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيداً. والمستثنى ههنا بدل من اسم "لا" على المحل، والخبر محذوف وهو: موجود، وليس الاستثناء مفرغاً واقعاً في محل الخبر؛ لأن المعنى على نفي الوجود عن إله سوى الله، لا على نفي مغايرة الله عن كل إله.

¹ ن: لأنها.

² لم أفهم عليه.

³ ن- فإذا تزوج امرأة.

واعلم أنّ النكرة المفردة تدلّ على الجنس والواحدة، والمتبادر من نفيها نفي الجنس، ونفي: "ما في الدار رجلٌ بل رجلان"، وهذا لا بدّ له من قرينة، بخلاف رجوع النفي إلى الجنس. / [34ظ]

(وفي الإثبات تخصّص) أي النكرة في الإثبات تخصّص؛ فإنّها موضوعة للفرد؛ فإنّها تشنّى وتجمع؛ فلا تعمّ إلّا بدليل يوجب العموم. وقد يعمّ في الإثبات بقرينة المقام كقوله تعالى: ﴿عَلِمْتُ نَفْسِي﴾ [التكوير، 14/81]. وكذا إذا صدّرت بلفظ "كلّ" كما مرّ. وكذا إذا وصفت بصفة عامّة كما سيجي. (لكنّها مطلقة) لدلالاتها على الفرد دون الجمع؛ فيخرج عن عهدة الأمر في قوله تعالى: ﴿فَتَخْرِيزُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء، 92/4] بإعتاق رقبة واحدة، ولو كانت عامّة لم يخرج إلّا بإعتاق ثلاث رقاب؛ فهي مطلقة محتملة لجميع الأفراد، بمجرد ذلك لا يثبت العموم.

واعلم أنّ بعضهم فرّقوا بين المطلق والنكرة فقالوا: الماهية في ذاتها لا واحدة ولا كثيرة، فاللفظ الدالّ عليها من غير تعرّض لقيد هو المطلق، ومع تعرّض لكثرة معيّنة اسم العدد ولكثرة غير معيّنة هو العام، ولوحدة معيّنة هو المعرفة، ولوحدة غير معيّنة هو النكرة. وقال صاحب الكشف: "الصواب أنّه لا فرق بينهما في اصطلاح أهل الأصول؛ إذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يُشعر بعدم الفرق".¹ وذكر في التلويح: أنّ النكرة إذا كانت خاصة فإن وقعت في الإنشاء فهي مطلق يدلّ على نفس الحقيقة من غير تعرّض لأمر زائد، وإن وقعت في الإخبار مثل: رأيت رجلاً؛ فهي لإثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع، وجعله مقابلًا للمقابل للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة.²

وإنّما قال: "عندنا"؛ لأنّ عند الشافعي النكرة في موضع الإثبات يوجب العموم. وقيل عنده في الأخبار لا يفيد العموم، وفي الأمر يفيد العموم عند أكثر أصحابه. وفي بعض كتبهم أنّها تعمّ على سبيل البدل، وليس بعامّ من حيث الصلاحية لكلّ فرد. وعلى هذين القولين يوافق مذهبنا. استدّلوا / [34و] على العموم بقوله تعالى: ﴿فَتَخْرِيزُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء، 92/4]؛ فإنّه يتناول كلّ رقبة حيث يخرج عن العهدة بإعتاق أيّتها كان، وإنّه يصح الاستثناء منها نحو: أعتق رقبةً إلّا³ أن تكون كافرةً أي كلّ رقبة. وأجيب بأنّها لو كانت عامّة لم يخرج عن العهدة إلّا بإعتاق ثلاث رقبات كما مرّ. والاستثناء يجوز أن يكون منقطعاً، أو يكون المعنى: أعتق رقبةً واحدةً على أيّ حالة كانت إلّا حالة الكفر.

¹ كشف أسرار البزدوي لعبد العزيز البخاري، 24/2.

² شرح التلويح للفتنازاني، 104/1-105.

³ قوله: "يخرج عن العهدة بإعتاق أيّتها كان، وإنّه يصح الاستثناء منها نحو: أعتق رقبةً إلّا" صح من هامش ن.

[دلالة اللفظ المعاد نكرةً أو معرفةً]

(وإذا وصف النكرة بصفة عامة تعم) المراد بالصفة العامة هي التي لا تخصّ بفردٍ واحدٍ أو أفرادٍ مخصوصة من أفراد تلك النكرة. واحترز بذلك عن النكرة الموصوفة بصفةٍ خاصةٍ ببعض الأفراد؛ فإنّها لا تعمّ كما إذا قال: "رأيتُ رجلاً يدخل داره وحده قبل كلّ أحدٍ"¹. والمراد بالصفة المعنوية لا النعت النحوي؛ لأنّها قد تكون حالاً. واستدلوا على المطلوب بأنّ تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفةً أو لم يُذكر مشعرٌ بأنّ مأخذ اشتقاق² الوصف علةٌ لذلك الحكم³، فيعمّ الحكم بعموم علته. وقيل: تعميم النكرة الموصوفة مخصوصة بغير الخبر، والاستثناء من النفي أو بكلمة "أَيّ" نحو: "أَيّ عبيدي ضربك هو حرّ". وقيل: هذا مخصوص بموضع الإباحة وفي موضع التحريض، وأمّا في موضع الجزاء والخبر فلا تعمّ كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء، 92/4]. (نحو: والله لا أَكَلِمَ أَحَدًا⁴ إِلَّا رَجُلًا كَوْفِيًّا) فإنّ له أن يتكلّم جميع رجال الكوفة بخلاف ما إذا قال: إِلَّا رجلاً، فإنّ له أن يتكلّم واحداً من الرجال، حيث لو تكلم اثنين يحنث. واعتراض على هذا الأصل بأنّ محمداً نصّ في الجامع الكبير أنّه إذا قال: والله لأكلمن رجلاً كوفياً، فإنّه يبرأ بالتكلّم مع رجلٍ واحدٍ مع أنّه وُصِفَ بصفةٍ عامّةٍ في الإثبات. وأجيب بأنّ النكرة في غير موضع النفي تعمّ بحسب اقتضاء المقام إلّا أنّه يكثر ذلك في النكرة الموصوفة بصفة عامة؛ فإذا كان هناك [35ظ] ما يدلّ على الخصوص يحمل عليه. وإنّما يحمل على الواحد لظهور تعسّر تكلم مع الجميع.

(وإذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى⁵ العهد أو جبت العموم) قال المحقّق الشريف في بعض تصانيفه: التعريف هو الإشارة إلى أنّ مدلول اللفظ معلومٌ حاضرٌ في الذهن. وذلك أنّ فهم⁶ المعاني من الألفاظ بمعونة الوضع والعلم به، فلا بدّ أن يكون المعاني متصوّرة متميّزة بعضها عن بعض عند السامع؛ فإذا دلّ اسمٌ على معنًى؛ فإن كان ذلك الاعتبار -أي تعيين المعنى عند السامع وغيره- في ذهنه ملحوظاً معه يسمّى ذلك الاسم معرفةً وإلا فنكرة. والمعارف أقسامٌ، والمقصود ههنا المعرّف باللام، فنقول⁷: إذا دخلت اللام على اسم الجنس؛ فإنّما أن يشار بها إلى حصّة معيّنة منه فرداً كانت أو أفراداً، مذكورةً تحقيّقاً أو تقديرًا يسمّى لام العهدة الخارجي، وإنّما أن يشار بها إلى الجنس نفسه، وحيث إنّما أن يقصد الجنس من حيث هو، ويسمّى لام الحقيقة أو الجنس من حيث هو موجود في ضمن الأفراد، وإنّما في جميعها وهو الاستغراق أو بعضها وهو

¹ ي: واحد.

² ح م ن ي: الاشتقاق.

³ ن: كذلك الحكم.

⁴ ن- أحداً.

⁵ م ي: لمعنى.

⁶ ي- فهم.

⁷ ي: فيقول.

المعهود الذّهني. وإنّما لم يجعل العهد الخارجي راجعاً إلى الجنس؛ لأنّ معرفة الجنس لا يكفي في تعيين أفرادها بل يحتاج إلى معرفة أخرى. فالظاهر أنّ الاسم في المعهود الخارجي له وضع آخر بإزاء خصوصيّة كلّ معهود، ولا حاجة إلى ذلك في باقي أقسام اللام إذا كان اسم الجنس موضوعاً للماهية من حيث هي، انتهى كلامه.

ثمّ إنّ المشهور في كتب العربية أنّ لام العهد ولام الحقيقة والاستغراق والعهد الذّهني مجاز، هذا في المفرد، وأمّا في الجمع ففي العهد الذّهني مجاز. وكذا في الجنس وفي العهد الخارجي والاستغراق حقيقة.

ثمّ / [35و] مقتضى¹ قياس الجمع على المفرد في الاستغراق إذا نسب إليه حكم أن يكون انتسابه إلى كلّ جماعة، لكن المعنى يستلزم التكرار في مفهوم الجمع المستغرق؛ فلذلك يُفسّر الجمع المستغرق تارةً بكلّ فرد وفرد، فيكون كالمفرد في استغراقه، فكأنّه بطل معنى الجمعية وصار للجنسية، وتارةً بالمجموع من حيث هو مجموع كما في قولك: "للرجال عندي درهم"، حيث حكموا بأنّه إقرارٌ بدرهم واحدٍ لكلّ.

وذكر في كتب الأصول أنّ الراجح هو العهد الخارجي؛ لأنّه حقيقة التعيين ثمّ الاستغراق؛ لأنّ الحكم على الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل استعمالٍ جدّاً، والعهد الذّهني موقوفٌ على وجود قرينة البعضية، فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهد في الخارج، فلذلك حكم المصنّف بأنّ لام المعرفة إذا لم يكن للعهد أوجبٌ العموم. فقوله: "فيما لا يحتمل التعريف لمعنى العهد" احترازٌ عمّا إذا أمكن العهد، فلو حلف لا يكلمه الأيام والشهور، يقع على عشرة أيامٍ وعشرة شهور عند أبي حنيفة؛ لأنّ اسم الجمع معهود على الثلاثة فصاعداً² إلى العشرة؛ فانصرف اللام إلى أكثر هذا المعهود احتياطاً. وعندهما يقع على الأسبوع والسنة؛ لأنّ المعهود فيما بين الناس أيام الجمعة والشهور والسنة، فيجب صرف اللام إليهما.

وذهب بعض الأصوليين إلى أنّ العهد الذّهنية مقدّم على الاستغراق؛ لأنّ البعض متعيّن. ورّدّه بأنّ الاستغراق أعّم فائدة وأكثر استعمالاً في الشرع، وفي حملها على العهد الذّهني بلا قرينة ترجيح بلا مرجح، ولذلك حكموا بأنّ العهد الذّهني موقوفٌ على قرينة البعضية وعدم الاستغراق.

وفي المحصول: ذهب الواقفية وأبو هاشم إلى أنّ الجمع المعزّف بلام الجنس لا يفيد العموم عند عدم العهد؛ لأنّ الصيغة مستعملة للعهد؛ فلو كانت / [36ظ] للعموم أيضاً لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل؛ لأنّه يقال: جمع الأمير الصاغة، ولا يراد به الكلّ. والجواب عن الأول: أن الاشتراك واقع في الكلام، وبالقرينة يختصّ بأحد المعنيين. وعن الثاني: أن ذلك عُرف بقرينة العرف.

¹ ح: يقتضي.

² قوله: "فصاعداً" صح من هامش ح.

وذكر في بعض كتب الأصول أنَّ المفرد¹ المحلَّى باللام يقتضي العموم عند الجبائي والمبرد والفقهاء؛ لصحة الاستثناء عنه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر، 2/102]. وذهب الإمام الرازي وبعض الفقهاء إلى أنَّه لا يفيد العموم؛ إذ لو أفادت ينبغي أن يكون بما يفيد العموم ونعت بنعت الجمع، واللازم باطل. ورُدَّ بأنَّ ذلك باعتبار ملاحظة اللفظ كما في "لا رجل"؛ فإنه للعموم اتفاقاً مع عدم تأكيده ووصفه بالعام.

(ويسقط اعتبار الجمعية ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ﴾) [النساء، 52/4]، ظاهر الكلام أنَّ سقوط اعتبار الجمعية متفرِّعٌ على إفادة اللام العمومة والاستغراق. وقد صرَّح في المنار بذلك حيث قال: "أوجبت العموم حتى يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت على الجمع". وتوضيح ذلك ما ذكر أهل الأصول أنَّ الجمع المعرَّف باللام مجازٌ عن الجنس. وذكر أهل العربية أنَّ قولهم: فلان يركب الخيل، للجنس. وذكر الفقهاء أنَّه لو حلف لا يتزوَّج النساء، يحث بالواحدة؛ لأنَّ اسم الجنس حقيقة في الواحد؛ لأنَّه المتعيَّن فيعمل به عند الإطلاق وعدم الاستغراق إلا أن ينوي العموم، وحينئذ لا يحث ويصدق ديانة وقضاء؛ لأنَّه نوى حقيقة كلامه، واليمين ينعقد؛ لأنَّ تزوَّج جميع النساء ممكن. وعن بعضهم أنَّه لا يصدق قضاء؛ لأنَّه نوى حقيقة لا يثبت إلا بالنية، فصار كأنَّه نوى المجاز. فاذا حمل هذا الجمع على الجنس كان معنى التعريف حاصلًا، وهو الإشارة إلى هذا الجنس من الأجناس. ومعنى الجمعية باقٍ من وجه؛ إذ الجنس يدلُّ على الكثير بمعنى / [36] أنَّه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير، لا بمعنى أن الكثرة جزء مفهوم. وهذا الاعتبار مناسب لمعنى الاستغراق، فكأنَّه متفرِّعٌ عليه، ولا يخفى ما فيه من التكلف.

وذكر صاحب الكشف: إنَّما عدلنا عن الكل في اليمين بدلالة الحال؛ لأنَّ تزوَّج جميع نساء العالم متعذر، فصرف اليمين إلى الواحد المتيقن، يدلُّ عليه ما ذكر محمَّد في الجامع: لو قال: إن كلمت بني آدم فامرأتي طالق، فكلم رجلاً واحداً حنث؛ لأنَّه لا يقدر أن يتكلم بني آدم كلهم، فهذا تصريح منه أنَّه إنَّما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل.

وفي التلويح: الصحيح في إثبات كون الجمع مجازاً عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام لقوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ﴾ وقولهم: فلان يركب الخيل، وفيه أيضاً أن هذا الجنس المذكور بمنزلة النكرة يختص² في الإثبات، كما إذا حلف يركب الخيل يحصل البرء بركوب واحد. ويعم في النفي مثل: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ﴾ أي واحدة منهن.³

(والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثاني عين الأول، وإذا أعدت نكرة كانت الثاني غير الأول. والمعرفة إذا أعيدت معرفة كان الثاني عين الأول، وإذا أعيدت نكرة كانت غير الأول) لا يخفى أنَّ اللائق بحال هذا

¹ ح: الفرد.

² ح ي: يختص.

³ شرح التلويح للفتازاني، 99/1.

المختصر أن يقال: الاسم معرفة كانت أو نكرة إذا أعيدت معرفة كان الثاني عين الأول، وإذا أعيدت نكرة كان الثاني غير الأول. والمراد بالمعرفة المعرف باللام أو الإضافة؛ إذ فيهما ما يصح إعادة نكرة أو معرفة. والمراد بالإعادة إعادة جوهر الكلمة، مع قطع النظر عن صفتها من التعريف والتنكير. ومعنى كون الثاني عين الأول أن يكون المراد هو المراد بالأول مع قطع النظر عن معنى التعريف والتنكير.

ووجه ما ذكر أن الثاني إذا كان نكرة فهو مغاير للأول وإلا لكان المناسب¹ تعريفه / [37ظ] تعريف العهد بناءً على كونه سابقاً في الذكر معهوداً. وإن كان الثاني معرفة فهو الأول، حملاً له على المعهود الذي هو الأصل في اللام والإضافة

وقيل: المعرفة إذا أعيدت نكرة فهي عين الأول؛ لأن المعرفة يستغرق الجنس، والنكرة تتناول البعض؛ فيكون داخلاً في الكل. ورد بأن التعريف لا يلزم أن يكون للاستغراق، والجزء ليس عين الكل؛ فلا يكون إعادة. والحق أن جميع ذلك عند خلق المقام عن القرائن وإلا فقد يعاد النكرة نكرة والمعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف، 84/43]، وقوله تعالى: ﴿وَالْهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [البقرة، 163/2]. وقد يعاد النكرة معرفة والمعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾ إلى قوله: ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا﴾ [الأنعام، 156/6]، وكقوله تعالى: ﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [آل عمران، 3/3].

[وما ينتهي إليه الخصوص]

(وما ينتهي إليه الخصوص نوعان) لما كان تخصيص العام بشيء إخراج بعض أفراد منه، ولا بد أن يبقى بعض أفراد، اختلف الأصوليون في منتهى التخصيص إلى كم هو؟ فقيل: لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ولا محالة أن يكون أكثر من النصف. وقيل: يجوز إلى ثلثه في كل عام. وقيل: إلى اثنين. وقيل: إلى واحد. ومختار ابن الحاجب: أن التخصيص إن كان باستثناء أو بدلٍ جاز إلى واحد، وإن كان بمتصلٍ غيرهما كالصفة والشرط جاز إلى اثنين، وإن كان بمنفصلٍ؛ فإن كان في محصورٍ قليلٍ جاز إلى اثنين، وإن كان في غير محصورٍ أو عددٍ كثيرٍ؛ فلا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام. ومختار الإمام الرازي أنه يجوز إلى عدد غير معلوم. / [37و] ومختار أبي بكر القفال أنه يجوز إلى الثلاثة في جميع الألفاظ، ولا يجوز إلى ما دونها إلا بما يجوز به النسخ. ومختار الشيخ فخر الإسلام أنه يجوز إلى الواحد في الجميع إلا في الجمع المنكر صيغة ومعنى كـ "رجال" وـ "نساء" أو معنى فقط كـ "رَهْط" وـ "قوم"؛ فإنه لا يجوز التخصيص فيهما إلا إلى الثلاثة.

¹ ح: وإلا كان الأنسب، م ي: وإلا فكان المناسب.

ولا يخفى أن عدد الجمع المنكر من الألفاظ العام إنما هو على مذهب البعض. ومختار المصنف ما ذكره بعض المشايخ وهو أن ما ينتهي إليه الخصوص

(الواحد فيما هو فرد بصيغة كالرجل) ومثله لفظة "ما" و "من" (أو ملحق به) أي بما هو فرض بصيغته كالنساء في قوله: لا أتزوج النساء، لا مطلقاً؛ فإنه بحسب الوضع جمع صيغة ومعنى. وإنما جاز في ذلك التخصيص إلى الواحد؛ لأنه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو أصل وضع المفرد، وهكذا لفظ "من" و "ما" ونحوهما؛ فإنهما يتناول الجماعة والواحد في مثل قولك: "من دخل داري أكرمه"، فيجوز التخصيص إلى الواحد، بخلاف ألفاظ الجموع؛ لأن استعمالها في الواحد يخرجها عن موضوعاتها. (والثلاثة فيما كان جمعاً صيغة ومعنى) فلا يجوز تخصيصها إلى ما دون الثلاثة؛ لأن أدنى الجمع ثلاثة؛ فلو خُصص إلى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع، فيصير نسحاً لا تخصصاً.

ثم إن "ما" هو جمع معنى لا لفظاً كالقوم، فالظاهر أن حكمه حكم الجمع في أنه لا يجوز تخصيصه إلى ما دون الثلاثة. وظاهر كلام المتن يدل على أنه داخل في الملحق بالمفرد، وجهه غير ظاهر.

واعترض على القول المذكور في المتن أولاً: أن الجمع عند قصد الاستغراق حقيقة في جميع الأفراد، وبعد التخصيص صار مجازاً في البعض، وكون الثلاثة أقل الجمع إنما هو باعتبار / [38ظ] الحقيقة. وأجيب بأن الصيغة موضوعة للجمع، والعموم يعارض اللازم، بالتخصيص إنما يرفع العموم ويبقى مدلول الصيغة، وأقله ثلاثة. ثانياً: بأن حمل الجمع على المفرد في مثل: لا أتزوج النساء، إنما هو عند تعذر الاستغراق كما مر، فلا يكون فيه عموم، فلا تخصيص. وأجيب بأن ما تعذر هو حمل اللام على الاستغراق؛ فيكون الاسم للجنس. ويلزم من نفيه نفي جميع الأفراد؛ فيصير المعنى: لا أتزوج امرأة، وهو معنى العموم والاستغراق في النفي.

وأما أدنى الجمع ثلاثة، فهو مذهب لكثير من الفقهاء وأئمة اللغة حتى لو حلف: لا أتزوج النساء، لا يحنث بتزوج امرأتين. وذهب بعض أصحاب الشافعي وعامة الأشعرية ونفطويه¹ من النحاة إلى أن أقله إثنتين، فقليل: عندهم يجوز استعمال صيغة الجمع في الاثنين، وهو ظاهر. وقيل: لا يجوز.

¹ إبراهيم بن محمد بن عرفة بن سليمان بن المغيرة بن حبيب ابن المهلب بن ابي صفرة العتكي الأزدي الواسطي أبو عبد الله الملقب بنفطويه. قال ياقوت: كان نفطويه عالماً بالعربية واللغة والحديث؛ أخذ عن ثعلب والمبرّد، وكان زاهر الأخلاق، فقيهاً على مذهب داود الظاهري رأساً فيه؛ مسنداً للحديث، حافظاً للسيرة وأيام الناس والتواريخ والوفيات.

وفائدة الخلاف على هذا يظهر في جواز التخصيص إلى الإثنين وعدمه. لنا إجماع أهل اللغة على اختلاف صيغ¹ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم، ونفي الجمع عن الإثنين مثل: "ما في الدار رجل بل رجلان" وصحة رجال ثلاثة، وعدم صحة رجال اثنين، وصحة جماعة رجال، وعدم صحة جماعة رجلين.

وتمسك المخالف لقوله تعالى في آية الميراث: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ [النساء، 11/4]، والمراد اثنان فصاعداً؛ فَإِنَّ الْأَخْوِينَ يَحْجَبَانِ الْأُمَّ مِنْ الثَّلَاثِ إِلَى السِّدْسِ كَالثَّلَاثَةِ، ويقول تعالى ﴿فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [التحریم، 4/66] أي قَلْبَاكُمْ، ويقول عليه الصلاة والسلام: «الاثنان فما فوقها جماعة»².

وأجيب عن الأول: بأن كون حكم الأخوين حكم الإخوة إنما عرف لا بالعبرة بل بطريق الإشارة³ من قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء، 11/4]، فإنه يدل على / [38] أَنَّ حَظَّ الْإِبْنِ مَعَ الْإِبْنَةِ الثَّلَاثَةِ؛ فيكون ذلك حَظَّ الْبَنَتَيْنِ⁴. ولما كان هذا مؤهلاً لازدياد النصب بازدياد العدد نفى ذلك بقوله: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ [النساء، 11/4]، والحجب مبني على الإرث؛ فكان للأخوين في الحجب حكم الإخوة. وأجاب الإمام الرازي في المحصول عن الثاني بأن المراد من القلوب الميول، بدليل الصغر؛ فإنه في الميول دون القلوب. وعن الحديث بأنه لإباحة السفر لإثنين، ونسخ ما كان منهياً عنه في أول الإسلام من مسافرة واحد واثنين؛ لغلبة الكفار. وقيل: معنى الحديث أَنَّ لِلْإِثْنَيْنِ فِي الْمَوَارِيثِ حُكْمَ الْجَمَاعَةِ اسْتِحْقَاقاً وَحُجْباً. وقيل معناه: أَنَّ الْإِمَامَ يَتَقَدَّمُ عَلَى الْإِثْنَيْنِ كَمَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الثَّلَاثَةِ فَمَا فَوْقَهَا بخلاف الواحد؛ فإنه يقيمه عن يمينه. وقيل معناه: أَنَّ انْعِقَادَ الْجَمَاعَةِ وَثَوَابَ فَضِيلَتِهَا يَحْصُلُ بِاِثْنَيْنِ، وحُمل الحديث على معرفة أحكام النسب من حمله على بيان اللغة.

[المشترك]

(وَأَمَّا الْمَشْتَرِكُ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَاداً مُخْتَلِفَةً الْحُدُودَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ) المراد بـ "أفراد" هو الفردان وما فوقهما، ليتناول المشترك بين اثنين فقط. وإنما قلنا ذلك لأن بعضهم توهّم أَنَّ عدد الثلاث شرط في المشترك كما في العام، وليس كذلك. وقوله: "مختلفة الحدود" احتراز عن المتواطئ. وقوله: "على سبيل البدل" احتراز عن العام.

¹ ح ي: وضع الواحد. ومات سنة أربع وعشرين ومائة. بغية الوعاة للسيوطي، 430/1 (868).

² البخاري، كتاب الأذان - باب اثنان فما فوقها جماعة ١٤٢ / ٢.

³ ح: لم يُعرف بالعبرة بل بطريق الإشارة.

⁴ ي - فإنه يدل على أَنَّ حَظَّ الْإِبْنِ مَعَ الْإِبْنَةِ الثَّلَاثَةِ؛ فيكون ذلك حظ البنيتين.

ويرد على هذا التعريف أن¹ اللفظ باعتبار معنييه المجازي والحقيقي، وباعتبار معنييه المنقول عنه والمنقول إليه، وباعتبار معنييه في اصطلاحين، وباعتبار معنييه العلميين. والأولى أن يقال: المشترك هو اللفظ الموضوع لمعان متعددة، بأوضاع متعددة. والظاهر من إطلاقاتهم أن الوضعين في اللفظ يكونان من نوع واحد، لغوي أو عرفي أو شرعي أو علمي؛ فلا يقال/ [39ظ] للفعل مثلاً باعتبار معنييه اللغوي والنحو: أنه مشترك. وأما اللفظ الواحد الذي له معنيان أحدهما في لغة العرب مثلاً والآخر في لغة أخرى؛ ففي إطلاق المشترك عليه تردد.

«كالقرء» في المغرب: "القرء - بالفتح والضم - الحيض في الأكثرين². وقيل: الطهر. وقيل: إنه يصلح لهما. وعن أبي عمر³ أنه في الأصل اسم للوقت. قال العتبي: إنما قيل للحيض والطهر قرء؛ لأنهما يجيئان للوقت⁴. وفي الفائق: "القرء الجمع في الأصل، ثم قيل لوقت الأمر "قرء"⁵ و "قارئ"؛ لأن الأوقات ظروف تشتمل⁶ على ما فيها ويجمعها، فقيل: هبت الريح لقرئها ولقارئها⁷.

وإنما اختار هذا المثال ردًا على من زعم أن المشترك غير واقع في القرآن؛ لأن الخطاب للإفهام، فان لم يُبين كان تكليفاً بما ليس في وسعه، وإن بين كان المشترك بلا فائدة. وزعم بعضهم: أن المشترك بلا فائدة⁸ غير واقع أصلاً، زاعماً أن كل ما يُظن به الاشتراك فهو إما متواطئ أو مجاز في أحدهما، محتملاً وجوها في التجوُّز.

[حكم المشترك]

(وحكمه التوقف فيه) أي حكم المشترك التوقف في حق العمل به واعتقاداً وحقيقة المراد به (بشرط التأمل) فيه (ليترجح بعض وجوه للعمل به) التأمل هو الفكر في الشيء بجِدِّ واجتهاد. والمراد التفكير البالغ في استخراج المعنى المراد، والمراد بـ "وجوه" معانيه المتعددة. وقوله: "للعمل به" غاية للترجيح كما أن قوله: "لترجح" غاية التأمل. وهذا كما إذا نظر في كلمة "أنى" في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حَزَنُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [البقرة،

¹ ح - أن.

² ح: في الأكثر.

³ ح م: عمرو.

⁴ المغرب في ترتيب المعرب، ص 376.

⁵ ح ي: قرو.

⁶ ن: يشتمل.

⁷ ح: لقربها وقاربها. | الفائق للزمخشري، 178/3.

⁸ ح م ي - بلا فائدة.

223/2]، فوجدها مشاركة بين معنيين، فتأمل فيها فوجدها بمعنى "كيف" في هذا الموضع أنسب من معنى "أين" فحصل المقصود.

[المشترك لا يفيد العموم]

(ولا عموم له) أي لا عموم للمشترك باعتبار معنييه، فلا يجوز أن يراد به كلا معنييه في موضع واحد لا حقيقة ولا مجازاً. وهذا عند أصحابنا وبعض المحققين من أصحاب الشافعي وأبي [39] هاشم، وأبي عبد الله البصري، وجميع أهل اللغة.

ثم اختلف هؤلاء فقيل: لا يصح أصلاً. وقيل: يصح لكنه ليس بواقع في اللغة. وأيضاً اختلفوا في الجمع مثل "العيون"؛ فذهب الأكثرون إلى أن حكمه حكم المفرد. وقيل: يجوز فيه وإن لم يجز في المفرد، واستدلوا على أصل المطلوب بأنه إذا استعمل في مجموع المعنيين حقيقة يلزم أن يكون موضوعاً لمجموع المعنيين، ولو كان موضوعاً لمجموعهما؛ فاستعماله في أحد المعنيين يكون استعمالاً في جزء معنى الموضوع له وهو باطل بالاتفاق، فإن التزم أنه موضوع للمجموع ولكل واحد أيضاً يكون حينئذ استعماله في المجموع استعمالاً في أحد معانيه، ولا نزاع في صحته. وأيضاً لا يجوز استعماله فيها مجازاً؛ لأن معنى استعمال المشترك في المعنيين على أن يكون كل منهما مراداً باللفظ، لا كون كل منهما داخلاً تحت معنى ثالث هو المراد، فإن استعمال في المعنيين بطريق المجاز؛ فلا بد أن يكون بين المعنيين مناسبة العلاقة، فإراد¹ أحدهما على أنه موضوع له والآخر على أنه مناسب له، فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، أو يراد كل واحد منهما على أنه معنى مجازي له بالاستقلال²، فيلزم الجمع بين المجازين³، وإن أريد باستعماله فيهما استعماله في معنى مجازي يشتملها لكونهما من أفرادها، فهذا ليس بمحل النزاع، بل جوازه متفق عليه.

وذهب الشافعي وأبو بكر الباقلاني وجماعة من المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار إلى جواز الجمع إذا صح الجمع بينهما كاستعمال "العين" في الباصرة والشمس، لا كاستعمال القراء في الحيض والطمهر معاً، إلا أن عند الشافعي والباقلاني⁴ متى تجرد المشترك عن قرينة صارفة إلى أحد معنييه وجب حملها على المعنيين. وعند الباقلين لا يجب.

ثم إنهم [40] اختلفوا فقيل: حقيقة، وقيل: مجاز؛ لأن السابق إلى الفهم أحد معنييه على سبيل البدل؛ فيكون حقيقة في أحد المعنيين، فإذا أطلق على أحدهما كان مجازاً⁵ تسمية لكل باسم الجزء. واستدل بقوله

¹ ح: فيزاد.

² ح + دون الجمع.

³ م - أو يراد كل واحد منهما على أنه معنى مجازي له بالاستقلال، فيلزم الجمع بين المجازين.

⁴ ح + قال.

⁵ ح - كان مجازاً.

تعالى: ﴿يَسْجُدْ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾ [الحج، 18/22]؛ فَإِنَّ سجود الناس وضعُ الجبهة على الأرض، وسجودَ غيرهم الخشوعُ والانقيادُ. وأجيب بأنه على حذف الفعل أي ويسجد كثيرٌ من الناس، والمراد بالسجود الأول الانقيادُ، وبالثاني وضعُ الجبهة. ويجوز أن يراد بالسجود مطلقاً الانقيادُ، ويكون ذكر "كثير من الناس" مع دخولهم في "من في الأرض" تخصيصاً بعد التعميم لشرفهم. واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب، 56/23]؛ فَإِنَّ الصلاة من الله الرحمةُ، ومن الملائكة الاستغفار. وأجيب بأن التقدير: إِنَّ الله يصلي والملائكة يصلون؛ يشعر¹ بذلك ما وقع في الحديث من النهي عن تشريك الله تعالى ونبيه في الضمير. وبأن المراد بالصلاة العطف مطلقاً كما صرح به صاحب مغني اللبيب. والعطف من الله الرحمة، ومن الملائكة استغفارٌ للمؤمنين، ومن المؤمنين دعائهم لبعض.

[المؤول]

(وأما المؤول فما يترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي) التأويل في اللغة بيان ما يؤول إليه الشيء، ومن ذلك تأويل القرآن، وهو بيانه على وجه ينطبق على القواعد العربية. وفي اصطلاح الأصوليين هو ما ذكره. والرأي ما رأى الإنسان واعتقد به. وقوله: "بعض وجوهه" بدلٌ من الضمير المستتر في "يرجح"، والمعنى أَنَّ المؤول هو أحد معاني المشترك الذي ترجح على باقي المعاني بالظن الغالب.

وهذا تعريف المؤول من المشترك لا مطلقاً؛ فَإِنَّ الخفي والمجمل والمشكل إذا [40] زال خفائها بدليل فيه شبهةٌ كخبر الواحد والقياس يسمى أيضاً مؤولاً. وخُصَّ المشترك بذلك؛ لَأَنَّهُ من أقسام النظم صيغةٌ ولغةٌ بمعنى أَنَّ الحكم بعد التأويل مضافٌ إلى الصيغة، بخلاف ما إذا أزيل خفاء الخفي والمجمل والمشكل بقطعي أو ظني؛ فَإِنَّهُ في هذا الاعتبار لا يكون من أقسام النظم صيغةٌ ولغةٌ. وقيل: المراد بالمشترك معناه اللغوي، المؤول ما ترجح من اللفظ المحتمل بعضُ محتملاته؛ فيتناول الجميع، وظنُّ الغالب أعم من أن يحصل من خبر الواحد والقياس وبالتأويل في الصيغة.

واحترز بقوله: "بغالب الرأي" عن المفسر؛ فَإِنَّ الترجيح يحصل ههنا بالدليل القطعي. وقيل: المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة. وذلك لتحقيق كونه من أقسام النظم صيغةٌ ولغةٌ. وحكمه العمل؛ فإذا حمل عليه بالقياس أو خبر الواحد لا يكون بهذا الاعتبار من أقسام النظم صيغةٌ ولغةٌ.

¹ م: ليشير.

[حكم المؤول]

(وحكمه العمل به على احتمال الغلط) أي: حكم المؤول وجوب العمل به على احتمال السهو؛ لأنه ثبت بخبر الواحد أو القياس، لم يحصل أيضًا إلا الظن، وإن ثبت بالتأمل والرأي فلا حظ له في إصابة الحق حقيقة؛ فلم يحصل أيضًا إلا الظن، واحتمال الغلط لازم لظن.

[اللفظ بحسب وجوه البيان به]

[الظاهر]

(وأما الظاهر فما ظهر المراد به للسامع بصيغته) الظهور خلاف الخفاء، وقد يُعبر به عن الخروج، كذا في المغرب¹. وقد عرّف الظهور المصطلح بالظهور اللغوي؛ فلا دور. والمراد بالسامع السامع العارف باللغة. وقوله: "بصيغته" احترازٌ عن الخفي والمشكل؛ فإنّ ظهور المراد منهما يتوقف على أمر آخر بعد سماع الصيغة، لكن يبقى النص والمفسر والمحكم داخلًا إلا أن يراد بالظهور ظهور لم يبلغ حدّ الوضوح.

واشترط بعضهم في الظاهر ألا يكون معناه / [41ظ] مقصودًا بالسوق أصلًا فرقًا بينه وبين النص؛ فإذا قيل: رأيت زيدًا حين جاء القوم، كان مجيء القوم غير مقصود بالسوق، فيكون ظاهرًا. وإذا قيل ابتداءً: جاء القوم، كان مجيء القوم مقصودًا بالسوق؛ فيكون نصًا؛ فإنّ الكلام المسوق لمقصودٍ أظهر وأجلى بالنسبة إلى غير المسوق له. وقيل: الظاهر ما ظهر المراد منه، لكنّه يحتمل احتمالًا بعيدًا كالأمر يفهم منه الإيجاب، لكنّه يحتمل التهديد، وكالنهى يفهم منه التحريم² لكنّه يحتمل التنزيه. وذكر شمس الأئمة السرخسي أنّ الظاهر ما يُعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ [النساء، 5/4].

[حكم الظاهر]

(وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه) أي: حكم الظاهر مطلقًا، سواء كان عامًا أو خاصًا وجوب العمل بما ظهر من ذلك الظاهر وفهم منه، وكذا وجوب اعتقاد حقيقة ما أراد الله تعالى بذلك وهذا بالاتفاق، لكنهم اختلفوا في الوجوب؛ فمشايخنا العراقيون منهم الكرخي والجصاص ذهبوا إلى ثبوت الوجوب به قطعًا ويقينًا. وهو مختار القاضي أبي زيد متابعيه، وإليه ذهب عامة المعتزلة. وقال عامة مشايخ ما وراء النهر منهم الشيخ أبو منصور الماتريدي: إنّ ثبوت الوجوب به ظاهر لا قطعي. إليه ذهب أصحاب الحديث وبعض المعتزلة. وذلك لأنّ ما يدخله الاحتمال - وإن كان بعيدًا لوجوب اليقين بل لوجوب العمل عندهم - كخبر الواحد والقياس. وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد، وهو الذي لا يدلّ عليه قرينة؛ لأنّه الناشئ عن إرادة المتكلم، وهي

¹ المغرب للمطوّزي، ص 301.

² ي: التحذير.

أمرٌ باطنٌ لا يُوقَفُ¹ عليه، والأحكام لا يتعلّق بالمعاني الباطنيّة. وفي التلويح: إنّ الظاهر قد يفيد القطع، وهو الأصل، وقد يفيد الظنّ، وهو فيما إذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل.²

[النص]

(وأما النصّ / [41و] فما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلّم لا في نفس الصيغة)

في المغرب: "النصّ الرفع، ونصّ الحديث إسناؤه ورفعُهُ إلى الرئيس الأكبر. وفي الفائق: نصّ كلّ شيء منتهاه، من "نصّصت الدابة" إذا استخرجت أقصى ما عنده من السير.³ سمّي به هذا القسم؛ لأنّ ظهوره أرفع من ظهور الظاهر أو لأنّ وضوحه بلغ المنتهى. والوضوح فوق الظهور على ما في التلويح، لكن لفظ "الازدياد" ممّا يشعر بأنّه من مراتب الظهور.

وأراد بـ "معنى في المتكلّم" غرض المتكلّم الذي فهم بقرينة حالية أو مقالية، سياقاً أو سباقاً. لكن بحيث لا يدلّ عليه نفس لفظ النصّ بدون تلك القرينة كقوله تعالى: ﴿فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء، 3/4]؛ فإنّ العدد لم يفهم بدون اقتران "مثنى" و "ثلاث" و "رباع". وقيل: المراد بـ "معنى المتكلّم" هو أن يكون المتكلّم سائقاً كلامه لذلك كما سبق.

وظاهر التعريف شاملٌ للمفسّر. قيل: إنّ تمايزهما إنّما هو بالاعتبار، وأما بحسب الوجود فمتداخلان. واشترط بعضهم في النصّ احتمال التخصيص أو التأويل، وفي المفسّر عدم الاحتمال، فيتباينان. وبعض الشافعية يطلقون النصّ على المفسّر.

[حكم النص]

(وحكمه وجوب العمل به) الكلام في وجوب العمل به ووجوب اعتقاد حقيّته. والاختلاف في الوجوب إنّّه قطعيّ أو ظنّيّ ههنا كما مرّ في الظاهر بعينه بلا تفاوت. (على احتمال التأويل) أي: صرف لفظ عن ظاهره (هو في حيز المجاز) أي: ذلك الاحتمال في حيز المجاز؛ فلا يخرج عن القطع كما في الخاص. وقال الإمام الغزالي: "الاحتمال المقبول الذي يعضده دليل لا يتطرّق إلى النصّ؛ فإنّ الذي يتطرّق إليه مثل هذا الاحتمال لا يسمّى نصّاً. وأما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصّاً."⁵ (كقوله / [42ظ] تعالى: ﴿وَاحْلُلْ لِّلّهِ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾) [البقرة، 275/2]. مثال للظاهر والنصّ؛ فإنّه ظاهر في حلّ البيع وحرمة الربا، حيث يفهم التحليل والتحريم بسماع الصيغة من غير قرينة. ونصّ في التفرقة بينهما. وذلك لأنّ الآية مسوقة

¹ ي: توقف.

² التلويح للتفتراني، 241/1.

³ المغرب للمطوّزي، ص 466.

⁴ ح + حجة الإسلام.

⁵ المستصفي للغزالي، ص 196.

للتفرقة بينهما ردًا على الكفرة القائلين بتمائلهما. والبيع مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي، والربا زيادة في العوض بأن يباع كيلِّي أو وزني بمثله أو بأكثر منه، أو في الأجل بأن يباع أحدهما بمثله نسيئةً.

[المفسّر]

(وأما المفسّر فما ازداد وضوحًا على النصّ بحيث لا يحتمل التأويل) "التفسير" و "التفسير" كلاهما بمعنى الكشف والإظهار على وجه لا شبهة فيه. وهما¹ مبالغة "الفسر" و "السفر" إلّا أنّ "السفر" الكشف الظاهر و "الفسر" الكشف الباطن؛ فسَمِّي كشف المعاني تفسيرًا لأنّه كشفٌ باطنٍ الألفاظ. وأما التأويل اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظنّ من الظاهر. من "أولت الشيء" صرّفته ورجعته.

وإنّما يحرم التفسير بالرأي دون التأويل؛ لأنّ الأوّل هو القطع بالمراد والثاني هو الظنّ بالمراد، ومراد الله تعالى لا يعلم إلّا من جهة النّبي عليه الصلاة والسلام، وأما الظنّ بالمراد فيحصل بالوقوف على العربية والأصول² كما لا يخفى. وقيل التفسير هو الإخبار عن شأن من نزل فيه وعن سبب نزوله، وهو علم الصحابة؛ لأنّهم شاهدوا ذلك، والتأويل التبيين ما يحتمله اللفظ من المعاني. ولعلّ هذا معنى ما قيل "التفسير للصحابة والتأويل للفقهاء". وقيل التفسير³ بيان معنى لفظ لا يحتمل إلّا وجهًا واحدًا، والتأويل تعيين⁴ معنى واحدًا من المعاني التي يحتملها اللفظ بدليلٍ ظهر عنده. وعلى هذا لا معنى للتفسير بالرأي.

ثم إنّ قوله "بحيث لا يحتمل التأويل" بيانٌ / [42و] لوجه ازدياد الوضوح، وليس احترازٌ عن شيء؛ لأنّه إذا اعتبر زيادة وضوحه على النصّ خرج النصّ عنه لكن المحكم يبقى داخلًا في التعريف؛ ولهذا اعتبر بعضهم احتمال النسخ في تعريف المفسّر احترازًا عن المحكم، والمصنّف اعتمد ترك هذا القيد على ما صرح به في حكمه كما قال:

[حكم المفسّر]

(وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ) المراد بـ "الوجوب" قطعًا ويقينًا. والمراد بـ "احتمال النسخ" هو احتمال في زمن النّبي عليه الصلاة والسلام وإلّا فبعد زمنه لا يحتمل النسخ. ويمكن أن يكون هناك ناسخٌ من الحديث المتواتر، ولم يكن المجتهد عالمًا به، فمعنى احتمال النسخ أنّه محتمل أن صار منسوخًا في الزمن الأوّل لكن لم يُعلم ناسخه، فتأمل.

(كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾) [الحجر، 30/15]. فإنّ الملائكة جمعٌ، ظاهرٌ في العموم، وبقوله "كلّهم" ازداد وضوحًا فصار نصًّا، وبقوله "أجمعون" انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرًا، وقوله

¹ ح - هما.

² ن ح: وأصول.

³ ي - التفسير.

⁴ ح: تبيين.

"فسجد" إخباراً لا يحتمل النسخ؛ فيكون محكماً. والظاهر أن هذا من قبيل النظير لا من قبيل التمثيل؛ لأن احتمال النسخ معتبر في المفسر، والنسخ لا يكون إلا في حكم شرعي، وليس في الآية حكم شرعي.

واختلف النحاة في التأكيد؛ فالجمهور على أنهما تأكيدان للملائكة كالصفة بعد الصفة، ولا محذور في ذلك. وقيل: الأول تأكيد الملائكة، والثاني تأكيد المؤكد الأول. وقال المبرد والزجاج: إن "كلهم" دال على معنى الإحاطة، و"أجمعون" على أن السجود منهم في حالة واحدة، ورُدَّ بأن "أجمعون" في حالة¹ التأكيد لا يدل على الاجتماع كما إذا لم يكن معه "كلهم"، وإذا أريد بالاجتماع ينبغي أن يكون منصوباً على الحال، وأجيب بأن "أجمعون" بحسب أصل الاشتقاق يدل على الاجتماع؛ فلا يبعد قصد ذلك، والمعنى: مع [43ظ] المبالغة الحاصلة² بالتأكيد يكثر الفائدة. واعتراض بأن استثناء إبليس من الملائكة يجعلها محتملة للتخصيص؛ فلا يكون مفسراً³، وأجيب بأن الاستثناء ليس بتخصيص؛ لأن التخصيص عندنا لا يكون بالمستقل كما تقرّر في موضعه، ولا حاجة إلى ما قيل: أن الاستثناء منقطع. وإبليس كان من الجن؛ لا من الملائكة؛ لأن الأصل في الاستثناء الاتصال، وعدّه من الملائكة باعتبار التغليب.

[المحكم]

(وأما المحكم فما أحكم مراده عن احتمال النسخ والتبديل) يقال: أحكمتُ الفرس، إذا جذبتُ حَكَمَتَهُ أي لجامه، وبذلك يمنعه عن العثار⁴. ثم استعمل في مطلق المنع. ويقال أيضاً "أحكمت الأمر" أي أنقته. ويقال "بناء محكم" مأموناً عن الانتقاض. سمي محكماً؛ لأنه ممنوع من التخصيص والتأويل والنسخ والتبديل، أو لأنه متقن بحيث لا يقبل هذه الأشياء، أو مأموناً عن الانتقاض بها. وقوله "مراده" أي المراد بذلك، كما صرح به في المنار، والضمير راجع إلى "ما".

ولما كان الكلام⁵ المحتمل للتأويل⁶ غير المحتمل للنسخ والتبديل⁷ وإرداً على هذا التعريف غير بغض الناسخين عبارة المتن فقال "أما المحكم فما أحكم به مراده عن احتمال النسخ والتبديل"، وجعل الضمير في قوله "به" راجعاً إلى "ما"، وفي قوله "مراده" إلى "المفسر"، يعني المحكم لفظاً حُكِمَ به على ما هو المراد من المفسر عن احتمال النسخ. وفيه إشارة إلى أن معنى المفسر والمحكم في درجة واحدة في الوضوح إلا أن

¹ ح: حال التأكد.

² ح + عليها.

³ ح: "مضراً" هكذا في الهامش مع قيد التصحيح.

⁴ أي الكبوة كما يقال "...ولكل جواد كبوة".

⁵ ساقط من ن.

⁶ ن + على.

⁷ من هنا إلى آخر المتن ساقط من ح.

فيه إتقاناً وإحكاماً عن احتمال النسخ، ليس في المفسر. وحاصله يرجع إلى ما في أصول فخر الإسلام من أن المحكم ما ازداد قوة على المفسر، ولا يخفى ما فيه من التعسف.

وقوله "عن احتمال النسخ والتبديل" احتراز عن المفسر بل عن النص والظاهر / [43و] أيضاً. والمراد بالنسخ نسخ المعنى؛ لأن نصخ اللفظ محتمل في زمن الوحي حيث لا يتعلق به جواز الصلاة. ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ، وقال: هو ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، وقيل: هو ما في العقل بيانه، وقيل: هو النسخ، وقيل: هو ما ظهر لكل أحد بحيث لم يتخلفوا فيه، وقيل: هو ما فيه الفرائض والحدود، وقيل: هو ما فيه الحلال والحرام. وقال صاحب الكشف: "الصحيح قول عامة الأصوليين من أصحابنا، وهو ما يكون في غاية الوضوح في إفادة معناه غير قابل للنسخ"¹. ثم انقطاع احتمال بأن كان لمعنى في ذاته بأن لا يحتمل التبديل عقلاً كآيات الدالة على وجود الصانع، ويسمى محكماً لعينه، أو لغير ذلك وهو ما ينقطع الوحي ويسمى محكماً لغيره؛ فالآيات القرآنية كلها بعد وفاته عليه السلام محكماً لغيره (كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة 29/2]). وذلك لأن ثبوت علم جميع الأشياء لذاته تعالى كما ثبت بالبراهين العقلية؛ فلا يكون النسخ والتبديل فيه فيكون محكماً.

فإن قلت: قد برهن في كتب الحكمة أنه تعالى غير عالم بالجزئيات، قلت: مقدمات براهينهم هذا كلها مدخول فيها بحيث لا تفيد الظن؛ فكيف باليقين، كما لا يخفى على من يطالعها.

(ويظهر التفاوت) بين الظاهر والنص والمفسر والمحكم في موجبات هذه الأقسام، (عند التعارض؛ فترك الأدنى بالأعلى) فالظاهر يترك بالنص، والنص بالمفسر، والمفسر بالمحكم؛ لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى. مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء 24/4] ظاهر عام في إباحة نكاح غير المحرمات، فيقتضي جواز نكاح ما فوق الأربع، وقوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ [النساء، الآية، 3/4] نص يقتضي الاقتصار على الأربع فتعارضاً فيما فوق الأربع، / [44ظ] فيترجح النص ويحمل الظاهر عليه. مثال آخر قوله عليه السلام «المستحاضة تتوضأ لكل صلاة»² نص يحتمل التأويل لجواز أن يكون مستعارة للوقت، وقوله عليه السلام «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة»³ مفسر لا يحتمل التأويل؛ فحمل الأول عليه. ومثال تعارض المحكم والمفسر لم يوجد في النصوص.

¹ كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري، 51/1.

² سنن أبي داود، 80/1 (300)؛ سنن البيهقي، 512/1 (1630).

³ قال ابن الهمام في فتح القدير نقلاً عن شرح مختصر الطحاوي: روى أبو حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال لفاطمة بنت أبي حبيش: توضئي لوقت كل صلاة" فهذه الرواية بلفظ: "توضئي لوقت كل صلاة".

[اللفظ بحسب الخفاء]

[الخفي]

(وَأَمَّا الْخَفِيُّ فَمَا خَفِيَ مَرَادُهُ لِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ، لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ) الخفاء من الأضداد، يقال "خفي عليه الأمر" إذا استتر وخفي له إذا أظهر. وإنّما يقال ذلك فيما يظهر عن خفاء أو عن جهة خفية، كذا في المغرب¹. والمراد ههنا هو الأوّل.

ثم إنّ الأقسام الأربعة التي باعتبار خفاء المعنى كلّها خفيّ، لكن في اصطلاح الأصوليين خصّ هذا القسم بالخفيّ لا يتناول مراتب الخفاء؛ فسَمِّيَ باسم العام. وكلّ من الثلاثة الأخرى باسم آخر للتمييز. والمراد بالصيغة اللفظ. وحاصله أنّ صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر إلى المعنى الموضوع له، لكن خفيته بالنسبة إلى المحلّ الذي وقع فيه، لعارض² وقع ذلك المحلّ.

واحترز بقوله "غير الصيغة" عن المشكل والمجمل والمتشابه؛ فإنّها كلّها من أقسام ما خفي المراد منه لنفس اللفظ. وقوله "لا ينال إلا بالطلب" أي لا يعرف المراد من الخفيّ إلا بطلبه فيما بين محتملاته حتى تحدّه ما هو مناسب له من تلك المحتملات. والطلب معناه عند العوام لكن العلماء قد تكلموا فيه؛ فالمتكلمون قالوا إنّ من أقسام الكلام النفسي. وأهل العربية يطلقونه على ما يوجد في بعض الإنشائيات كالأمر والنهي. والمعتزلة قالوا إنّ الإرادة، ورُدّ بأنّه قد ينفكّ الطلب عن / [44و] الإرادة كطلب الشخص هلاكه إذا علم أنّه لا يقع. وقيل إنّ طلب الشيء مع محبته في تحصيله يستلزم الإرادة كما في تحصيل العلوم. وقيل إنّ الطلب نسبة بين الطالب والمطلوب. والظاهر من العرف أنّه الميل الذي قبل تحصيل الفعل. ومراد الأصوليين بالطلب في تعريف الخفيّ هو الفكر القليل لنيل المراد.

[حكم الخفي]

(وحكمه النظر فيه) أي حكم الخفيّ أن يتأمل في محتملاته (ليعلم أنّ اختفائه لمزية) أي زيادة فضيلة (أو لنقصانٍ فيظهر المراد) فإنّه إذا كان خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلّق به الحكم ثبت في حقه الحكم، وإن كان لنقصان في ذلك لا يثبت الحكم. (كآية السرقة) وهي قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة 38/5] (في حق الطّار) وهو الذي يطُرّ الهميّان³ أي يشقّه ويقطعه (والنباش) وهو الذي يستخرج كفن الميت من القبر، من النبش وهو استخراج الشيء المدفون؛ فالسرقة أخذ مال الغير على سبيل الخفية من حرز لا شبهة فيه، وأراد بالخفية الخفية عمّن يتعلّق به حفظ ذلك المال. وهذا المعنى وجد من الطّار مع زيادة؛ إذ السارق يأخذ المال عند غيبة المالك أو نومه، والطّار عند حضوره

¹ المغرب للمطوّزي، ص 150.

² ن ي - فيه لعارض وقع في ذلك.

³ هو الكيس الذي يجعل فيه النفقة. انظر: لسان العرب لابن منظور، «هميان»

وانتباهه؛ فيثبت في حقّه الحكم المتعلّق بالسارق وهو قطع اليد. وهذا المعنى وجد في النبّاش مع نقصانٍ؛ لأنّه يأخذ مالا حفظاً له من حرزٍ ضعيفٍ؛ فلا يثبت فيه الحكم، أعني قطع اليد. ولا يخفى أنّه لا سرقة حقيقة في صورة النبش؛ إذ تعريف السرقة لا يصدق عليه.

[المشكل]

(وأما المشكل فهو الداخل في أشكاله) الشكل -بالفتح- الشبه والمثل، والجمع أشكال، ومنه "أشكل الأمر" إذا اشتبه كذا في المغرب. وحقيقة "أشكل عليه الأمر" دخل في أشكاله وأمثاله. وفي [45ظ] الاصطلاح المشكل اسمٌ لماً اشتبه المراد بدخوله في أشكاله بحيث لا يعرف المراد به إلّا بدليلٍ يميّز به عن سائر الأشكال. والضمير في "أشكاله" راجعٌ إلى اللام الموصولة؛ فالدخول في الأشكال ينبغي أن يقيد بالحيثية المذكورة، وإلّا لم يحصل الفرق بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي. وقيل هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى معانه؛ لدقّة المعنى في نفسه لا لعارضٍ. فعلى هذا كان خفائه فوق الخفي الذي مرّ، ويصير قريباً من المعجل.

وقال صاحب الكشف: "كثيرٌ من أهل العلم لا يهتدون إلى الفرق بينهما، وبعضهم فرّقوا بينهما بأنّ المشكل ما يمكن أن يدرك المراد منه بالعقل، والمعجل لا يدرك المراد منه إلّا بالنقل".¹

[حكم المشكل]

(وحكمه) أي حكم المشكل (اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد) يعني لا يجب اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد حتى يتوقّف فيه في حقّ العمل. (ثمّ الإقبال على التأمل فيه إلى أن يبيّن المراد) الإقبال على الشيء التوجّه إليه. وعبارة المنار: "ثمّ الإقبال على الطلب والتأمل فيه"، وترك قيد "الطلب" ههنا؛ لأنّ التأمل يكون بعد الطلب لا يكون بدونه. والمراد بـ "الإقبال على التأمل" التكلّف والاجتهاد في الفكر لتمييز المعنى المطلوب عن أشكاله؛ إذ الخاء في المشكل أكثر فلذا اقتصر فيه على مجرّد النظر. والمعنى أنّه ينظر أوّلاً في مفهومات اللفظ جميعاً ويضبطها، ثمّ يتأمّل فيها حتى يستخرج منها المراد؛ فإذا استخرج المراد وجب العمل به. مثاله قوله تعالى ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر، 3/97]، فإذا نظر فيه وجده محتملاً لمعنيين؛ أحدهما أن يكون "ألف شهر" متوالية، وثانيهما "ألف شهر" غير متوالية ولا ثالث لهما. فإذا تأمل فيهما علم أنّ المراد المعنى الثاني؛ لأنّ ليلة القدر توجد في كلّ اثني عشر شهراً؛ فلو [45و] أريد المعنى الأول لأدّى إلى تفصيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرّة، فيكون المراد: ألف شهر لا يكون فيها ليلة القدر فلا يكون متواليةً. ويأيد ذلك أنّه لم يقل "خير من ثلاث وثمانين سنة وأربعة شهر" لأنّها توجد في كلّ سنة لا محالة، فبهذا الطريق من الإقبال على التأمل عرفنا المراد.

¹ لم أطلع عليه في الكشف، وإنّما هو في التلويح، انظر، 242/1.

[المجمل]

(وأما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني وأشبه مراده) أي المراد منه. والمجمل من "أجمل الحساب" ردّه إلى الجملة،¹ و"أجمل الأمر بهم". ويقرب منه ما قيل "المجمل الجموع". والمجمل خلاف المفصل، والازدحام الاجتماع مع كثرة، فيكون المعنى: اجتمعت فيه المعاني على سبيل التدافع بحيث يدفع كل واحد غيره. والمذكور في كتب اللغة أنّ أصله الازدحام. كلمة على قال صاحب الكشف: الأولى أنّ المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحانٍ لأحدهما على الآخر الباقي.² فعلى هذا يكون قوله "اشتبه مراده" تفسيراً لقوله "ازدحمت فيه المعاني"، ولهذا قيل: الظاهر أن يقتصر على قوله "ما اشتبه مراده". وتوارد المعاني إمّا بحسب الوضع كما في المشترك أو بحسب الغرابة كـ "الهلوع"؛ فإنّه لا يفهم معناه لغة قبل التفسير، أو بحسب عرف الشرع كالصلاة والربا؛ فإنّهما معلومان لكنّه ليس بمراد، ولا يخفى أنّ توارد المعاني في قسم الغرابة لا يخلو عن خفاء. ويمكن أن يقال: لمّا كان الغريب غير معلوم المعنى يتردّد الذهن في معناه بين أشياء كثيرة؛ فهذا الاعتبار صحّ أن يقال "ازدحمت فيه المعاني" والمراد بالمعاني اثنان فما فوقهما.

وقيل المجمل ما لا يعقل معناه أصلاً لكنّه احتمال البيان. وقيل المجمل ما اشتبه المراد منه ولا يدرك إلّا بالنقل. وقيل/[46ظ] المجمل لفظٌ موضوعٌ لا يفهم منه عند الإطلاق شيء. وقال الإمام الراغب: أما قول الفقهاء "المجمل ما يحتاج إلى بيان" فليس بحّد له ولا تفسير.

وإنّما ذكر أحد أحوال بعض الناس معه، والشيء بحسب أن يبيّن صفته في نفسه التي بها يتميز. وحقيقة المجمل هو المشتمل على جملة أشياء كثيرة غير ملخّصه.

(فلا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار) هذا قيدٌ للاشتباه أي يكون الاشتباه بحيث لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار، وهو طلب الفسر أي البيان. والاستفسار إنّما يكون من المجمل وهو الشارع ههما، فإذا وجد³ لفظاً مجملاً في القرآن أو الحديث يطلب في الأحاديث حتى يجد حديثاً يكون بياناً لذلك المجمل؛ فإذا وجد ذلك فإن كان شافياً قطعياً صار ذلك المجمل مفسّراً، وإن كان ظنيّاً كحديث المغيرة بن شعبة في بيان مقدار المسح حيث روى «أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح على ناصيته»⁴ صار ذلك المجمل مأوّلاً، ولا يحتمل أن يوجد في القرآن ما يبيّن المجمل قرآنيّاً، فإن لم يكن البيان

¹ والجملة جماعة كلّ شيء بكماله من الحساب وغيره. يقال: "أجملتُ له الحساب والكلام" و "أجملت الحساب" إذا رددته إلى الجملة. أنظر لسان العرب لابن منظور، «جمل»

² كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 54/1.

³ م: وجدنا، كذا في المواضع الآتية بضمير نفس متكلم مع الغير.

⁴ الترمذي، باب ما جاء في المسح على العمامة، رقم 100 بلفظ «توضأ النبي صلى الله عليه وسلم ومسح على الخفين والعمامة». وللحديث ألفاظ أخرى، أنظر مسلم (المسح على العمامة والناصية) 159/1.

شافيا خرج الإشكال إلى الإجمال؛ فيجب الطلب بأن ينظر في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها، ثم يتأمل في استخراج المراد منها. وإلى ما ذكرنا أشار بقوله "ثم الطلب ثم التأمل".

وقد أوردوا المثال ذلك بيان الربا بالحديث الوارد بها الأشياء الستة؛ فإن الربا عامٌ لكونه اسم جنس معرّف باللام؛ فيكون مستغرقاً لأنواعه، والنبي عليه السلام بين الحكم في الأشياء الستة من غير قصرٍ عليها لانعدام ما يوجب القصر؛ فصار مأوَّلاً فيها وبقي ما عداها غير معلوم كما كان قبل البيان إلا أنه يحتمل أن [46و] يوقف على ما عداها بالتأمل في هذا البيان. وتسميته مشكلاً فيه كذا في شرح المنار.

[حكم المجمل]

(وحكمه اعتقاد الحقيّة فيما هو المراد والتوقّف فيه) أي حكم المجمل اعتقاد أنّ المراد به حقٌّ مطابق للواقع لا افتراء فيه لكن يتوقّف فيه حقّ العمل (إلى بيّن بيان المجمل) -بكسر الميم- وهو الشارع وقد ذكرنا طريق بيان المجمل آنفاً.

(كالصلاة والزكاة) أمّا الصلاة؛ فقليل إنّها في اللغة بمعنى الدعاء، ولَمّا كان المصلي يدعو الله تعالى أطلق هذا الاسم على هذه الأفعال. وفيه أنّ الدعاء ليس جزء الصلاة ولا لازمها؛ فالأولى ما قيل إنّ اشتقاقها من الصلاة وهو العظم الذي عليه الأليتان؛ لأنّ المصلي يحرك صَلَوَيْهِ¹ في الركوع والسجود. وقيل هي من قولهم "صليتُ العود" إذا لينتّه بالنار؛ لأنّ المصلي يلين ويخشع.

وأما الزكاة فهي التزكية والتطهير. سمّي بهذا القدر الذي يُخرج من المال إلى الفقراء؛ إذ به تطهير المال من دنس الحرمة. والتزكية يدلّ على الطهارة. وقيل على الزيادة والنماء؛ إذ بأدائها يزيد المال. وقيل هي من زَكَا يَزْكُو أي تنعم؛² لأنّ أدائها سببُ النعم في الآخرة.

ثمّ إنّه في الشرع زيد فيهما³ أوصاف، قد تبين ذلك في الصلاة بفعل النبي عليه الصلاة والسلام؛ حيث صلّى وراعى الفرائض السنن، فتأمل⁴ فيهما ليمتاز البعض عن بعض. وكذا البيان في الزكاة، ورد بقوله «في كلّ مائتي درهم خمسة»⁵؛ فتأمل⁶ ليظهر أنّ المعنى الذي وجب لأجله الزكاة وهو النصاب مطلقاً أو بعضه النماء أو

¹ الضلّا وسط الظهر من الإنسان ومن كلّ ذي أربع. أنظر لسان العرب لابن منظور، «ضلاً»

² وزكا الرجل يزكو زكوا: تنعم وكان في خصب. انظر: لسان العرب لابن منظور، «زكو»

³ أي في الصلاة والزكاة.

⁴ أي المجتهد.

⁵ تمام الحديث عند أبي داود في "باب في زكاة السائمة" برقم 1573: عن عليّ رضي الله عنه، عن النبي - صلّى الله عليه وسلم -، ببعض أول الحديث قال: "فإذا كانت لك مئتا درهم، وحال عليها الحول، ففيها خمسة دراهم، وليس عليك شيء - يعني في الذهب - حتّى يكون لك عشرون ديناراً، فإذا كان لك عشرون ديناراً، وحال عليها الحول، ففيها نصف دينار، فما زاد، فبحساب ذلك. انظر إعلام الأنام لنور الدين العتر، حديث 592.

⁶ أي المجتهد.

بصفة الفراغ من الدين وغير ذلك. وهذا مثال المجمل الذي إجماله بحسب الألفاظ الشرعية، وأمّا مثال المجمل الذي إجماله بحسب الاشتراك فقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ﴾ [البقرة 228/2] / حيث [47ظ]، بيّن الخفي بالحديث أو القياس بأنّ المراد بالقرء الحيض، والقياس لما كان مستنبطاً من القرآن أو الحديث؛ فالبيان الحاصل به بيان الشارع.

ومثال المجمل الذي إجماله بسبب الغرابة "الهَلُوعُ"؛ فإنّ تفسيره هو ما وقع في القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾ [المعارج 19/70-21]، فإنّ الهلوع هو الذي إذا أصابه ضرٌّ أظهر شدّة الجزع، وإذا أصابه خير بخل به بخلا كثيراً.

[المتشابه]

(وأمّا المتشابه فما انقطع رجاء معرفة المراد منه) أراد بالمعرفة اليقين، والعلماء وإن تكلموا في تأويله لكن لا على سبيل الجزم واليقين. وما ذكر في تعريف المتشابه هو مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة أهل السنة من أصحابنا وأصحاب الشافعي بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَغْلُمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران 7/3] على قول من أوجب الوقف على "الله" تعالى.

والحكمة في إنزال المتشابه ابتلاء العالم ليظهر عجزه ويقلّ افتخاره بالعلم وهو يألف من استعلام ما لم يعلم، ولا يحرم باستغنائه برأيه من التعلّم؛ فإن قيل إذا كان منقطع الرجاء عن معرفة المراد منه؛ فلم يتكلم العلماء فيه. أجيب بأنّ السلف لم يتكلموا فيه، وإنّما يتكلم المتأخرون فيه؛ لأنّ أهل البدع تمسكوا بذلك لمذاهبهم الباطلة، فلضرورة بيان فساد تأويلهم تكلموا فيه. ولو سلّم أنّ السلف تكلموا فيه فنقول إنّهم لم يجزموا بأنّ المراد ما ذكروا، وقد ذكرنا أنّ المراد بالمعرفة اليقين. وذهب أكثر المتأخرين وعامة المعتزلة إلى أنّ الراسخين من العلماء يعلمون تأويله. وعلى هذا لا وقف إلا على "الله"، ويكون "الراسخون" عطفًا على المستثنى. ويؤيده أنّ الخطاب بما لا يفهم¹ إن جاز عقلاً وهو بعيد / [47و] جدًّا، وأيضًا لو لم يكن للراسخين حظٌّ في العلم بالمتشابه سوى أن يقولوا "آمنّا به" لم يكن لهم فضلٌ على الجهال في ذلك. وأيضًا إنزال القرآن لانتفاع العباد؛ فلو لم يعلم غير الله لم يكن فيه فائدة.

[حكم المتشابه]

(وحكمه) أي حكم المتشابه (اعتقاد الحقيقة) أي اعتقاد حقيقة المراد به، وله حكم آخر وهو التوقف عن طلب المراد؛ فإنّ ذلك غير ممكن. (قبل الإصابة) الإصابة الإدراك أي اللّازم اعتقاد حقيقة المراد قبل إدراك المراد منه أي قبل يوم القيامة؛ فإنّ في ذلك اليوم يدرك المراد منه، وإنّ إنزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة واعتقاد حقيقته² هناك لا ينفع لأنّ المعتبر هو الإيمان بالغيب. وإنّما حملنا ما قبل الإصابة على ما ذكرنا

¹ من هنا إلى قوله "وأمانة لكون الوصف غالباً غير محتاج إلى الموصوف" ساقط من م.

² ي: حقيقة.

لا على الظاهر ليوافق تعريف المتشابه. (وهو كالمقطّعات في أوائل السور) مثل ﴿آلَم﴾ [البقرة، 1/2]، ﴿كَهَيْعَص﴾ [مريم، 1/19] وغيرهما. سمّيت بذلك؛ لأنّ أسماء الحروف يجب أن يقطع في التكلّم بعضها عن بعض. وقد سمّي بالحروف المقطّعات لأنّ مدلولاتها حروفٌ أو لأنّ الحروف قد يطلق على الكلمات. والسور جمع السورة، وهي طائفة من القرآن، مسّاة باسم مأخوذ من السور المدنية؛ لأنّها محيطة بطائفة من القرآن متميّزة عن غيرها أو مشتملة على أنواع من العلم كاشتغال سور المدنية على ما فيها، أو من السورة التي بمعنى المرتبة؛ لأنّها كالمراتب، يرتقي فيها القارئ أولها مراتب في الفضل والشرف، أو من السور الرأس وهو¹ أعلاه؛ فإنّ كلّ منها في أعلى مراتب البلاغة أعني الإعجاز. وقيل هي في الأصل مهموز من السورة بمعنى القطعة أو من "سارت" بمعنى "فضلت" فمعنى السورة الزائدة على غيرها في الشرف.

ثمّ ما ذكر من المقطّعات من المتشابهات قول بعض العلماء / [48ظ]؛ لأنّه لم يطلع الله تعالى عليها الخلاق إلّا من شاء فيجب الإيمان بها. ولا يطلب بالتأمّل. وبعضهم قالوا هي من لغة الملائكة يفهم بعضهم من بعض ولا يطلعنا الله تعالى عليها، ومعرفة الرسول عليه السلام بتعليم الملائكة إيّاه. وفيل إنّها لسيّت من المتشابهات؛ فإنّ العلماء قد تكلّموا فيها بوجوه كثيرة لا نطيل الكلام بإيرادها، ولو كانت من المتشابهات لم يتكلّموا فيها، بل المتشابهات ألفاظٌ وقعت في القرآن أو الحديث منتسبة إليه تعالى مثل "اليد" و "الوجه" و "العين" و "القدم" و "السمع" و "البصر" و "اللمجيء" وغير ذلك. ويعلم قطعاً تنزّهه تعالى عم هذه الأشياء؛ فهذا كلّ من قبيل المتشابه، نعتقد حقيقته ولا يدرك كيفيّته، وذلك لم ينقل عن السلف تأويل هذه الأمور بل كانوا يمنعون عنه.

نقل عن مالك أنّه سئل عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه، 5/20] قال: "الاستواء غير مجهول، والكيفيّة منه غير معقول، والإيمان به واجب، والشكّ شركٌ، والسؤال عنه بدعة". والمتأخرون يجعلون "الوجه" مجازاً عن الرضا، و "اليد" عم القدرة، وقس على هذا. وبعضهم يجعلون الكلام الواقع فيه هذه الكلمات تمثيلاً لا تعتبر في مفرداته تشبيه؛ فلا يكون من قبيل المتشابه.

ولمّا كان الحكم بأنّ المقطّعات متشابهات قول أكثرين أوردتها المصنّف للتمثيل، وأشار بحرف التشبيه² إلى أنّ المتشابه ليس منحصرًا في المقطّعات.

¹ ي: هو أعلاه.

² ن: السببية.

[في بيان وجوه الاستعمال]

[الحقيقة]

(وَأَمَّا الْحَقِيقَةُ) هي في الأصل فَعِيلَةٌ بمعنى فاعل، من حَقَّ-يَحَقُّ إذا ثبت أو بمعنى للمفعول من حَقَّقْتُ الشيء أحَقَّهُ إذا أثَبْتَهُ. ومعناها الكلمة الثابتة أو المثبتة في مكانها، والتاء على الأول ظاهرٌ؛ لأنَّ فاعلاً بمعنى فاعل يستوي فيه المذكر والمؤنث. وأمَّا على الثاني فيحتمل أن يكون التاء للتأنيث؛ [48و] لأنَّ فاعلاً بمعنى مفعول إذا حذف موصوفه يُؤنث للمؤنث فيقال: هذه قبيلة بني فلان، دفعاً للاشتباه. ويحتمل أن التاء علامةً للنقل من الوضعيّة إلى الاسميّة، وأما ردُّ لكون الاسم غالباً غير محتاج إلى الموصوف كالذبيحة. وعلى هذا لا يكون علامة للتأنيث؛ فإنَّها تدخل على صفة المذكر أيضاً. وقال صاحب المفتاح: "هي عندي للتأنيث وجهين، بتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجرأة على الموصوف.¹" هذا بحسب اللغة، وأمَّا بحسب الحقيقة بحسب الاصطلاح.

(فَكَلَّ لَفْظٌ أَرِيدَ بِهِ مَا وَضَعَ لَهُ) الوضع² تعيين اللفظ للمعنى بحيث لا يكون العلم بالتعيين كافياً في فهم المعنى منه ولا يحتاج إلى القرينة، سواء كان التعيين من واضع اللغة -هو وضع لغويّ- أو من الشارع -وهو وضع شرعيّ- أو من قوم مخصوص -وهو وضع اصطلاحيّ- أو من قوم غير معيّنين -وهو وضع عرفيّ-. واختار اللفظ على الكلمة؛ لأنَّ المركَّب أيضاً موضوعٌ لكن الوضع النوعيّ وهو أيضاً يكون حقيقةً.

واعلم أنَّ الوضع الشرعيّ على قسمين: أحدهما أن يكون بثبوت قاعدة دالّة على كلّ لفظ يكون هيئته كذا؛ فهو متعيّن للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيّن له، مثل الحكم بأنَّ كلّ اسم لحق بأوله ألف وتاء فهو لجمع مؤنث من مسميات ذلك الاسم. ومثل هذا من باب الحقيقة كالموضوعات الشخصية بأعيانها، ويدخل فيه المشتقات والمركّبات والمصعّغ والمنسوب وغير ذلك. وثانيهما أن يكون بثبوت قاعدة دالّة على أنَّ اللفظ المعيّن للدلالة بنفسه على معنى يمكن أن يعيّن بسبب القرينة لما يناسب ذلك المعنى مناسبة مخصوصة يفهم منه ذلك المناسبة بسبب القرينة لا بسبب هذا التعيّن حتى لو لم / [49ظ] يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه عند قيام القرينة بحالها. وهذا هو وضع اللفظ بالنسبة إلى المعنى المجازي.

وتعريف الوضع على ما ذكرنا شاملٌ للوضع الشخصي، والوضع النوعي بالمعنى الأوّل لا بالمعنى الثاني كما لا يخفى؛ فلا يرد ما قيل: إن أراد الوضع الشخصي خرج المركّبات والمشتقات ونحوها، وإن أراد مطلق الوضع أعم من الشخصي والنوعي لم يخرج المجاز عن التعريف.

¹ مفتاح العلوم لأبي يعقوب الخوارزمي الحنفي، ص 360.

² ي- الوضع.

وقوله "أريد" يفهم منه الاستعمال؛ فإنَّهم صرَّحوا بأنَّ استعمال اللفظ في المعنى¹ إرادته منه أي طلب دلالة عليه، فخرج اللفظ قبل الاستعمال؛ فإنَّه لا يسمَّى حقيقةً كما لا يسمَّى مجازًا. والمراد بالاستعمال الاستعمال الصحيح على إرادة الكامل منه؛ فيخرج ألفاظٌ مثل استعمال لفظ "الجدار" في الفرس.

وقيد بعضهم الوضع بالوضع الأول، فقال ما وضع له أولاً احترازًا عن مثل ما إذا استعمل الصلاة في عرف اللغة في الأركان المخصوصة؛ فإنَّه يكون مجازًا لغويًا. وفيه أنَّ المجاز لا وضع فيه بالمعنى الذي ذكرنا؛ فلا يكون فيه وضعٌ ثانٍ حتى يجب الاحتراز عنه مع أنَّه يشكل بالمنقولات وبالمشترك بالنسبة إلى معناه الثاني والثالث وبالحقيقة التي لا يكون لها وضع آخر أصلاً.

وبعضهم زاد في التعريف قول "فيما عرف به التخاطب" فيخرج الصلاة في عرف اللغة؛ إذا استعملت في الأركان المخصوصة مثلاً. والمصنّف اعتبر قيد الحيثية كما فعله غيره من أهل الأصول، فيكون المعنى: كلُّ لفظٍ أريد به ما وضع له من حيثياته² موضوع له، وحيثنَّ لا يرد النقض؛ فإنَّ إرادة اللغوي كالأركان³ المخصوصة من لفظ الصلاة ليست من حيث إنَّها موضوعة لها؛ بل من حيث إنَّها تناسب الموضوع له، أعني الدعاء، وقس على هذا غيره.

وذكر الإمام الرازي في المحصول أنَّ الأسماء الشرعية كلّها مجازات / [49و] لغوية⁴؛ فعلى هذا يمكن أن يلتزم أنَّ الألفاظ الاصطلاحية والعرفية مجازات لغوية، فلا حاجة إلى قيدٍ آخر في تعريف الحقيقة ولا إلى اعتبار الحيثية، لكن لم يرد عليه أنَّ الأسماء الشرعية مثلاً إذا أطلقت في الشرع يفهم معانيها الشرعية بلا قرينة، ولو كانت كذلك مجازات لما كانت كذلك.

[حكم الحقيقة]

(وحكمها) أي حكم الحقيقة (وجود ما وضعت له خاصًا كان أو عامًا) المراد بـ "الوجود" الثبوت، يعني يثبت ما دلَّ اللفظ عليه؛ إن خاصًا فخاص، وإن عامًا فعام. ولو قال: وجود ما وضعت له، واستعملت فيه، لكان أولى؛ إذ قد يكون لها معانٍ متعددة ولا يكون مستعملة إلا في واحد منها.

¹ م- في المعنى.

² م: وحيثنَّ من حيث إنَّه موضوع له لا يرد النقض.

³ ن: الأركان.

⁴ انظر المحصول للرازي، 299/1.

[المجاز]

«وأما المجاز» هو في الأصل مصدرٌ ميني من جاز المكان يجوزه إذا تعدّاه، فهو مصدر إما بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول أي الكلمة الجائرة المتعدية مكانها الأصلي أو الكلمة المجوز بها على معنى أنهم جازوا بها مكانها الأصلي. وقيل إنه من جاز المكان أي سلكه، فالمجاز اسم مكان بمعنى المسلك والطريق، سمي بذلك لأنه طريقٌ إلى تصوّر معناه. «فما أريد به غير ما وضع له» الكلام عليه على طريق الكلام على تعريف الحقيقة في جميع ما مرّ. وكان عليه أن يقول: لفظٌ أريد به غير ما وضع له؛ لأنّ الحقيقة والمجاز من صفات الألفاظ، فكأنه أحاله بالمقايضة على تعريف الحقيقة. وأما إطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى كما وقع في كلام البعض؛ فقليل خطأ، وقيل مجازٌ للملابسة الظاهرة بين اللفظ والمعنى. وأورد في المنار قيداً آخر، وهو قوله: المناسبة بينهما، ولو لم يكن بين المعنى الموضوع له والمعنى المنقول إليه مناسبة من المناسبات التي هي العلاقات لم يكن اللفظ مجازاً بل غلطاً، لكن لما كان المتبادر من الإرادة الإرادة الجارية على القوانين، ترك هذا القيد منها.

[حكم المجاز]

(وحكمه وجود ما استعير له خاصاً كان أو عاماً) / [50ظ] الاستعارة في عرف أهل البيان استعمال لفظ المشبه به في المشبه. والمراد ههنا الأعم، وهو استعمال اللفظ في معنى المجاز أي حكم المجاز ثبوت المعنى الذي استعمال اللفظ فيه بالمجاز، سواء كان خاصاً أو عاماً؛ أما إذا كان خاصاً فظاهر، وأما إذا كان عاماً؛ فلا الصيغ المذكورة للعموم بلا فرق بين كونها مستعملة في المعنى المجازي أو الحقيقي.

(خلافًا للشافعي) فإنه قال: لا عموم للمجاز؛ لأنّ المجاز ضروري، والضروري¹ يندفع بإرادة بعض الأفراد؛ فلا يثبت الكلّ كالمقتضي. وردّ بأنّه إن أريد الضرورة من جهة المتكلّم أنّه لم يجد طريقاً لتأدية المعنى سواء فممنوع؛ لأنّ المجاز واقع في كلام من استحال عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار إلى استعمال² المجاز. وإن أريد الضرورة من جهة الكلام والسماع بمعنى أنّه لما تعدّر العمل بالحقيقة اضطرّ إلى الحمل على المجاز، حذرًا عن إلغاء الكلام؛ فلا نسلم أنّه ينافي العموم؛ لأنّه يتعلق بدلالة اللفظ وإرادة المتكلّم؛ فإذا اضطرّ إلى حمل اللفظ على المجاز وجب أن يحمل على ما قصده المتكلّم، احتمله اللفظ بحسب القرينة عامًا كان أو خاصًا. وهذا خلاف مقتضي؛ فإنه لازم عقلي غير ملفوظ به، فيقتصر منه على ما يصحّ به الكلام من غير إثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ.

¹ ن- والضروري.

² ن: الاستعمال.

وبيتني على ذلك أن لفظ "الصاع" في حديث ابن عمر: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين»¹، عامٌّ عندنا ولا خلاف في جواز البيع بنفس الصاع بالصاعين². فالمراد³ ما يحيله بطريق إطلاق⁴ اسم المحلّ على الحال، وهو جنسٌ محلاً بلام التعريف؛ فيفيد الاستغراق، فيدلّ بعباريته وعمومه على حرمة الرّبا في غير المطعوم كالجصّ، وبإشارته على أن الكيل هو العلة؛ لأنّ المعنى: ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين.

وقال الشافعي لمّا صار مجازاً لا يجوز عمومّه. وقد أريد المطعوم منه بالإجماع، فلم يبقَ غيره مراداً؛ إذ العلة ليست إلاّ أحد أوصاف المنصوص. / [50] والجواب أنّنا لا نسلم الإجماع على أن المراد المطعوم من حيث هو مطعوم، لم لا يجوز أن يكون المراد المطعوم من حيث هو مكيل، وهو أول المسألة. وفي التلويح: "القول بعدم عموم المجاز ممّا لم نجده في كتب الشافعية. وتخصيئهم الصاع بالمطعوم مبنيّ على ما ثبت عندهم من عليّة الطعم في باب الرّبا، لا على عدم عموم المجاز."⁵

[المسائل المتعلقة بالحقيقة والمجاز]

(والحقيقة لا يسقط عن المسمّى) أي عن المفهوم؛ فإنّ المدلول من حيث يقتصر⁶ باللفظ يسمّى معنى، ومن حيث يفهم من اللفظ يسمّى مفهوماً، ومن حيث وضع له اسم يسمّى مسمّى، لكن المسمّى قد يطلق على الأفراد؛ فيقال: لكلّ من زيد وعمرو وبكر مسمّى الرجل، ولا يقال مفهومه.

وحاصل الكلام أنّه يصحّ إطلاق لفظ الحقيقة على مفهومه أبداً، ولا يصحّ نفيه عنه أصلاً؛ فإذا أطلق كان مسمّاه أولى إلاّ إذا صار المسمّى مهجوراً. أمّا العادة بأن ترك الناس العمل به، وأراد به من هذا اللفظ أو يتعدّر إرادته؛ فحينئذ يتبيّن المجاز. وإنّما يذكر⁷ المصنّف هذا الاستثناء ههنا؛ لأنّه سيصرّح به فيما بعد، بخلاف⁸ المجاز؛ فإنّه قد يسقط عن المسمّى بسبب عدم قرينة تدلّ.

(ومتى أمكن العمل بها) أي بالحقيقة (سقط المجاز) بمعنى أنّه إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز؛ فاللفظ للحقيقة إلى أن يدلّ دليلٌ على كونه مجازاً. وزعم بعضهم أنّه يصير مُجَمَّلاً يجب التوقّف فيه؛ لأنّه إذا أمكن إرادتها فيهما في الاستعمال، سواء بمنزلة المشترك. ورُدّ بأنّ الواضع وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه من غير احتياج إلى القرينة؛ فوجب حملُهُ عليها عند الإطلاق، والمجاز لا يفهم إلاّ بقرينة فكيف يتساويان.

¹ في مصنف ابن أبي شيبة: قال: قال عمر: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، فإن ذلك هو الرّبا العجلان»، 498/4 (22499).

² ن- عامٌّ عندنا ولا خلاف في جواز البيع بنفس الصاع بالصاعين.

³ م+ الاستغراق.

⁴ ي- إطلاق.

⁵ التلويح للفتناني، 164/1.

⁶ ي: يقصد.

⁷ ي: ذكر.

⁸ م- بخلاف.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُوَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة 89/5]، فقال الشافعي العقد عقد القلب أي القصد والعزم¹؛ فيجب الكفارة في اليمين الغموس. وعندنا العقد ربط لفظ بلفظ لإيجاب حكم، كربط لفظ اليمين بالخبر المضاف إليه لإيجاب / [51ظ] حكم كربط لفظ اليمين بالخبر المضاف إليه لإيجاب الصدق به. وهو أقرب إلى الحقيقة؛ لأن أصله عقد الحبل، ثم استعير للربط المذكور، ثم استعير بسبب هذا الربط، وهو عزيمة القلب؛ فعقد اللفظ أقرب إلى الحقيقة بل نقول هو حقيقة شرعية؛ فالحمل عليه أولى؛ فلا يجب الكفارة في اليمين الغموس.

(ويستحيل اجتماعهما) أي الحقيقة والمجاز مرادين (بلفظ واحد) أي لا يمكن أن يستعمل اللفظ ويراد في إطلاق واحد، معناه الحقيقي والمجازي معاً بأن يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن نقول: لا تقتل الأسد، وتريد السبع - من حيث أنه موضوع له-، والرجل الشجاع أيضاً - من حيث أنه متعلق بعلاقة التشبيه-. وإن كان إرادة أحدهما في ضمن الآخر؛ فلا استحالة كما إذا استعملت الدابة عرفاً فيما يدب على الأرض.

ثم إن استعمال اللفظ في معنياه الحقيقي والمجازي فرع استعمال المشترك في المعنيين، فمن جَوَزَ ذلك جَوَزَ هذا، ومن لا فلا. وقد استدلوا عليه أنه بمنزلة أن يلبس الثوب الواحد لإنسان كل واحد منهما لبسه بكماله، أحدهما بطريق الملك² والآخر بطريق العارية، وبأن الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة، والمجاز يوجب الاحتياج إليها؛ فكيف يجتمعان في حالة واحدة، والقرينة في المشترك إنما هي ليقين المفهوم لا لفهم المعنى، هذا لكن ما ذكروا من استحالة لبس الثوب الواحد بطريقتين تمثيل للمعقول بالمحسوس. ومثال ذلك غير معتبر على أن التمثيل غير مطابق؛ لأن اللفظ عند إرادة المعنيين منه مجازاً لكونه مستعملاً في المجموع الذي هو غير الموضوع له.

وقال صاحب الكشف: اختيار أكثر المحققين إن إرادة المعنيين يجوز عقلاً لكن لا يجوز / [51و] لغة. لأن أهل اللغة وضعوا مثلاً لفظ الحمار للبهيمة المخصوصة وخذها، وتجوزوا به للبليد وحده، ولم يستعملوه فيهما معاً أصلاً³. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ تُسْتُمْ النِّسَاء﴾ [المائدة 6/5].

نقل عن الشافعي أنه قال: أحمل آية اللمس على المس والوطء جميعاً. ونحن نقول المس باليد غير مراد؛ لأن المجاز هو الوطء، أريد به إجماعاً حتى حل للجانب التيمم بهذا النص؛ فلا يجوز أن يكون الحقيقة مرادة. ولهذا من حمل الآية على اللمس باليد لم يجز التيمم للجانب مثل ابن مسعود، ومن حمل الآية على الوطء جَوَزَه مثل علي وابن عباس رضي الله عنهم.

¹ ن: الغريم.

² ن: بطريق الملك، المثبت في الهامش.

³ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 46/2.

(وطريق الاستعارة الاتصال بين الشئين صورةً أو معنى) الاستعارة أن يذكر المشبه به ويراد المشبه فيكون مجازاً، علاقته المشابهة، لكنّ الأصوليين يطلقون الاستعارة على استعمال اللفظ في غير الموضوع له لعلاقة أيّ علاقة كانت، كأنه أخذ اللفظ الموضوع لمعنى عاريةً لمعنى آخر. وعلى الاصطلاحين وقد يطلق الاستعارة على اللفظ المستعار، والمراد بالاتصال اتصال معنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له، ويسمى هذا الاتصال علاقةً أيضاً. والعلاقة بالفتح في الأصل المحبة، وبالكسر علاقة السَّوط ونحوها. وعلاقة المجاز -بالفتح- إذ هي بمعنى المناسبة اللازمة للمحبة.

وقد حصروا أنواع العلاقات بحسب الاستقراء في خمسة وعشرين وهي: إطلاق اسم السبب على المسبب، والكلّ على الجزء، والملزوم على اللازم، والمطلق على المقيد، والعامّ على الخاصّ، والمحلّ على الحال، وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وعكوس هذه السبعة، وإطلاق أحد المتشابهين على الآخر، وإطلاق أحد الضدّين على الآخر، وإطلاق اسم الشيء على بدله، وإطلاق اسم آلة الشيء عليه، وتسمية الشيء باسم ما له تعلق المجاورة، أو باسم ما يؤول إليه، أو باسم ما كان، واستعمال [52ظ] النكرة في الإثبات للعموم، واستعمال المعرّف في الواحد الغير المعين، والحذف مطلقاً، والزيادة. وما ذكره المصنّف رحمه الله لا يكاد يخرج عنه شيء من الأقسام الخمسة والعشرين، وأمثلتها مذكورة في المطوّلات.

(كما في تسمية الشجاع أسداً والمطر سماءً) فيه لفٌّ ونشْرٌ¹ على الترتيب، وذلك لأنّ الأول مثال للاتصال معنى؛ فإنّه لا اتصال بينهما من جهة الصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة؛ فالعلاقة بينهما المشابهة، حيث شبه الشجاع بالأسد، ثمّ استعمل اسم الأسد في الشجاع. والثاني مثال للاتصال صورةً؛ فإنّ السماء في اللغة اسمٌ لكلّ ما علاك وأظلك؛ فلذلك يسمّى السحاب سماءً. وبين المطر والسحاب اتصالٌ إمّا من جهة المجاورة أو من جهة حلول المطر في السحاب؛ فإطلاق السماء الذي بمعنى السحاب على المطر تسميةٌ للشيء باسم مجاوره، أو تسميةُ الحال باسم المحلّ. ويجوز أن يكون من باب تسمية المسبّب باسم السبب؛ فإنّ السحاب سببُ المطر بحسب الظاهر.

(وفي الشرعيّات الاتصال من حيث السببية والتعليل، والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع نظير المعنى) زعم بعضهم أنّ المجاز لا يجري في الألفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح والطلاق ونحوها؛ لأنّها إنشاءات² وأفعال خارجة اللسان، بمنزلة أفعال سائر الجوارح. ومن فعل فعلاً وأراد أن يكون فاعلاً فعلاً آخر لا يكون كذلك، وإنّما يجري المجاز في الأخبار والأمر والنهي ونحوهما.

ولكنّا نقول إنّ هذه الألفاظ وإن جعلت إنشاءات شرعاً لم يخرج من أن يكون كلاماً، والاستعارة جائزة في الكلام، إذا وجد طريقها كما في الأمر والنهي؛ فإذا أتى بكلامٍ هو إنشاءٌ لفعلٍ وكان ذلك الكلام شبيهاً بكلامٍ

¹ ن- لا.

² ي: إنشاءات أفعال.

آخر هو إنشاءً لفعلٍ آخر من حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة، وهو نظير الألفاظ / [52] واللغوية. وأفراد المجازات لا تتوقف على السماع؛ فيجوز المجاز سواء كان الكلام خبراً أو إنشاءً.

والمراد بالاتصال من حيث السببية هو اتصال بين السبب والمسبب. والاتصال من حيث التعليل هو الاتصال بين العلة والمعلول، وما يشبهان اتصال الصورة في المحسوسات. وذلك لأن معنى السبب الإفضاء، وهو كونه طريقاً إلى المسبب، وهذا المعنى لا يوجد في المسبب. وكذا معنى العلة الإيجاب والإثبات، وإذا لا يوجد في المعلول؛ فلا اتصال بينهما من حيث المعنى بل الاتصال من حيث المجاورة صورةً كما بين السماء والمطر.

والمراد بالاتصال في المعنى المشروع هو الاتصال في معنى لأجل ذلك المعنى شرع ذلك التصرف الشرعي¹؛ فإذا علم ذلك المعنى ووجده في مشروع آخر يجوز أن يستعار أحدهما للآخر كما في الهبة والصدقة؛ فإن كل واحدة منهما تمليكٌ بغير عوض؛ فيجوز استعارة أحدهما للآخرى. وهذا الاتصال يشبه الاتصال معنى في المحسوسات؛ إذ لا مجاورة صورةً ههنا كما لا يخفى .

وعبر المصنف في هذا القسم عن العلاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع ذلك؛ لأن المشابهة هي الاتفاق في الكيفية. إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّ في عبارة المتن لفاً ونشراً على الترتيب، والمعنى: أنّ في الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة، والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع نظير المعنى.

(والأول) أي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين: **(إما أن يكون اتصال الحكم بالعلية)** أي يكون الاتصال بينهما بأن يكون أحدهما علّةً شرعيةً للآخرى، كاتصال الملك بالشراء؛ فإنّ الشراء أعني الإيجاب والقبول معاً علة الملك؛ فالملك حكمٌ يترتب على الشراء؛/[53ظ] فهو معلولٌ، والشراء علّة.

(وأنّه يوجب الاستعارة من الطرفين) فيجوز أن يذكر الحكم ويراد العلة، ويذكر ويراد الحكم. ويصحح² والاستعارة والمجاورة؛ لأن كلاهما محتاجٌ إلى الآخر. أمّا احتياج المعلول إلى العلة فظاهر، وأمّا احتياج العلة إلى المعلول؛ فلا أنّ المطلوب من العلة ثبوت الحكم بها. ولذلك يلغو البيع المضاف إلى الخبر لعدم ترتب الحكم، وهو الملك عليه.

ولمّا كان المقصود من العلل أحكامها، كانت العلل مقتصرةً إلى المعلول شرعاً واعتباراً؛ فلذلك جازت الاستعارة للطرفين. مثلاً إذا قال: إن اشتريت عبداً فهو حرٌّ، ونوى الملك، فإذا أملك عبداً بالهبة أو الإرث يعتق ديانه؛ لأنّه نوى ما هو محتمل كلامه أعني المجاز، ولا يعتق قضاءً؛ لأنّه نوى المجاز ولا قرينة عليه؛ فلا يؤاخذ القاضي بذلك. ومعنى هذا الكلام أنّه إذا استفتى يجيبه المفتي على وفق ما نوى، ولكنّ القاضي يحكم

¹ ن- الشرعي.

² ن ي: مصحح.

عليه بموجب كلامه، ولا يلتفت إلى ما نوى إذا كان فيه تخفيف. ونظيره ما إذا استفتى أحد: أن فلان علي ألف درهم وقد قضيته هل برئت من دينه¹؟ فالفقيه يجيبه: بأنك برئت من دينه، والقاضي إذا سمع ذلك منه يقضي عليه بالدين إلا أن يقيم بينة على الإيفاء، وكذا إذا قال: إن ملكك عبداً فهو حرٌّ، ونوى به الشراء، ثم ملك عبداً بالهبة أو الإرث لا يعتق ديانةً ويعتق قضاءً بمثل ما ذكرنا.

(أو يكون اتصال السبب بالمسبب) هذا هو النوع الثاني من نوعي القسم الأول، وهو ما يكون الاتصال بينه وبين الحكم، بأن يكون سبباً للحكم أو مسبباً عنه، لكنّ الاعتبار هو ما يكون سبباً للحكم² لا العكس.

والمراد بسبب ههنا ما يفضي إلى الحكم. وقد يطلق السبب على العلة كما يقال: البيع سببٌ للملك، لكن المراد ههنا هو السبب المحض الذي / [53و] لا يكون علةً.

(كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة) المتعة في الأصل الانتفاع، من متّع بالشيء إذا انتفع به، غلب في الشرع على الانتفاع بالنساء من جهة الجماع. وملكها عبارة عن حلّ الجماع والرقبة في الأصل مؤخّر العتق، استعملت في المملوك بطريق تسمية الكلّ باسم الجزء.

(وأنه) أي هذا النوع (يوجب استعارة السبب للحكم) وفي المنار: فيصحّ استعارة السبب للحكم وهو الأظهر. (دون عكسه) وذلك لأنّ شرط الاستعارة أن يكون المستعار بمنزلة لازم المستعار منه؛ فيصحّ ذكر الملزوم وإرادة اللازم. والمسبب مفتقر إلى السبب لقيامه به؛ فيصحّ ذكر السبب وإرادة لازمه. والسبب مستغن عن المسبب في ذاته؛ لقيامه بنفسه. ثبوت المسبب به من الأمور الاتفاقية؛ فلا يكون السبب لازماً له؛ فلا يجوز استعارة المسبب للسبب. إلا إذا كان السبب مختصاً للمسبب؛ فيجوز استعارته له، كقوله تعالى: ﴿أَنِّي أَرِئِي أَغْبِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف 36/12] أي عنباً استعير اسم المسبب للسبب لاختصاصه به. ويتفرّع على هذا الأصل صحة استعارة ألفاظ العتق للطلاق بشرط النية بأن قال لامرأته: حرّرتك، ناوياً للطلاق تطلق؛ لأنّ العتق إزالة ملك الرقبة، وهي سبب إزالة ملك متعة لازمة لها. وإنّما احتاج إلى النية؛ لأنّ المحلّ المضاف إليه غير متعيّن لهذا المجاز: إذ هو محلّ لحقيقة الوصف بالحرّة؛ فاحتيج إلى النية؛ لتعيين المجاز.

ولا يجوز العكس بأن قال لامرأته: طلقتك، ناوياً به العتق لا تعتق؛ لأنّ زوال ملك النكاح أي المتعة ليس سبباً لزوال ملك الرقبة ولا لازماً له لعدم افتقاره إليه. وكذا الملك المتعة ليس سبباً لملك الرقبة؛ فلا يتقلّ الذهن منه إليه.

وعند الشافعي يجوز استعارة لفظ الطلاق للعتاق للمشكلة بينهما في أصل معنى اللغة؛ فإنّ معناهما في اللغة الإرسال / [54ظ] والتخليّة فيقال: أطلقتُ البعير وأعتقت العصفور أي أرسلتهما. وفي أصل المعنى

¹ م: بل برئت من دينه، ي: هل يرث من دينه.

² في هامش ن: أو مسبباً عنه، لكنّ الاعتبار هو ما يكون سبباً للحكم.

الشرعي وهو إزالة الملك بطريق الإبطال المبني على السراية؛ فإنه لو طلق النصف وأعتقه يسري إلى الكل. وأيضاً كل منهما لا يرتدّ بالردّ، ولا يحتمل الفسخ، ويحتمل العتق بالشرط؛ فيجوز استعارة كل منهما للآخر.

ونحن نقول قد عدم الاتصال بينهما من حيث السببية كما مرّ، وكذا عدم الاتصال بينهما معنى؛ إذ الطلاق في اللغة رفع القيد، نقل في الشرع إلى رفع قيد النكاح. والعتاق يدلّ على القوة، يقال: عتق الفرخ؛ إذا قوي. نقل في الشرع إلى القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحوها، ولا تشابهة بينهما بحسب المعنى الشرعي؛ فلا يصحّ الاستعارة.

(وإذا كانت الحقيقة متعذرةً أو مهجورةً صير إلى المجاز) قيل: المتعذر ما لا يتوصل إليه إلّا بمشقة كأكل النخل. والمهجور ما تيسر إليه الوصول ولكنّ الناس تركوه كوضع القدم. وقيل: المتعذر ما لا يتعلّق به حكم وإن تحقّق. والمهجور قد ثبت به الحكم إذا صار فرداً من أفراد المجاز. وهذا التعذر والهجران بمنزلة القرينة على المجاز. وإنّما وجب حمله على المجاز احترازاً عن الإلغاء. **(كالحلف بأكل هذه النخلة)** هذا مثال ما كانت الحقيقة متعذرةً، يعني إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة يقع الحلف على ما يخرج منها من الطلع والخيار والبسر والرطب والتمر. وذلك على سبيل المجاز بأن أطلق النخلة وأراد ما يجاورها. ولو أكل من خلّه؛ فقليل إنّه يحنث.

وفي الجامع الكبير الظاهر أنّه لا يحنث؛ لأنّه لا يخرج كذلك كما أنّه لا يحنث بأكل ناطفها ونيذها. وهذا بخلاف العصير؛ فإنّه يخرج بنفسه من الرطب بلا علاج. ولو أكل منه خشبه أو ورقه ينبغي ألا يحنث؛ لأنّ أكل ذلك/ [54و] متعذّر. وفي كشف أصول البزداوي: "إذا حذف لا يأكل من هذه الشجرة فيمينه يقع على عينها إن كان ممّا يؤكل كالزّيتاس، وإن كانت لها ثمرة فعلى ثمرتها كالنخلة، وإن لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف. وهذا إذا لم يكن له نية؛ فأما إذا نوى شيئاً فيمينه على ما نوى إن احتمل اللفظ ذلك، كذا نُقل عن العلامة شمس الأئمة الكردي رحمه الله.¹ **(ووضع القدم في دار فلان)** هذا مثال ما إذا كانت الحقيقة مهجورة. يعني إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث بالدخول في داره حافياً أو منعلاً؛ فإنّ قوله: لا يضع قدمه في الدار، مجازاً عن الدخول فيها. ومعناه الحقيقي -وهو وضع القدم في الدار- مهجورة عرفاً، حتى لو اضطلع ووضع القدم في الدار. لا يقال إنّه إذا دخل الدار حافياً: فقد وضع قدمه في الدار حقيقة. ومع ذلك يحنث. فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأنّا نقول: إنّما يحنث بسبب دخوله الدار لا بسبب وضع القدم فيها، فتأمل. **(والمهجور شرعاً كالمهجور عادةً)** يعني إذا كانت الحقيقة مهجورة شرعاً كانت كالمهجورة عرفاً وعادةً، حتى يترك الحقيقة ويُنصّر إلى المجاز. مثاله: وكلّ رجلاً بالخصومة مطلقاً؛ فأقرّ على موكله جاز؛ لأنّ التوكيل بالخصومة توكيلٌ بالجواب مطلقاً، إقراراً كان أو إنكاراً، بطريق استعمال المقيّد في المطلق، والجزء في الكل

¹ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 87/2.

بناءً على أن الإنكار الذي ينشأ منه الجواب بعض الجواب؛ فيدخل في عموم الإقرار والإنكار. وإنما يُحمل على المجاز؛ لأن التوكيل إنما يصح شرعاً بما يملكه الموكل بنفسه. وهو لا يملك الخصومة والإنكار [55ظ] عندما يعرف المدعي محققاً؛ فإن الديانة يمنعه من ذلك؛ فيكون مهجوراً شرعاً. وهو بمنزلة المهجور عادة؛ فلا يعتد به. وينبغي أن يكون الإقرار في مجلس القاضي؛ لأن مجلس القضاء مجلس الخصومة، فما جرى فيه يسمى خصومة مجازاً، أو هذا لا يوجد في غير ذلك المجلس. وعند أبي يوسف في قوله الآخر يقع إقراره في غير مجلس القاضي؛ لأن ذلك الموكل أقام وكيله مقام نفسه؛ فيملك الإقرار في غير ذلك المجلس كالموكل. ثم إن جواز إقرار الوكيل بالخصومة استحساناً. وهو قول أبي حنيفة ومحمد. وكذا عند أبي يوسف في قوله الآخر. والقياس ألا يجوز إقراره. وهو قول أبي يوسف الأول. وقول زفر والشافعي؛ لأنه وكله في المنازعة، والإقرار مسالمة. فقد فعل ضد ما أمر به. والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده، وإن كانت مستعملة.

(والمجاز متعارفاً فهي أولى عند أبي حنيفة خلافاً لهما) تفصيل الكلام أن الحقيقة إذا كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل أو كان مستعملين وكانت الحقيقة أكثر استعمالاً أو كان في الاستعمال على السواء؛ فالعبرة للحقيقة بالاتفاق؛ لأن الأصل في الكلام الحقيقة، ولم يوجد ما يعارضها؛ فوجب العمل بها. وإن كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً أي غلب استعمالاً فالحقيقة أولى، أي العبرة في الحقيقة عنده، وعندهما العبرة¹ للمجاز.

واختلف في تفسير التعارف؛ فعند مشايخ بلخ المراد بالتعارف التعامل. وعند مشايخ العراق المراد بالتعارف التفاهم. وقيل هذا قول أبي حنيفة، والأول قولهما بدليل أنه إذا حلف لا يأكل لحمًا فأكل لحم خنزير حنث؛ فإنه يسمى لحمًا، ولا يحنث عندهما؛ لأن التعامل لا يقع عليه حيث لا يؤكل عادة.

(كالهلف بأكل هذه الحنطة) يعني إذا حلف لا يأكل هذه الحنطة ولم يكن له نية؛ فعند [55و] فعند أبي حنيفة يقع على عين الحنطة حيث لا يحنث بأكل الخبز؛ لأن أكل الحنطة كما هي مطبوخة أو مشوية واقع؛ فيحمل على الحقيقة. وعندهما يحنث بالخبز، ولا يحنث بأكل عين الحنطة؛ لأن أكل الحنطة في العرف يراد به أكل ما يتخذ منها. وقيل يحنث عندهما بأكل عين الحنطة أيضاً. وعلى هذا يكون أكل الحنطة عبارة عن أكل ما فيها، كما يقال أهل بلد كذا يأكلون الحنطة أي طعامهم من أجزاء الحنطة. فهذا مجاز شامل للحقيقة أيضاً.

¹ ن- في الحقيقة عنده، وعندهما العبرة.

وإنما قيدنا بقولنا "ولم يكن له نية"؛ لأنه إذا نوى ألا يأكلها حبًا كما هي؛ فيمينه على ما نوى بالاتفاق، لأنه نوى حقيقة كلامه. وإن نوى ألا يأكل ممّا يتخذ منها صحت نيته أيضًا بالاتفاق؛ لأنه نوى محتمل كلامه، كذا في كشف البزدوي.¹

«بناء على أن الخلفية في التكلم عنده، وعندهما في الحكم» الخلف بمعنى الفرع ولا خلاف في أن الحقيقة هي الأصل الراجح المتقدم في الاعتبار. والمجاز خلف لها. لكن عندهما جهة خلفيته² هي الحكم؛ فيشترط في المجاز إمكان المعنى الحقيقي³ لهذا اللفظ. وعنده هي التكلم فيكفي صحة اللفظ من حيث العربية، سواء صحّ معناه أو لا. وهذا أظهر لأنّ المجاز الذي لا يمكن صحّة معناه الحقيقي في كلام البلغاء كثير بل في كلام الله تعالى أيضًا؛ ففي نحو: هذا ابني، عندهما الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز -وهو ثبوت الحرّة- خلف عن الحكم الثابت اللفظ بطريق الحقيقة وهو ثبوت البنوة. وأمّا على قول أبي حنيفة؛ فقيل إنّ لفظ "هذا ابني" خلف عن "هذا لقط⁴ حرّ"؛ فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد الحرّة مجاز⁵ خلفًا عن التكلم باللفظ الذي يفيد بطريق الحقيقة. وقيل إنّ لفظ "هذا ابني" إذا أريد به الحرّة خلف عن لفظ "هذا ابني" [56ظ] إذا أريد به البنوة. وجه قول أبي حنيفة أنّ الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ؛ فاعتبار الأصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم إلى الوجود أولى. وجه قولهما أنّ الحكم هو المقصود لا للفظ؛ فاعتبار الأصالة والخلفية في الحكم أولى.

ثم إنّ المصنف تابع فخر الإسلام، وفرع الاختلاف في مسألة أكل الحنطة على الاختلاف في جهة الخلفية. ووجهه أنّ عندهما لما كانت الخلفية باعتبار الحكم، كان العمل⁶ بعموم المجاز أولى؛ لأنّ حكمه راجع على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومها. وعنده لما كانت الخلفية في التكلم به لا في الحكم، لا يصرف من التكلم في عبارته، حيث يجعل عبارة⁷ قائمة مقام عبارة.

ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودًا؛ لأنه خلف عن الحكم، لم يثبت المزاحمة بين الخلف والأصل؛ فيجعل اللفظ عاملاً في حقيقته عند الإمكان. وإنما يصار إلى إعماله بطريق المجاز إذا تعدّر الإعمال في حقيقته. وهذا الكلام يدلّ على أنّ المجاز المتعارف إنما يترجّح إذا كان عمومها متناولاً لحقيقته، ولا دلالة على حكمه إذا لم يكن متناولاً للحقيقة.

¹ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 87/2.

² م: خلفيته، ي: خلفته.

³ ن+و.

⁴ م- لقط.

⁵ م: خلفًا.

⁶ ن: كان العموم.

⁷ م: عبارته.

وقيل إنّما كانت العبرة للمجاز عندهما؛ لأنّ المرجوح بمقابلة الراجح ساقط، فهذا الحقيقة كانت كالمهجورة. وعنده العبرة للحقيقة؛ لأنّ العمل بالأصل ممكن؛ فلا يصار إلى المجاز إلاّ بدليل فرجح. وغلبت¹ الاستعمال لا تصلح مرجحة؛ لأنّ العلة لا يترجح بزيادة من جنسها، فالعبرة للحقيقة. بخلاف المهجورة؛ إنّها لا يعارضه هناك في الاستعمال، فبقيت العبرة للمجاز. فعلى هذا يكون المجاز عندهما مترجحا بكلّ حال؛ سواء كان عمومّه متناولاً للحقيقة أو لا، كذا ذكره صاحب الكشف².

(ويظهر الخلاف في قوله لعبدّه وهو أكبر سنّاً منه: "هذا ابني") فعندهما يلغو/[56] وهذا الكلام لاستحالة المعنى الحقيقي. وهو أن يكون الأكبر مخلوقاً من نطفة الأصغر. فهذا الكلام في نفسه غير منعقد لإيجاب الحكم أصلاً، فلا يتحقّق الخلفيّة³ في الحكم. فصار كما إذا قال أعتقتك قبل يخلق. وإليه ذهب الشافعي وهو قول أبي حنيفة الأول. وأمّا في قوله الآخر فيعتق، ويصير هذا الكلام مجازاً عن قوله: عتق عليّ من حين ملكته، بطريق ذكر الملزوم وإرادة اللازم. إذ عنده يشترط صحّة التكلّم بأن يكون الكلام صالحاً لإفادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبراً، وقد وجد. بخلاف قوله: أعتقتك، قبل أن يُخلق؛ لأنّه لا حقيقة له أصلاً، ولا يمكن التكلّم به، فيلغو. وهذا الخلاف جارٍ فيما إذا استوى سنّاهما، بأن يكون العبد أصغر سنّاً على وجه لا يمكن أن يكون مخلوقاً من نطفة المالك.

واعلم أنّ السنّ في اللغة معروفة. وقد أطلق في العرف على مقدار ما مضى من العمر. ولعلّ ذلك لأنّ مقدار ما مضى من عمر الدواب يُعرف من أسنانها. فاستعمل في الإنسان على سبيل التجوّز.

(وقد يتعدّر الحقيقة والمجاز معاً إذا كان الحكم ممتنعاً) أي وقد يتعدّر المحلّ بالحقيقة والمجاز كليهما في بعض الألفاظ. بمعنى أنّه لا يمكن العمل بشيءٍ منهما فيلغو ضرورة. وذلك إذا كان إثبات موجب اللفظ في المحلّ الذي استعمل فيه ممتنعاً على كلّ من التقديرين. والكلام وضع لإفادة المعنى؛ فإذا تعدّر إثبات المعنى الموضوع له يُحمل على المجاز عن حكمه -أي لازم معناه الثابت له- تصحيحاً له. فإذا تعدّر المجاز أيضاً يلغو ضرورة.

وقوله: "معاً" يؤهم خلاف المقصود. فلو قال: وقد يتعدّر كلّ من الحقيقة والمجاز، لكان نصّاً في المقصود.

(كقوله لامرأته: "هذا بنتي"، وهي معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سنّاً منه حتى لا يقع [57] الحرمة بذلك أبداً) ولا يخفى أنّ حكم مساواة السنّ والأصغر سنّاً بمقدار لا يمكن أن يولد لمثله حكم الأكبر سنّاً. قيل الحكم في المجهولة النسب أيضاً كذلك حتى لا ينتسب⁴ التحريم كما صرح به في الأسرار والمبسوط

¹ ن ي: وغلب الاستعمال.

² كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 94/2.

³ ن ي: الخلقة.

⁴ م: لا يثبت.

إلا أن المصنف وضع المسألة في معروفة النسب؛ لأنّ معذور العمل بالحقيقة فيها أظهر. هذا لكن ذكر في المحيط أنّها إن كانت مجهولة النسب يُفرق بينهما وأنزلت بتّاً له. فعلى هذا يظهر فائدة تقليد.

ثم إن الشافعي يوافقنا في التي لا تصلح بتّاً له، فتحرم عنده؛ لأنّ ملك النكاح أضعف من ملك اليمين يرتفع بهذا اللفظ، فهذا أولى. والفرق لنا أنّ العمل بالحقيقة في قوله: هذه بنتي، في الأصغر سنّاً ممكنٌ فيصحّ العمل بالمجاز فيه، وفي الأكبر سنّاً أيضاً؛ لأنّ موجب النية عتق قاطع للملك، كإنشاء العتق، ولهذا يتأدّى به الكفارة؛ لأنّ العتق¹ ينافي الملك. ولهذا لو اشترى بنيتي يصحّ الشراء؛ فإثبات العتق القاطع للملك في وسعه، فيجعل: هذه بنتي، في الأكبر سنّاً مجازاً عنه. أما التحريم الثابت بقوله: هذه بنتي أعني التحريم اللازم للبتية؛ فهو منافٍ لملك النكاح. وليس للزوج إثباته. وإنّما له إثبات حرمة هي موجب النكاح دون تبديل حال المحلّ؛ فلا يمكن العمل بالحقيقة. وكذا العمل بمجازه؛ لأنّ التحريم الذي هو من لوازم البتية منافٍ لملك النكاح؛ فلا يجوز أن يستعار هذا الكلام لهذا التحريم. والتحريم القاطع للنكاح الذي يملك الزوج إثباته ليس من لوازم هذا الكلام؛ فلا يجوز أن يستعار له.

وقوله: "أبداً" معناه سواء أصرّ على هذا القول أو أكذب نفسه بأن قال غلطت. قال صاحب الكشف: "إذا أصرّ على ذلك يفرّق القاضي بينهما، لا لأنّ الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لأنّه إذا أصرّ صار ظالماً بمنع حقّها في / [57و] الجماع، وصارت معلّقة؛ فيجب دفع الظلم بالتفريق كما في الحبّ والعنة".²

[تترك الحقيقة بدلالة العادة]

(والحقيقة تترك بدلالة العادة) أي إذا صار استعمال اللفظ في المعنى³ المجازي عادةً. فإذا أطلق ذلك اللفظ يراد به المعنى، ويصير المعنى الحقيقي متروكاً بحيث لا يلتفت إليه أصلاً. ووقع في أصول فخر الإسلام: "بدلالة الاستعمال والعادة" فبعض الشراح قالوا إنّهما مترادفان. وبعضهم قالوا أراد بالاستعمال نقل اللفظ عن المعنى الأصلي إلى المعنى المجازي شرعاً وغلبة الاستعمال⁴ فيه حتى بمنزلة الحقيقة كـ "الصلاة"، ويسمّى حقيقةً شرعيةً، وبالعادة نقله إلى المعنى المجازي عرفاً واستقاضه فيه كوضع القدم في قوله: لا أضع قدمي في دار فلان، ويسمّى حقيقةً عرفيةً. قال صاحب الكشف: "ويجوز أن يكون الاستعمال راجعاً إلى القول والعادة راجعاً إلى الفعل".⁵ (كما في الصلاة والحبّ) فإنّ الصلاة في اللغة الدعاء، والحبّ القصد، نقلاً إلى العبادتين المخصوصتين؛ فإذا نذر أو حلف أن يصلي أو يحبّ يلزمه العادة المقصودة. ولا يخرج عن العهدة بمباشرة الحقائق اللغوية؛ لأنّ الغرض من وضع الكلام الإفهام. والمطلوب به ما سبق إليه الأوهام؛ فإذا تعارف

¹ م ن ي: لا عتق.

² كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 92/2.

³ ن- المعنى.

⁴ ن ي: غلبة استعماله فيه.

⁵ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 95/2.

الناس استعماله في شيء معيّن كان ذلك كالحقيقة فيه. وما سواه بعدم العرف كالمجاز، لا يتناوله الكلام إلا بقرنة.

واعلم أنّ كلام المصنف يُشعر بأنّ الأسماء الشرعية مجازات لغوية. والمشهور عند الأصوليين أنّها حقائق شرعية، صرح به ابن الحاجب وشارحوا كتابه. وذكر الإمام الرازي في المحصول أنّ المعتزلة ذهبوا إلى وجود الحقيقة الشرعية. وإنّهم يسمّون الأفعال كالصلاة والزكاة شرعيةً، والذوات كالمؤمن والفاسق دُنيويةً. ثمّ قال عند الأسماء الشرعية، كلّها مجازات. / [58ظ] وفي شرح المنهاج: منع القاضي أبو بكر الباقلاني وجود الحقائق الشرعية مطلقاً. فقل معنى كلامه: إنّ ما استعماله الشارع في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع أهل اللغة بل هي مقرّرة على حقائقها اللغوية؛ فيكون من قبيل إطلاق اللفظ المطلق على قسم من أقسامه من حيث إنّّه في ضمنه، لا من حيث إنّّه مستعمل فيه بخصوصه. وقيل معناه: إنّ معانيها الشرعية حقائقها اللغوية، فيكون من قبيل الألفاظ المشتركة. وقيل معناه: إنّ كلّ ما يدعى أنّه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوي، كما هو مذهب الإمام.

(وبدلالة للفظ في نفسه) أي الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه وذاته. وتوضيحه أنّ الواضع لاحظ في وضع اللفظ لمعنى صفة في ذلك المعنى ووضع اللفظ بإزائه باعتبار تلك صفة؛ فإذا وجد في بعض أفراد ذلك المعنى قصور في تلك الصفة صرفوا إطلاقه إلى ما فيه قوة وكمال في تلك الصفة بحيث لا يراد به ما فيه ذلك قصور، فيكون استعماله فيما فيه قوة في تلك الصفة مجازاً؛ لأنّه استعمال في بعض أفراد الموضوع له. فهو بالنظر إلى المعنى الحقيقي متناول لجميع الأفراد لكنّه يخصّص ببعضها نظراً إلى مأخذ الاشتقاق. **(كالحلف في يأكل اللحم)** فإنّه إذا حلف لا يأكل لحماً بالنظر إلى أصل الحقيقة يدخل في عمومه لحم السمك، ولذا سمّاه الله تعالى لحماً في قوله: ﴿لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [فاطر، 35/12] وهو مذهب المالک، لكن علماؤنا خصّصوه بما عدا لحم السمك بدلالة الاشتقاق؛ لأنّ تركيبه يدلّ على الشدة / [58و] والقوة. يقال التحم القتال، اشتدّ. والمَلَحَمَةُ، الواقعة العظيمة. ولحمة الثوب، خلاف سداه. وسمّي اللحم بهذا الاسم لما فيه من القوة بسبب تولّده من الدم الذي هو أقوى الأخلاط. والسمك لا دم له؛ فكان في لحمه قصور من حيث المعنى. فكان صرف مطلق الاسم إلى ماله قوة أولى من صرفه إلى ما فيه قصور. هكذا قالوا.

وفيه نظر؛ لأنّ غاية ما ذكروا أن يكون لفظ اللحم بالنسبة إلى أفراد مشكّكاً كالوجود بالنسبة إلى الواجب والممكن. ولا يلزم من ذلك أن يصير بالنسبة إلى بعض الأفراد مجازاً. ولا يبعد أن يقال: إنّ لحم السمك لا يسمّى في العرف لحماً، لا يقال لبائع السمك: باع لحماً. ولا يقال لمن أكل السمك: إنّّه أكل لحماً؛ فيكون ترك الحقيقة بدلالة العرف والعادة.

(وبدلالة سياق النظم) أي يترك الحقيقة بدلالة سوق الكلام. سواء كانت بقرينة لفظية، التحقّت به سابقة أو متأخّرة وإن كان المشهود استعمال السباق في المتأخّر. والسباق بالباء الموحّدة في السابقة كقوله. **(طلق امرأتي)**

إن كانت رجلاً فإن مثل هذا الكلام إنما يستعمل فيما إذا كان المخاطب عاجزاً لا يستطيع أن يفعل ذلك الفعل؛ بقوله "إن كنت رجلاً" قرينة تدلّ على أنه لم يرد في قوله: "طلق امرأتي" معناه الحقيقي، وهو التوكيل من بالطلاق. ولو لم يكن هذه القرينة لكان دالاً على التوكيل. ومن هذا الباب مسألة السير الكبير إذا قال المسلم للحربي: "إنزل" فنزل كان آمناً، ولو قال: "إنزل إن كنت رجلاً" فنزل لم يكن آمناً.

«وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم» أي يترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع إلى حال من أحوال بحيث يدلّ على أنّ الحقيقة غير مرادة **«كما في يمين الفور»** في المغرب: الفور مصدر "فارت القدر" إذا غلث، استعير للسرعة¹، ثم سميت بها الحالة التي لا لبث فيها، ف قيل: جاء فلانٌ وخرج [59ظ] من فوره أي ساعته. وفي الصحاح: ذهب في حاجة ثم أتيت فلاناً من فوري أي قبل أن أسكن.

وصورة يمين الفور ما إذا قامت امرأة مثلاً ليخرج من البيت، فقال الزوج: "إن خرجت فأنت طالق"؛ فهذا اليمين على الفور حتى لو جلسك ومكثت ساعة ثم خرجت لم تطلق. وذلك لأن حقيقة الكلام العموم؛ إذ المعنى "إن خرجت خروجاً"، والمصدر المنكّر الواقع في سياق الشرط يعم؛ فينبغي أن يحدث لكل خروج إلا أنها تركت الحقيقة؛ إذ معلوم من حال المتكلم أنه أخرج الكلام لأجل منع خروجها الذي شرع فيه فيتقيد به؛ لأنه بنا² عليه.

وهذا النوع من اليمين تفرد به³ أبو حنيفة باستخراجه. وكان فقهاء زمانه يقولون اليمين نوعان: مؤبّدة كقوله "والله لا أفعل"، أو مؤقتة كقوله "والله لا أفعل اليوم". فأخرج أبو حنيفة نوعاً آخر، وهو أن يكون مؤبّداً لفظاً ومؤقتاً معنًى. وقد أخذ ذلك ممّا روى عن جابر وابنه حيث دُعيا إلى إنسان؛ فحلفا ألا ينصراه، ثم نصراه بعد ذلك ولم يحثّوا.

«وبدلالة في محلّ الكلام» أي وتترك الحقيقة بدلالة في محلّ الكلام، يعني نفسه هذا الكلام يدلّ بحسب وقوعه في محلّ خاصّ على أنّ حقيقته غير مرادة، فبالضرورة يحمل على المعنى المجازي كما مرّ⁴ من قوله لعبده وهو أكبر سنّاً منه: هذا ابني، فإنّ قوله: "هذا ابني" لوقوعه إلى من ليس له صلاحية كونه مخلوقاً من نطفته لا يمكن أن يحمل على حقيقته، فبالضرورة يحمل على المجاز كما بيّناه هناك.

«والتحريم المضاف إلى العين حقيقة عندنا كالخمر» المراد بالعين ما يقابل الوصف والفعل. وإنّما خصّ العين بالذكر لأنّ التحريم المضاف إلى الفعل حقيقة اتفاقاً، وإنّما الخلاف فيما أضيف إلى العين؛ فبعض

¹ ن: للسرعة.

² ن: بناء.

³ ن: بفردية.

⁴ قوله: "كما مرّ" عدّ من المتن في ن وليس من المتن كما في النسخ الأخرى والمطبوع.

القدرية¹ ذهب إلى أنَّ التحريم المضاف إلى الأعيان من قبيل المجمل؛/[59و] لأنه من باب التكليف الذي يتوقف على القدرة. والأعيان ليست بمقدورة بل الأفعال الاختيارية؛ فلا بدَّ من إضمار، ولا يضمّر جميع الأفعال بل بعضها؛ لأنَّ ما هو خلاف الأصل ينبغي أن يكون بقدر² الضرورة، وذلك البعض غير متعيّن؛ فيكون مجملاً.

وذهب المعتزلة وبعض أصحابنا العراقيين إلى أنَّ المراد تحريم الفعل بدلالة العرف؛ فإنَّ اللفظ إذا احتمل معنيين ودلَّ الفعل على بطلان أحدهما تعيّن الآخر. ولمّا لم يصح تعلق التحريم بالأعيان تعيّن رجوعه إلى تصرفاتنا فيه؛ فلا يكون مجملاً.

ذهب فخر الإسلام ومن تابعه إلى أنَّ ذلك بطريق الحقيقة. وتعلّق الحرمة حقيقةً بالعين، بمعنى خروجها من أن يكون مجملاً للفعل شرعاً كما أنَّ تعلّقها بالفعل بمعنى خروجه من الاعتبار شرعاً. وأيضاً الحرمة بمعنى المنع، والمنع ما مُنِع الرجلُ عن الشيء، وإنّما منع الشيء عنه؛ فالأوّل كقولك لغلامك: لا تأكل هذا الخبز، وهو موضوعٌ بين يديه. والثاني كأن يرفع الخبز من بين يديه. فالتحريم إذا أضيف إلى الفعل وهو كالأوّل، وإذا أضيف إلى العين فهو كالثاني. ولا شكَّ أنَّ الثاني أبلغ.

وقيل الحرمة إذا كانت بمعنى في العين أضيف إليها؛ لأنها سببه، فيقال: حرم الخمر؛ لأنَّ تحريمها بمعنى في عينها، ولا يقال: حرمت شاة الغير، لأنَّ حرمتها لاحترام حق المالك.

واعلم أنَّ الخلاف ثابت في التحليل المضاف إلى العين أيضاً. صرّح بذلك فخر الإسلام وغيره³.

[الأدوات لمعاني الحقيقة والمجاز]

(ومن هذا القبيل حروف المعاني) القبيل في الأصل الجماعة من الناس ما دون العشرة. يعني من باب الحقيقة والمجاز حروف المعاني؛ لأنَّ استعمال الحروف في معانيها المذكورة في بعضها بطريقه الحقيقة وفي بعضها بطريق المجاز. وقد ذكر بعض الظروف فيها. وقد سَمِّيَ/[60ظ] الجميع حروفاً تغليّباً وإطلافاً للحرف على مطلق للكلمة وتشبيهاً للظروف بالحروف من حيث إنّ الظروف تحتاج إلى متعلّق في الاستعمال، والحروف تحتاج إليه في الدلالة. وسميت حروف المعاني لوضعها للمعاني. وجميع الكلمات وإن كانت كذلك لكنّها أضيفت إلى المعاني تمييزاً لها عن حروف المباني الذي ركّبت الكلمات، أعني حروف تهجّي.

(ف"الواو" لمطلق العطف من غير تعرّض لمقارنة ولا ترتيب عندنا خلافاً للبعض)

¹ م: القرية.

² ن: تقدير الضرورة.

³ ن- غيره.

اعلم أنّ الواو قد يجمع الاسمين أو أكثر في فعلٍ واحدٍ نحو: قام زيدٌ وعمرو، أو الفعلين أو أكثر في اسمٍ واحدٍ نحو: قام زيدٌ وقعد، أو مضمون جملتين في الحصول نحو: قام زيدٌ وقعد عمرو.

ومعنى مطلق العطف أنّه يحتمل الحصول من كلّ منهما في زمنٍ واحدٍ، وحصوله من أحدهما قبل الآخر. والواو لا يدلّ على شيءٍ منهما بالتعيين. وهذا قول جميع البصريين والكوفيين، وهو مذهب أكثر الفقهاء. ونقل عن الفراء والكسائي وثعلب وابن درستويه أنّها للترتيب أي تأخّر ما بعدها عمّا قبلها في الزمان. وهو المنقول عن الشافعي ونسبه بعضهم إلى أبي حنيفة أيضًا. وقيل إنّها يدلّ على المعية أي الاجتماع في الزمان، ونقل ذلك عن مالك ونُسب إلى أبي يوسف ومحمد أيضًا.

واستدلّ الجمهور بأنّها استعمل فيما يستحيل فيه الترتيب نحو: المال بين زيد وعمرو، تقابل زيد وعمرو. وفيما الثاني قبل الأوّل نحو قوله تعالى: ﴿وَاسْجُدْ وَارْكَعْ﴾ [آل عمران، 43/3]. وبأنّها لو كانت للترتيب لزم التناقض في كلام الله تعالى حيث قال: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً﴾ [البقرة، 2/58] وفي موضعٍ آخر: ﴿وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ [الأعراف 161/7] إذ القصة واحدة، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

واستدلّ على الترتيب بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة، 158/2]؛ فإنّه لمّا سئل الصحابة أيّتهما تبتدأ¹ / [60] قال عليه الصلاة والسلام: «نبدأ بما بدأ الله»² فلو لم يفهم الترتيب لمّا أمرهم بذلك. والجباب أنّه صلّى الله عليه وسلم فهم الترتيب بما لاح له من الوحي الغير المتلوّ. يدلّ على ذلك أنّ الصحابة عقلا عارفون باللغة؛ فلو دلّ الواو على الترتيب لمّا سئلوا بأيّتهما نبدأ. وأيضا الحكم في الآية وهو كونها من شعائر الله ولا معنى لتقديم أحدهما على الآخر في ذلك.

وقد فرّع بعضهم على ذلك الاختلاف فيما إذا قال لغير المدخول بها: "إن دخلت الدار فأنت طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ"، ثمّ دخلت الدار يقع واحدةٌ عند أبي حنيفة؛ لأنّ الواو عنده للترتيب، فتبيّن بالأولى، فلا يقع طلاقٌ أخرى لعدم مصادقتها المحلّ. وعندهما يقع الثلاث دفعةً؛ لأنّ الواو عندهما للمقارنة. ويشكل ذلك باتفاقهم على وقوع الواحدة في "أنت طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ" بالتنجيز، وعلى وقوع الثلاث بعد وجود الشرط في "أنت طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ إن دخلت الدار" بتأخير الشرط. فلهذا ذهب المحقّقون إلى أنّ الاختلاف مبنيٌّ على أنّ تعلّق الأجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب؛ لأنّ قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالقٌ" جملةٌ مستغنيةٌ عمّا بعدها، فيحصل بها التعليق بالشرط. وقوله: "طالقٌ" جملةٌ ناقصةٌ تحتاج في الإفادة إلى الأول، فيكون تعليق الثانية بعد التعليق الأولى، وتعليق الثانية بعد تعليقهما.

¹ ن: يبتدأ.

² سنن الترمذي، 207/2 (862).

فلما كان تعليق الأجزية بالشرط على سبيل الترتيب كان وقوعها أيضًا كذلك؛ لأنَّ المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط. وذلك كالجواهر المنظومة، تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نُظمت به. وعندهما لما كان زمانُ الوقوع زمانَ وجود الشرط -والتعريف إنَّما هو في أزمنة التعليق لا في أزمنة التطبيق؛ لأنَّ الترتيب إنَّما هو في التكلّم/ [61ظ] لا في صورة اللفظ تطليقًا- كان الاعتبار بحال الوقوع لا بحال التعليق. وعطف الجملة الناقصة على الكاملة يقتضي تقدير الشرط فيها، فصار كما إذا قال: "إن دخلت الدار فأنت طالق، إن دخلت الدار فأنت طالق، إن دخلت الدار فأنت طالق" و¹ في هذه الصورة يقع عند دخول الثالث دفعةً، فكذا ههنا؛ لأنَّ المقدّر كالمفوض. وبعضُ المشايخ أخذوا بقولهما.

(وقد تكون للحال) أي وقد تكون الواؤ للحال، وذلك إذا دخلت على جملة ولا يصح حملها على العطف؛ فيحمل على الحال. وإنَّما تدخل الواؤ على الجملة الحالية؛ لأنَّها بنفسها مستقلة، فتدخل الواؤ عليها ليعلم من أوّل الأمر أنَّها مرتبطة بما قبلها. واختير الواؤ من بين حروف العطف؛ لأنَّها صالحة للمقارنة التي هي من لوازم الحال. (كقوله لعبده: "أَدِ إِلَيَّ أَلْفًا وَأَنْتَ حُرٌّ") فإنَّ الواو لا يحسن أن يكون للعطف؛ لأنَّ الجملة الأولى إنشائية لفظًا ومعنى والثانية خبرية، فيحمل على الحال. والحال في معنى الصفة فيكون الحرية مع الأداء كما في قوله: "إن دخلت راکبةً فأنت طالق، حيث تعلق الطلاق بالركوب كما تعلق بالدخول. ولا يجوز أن يقال: إنَّ قوله "أَنْتَ حُرٌّ" جملة إسمية يحتمل الإنشاء، وحيث لا مانع من أن يجعل الواؤ للعطف. وذلك لأنَّها لو كانت إنشائية يحصل العتق بها منجزًا، ويبقى قوله: "أَدِ إِلَيَّ" لغوًا. والاستعمال بخلاف ذلك.

وقد اعترض على أصل الدليل؛ لأنَّ الحال في معنى الشرط على ما هو المتبادر، فكانت الحرية شرطًا للأداء مقدّمًا عليه؛ فلا يكون معلقًا بالأداء، فيقع العتق في الحال. وأجيب بأنَّ الحال مقدّرة كما في قوله تعالى: ﴿فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر، 73/39] أي مقدّرين الخلود في حالة الدخول، فيكون المعنى: أَدِ إِلَيَّ أَلْفًا مَقْدَرًا حُرِّيَّتْكَ/ [61و] زمانُ الأداء؛ بأنَّ الجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر. ويصير معنى الكلام: أَدِ إِلَيَّ أَلْفًا تَصِرْ حُرًّا. ويدلّ على ذلك مقصود المتكلّم. وبأنَّ الحرية إذا جُعِلت حال الأداء ووصفه² لا يسبق الأداء؛ إذ الوصف لا يسبق الموصوف.

وأما حمل الكلام على القلب على معنى "كُنْ حُرًّا وَأَنْتَ مُؤَدِّ أَلْفًا" فبعيد. والتحقيق أنَّ الحرية ينبغي أن يكون سابقًا على الأداء بالافتضاء؛ لأنَّ أداء الألف إنَّما يكون شرعًا إذا كان مالكًا له، ولا يتحقّق إلا بالحرية. ويكفي في ذلك حصولها قبل زمان الأداء؛ إذ الضرورة يُدفع بهذا القدر، فيكون الحرية مقدّمة على الأداء، فلا إشكال.

¹ ن- و.

² ن ي: ووضعه.

ولا يبعد أن يكون الواو للعطف بمعنى الجمع كما في قولهم: زُرْنِي وأكرمُك. وفَسَّرُوهُ بأنَّ المعنى: لِيَكُنْ مِنْكَ زِيَارَةٌ وَإِكْرَامٌ مِنِّي، فيكون المعنى ههنا: لِيَكُنْ أَدَاءُ أَلْفٍ مِنْكَ وَثُبُوتُ حُرِيَّةٍ مِنْ قِبَلِي.

(وقد تكون لعطف الجملة) على جملة أخرى فلا يجب المشاركة في الخبر كقوله: هذه طالقٌ ثلاثاً وهذه طالق، فإنه تطلق الثانية واحدة. وذلك لأنَّ الواو توجب الجمع بين مضموني جملتين في الحصول، لكنها توجب الشركة في الخبر إذا كان الجملتان كاملتين؛ فإنَّ الجملة الثانية مقيدة بنفسها فلا يفتقر إلى الجملة الأولى حتى يثبت الشركة. بخلاف ما إذا كانت الجملة الثانية ناقصة كقوله: هذه طالق ثلاثاً وهذه، فإنه تطلق الثانية أيضاً ثلاثاً؛ لأنَّ عطف الناقصة على الكاملة يوجب إعادة ما في الكاملة ليصير الناقصة كاملة.

وقال بعضهم يثبت الشركة في عطف الجملة. فقالوا في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة، 43/2] إنه يدلُّ على أنه لا تجب الزكاة على الصبي كما لا يجب الصلاة عليه؛ لأنَّ المخاطب بأحد الأمرين هو المخاطب بالآخر كما هو مقتضى الشركة. وأجيب بأنَّ الزكاة إنما لا يجب على صبي؛ لأنها عبادة محضة. والصبي / [62ظ] ليس بأهل لها، لا لأنَّ العطف يقتضي الشركة. ومن قال تجب الزكاة عليه قال الأمر بالصلاة. والزكاة يتناول الصبيان لكنَّ العقل خصَّهم عن وجوب الصلاة؛ لأنها عبادة بدنية بخلاف الزكاة؛ إذ هي مالية يمكن أداء الولي عنه.

(والفاء للوصل والتعقيب) أراد بالوصل الجمع، أي لا يكون لأحد السببين أو الأشياء كما كانت "أو" و "أم" كذلك. والمراد بالتعقيب وجود الثاني بعد الأول بغير مهلة. فالفاء يجعل ما بعدها على عقب ما بعدها بحسب الدلالة. ويجوز أن يكون مصدرًا مبنياً للمفعول، فمعنى "ضربتُ زيدًا فعمرا" أنَّ ضربَ عمرو وقع عقيب ضرب زيد، ولم يتناول المدة بينهما.

(فترأخى المعطوف على المعطوف عليه بزمان وإن لطف) التراخي التباعد، ولُطِفَ الشيء إذا دقَّ وصغر، يعني إنَّ من ضرورة التعقيب أن يكون المعطوف بعد المعطوف عليه بزمانٍ وإن قلَّ ذلك الزمان، بحيث لا يدرك إذ لو لم يكن كذلك لكان مقارنًا أو متراخيًا ممتدًا. ويشترط أن يكون أول أجزاء الثاني متعقبًا لما تقدّم، وإن كان الثاني يتم في زمن طويل.

ونقل عن الشيخ عبد القاهر أنَّ أصل الفاء للتعقيب، والعطفُ فرعٌ عليه. فقد يجتمعان. وقد يكون التعقيب مجرّدًا عن العطف كما في جزاء الشرط بالفاء؛ فإذا قال: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق، يشترط لوقوع الطلاق أن يدخل الثانية بعد دخول الأولى بلا تراخٍ، أي من غير أن يشتغل بعملٍ آخر.

(ويستعمل في أحكام العلل؛ لتأخر الأحكام عن العلل) وهذا من فروع كونها للتعقيب؛ فإذا قال: بعثُ منك هذا العبد بكذا، فقال الآخر: فهو حرٌّ، يعتق. فإنه جعل الرجل قابلاً للبيع معتقًا؛ لأنه عقَّب الإيجاب بالحرية بحرف الفاء المفيد للترتيب. / [62و] ولا يترتب العتق على الإيجاب إلا بعد القبول بالاقتضاء، كأنه قال:

قبلتُ فهو حرٌّ. بخلاف ما إذا قال: وهو حرٌّ، لردِّ الإيجاب بإخباره عن الحرّية السابقة¹ على الإيجاب. ولقبول البيع وإنشاء الحرية في الحال؛ فلا يثبت القبول بالشكّ. (وفي العلل إذا كانت مما يدوم) أي يدخل الفاء على العلل إذا كانت العلة دائمة. والمراد بالدوام طول الزمان لا مدلوله الحقيقي. وهذا الفاء بمعنى لام التعليل؛ ولذا سمي فاء التعليل. وهذا معناها المجازي؛ لأنّ العلة يكون قبل المعلول، لكنّها إذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخيةً عن ابتداء الحكم. فإذا قال: أدّ لي ألفاً فأنت حرٌّ، كان المعنى: أدّ إلي ألفاً لأنك حرٌّ. فيعتق في الحال، ولا يلزم ألف.

ولا يجوز أن يكون "فأنت حرٌّ" جواب الأمر؛ لأنّ جواب الأمر لا يكون إلّا فعل المضارع، كذا في التوضيح². ويرد عليه أنّه لو قال: أدّ إلي ألفاً فيعتق، ينبغي ألاّ يعتق إلّا بالأداء؛ لأنّه يصلح أن يكون جواب الأمر. وقيل إنّما لم يجوز أن يكون جواب الأمر؛ لأنّه يحتاج إلى إضمار الشرط؛ إذ يصير المعنى: إن أدّيت ألفاً فأنت حرٌّ، والإضمار خلاف الأصل. وفيه أن إضمار الشرط في كلام العرب أكثر من أن يحصى، مع أنّ في الإضمار عملاً بحقيقة الفاء من كلّ وجه.

(ويستعار لمعنى الواو) أي يستعار الفاء لمعنى الواو وهو الجمع المطلق. وذلك لأنّ الواو للجمع بلا تعقيب، والفاء للجمع مع التعقيب، فاستعمل المقيّد في المطلق ثمّ المطلق في المقيّد الآخر على ما هو طريق المجاز. فإذا قال له: عليّ درهمٌ فدرهمٌ، يلزمه درهمان عندنا؛ لأنّ العطف يلزم المغايرة. لكن معنى التعقيب يتحقّق فيما يتعلق بالزمان، وهو الفعل دون العين. فلمّا تعدّر المعنى الحقيقي / [63ظ] أعني صرف الترتيب إلى الوجوب أي وجب درهمٌ ووجب بعده درهمٌ آخر، أو يجعل الفاء بمعنى الواو فكأنّه قال: درهمٌ ودرهمٌ.

وعند الشافعي يلزمه درهم واحد؛ لأنّ معنى التعقيب لا يصحّ كما ذكر، ولا يمكن صرفه إلى الوجوب؛ إذ لا بدّ من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الأولي متصل به. وذلك غير ظاهر، فيعمل على أنّه جملة مبتدأة محذوفه المبتدأ، ذكرت لتأكيد الجملة الأولى وتحقيق مضمونها، كأنّه قال: فهو درهمٌ. لكن فيما ذهب إليه إلغاء بالكلية، والإضمار الذي هو خلاف الأصل. وفيما ذهبنا إليه أولى. وإن فات التعقيب فقد حصل العمل بمعنى العطف؛ فما ذهبنا إليه أولى.

(ثمّ للتراخي) أي يكون بين المعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلّق بها. ولذا قال سيبويه في "مررتُ بزيدٍ³ ثمّ عمرو" إنّ المرور مروّان.

¹ ن: الساقطة.

² انظر شرح التلوّيح للتفتزاني، 198/1.

³ ن+ بزيد.

واختلف أصحابنا في ظهور أثر التراخي؛ فقال أبو حنيفة هو بالتراخي في الحكم والتكلم جميعاً، **(بمنزلة ما سكت ثم استأنف)** لأن هذه الكلمة وُضعت لمطلق التراخي في الحكم والتكلم جميعاً؛ إذ لو كانت التراخي في الحكم فقد كان ثابتاً من وجهٍ دون وجهٍ، فينبغي أن يظهر أثر التراخي في نفس اللفظ أيضاً تقديراً. وإذا ظهر أثره في التكلم تقريراً صار كما لو فصل بالسكوت. **(وعندهما للتراخي في الحكم مع الوصف في التكلم)** أي يوجد ما دلّ اللفظ عليه مترخياً لا في التكلم؛ لأنه متصلٌ حقيقةً، والعطف لا يصحّ مع الانفصال؛ فينبغي الاتصال حكماً مراعاةً لحقّ العطف؛ فإذا قال لغير المدخول بها: أنت طالق ثم طالق ثم أنت طالق إن دخلت الدار؛ فعند أبي حنيفة يقع الأول في الحال ويلغو ما بعده؛ لأنه لما صار كأنه سكت ثم استأنف لم يتوقف أول الكلام على آخره، فيقع الأول في الحال / [63و] وتبين لا إلى عدة، فيلغو ما بعده. وإن قَدِمَ الشرط وقال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق، تعلق الأول بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل؛ إذ المعلق لا ينزل في المحل، ولغاً الثالث. وعندهما يتعلقن جميعاً وينزلنا على الترتيب؛ لأن كلمة "ثم" للعطف بصفة التراخي، فلوجود معنى العطف يتعلّق الكل بالشرط، ولمعنى التراخي يقع مرتباً؛ فإن كانت مدخولاً بها تطلق ثالثاً، وإن كانت غير مدخول بها تطلق واحدة، ويلغو الباقي لغوات المحلي بالبينونة.

(ويستعمل بمعنى الواو) كما في قوله عليه الصلاة والسلام «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ لِيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ»¹ وفي روايةٍ أخرى وهي المشهورة «فليأت بالذي هو خيرٌ ثم ليكفّر يمينه»².

فالشافعي جَوَزَ الكفارة بالمال قبل الحنث. وهو رخصة عملاً بالحديث الأول. والعزيمة الكفارة بعد الحنث، عملاً بالحديث الثاني. وعندنا لا يجوز الكفارة بالمال قبل الحنث، عملاً بالحديث المشهور. وحُمل كلمة "ثم" على المعنى الحقيقي، والأمر على معناه الحقيقي، أعني الوجوب. ولو عُمل بالحديث الأول لم يبق الأمر على معناه؛ إذ لم يقل أحدٌ بوجوب الكفارة قبل الحنث. وأيضاً التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاتفاق. والأمر بالتكفير مطلقٌ غير مقيد بالمال، فيحمل "ثم" في الحديث الأول على معنى الواو على سبيل التجوز، بمثل ما قلنا في الفاء. وحينئذ يبقى الأمر مطلقاً على حقيقته.

فإن قيل إذا حُمل على معنى الواو ينبغي أن يجوز تقديم الكفارة، قلنا إنّما حُمل على الواو ليبقى الأمر على حقيقته، فلو جَوَزْنَا تقديم الكفارة لا يحصل المقصود، فلم يجوز تقديم الكفارة لهذا. ولتوافق الروايتان قال **نجم الأئمة الرضي**: قد يجيء "ثم" لمجرد الترتيب في الذكر أي ذكر ما هو أولى فالأولى من دون / [64ظ] اعتبار التراخي بل ربّما يكون الثاني قبل الأول كما في قوله:

¹ صحيح مسلم، 3/1272 (1650)؛ سنن النسائي، 7/10 (3781).

² سنن أبي داود، 5/173 (3278) بلفظ "فكفّر عن يمينك، ثم أتت الذي هو خيرٌ"؛ سنن النسائي 7/10 (3783) نحو ما في أبي داود. فليراجع إلى نصب الراية للحافظ الزيلعي فإن فيه المزيد، 3/298.

إِنَّ مِنْ سَادَ ثُمَّ سَادَ أَبُوهُ ﷺ ثُمَّ قَدْ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدُّهُ¹

فَإِنَّ السِّيَادَةَ لِلْأَبِّ قَبْلَ سِيَادَةِ الْإِبْنِ. فَفِي الْحَدِيثِ الْأَوَّلِ يُمْكِنُ أَنْ يُحْمَلَ كَلِمَةُ "ثُمَّ" عَلَى هَذَا الْمَعْنَى؛ فَإِنَّ مَرْتَبَةَ التَّكْفِيرِ أَرْفَعُ مِنْ مَرْتَبَةِ التَّحْنِيثِ؛ فَلِهَذَا قَدَّمَهُ. وَلَا حَاجَةَ إِلَى جَعْلِ "ثُمَّ" بِمَعْنَى الْوَاوِ؛ فَإِنَّهُ شَيْءٌ لَمْ يَقْلُ بِهِ أَحَدٌ مِنَ النَّحَاةِ.

(بَلْ لِإِثْبَاتِ مَا بَعْدَهُ وَالْإِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ عَلَى سَبِيلِ التَّدَارُكِ) مَعْنَى الْإِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ جَعْلُهُ فِي حَكْمِ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِإِثْبَاتِهِ أَوْ نَفْيِهِ. وَمَعْنَى التَّدَارُكِ أَنَّ الْإِخْبَارَ بِهِ كَانَ يَنْبَغِي أَلَّا يَقَعَ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ الْأَوَّلَ بَاطِلٌ وَغُلَطٌ، فَمَعْنَى: قَامَ زَيْدٌ بَلْ عَمْرُو، إِنَّ قِيَامَ زَيْدٍ فِي حَكْمِ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ، احْتِمَالٌ وَقُوعُهُ وَعَدَمُ وَقُوعِهِ. وَمَعْنَى: مَا جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرُو، إِنَّ عَدَمَ مَجِيءِ زَيْدٍ فِي حَكْمِ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ، احْتِمَالٌ مَجِيئُهُ وَعَدَمُ مَجِيئِهِ.

وَعِنْدَ ابْنِ مَالِكٍ إِنَّ عَدَمَ مَجِيءِ زَيْدٍ مُتَحَقِّقٌ فِي صُورَةِ النِّفْيِ. وَأَمَّا مَا بَعْدَ "بَلْ" فَفِي الْإِيجَابِ لَا شَكَّ فِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ لِمَا بَعْدَهُ. وَكَذَا فِي النِّفْيِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ. فَمَعْنَى: مَا جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرُو بَلْ جَاءَنِي عَمْرُو، فَقَدْ أَبْطَلَ النِّفْيَ وَالْإِسْمَ الْمُنْسُوبَ إِلَيْهِ الْمَجِيءَ. وَعِنْدَ الْمُبَرِّدِ أَلْغَاطُ فِي الْإِسْمِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ فَقَطْ لَا فِي النِّفْيِ؛ فَالْمَعْنَى: بَلْ مَا جَاءَنِي عَمْرُو.

وَبَعْضُ الْأَصُولِيِّينَ عَلَى أَنَّ مَعْنَى الْإِعْرَاضِ عَنِ الْأَوَّلِ هُوَ الرُّجُوعُ عَنِ الْأَوَّلِ وَإِبْطَالُهُ، وَإِثْبَاتُ الثَّانِي تَدَارُكُ لِمَا وَقَعَ أَوَّلًا مِنَ اللَّفْظِ. وَفِي التَّلْوِيحِ: إِنَّ وَقُوعَ "بَلْ" فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى يَكُونُ لِلْأَخْذِ فِي [كَلَامٍ] آخَرَ مِنْ غَيْرِ رُجُوعٍ وَإِبْطَالٍ.²

وَيَتَفَرَّعُ عَلَى بَيَانِ مَعْنَى "بَلْ" مَا إِذَا قَالَ لَامْرَأَتِهِ الْمُوْطُوءَةَ: أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ بَلْ ثُنَيْنِ؛ فَإِنَّهَا تَطْلُقُ ثَلَاثًا؛ لِأَنَّ الطَّلَاقَ إِنْشَاءً أَيْ إِخْرَاجًا مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ. وَبَعْدَمَا وَجَدَ شَيْءٌ لَا يُمْكِنُ تَدَارُكُهُ بِأَنْ يُجْعَلَ غَيْرَ مُوْجُودٍ / [64] فِي تِلْكَ الْحَالَةِ، فَلَا يَصَحُّ اسْتِدْرَاكُهُ. بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ: لَهُ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ بَلْ أَلْفَانِ، يَلْزِمُهُ أَلْفَانِ لَا غَيْرَ؛ لِأَنَّ هَذَا الْكَلَامَ مَوْضُوعٌ يَتَدَارَكُ أَلْغَاطُ الْوَاقِعِ فِي الْإِقْرَارِ الَّذِي هُوَ إِخْبَارٌ، لَكِنَّ الْعَادَةَ فِي مِثْلِ هَذَا الْكَلَامِ أَنْ يُتَدَارَكَ بِنِفْيِ انْفِرَادِ مَا أَقْرَبَهُ أَوَّلًا، لَا بِنِفْيِ أَصْلِهِ. فَكَأَنَّهُ قَالَ أَوَّلًا: عَلَيَّ أَلْفٌ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ، ثُمَّ اسْتَدْرَكَ النِّفْيَ فَكَأَنَّهُ قَالَ: غُلَطْتُ فِي نِفْيِ الْغَيْرِ عَنْهُ بَلْ مَعَهُ أَلْفٌ آخَرُ.

وَهَذَا اسْتِحْسَانٌ. وَالْقِيَاسُ أَنْ يَلْزِمَهُ ثَلَاثَةُ آلَافٍ. وَهُوَ قَوْلُ زُفَرٍ؛ لِأَنَّ الرُّجُوعَ عَنِ الْإِقْرَارِ الْأَوَّلِ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ مَأْخُوذٌ بِإِقْرَارِهِ. وَإِقْرَارُهُ بِالْأَلْفَيْنِ عَلَى وَجْهِ الْإِقَامَةِ مَقَامُ الْأَوَّلِ غَيْرُ صَحِيحٍ، فَيَلْزِمُهُ الْمَالَانِ.

¹ البيت لأبي نواس في ديوانه، ١ / ٣٥٥.

² شرح التلويح على التوضيح للفتزاني، 300/1.

وينبغي أن يُعلم أنه لو أخرج الكلام في البطلان مخرج الإخبار كان حكمه حكم الإقرار. فلو قال: طَلَّقْتُ امرأتي واحدةً بل ثنتين، كان إقرارًا بالثنتين استحسانًا. خلافًا لرفر؛ فإنه قد يكون عنده إقرارًا بالثلث. كذا ذكره صاحب الكشف.

(لكن للاستدراك بعد النفي) معنى الاستدراك رفعُ توهم يتولد من الكلام السابق رفعاً شبيهاً بالاستثناء؛ فإذا قلت: "ما جاءني زيد"، فكأنه توهم أن عمرو أيضاً لم يَجْءَ لما بينهما من المصاحبة، فرفع هذا التوهم بقوله: "لكن عمرو". وقيل: يقال ذلك فيما إذا توهم أن زيدا جاء وعمر لم يَجْءَ. وإنما قال بعد النفي؛ لأن كلامه في "لكن" الداخلة على المفرد. ويلزم في "لكن" مغايرة ما بعدها لما قبلها نفياً وإثباتاً؛ فإذا غُطِفَ بها مفردٌ على مفردٍ لا يكون في ذلك المفرد معنى النفي، لأن حرف النفي إنما يدخل [على] الجمل، فيجب أن يكون "لكن" بعد النفي ليحصل المغايرة. وأجاز نحاة الكوفة مجيء "لكن" العاطفة للمفرد وبعد الإثبات أيضاً نحو: جاءني زيدٌ لكن عمرا، وحملًا لها على "بل"، ولم يوجد لذلك شاهدٌ في كلام الموثق العربية. وأمّا "لكن" / [64ظ] الداخلة على الجملة فيحتمل أن يكون ما قبلها مثبتاً وأن يكون منفياً.

(غير أن العطف إنما يصح عند اتساق الكلام) كلمة "غير" للاستثناء المنقطع بمعنى "لكن"، أي لكن العطف بطريق الاستدراك إنما يصح عند اتساق الكلام أي انتظامه. وذلك بوجهين: أن يكون متّصلاً ببعضه ببعض؛ ليتحقّق العطف أو يكون محل الإثبات غير محلّ النفي ليتمكن الجمع بينهما، ولا تناقض أول الكلام آخره. في التلويح: اتساق الكلام، وهو أن يكون المذكور بعد "لكن" ممّا يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطبُ عكسه، ويكون فيه تداركٌ لما فات من مضمون الكلام السابق.¹ **(وإلا فهو مستأنف)** أي إن لم يتّسق الكلام لا يكون "لكن" للاستدراك بل يكون ما بعده كلاماً مستأنفاً. وذلك على وجهين:

أحدهما عدم اتصال الكلام، كما إذا كان عبدٌ في يد رجلٍ فأقرّ به لأحدٍ فقال المقرّ له: ما كان لي قطُّ بل لفلان آخر، فإن فصل الكلام الثاني عن الأول يردّ على المقرّ له الأول؛ لأنّ قوله: ما كان لي قط، تصريحٌ بنفي الملك عن العبد، فيحتمل أن يكون نفياً عن نفسه من غير نقلٍ إلى آخر، فيكون ردّاً إلى الإقرار ويعود العبد إلى المقرّ له الأول. وإن وصل الكلام الثاني بالأول كان العبد للمقرّ له الثاني، ويكون نقلاً لا ردّاً، فكأنه قبل الإقرار ثمّ أقرّ لغيره، فالوصل لبيان أنّه نفاه أي الملك من نفسه إلى الثاني. والفصل يدلّ على أنّه نفاه من نفسه أصلاً لا نفياً إلى أحدٍ.

وثانيهما اتحاد محلّ الإثبات والنفي، كما إذا تزوّجت أمةً بغير إذن مولاهم بمئة درهم، فقال المولى: لا أجزئ النكاحَ ولكن أجزئ بمئة وخمسين، فهذا فسحُ النكاح الأول. وما بعد "لكن" ابتداء عقدٍ جديدٍ بعد الفسخ؛ لأنّ

¹ شرح التلويح على التوضيح للفتزاني، 205/1.

نفي / [64] الإجازة وإثباتها مما لا يتحقق فيه معنى العطف؛ لأنّ نفي فعلٍ وإثباته بعينه وباختلاف المهر لا يتغيّر العقد، إذ المهر من الزوائد، حتى يصحّ النكاح بدون ذكره.

(أو لأحد المذكورين) فإن كانا مفردين فهي يفيد ثبوت الحكم لأحدهما، وإن كانا جملتين يفيد حصول مضمون أحدهما، وهي في الخبر إمّا للشكّ بمعنى إنّ المتكلّم يخبر عن أحد الشئيين، ولا يعرفه بعينه، وإمّا للإبهام بأن عرف أحدهما على التعيين وقصد بها إبهام الأمر على السامع، وإمّا للتفصيل إذا لم يشكّ ولم يقصد الإبهام.

وفي الأمر إمّا للإباحة إن جاز الجمع بينهما والاقتصار على أحدهما، وإمّا للتخير إن يحتم أحدهما ولم يجوز الجمع.

قال نجم الأئمة الرضي: دلالة "أو" في هذه الصورة كلّها على معنى "أحد الشئيين". وهذه المعاني تعرض لا من قبل "أو" بل من قبل أمور أخرى. فالشكّ من قبل جهة المتكلّم، وعدم قصده إلى التفصيل. والإبهام والتفصيل من حيث قصده إلى ذلك. والإباحة من حيث كون الجمع يحصل به فضيلة. والتخير من حيث لا يحصل لذلك؛ فلاجل ذلك قال المصنف "لأحد المذكورين" ليتناول الجمع. وفي كلام بعضهم "أو لأحد الشئيين أو الأشياء". والظاهر أنّه لا حاجة إلى هذه الزيادة؛ لأنّه إذا وقعت أشياء كانت كلّ كلمة "أو" أكثر من واحدة إلّا أن يقال: مراده أنّه قد يكون المعطوف أو المعطوف عليه جمعاً، فتأمل.

وعلى اعتبار معنى "أو" بُني المسألة كفارة اليمين، حيث قيل إنّ الواجب أحد المذكورين في النص غير متعيّن، والمكلف مخيّر في تعيين أحدهما فعلاً لا قولاً، فيتعين في ضمن الفعل ما هو مذهب جمهور الفقهاء. ويسمّى هذا واجباً مخيّراً. وذهب بعض العراقيين والمعتزلة إلى أنّ الكلّ واجب عليه على سبيل البدل؛ فإذا فعل أحدهما / [65] سقط وجوب باقيها. ثمّ إذا أتى بالكلّ فالواجب منها واحد عند الجمهور وهو الذي كان أعلاها قيمة. ولو ترك الكلّ كان معاقباً على واحد منهما، وهو الذي كان أدناها قيمة. وعامة المخالفين توافقوا بنا في ذلك، فالخلاف لفظي. وقال بعضهم إن أتى بالكلّ يثاب بالواجب على كلّ واحد، وإن ترك الجميع يعاقب على تلك الكلّ، فالخلاف معنوي.

تمسكوا بأنّ إيجاب أحد الأشياء إمّا أن يكون موجباً بثبوت الحكم في واحد منهما عيناً أو غير عين أو في الكلّ على سبيل الجمع أو على سبيل البدل لا وجه للأوّل والثالث؛ لأنّه خلاف الصيغة، ولا للثاني؛ لأنّه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف. وهذا ممّا ليس في الوسع، فتعيّن الرابع.

والجواب أنّنا نختار أنّ الأمر بأحدها غير عين وهو جائز عقلاً. وليس هذا التكليف ما ليس في الوسع؛ لقيام السبب حصول العلم بالواجب عيناً باختيار المكلف وشروعه في الفعل، وذلك كافٍ لصحة التكليف. ولا

يجوز أن يكون على سبيل البدل على ما قالوا؛ لأنه لو أتى بالكل لا يثاب إلا ثواب الأعلام، ولو ترك الكل لا يَأْتُم إلا إثم الواحد. وهو يخالف حدّ الواجب. وعلى ما ذكرنا يكون كلمة "أو" على معناها الحقيقي.

(ويستعار لمعنى "حتى") أي يستعار كلمة "أو" لمعنى "حتى" التي هي بمعنى "إلى" لا التي بمعنى "كأن" ولا التي هي ابتدائية. وللتنقيص على معنى الغاية ذكر النحاة أنها بمعنى "إلى". وذلك لأنّ "أو" لأحد الشيئين في الأصل؛ فإذا قصد مع إفادته هذا المعنى التنقيص على حصول أحدهما عقيب الآخر وأنّ الفعل الأوّل يمتدّ إلى حصول الثاني نُصب ما بعدها كما ينصب ما بعد "حتى". وذلك لأنّها تفيد حينئذ ما يفيد "حتى". قالوا: وجه المناسبة / [65و] أن "أو" لأحد الشيئين. وتعيين كلٍ منهما باعتبار الخيار قاطعٌ لاحتمال الآخر. كما أنّ الوصول إلى الغاية قاطعٌ للفعل.

(إذا فسد العطف لاختلاف الكلام) بأن يكون أحدهما اسمًا والآخر فعلًا أو يكون أحدهما ماضيًا والآخر مستقبلًا. ومثل هذا العطف وإن جوّزه النحاة لكن صرّحوا بأنّ التوقف من المحسنات.

(ويحتمل ضرب الغاية) في المغرب: ضرب له أجلًا، عَيْنٌ وَبَيْنٌ¹. يعني إنّما يجوز استعاره "أو" لـ "حتى" في كلامٍ يصلح لأن يعيّن لمضمونه أجلٌ؛ فيكون محتملاً للامتداد. وذلك ليصحّ معنى "حتى" الذي تدلّ على الغاية. ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [آل عمران، 128/3] أي ليس لك من الأمر في عذابهم أو استئصالهم شيءٌ حتى يقع توبتهم أو تعذيبهم. روي أنّ عتبة بن أبي وقّاص شجّ عليه الصلاة والسلام يوم أحد، وكسر ربايته. وجعل يمسح الدّم عن وجهه ويقول: «كيف يفلح قومٌ خضبوا وجهَ نبيّهم بالدّم»، فنزلت². وقيل همّ أن يدعوا عليهم، فنهاه الله تعالى لعلمه بأنّ فيهم من يؤمن. ففي الآية اختلف "شيءٌ" و "يتوب" بالاسمية والفعلية. والكلام للتحريم؛ فيحتمل ضرب الغاية، فحمل كلمة "أو" على معنى "حتى" التي هي بمعنى "إلى". وبعض النحاة قالوا إنّها بمعنى "إلا"؛ فإن فسّرت بـ "إلى" كان ما بعده بتأويل مصدرٍ مجرورٍ بـ "أو" التي بمعنى "إلى" أي ليس لك من الأمر شيءٌ إلى تعذيبهم، وإن فسّرت بـ "إلا" فالمضاف بعده محذوفٌ أي إلا وقت أن يتوب عليهم، وهو في محلّ النصب على أنّه ظرفٌ للنفي السابق. وعلى كلّ تقديرٍ فالمضارع منصوبٌ بـ "أن" المقدّرة.

وقد ذكر المفسرون للآية وجوهاً آخر أحدها أن يكون معطوفاً / [66ظ] على قوله فيما سبق ﴿لَيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتُهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ﴾ [آل عمران، 127/3]. وقوله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ اعتراض. والمعنى: أنّ الله مالكٌ أمرهم؛ فإمّا أن يهلكهم أو يكتبهم -أي يخذلهم- أو يتوب عليهم إن أسلموا، وليس لك من أمرهم شيءٌ. وثانيها أن يكون معطوفاً على الأمر. وثالثها أن يكون معطوفاً على "شيءٌ"؛ فإنّ الفعل

¹ المغرب للمطوّزي، ص 305 (ع ج ل)

² مسند أحمد بن حنبل، 20 / 213 (12829)؛ سنن ابن ماجه، 2 / 1336 (4027).

المضارع إذا عطف على الاسم ينصب بإضمار "أن"، والمعنى: ليس لك من أمرهم أو من التوبة عليهم شيء، وليس لك من أمرهم شيء أو التوبة عليهم. والوجه الأول أظهر.

«وحتى» للغاية كـ «إلى» أي للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها. و«حتى» هذه الجارة على ما هو المتبادر من كلام المصنف. وإنما أوردتها في أثناء حروف العطف؛ لأن أحد معانيها العطف. وإنما قدم استعمالها جارة؛ لأنها هي الأصل في استعمالاتها. وأكثر النحاة على تجويز كون ما بعد «حتى» الجارة متصلاً بآخر أجزاء ما قبلها نحو: نمت البارحة حتى الصباح، كما يكون جزءاً منه نحو: أكلت السمكة حتى رأسها. وبعض النحاة أوجب كون ما بعدها جزءاً مما قبلها كالعاطفة.

وأما دخول المجرور بـ «حتى» وفي حكم ما قبلها؛ فجزم الزمخشري بالدخول مطلقاً. وجوز ابن مالك الدخول وعدم الدخول. وفضل عبد القاهر فقال: إن كان ما بعدها جزءاً لما قبلها؛ فهو داخل، وإن كان ملائقاً له فهو غير داخل، كذا قاله نجم الأئمة الرضي.

وذكر في كشف البزدوي إن أكثر النحاة على أن ما بعد «حتى» ليس بداخل فيما قبلها. ففي المثالين المذكورين: ما نمت الصباح وما أكلت الرأس؛ لأن الأصل في الغاية أن يكون داخلة في المغيأ. وذهب عبد القاهر والزمخشري إلى أنه داخل فيه. وقال ابن جني إنها إذا كانت للغاية لا يدخل الغاية / [66] تحت ما ضربت إليه الغاية. وإليه مال أبو نصر الصفار والشيخ فخر الإسلام، ولكن لا يستقيم على الإطلاق؛ بل إن كان ما بعدها بعضاً لما قبلها يدخل تحت ما ضرب له الغاية وإلا فلا نص عليه المبزّد.

والكلام على «إلى» يجيء في مباحث حروف الجر.

(ويستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية) أي يكون «حتى» العاطفة مثل الجارة في معنى الانتهاء. ويكون أيضاً مثلها في إن ما قبلها لابد أن يكون ذا أجزاء، لكن في العاطفة يجب أن يكون ملفوظاً بخلاف الجارة؛ فإنه قد يكون فيها مقدراً، نحو: نمت حتى الصباح، أي نمت الليلة. ويفترقان أن في العاطفة يجب أن يكون ما بعدها جزءاً مما قبلها أو كجزئه. ويجب أيضاً الدخول ما بعد العاطفة في حكم ما قبلها. وأما الجارة فقد عُرف الاختلاف فيها. ثم إن العاطفة مثل «ثم» في الترتيب والمهلة عند الأكثرين¹. وقال بعضهم: المهلة في «حتى» أقل منها في «ثم»؛ فهي متوسطة بين «ثم» والفاء. وقال نجم الأئمة الرضي لا مهلة فيها؛ بل هي مفيدة أن المعطوف هو الجزء الفائت إما في القوة أو الضعف على سائر أجزاء المعطوف عليه. فإن تعلّق الفعل العامل قد يكون بما بعد «حتى» اشتق، كقولك: يوفي² الله كل أب لي حتى آدم.

¹ ن: أكثرين.

² م: توفى.

والحاصل أنَّ الترتيب الخارجي لا يعتبر فيها كما لا يعتبر فيها المهلة؛ بل المعتبر فيها ترتيب أجزاء ما قبلها ذهناً من الأضعف إلى الأقوى أو من الأقوى إلى الأضعف. وفي التلويح أنه لا يتعين العاطفة إلا في صورة النصب، مثل: أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب، وأورد المصنّف في المنار لمثال العاطفة قولهم: «استنّت الفِصالُ حتى القرعى». وهذا مثل للعرب يُضرب بمن يتكلّم مع من لا ينبغي له أن يتكلّم معه لعلو قدره. والأستنان هو أن / [67ظ] يرفع يديه وي طرحها معافى حالة العدو. والفصال جمع "فصيل" وهو ولد الناقة الذي فصل من الرضاع. والقرعى جمع "قريع"، وهو الذي يكون به قرع. وهو يترابص يخرج بالفصال. وهذا المثل ليس صريحاً في أن "حتى" فيه للعطف إلا على مذهب من شرط في الجارة ألا يكون ما بعدها جزءاً ممّا قبلها.

(ومواضعها في الأفعال) أي مواضعها التي يدخل "حتى" فيها من الأفعال موضعان على أن المراد بالجمع ما فوق الواحد. (أن يجعل غايةً بمعنى "إلى") من غير أن يكون جملة مبتدأة كقولك: "سرتُ حتى أدخل البلد". والقول بأنّ حتى هذه داخلة على الفعل بالنظر إلى ظاهر اللفظ وإلا فالفعل بعدها منصوب بإضمار "أن" فتكون داخلة على الاسم حقيقةً

(أو غاية هي جملة مبتدأة) كقولك: "خرجتُ النساء حتى خرجتُ هند"، وذلك لأنّ كلمة "حتى" في الأصل للغاية؛ فوجب العمل بذلك ما أمكن. (وعلاوة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد) أن يكون ما قبل "حتى" أمراً محتملاً للامتداد وضرب المدة. (وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء) أي يصلح ما بعد "حتى" بالدلالة على انتهاء ذلك الأمر الممتد إليه وانقطاعه عنده. مثاله قال: عبيد حُرٌّ إن لم أضربك حتى تصيح، فـ "حتى" للغاية؛ لأنّ الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الأمثال، وصياح المضروب يصلح منتهى له، فلو كفّ عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقّق الضرب إلى الغاية المذكورة.

(وإن لم يستقيم فللمجازات بمعنى لام كي) وفي بعض النسخ: بمعنى كي أي وإن لم يحتمل الصدر الامتداد ولم يحتمل الآخر الانتهاء إليه، فهي للمجازات والسببية بمعنى لا مكّي. وذلك إذا صلح الصدر أن يكون سبباً للفعل الواقع بعد "حتى" ووجه المناسبة أن جزء الشيء سببه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغاية من المغيّا، نحو: أسلمت / [67و] حتى أدخل الجنة؛ فإن أريد بالإسلام إحداثه فهو لا يحتمل الامتداد، وإن أريد الثبات عليه فدخل الجنة لا يصلح منتهى له؛ إذ الإسلام في دخول الجنة يصير أقوى. ومثال ما كان الصدر فيه لا يحتمل الامتداد والآخر لا يحتمل الانتهاء جميعاً قولك: عبيد حُرٌّ إن لم آتكَ حتى بعد بنيه، فإنّ الصدر -أعني الإيتان- لا يحتمل الامتداد، وضرب المدة، والآخر -أعني التعدية- لا يصلح لانتهاء الإيتان إليه؛ فإنّ المراد بصلوحه لانتهاء أن يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غايةً يصلح لانتهاء الصدر إليه وانقطاعه به كالصياح للضرب، ولا شك أن التعدية داعية إلى الإيتان. وذوهاب بعض النحاة إلى أن "حتى" لا يكون بمعنى

"كي" أصلاً. وأوّل نحو قولهم: كَلَّمْتُهُ حتى أمر لي بشيء، بأنّ المعنى كَلَّمْتُهُ وأكَلَّمْتُهُ حتى يأمر لي شيء أي إلى أن يؤمّر. ولا يخفى أنّه لا يتمشّي هذا التأويل في: أسلمت حتى أدخل الجنة.

(فإن تعذّر هذا) أي جعلها بمعنى المجازاة لعدم صلاحية الصدر للسببية (جعل مستعاراً للعطف المحض)
أي للتشريك من غير اعتبار غايةٍ وسببيةٍ. فقليل هي بمعنى الواو؛ فلا يفيد الترتيب. وظاهرُ كلامِ فخر الإسلام إنّها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب، ولكونها للتعقيب بشرط الغاية؛ فاستعمل المقيّد في المطلق.

(وبطل معنى الغاية) هذا بناءً على ما زعم بعض النحاة إنّ "حتى" العاطفة قد يكون بمعنى الواو. وردّه نجم الأئمة الرضي بأنّ حتى العاطفة لا بدّ فيها من معنى الانتهاء، لكن الفقهاء يستعملوا للعطف من غير اعتبار معنى الانتهاء؛ فبعضهم لم يعتبر الترتيب أيضاً كالواو، وهو مختار الإمام العتايي. وبعضهم اعتبر الترتيب الذي يستفاد من الفاء؛ لأنّ الترتيب أنسب بالغاية. وعند تعذّر الحقيقة الأخذ / [68ظ] بالمجاز الأنسب أنسب، وهو مختار فخر الإسلام.

ثم نقول بناءً على ما هو المذكور في المتن، لو قال: عبدي حرٌّ إن لم آتِكَ حتى أتغذّي عندك، فهي للعطف؛ لتعذّر الغاية لما مرّ، وتعذّر السببية والمجازات؛ لأنّها بمعنى المكافأة، ولا معنى المكافأة نفسه، فإنّ فعل الشخص لا يصلح جزاءً لفعله. وردّ بأنّ بعض أفعال الشخص لا يمنع أن يكون سبباً للبعض. مثل: لأسلمت كي أدخل الجنة، كذا في التلويح.

ويمكن أن يقال إنّ تغذّي الحال قد يكون بسبب تغذية المخاطب إياه وقد لا يكون بسبب تغذيته إياه بل بسبب تغذية غير المخاطب إياه؛ فإنّ تغذّي الحالف عند المخاطب لا يلزم أن يكون تغذية المخاطب إياه. فيتّيان الحالف إلى المخاطب لا يصير سبباً جزماً لتغذي الحالف بل قد يكون وقد لا يكون. بخلاف المسألة المتقدمة؛ فإنّ إتيان الحالف إحساناً بدنيّ وتغذيته للمخاطب إياه إحساناً ماليّ، فيصلح أن يكون الأوّل سبباً للثاني.

واعلم أنّه إذا كان "حتى" بمعنى الفاء كما ذكره فخر الإسلام ففي المسألة المذكورة لو أتى وتغذّي عقيب الإتيان من غير تراخٍ حصل البرّ. ولو لم يأت أو أتى ولم يتغذّي أو أتى وتغذّي متراخياً حنث. وفي الزيادات إنّ الحكم كذلك، إن نوى الفور¹ والاتصال، وإلاّ فهي للترتيب، سواء كان مع التراخي أو لا؛ فلو أتى وتغذّي متراخياً حصل البرّ. وإنّما يحنث لو لم يحصل منه التغذي بعد الإتيان متصلاً متراخياً في جميع العمران أطلق الكلام أو في الوقت الذي عيّنه، كما إذا قال: إن لم آتكَ اليوم حتى أتغذّي عندك.

¹ ن: النور.

[حروف الجر]

(حروف الجر) سُميت بذلك لأنها تعمل إعراب الجرّ. وقيل لأنه تجرّ معنى الأفعال إلى الأسماء فلذلك عُرفت بأنها حروفٌ وُضعت للاقتضاء بفعلٍ إلى ما يليه. ولذلك أيضًا يسمونها حروفٌ / [68و] الإضافة؛ لأنها تضيف الأفعال إلى الأسماء، ويوصلها إليها.

(الباء للإلصاق) وهو تعليقُ الشيء بالشيء وإيصاله إليه. مثل: مررتُ بزيدٍ، أي ألصقتُ مروري بمكانٍ يلابسه زيدٌ. والمراد بالإلصاق أعمّ من الإلصاق نفسه أو ما هو لازمُه، نحو: به داءٌ، أي التصق به. **(وتصحّب الأثمان)** الثمن اسمٌ لما هو عوضٌ عن المبيع. والأثمان المعلومة ما يجب دينًا في الذمة، وهو الدراهم والدنانير لا غيرها من العروض. فإن أردت أن تشتري بعضَهَا ببعضٍ فما أدخلتَ فيه الباءَ فهو ثمنٌ، كذا في المغرب¹.

والمشهور عند النحاة أنّ الباء الذي يدخل الأثمانَ يسمّى بالمقابلة. وذكر صاحب التوضيح أنّ الباء الداخلة عليها للاستعانة، أي طلب المعونة بشيءٍ على شيءٍ. وبالاستعانة تدخل على الوسائل؛ إذ بها يستعان على المقاصد.² ولا شك أنّ المقصود بالمبيع هو الانتفاع³ بالمبيع، والثمن وسيلةٌ إليه؛ لأنه في الأغلب من القيود التي لا ينتفع بها بالذات، بل يتوسّل بها إلى المقاصد بمنزلة الآلات .

والمذكور في أصول فخر الإسلام أنّ الباء داخلةٌ على الأثمان من فروع باء الإلصاق؛ لأنّ المقصود في الإلصاق هو الملتصق، والملصقُ به تبعٌ؛ فيدخل الباء على الأثمان التي هي بمنزلة الآلات.

والقولان متغيران؛ لأنهم ذكروا أنّ باء الاستعانة راجعةٌ إلى الإلصاق؛ فإنّ معنى قولك: كتبتُ بالقلم، إلصقتُ الكتابة بالقلم، فإذا قال: اشتريتُ منك هذا العبدَ بكُرٍّ من حنطةٍ جيّدةٍ، يكون ذكرُ الحنطة ثمنًا؛ لأنّ المكيال والموزون ممّا يجب في الذمة، ويصحّ التصرف فيه قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الأثمان. ولو قال: اشتريتُ منك كُرًّا من الحنطة بهذا العبد، يكون سلّمًا، يصير العبدُ رأسَ المال والكُرُّ مُسلّمًا فيه، فيشترط التأجيلُ وقبضُ رأسِ المال في المجلس وتعيينُ مكان القبض وغير ذلك من شروط السَلَم، / [69ظ] ولا يجوز تصرّف قبل القبض .

«وعلى للإلزام» كلمة "على" موضوعَةٌ للاستعلاء؛ إمّا حقيقةً نحو: زيدٌ على السطح، أو مجازًا نحو: عليه دينٌ. كما يقال: ركبه دينٌ، كأنه يحمل نقلَ الدين على ظهره أو عنقه. ومنه: على قضاء الصلاة، وعليه القصاص؛ لأنّ الحقوق كأنّها راكبةٌ لِمَن يلزمه، كذا قاله نجمُ الأئمة الرضي .

¹ المغرب للمطوّزي، ص 70 (ث م ن).

² انظر شرح التلويح، 217/1.

³ ن: الانتفاء.

ولمّا كانت الاستعانة في نحو: لفلانٍ عليّ ألف درهمٍ، في الإيجاب دون غيره جعلَ فخرُ الإسلام كلمة "على" للإلزام والإيجاب. ففي مثل هذا الموضع يُعتبر أصل معناه، فالثابت به الدين لا غير؛ لأنّ الاستعلاء فيه إلّا أن يصل به الوديعة، فيقول: لفلانٍ عليّ ألف درهم وديعةً، فحيث لا يثبت الدين؛ لأنّ كلمة "على" يحتمل الوديعة. وتجوّزاً من حيث إنّ في الوديعة يلزم الحفظ، فيُحمل عليه بهذا المناسبات.

(فإن دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء) أراد بـ "المعاوضات المحضة" ما يخلو عن معنى الإسقاط كالبيع؛ فإنّه مبادلة مالٍ بمالٍ، والإجارة فإنّها معارضة منفعةٍ بمالٍ، والنكاح فإنّه معاوضةٌ مالٍ بما ليس بمالٍ. وكلمة "على" للإلزام، فيناسب الإلصاق؛ لأنّ الشيء إذا ألزم شيئاً فكأنّه التصق به؛ فلذلك يستعمل بمعنى الباء التي تصحب الأعراض، لتعذر العمل بحقيقتها. ويستعمل بمعنى الشرط؛ لأنّ الجزاء يتعلّق بالشرط، فيكون لازماً عند وجوده. وهي بهذا المعنى كثيرٌ، حتى إنّ بهذا المعنى بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء. لكن في المعاوضات لا يمكن حملها على معنى الشرط؛ لأنّ المعاوضات المحضة لا يحتمل التعليق بالحظر لما فيه من معنى القمار؛ فلذلك يُحمل على معنى الباء. **(وفي الطلاق كذلك عندهما)** يعني أنّ كلمة "على" إذا دخلت في معاوضة الطلاق كانت بمعنى الباء عند أبي يوسف ومحمد؛ فلو قالت للزوج: طلقني ثلاثاً على ألف، فطلقها / [69و] واحدة فعندهما يجب ثلث الألف؛ لأنّ الطلاق على مالٍ من جانب المرأة معاوضةٌ، وأجزاء العوض ينقسم على أجزاء العوض؛ لأنّ ثبوت العوض مع المعوّض من باب المقابلة، حتى يثبت كلّ جزءٍ من هذا في مقابلة جزءٍ من ذاك. ويمتنع تقدّم أحدهما على الآخر. **(وعنده للشرط)** أي عند أبي حنيفة كلمة "على" للشرط، عملاً بالحقيقة. وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاينة لتوقّف المشروط على الشرط من غير عكس؛ فلو انقسم أجزاء الشرط على المشروط لزم تقدّم جزءٍ من المشروط على الشرط، فلا يتحقّق المعاينة. فلو طلقها واحدة لا يلزمها شيءٌ.

واعلم أنّه إذا طلق المرأة على ألف فبعد أداء الألف يقع الطلاق اتفاقاً؛ لكنّه يكون بائناً عندهما؛ لأنّ الطلاق في مقابلة المال لا يكون إلّا بائناً. وعنده يكون رجعيّاً؛ لأنّ الطلاق المعلق بالشرط يقع بعد وجود الشرط رجعيّاً، وهو ظاهرٌ.

(من للتبعيض) أكثر النحاة على أنّ من لا ابتداء الغاية. وأصل من التبعية ابتداء الغاية؛ فالدرهم في قولك: أخذت من الدرهم، مبدأ الأخذ. ومعنى الغاية ههنا المسافة. وعن الزمخشري أنّ كونها مبنية راجعٌ إلى ابتداء الغاية؛ ففي قوله تعالى فاجتنبوا الجنس من الأوثان مبتدأ الاجتناب الأوثان. وفيه خفاء؛ فإنّ الأوثان نفس الرجس، فلا يكون مبدأ الاجتناب. وما ذكر من أنّ مبدأ الاجتناب الأوثان إنّما يصحّ إذا حذف لفظ الرجس من البيّن .

ويعرف من الابتدائية بأن يجيء في مقابلتها أو ما يفيد فائدتها نحو: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم؛ فإن "أعوذ به" "ألتجئ إليه". ويعرف من التبعية بأن يكون هناك شيء هو بعض مجرورها ظاهر نحو: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة، 103/9] أو مقدرة نحو: أخذت من الدراهم أي من الدراهم شيئاً .

وبعض الفقهاء لمّا وجدوا "من" التبعية / [70ظ] أكثر استعمالاً جعلوها أصلاً في التبعية، دخیلاً فيما سواه. وهو مختار فخر الإسلام، لكنّه مخالف لما أطبق عليه أئمة اللغة من أنّها حقيقة في ابتداء الغاية. وبعضهم قالوا إنّها مشترك لفظي بين ابتداء الغاية والتبعية؛ فإذا قيل: مَنْ شئت من عبيدي عتقته فأعتقه، فشاء عتق الكل، فله أن يعتقهم جميعاً إلا واحداً منهم عند أبي حنيفة، وعندهما يعتق الكل عملاً بكلمة العموم .

و "من" للبيان، كما إذا قال: مَنْ شاء من عبيدي عتقته فهو حرّ، فشاؤوا عتقوا بالاتفاق. ولأبي حنيفة أنّ المتبادر من كلمة من التبعية إذا دخلت على ذي أبعاض كما في كلّ من هذا الخبر، مع أنّ إرادة البعض أمر محقّق. وإن كانت للبيان وإرادة الكلّ محتملة؛ فوجب رعاية العموم والتبعية؛ فإذا شاء المخاطب عتق الكلّ فمشيئة الكلّ مجتمعة في المخاطب، فبطل معنى التبعية، فلا يعتبر تلك المشيئة أعني مشيئة الكلّ ومشية البعض مرادة. وأدناه ما يكون فردّ واحد باقياً، بخلاف المسألة الثانية؛ فإنّ عتق الكلّ منهم تعلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره. وكلّ واحد مع قطع النظر عن غيره بعض، فيعتق كلّ واحد برعاية معنى البعض، فافترقا.

(و"إلى" لانتهاى الغاية) الغاية تستعمل بمعنى النهاية وبمعنى المسافة. والمراد ههنا المسافة؛ إذ لا معنى لابتداء النهاية وانتهاء النهاية. وقيل هو من باب إطلاق اسم الجزء على الكلّ. وهذا إنّما يصحّ على القول بأنّ نهاية الشيء من أجزائه. ثم إنّ أكثر النحاة إلى أنّ حدّى¹ الابتداء لا يدخلان في المحدود. ويجوز دخولهما فيه مع القرينة. وقال بعضهم: ما بعد "إلى" ظاهر الدخول فيما قبلها، ولا يستعمل في غيره إلا مجازاً. وقيل: إن كان/ [70و] ما بعدها من جنس ما قبلها نحو: أكلت السمكة إلى رأسها، فالظاهر الدخول، وإلا فالظاهر عدم الدخول نحو: ﴿اتَّبِعُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة، 187/2]. والمذهب هو الأول، كذا قاله نجم الأئمة الرضي². وأمّا الفقهاء فلم يفرّقوا في ذلك تفصيلاً كما أشار إليه المصنف بقوله: **(فإن كانت قائمة بنفسها لم يدخل)** أي فإن كانت الغاية موجودة قبل التكلم غير مفتقر في الوجود إلى المغيث لم يدخل الغاية في حكم المغيث؛ لأنّها قائمة بنفسها، فلا يمكن أن يستتبعها المغيث. فإذا قال: بعث البستان من هذا الحائط إلى ذلك الحائط، لا يدخل الحائط في البيع. وأمّا قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ

¹ ن: إحدى.

² الرضي الإمام المشهور صاحب شرح الكافية لابن الحاجب. وقد أكب الناس عليه، وتداولوه واعتمده شيوخ هذا العصر فمن قبلهم، في مصنفاتهم ودروسهم. ولقبه نجم الأئمة، ولم أفق على اسمه ولا على شيء من ترجمته. وفاته سنة أربع وثمانين، أو ست. الشك مني. بغية الوعاة للسيوطي، 568/1.

الْأَقْصَا [الإسراء، 1/17] فدخل المسجد الأقصى فيه تحت الإسراء لا يثبت بموجب هذه الآية. وإنما ثبت هذا بالأحاديث المشهورة.

(وإن لم تكن)¹ الغاية قائمة بنفسها؛ فإن كان أصل الكلام² يعني الكلام المذكور قبل "إلى". وفي عبارة فخر الإسلام: فإن كان صدر الكلام... وهو أظهر في المقصود. (متناولاً للغاية كان ذكرها) أي ذكر الغاية (إخراج ما وراءها) أي لإسقاط ما بعد الغاية (فدخل الغاية) وذلك لأن صدر الكلام كان واقعاً على الكل قبل ذكر الغاية، وبعد ذكرها لا يتناول إلا البعض، فيكون المقصود من ذكر الغاية إسقاط ما وراءها. والاسم يتناول موضع الغاية، فيبقى داخلاً تحت صدر الكلام. (كما في المرافق) جمع "مرفق" -بفتح الميم وكسر الفاء- وهو مفصل العضد بالساعد، كذا في المغرب. فاليد اسمٌ للمجموع إلى الإبط، فذكر الغاية لإسقاط ما وراءها، لا لمدّ الحكم إليها؛ لأنّ الامتداد حاصلٌ بدون ذكرها. فكلمة "إلى" متعلقةٌ بـ ﴿أَغْسِلُوا﴾ [المائدة، 6/5] كما هو الظاهر وغايةً له، لكن لأجل إسقاط ما وراء المرفق/ [71ظ] عن حكم الغسل. وقيل هي متعلقةٌ بالإسقاط المقدّر وتقديره: اغسلوا أيديكم مسقطين إلى المرافق، فيخرج عن الإسقاط، فيبقى داخلاً تحت الغسل. ولا يخفى أنّه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر أنّ الجار والمجرور متعلقٌ بالفعل المذكور. وقيل إنّ كلمة "إلى" بمعنى "مع". وقيل متعلقةٌ بمحذوفٍ تقديره: وأيديكم مضافةٌ إلى المرافق. ويرد عليهما أنّه لا فائدة لذكره؛ لأنّ مطلق اليد مشتملة عليهما. وقيل: لا دلالة في "إلى" على الدخول أو عدمه، لكن جعل داخلاً في الوجوب احتياطاً أو لأنّه صار مُجملاً وقد غسل النبي عليه الصلاة والسلام المرفق، فصار بياناً له. وعلى التقادير فالآية حجةٌ على زفر حيث لم يوجب غسل المرفق نظراً إلى ظاهر كلمة "إلى".

(وإن لم يتناولها) أي وإن لم يتناول أصل الكلام الغاية (أو كان فيه) أي في تناول أصل الكلام الغاية (شكٌ فذكرها لمدّ الحكم إليها) أي ذكر "إلى" لمدّ الحكم إلى الغاية فلا يدخل الغاية في الصورتين في المغيّا. (كالليل في الصوم) في قوله تعالى ﴿اتَّمُوا الصَّيَامَ إِلَى الْيَلِّ﴾ [البقرة، 187/2]؛ فإنّ الصيام لا يتناول الليلة، فيكون ذكر "إلى" لمدّ الحكم إليه وانتهائه بالوصول إليه، فيجب الانقطاع بالليل. فيدلّ على حرمة صوم الوصال، وإن كانت الآية لبيان صوم رمضان؛ لأنه لا قائل بالفصل بين صوم رمضان وغيره في ذلك. وأمّا مثال في التناول شكٌ. فما ذكره شمس الأئمة أنّ في الآجال والاجارات لا تدخل الغاية؛ لأنّ المطلق لا يقتضي التأييد. وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شكٌ، فلا يدخل.

¹ م- فإن كان أصل الكلام.

² لا يوجد لأي علامة يشير إلى ما بين القوسين من المتن حسب النسخ التي بأيدينا لكن بعض الكتب المطبوعة عدّها من المتن، والله أعلم.

وقال صاحب التنقيح: الغاية إما أن يكون غايةً في الواقع أو بمجرد التكلم ودخول "إلى" عليها؛ فعلى الأول لا يدخل الغاية، سواء تناولها الصدرُ [71و] أولاً. وعلى الثاني إن تناوله صدرُ الكلام دخلت، وإن لم تناولها لا تدخل. وهو مخالف لما ذكره المصنف بعض مخالفاته.

(وفي الظروف) ومعنى الظرفية فيها اشتمال المجرور بها على ما قبلها اشتمالاً مكانياً أو زمانياً تحقيقاً مثل: الماء في الكوز، والصلاة في يوم الجمعة، أو تقديرًا نحو: نظرتُ في الكتاب، وتفكرتُ في العلم؛ لكون الكتاب والعلم شاغلين للنظر والتفكير مشتملين عليهما اشتمال الظرف على المظروف، فكأنهما محيطان بهما من جوانبهما.

(واختلفوا في حذفه وإثباته في الظروف الزمان) فقالا حذف حرف "في" وإثباته في ظروف الزمان سواء؛ فلو قال: أنت طالقٌ غدًا، وأنت طالقٌ في غدٍ، فهما سواءٌ في الحكم، حتى لو نوى آخر النهار في الثاني لا يصدق قضاء؛ لأنَّه لا فرق بين قولنا: سكنتُ الدار، وسكنتُ في الدار في ظرف المكان فكذا ههنا. ولو قال: غدًا، ونوى آخر النهار لا يصدق قضاءً بالإجماع فكذا ههنا. وفرق أبو حنيفة فقال "في غدٍ" يصدق ديانةً وقضاءً، وفي قوله "غدا" يصدق ديانةً لا قضاءً؛ لأنَّ الفعل إذا اتصل بظرف الزمان بغير واسطة صار بمنزلة المفعول، فيقتضي الاستيعاب إن أمكن، كما أن المفعول به يقضي تعلُّق الفعل لمجموعه إلّا بدليل. وإذا اتصل به بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزءٍ منه؛ إذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب، فإذا قال "غدا" فمقتضى الاستيعاب أن يقع الطلاق في أوله، فإذا نوى آخر النهار فقد غيّر موجب كلامه إلى ما يخفّ عليه؛ فلا يصدق قضاءً، ولكن يصدق ديانةً؛ لأنَّه نوى محتمل كلامه. بخلاف ما إذا قال "في غدٍ"؛ لأنَّ موجب الوقوع في جزءٍ من الغد والتعيين إليه؛ فإذا نوى آخر النهار فقد عيّن ما أبهمه، فيصدق قضاءً كما يصدق ديانةً. [72ظ] وأما إذا لم ينوي شيئاً كان الجزء الأول أولى لعدم المزاحم والسبق، فلذلك يقع فيه .

وأما قياس ظرف الزمان على ظرف المكان ففاسد؛ لأنَّ سكون الدار مثلاً لا يكون إلّا بالسكون في بعض أجزائه؛ فلا يظهر فيه الفرق. وروي عن محمد أنه لو قال: أمرُك بيدك غدًا أو في غدٍ، لا يكون الأمر بيدها في الغد كلّهُ.

(ومع للمقارنة) وهو ظرفٌ عديم التصرف لازمُ النصب. وعند سيبويه والخليل مبنيٌّ لمشابهته الحرف ودخول التنوين عليه في: كُنّا معًا. وانجراره بـ "من" في نحو: حيث من معه، ممّا يرجح كونه معرباً؛ فإن ذكر قبله أحد المصطحين وجب إضافته نحو: كنتُ مع زيد. وإن ذكر المصطحجان قبله ينصب منوناً على الظرفية نحو: جئنا معًا، أي في زمانٍ واحدٍ. وقيل على الحالية أي مجتمعين. وعند الأخفش هو ثلاثي الأصل كـ "فتى". وبعض العرب يسكن عينه؛ فإن لقي ساكنًا بعده بكسر العين. وفي هذه اللغة قيل هو حرفٌ جرّ.

وعلى التقديرين المقارنةُ معنى أصليّ له لا ينفك عنه في أصل الوضع؛ فإذا قال: أنت طالقٌ واحدةً مع واحدةٍ معها واحدةً، وقعت تطليقان إن دخل بها أو لم يدخل.

[أدوات الظروف]

(و"قبل" للتقديم و"بعد" للتأخير) وهما ظرفان زمنيّان لازما للإضافة. وقد يُحذف المضاف إليه منهما إذا قامت قرينة على ذلك المحذوف، وحينئذ يبينان على الضم. وقد يعوّض فيهما التنوين من المضاف إليه، ومنه القراءة الشاذة ﴿لِلّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلٍ وَمِنْ بَعْدِ﴾ [الروم، 4/30]، فعلى هذا لا فرق بينهما مبيّنا ومعربا مقطوعا عن الإضافة، وهو مختار نجم الأئمة الرضي. وقيل إنّما أعرب لعدم تضمّن معنى الإضافة؛ فمعنى ﴿مِنْ قَبْلٍ وَمِنْ بَعْدٍ﴾ متقدّما ومتأخّرا؛ لأنّ "مِنْ" زائدة. (وحكمها) أي حكم "بعد" (في الطلاق ضدّ حكم "قبل") [72و] فإذا قال لغير المدخول بها: "أنت طالق واحدة بعد واحدة" يقع ثتان. ولو قال لها: "أنت طالق واحدة قبل واحدة" لا يقع إلّا واحدة. وإنّما قال "في الطلاق"؛ لأنّه لو قال: "على درهم بعد درهم" أو قيل: "درهم" يكون إقرارا بدرهمين في صورتين؛ لأنّ الدرهم بعد الدرهم قد يجب ديناً، ولا يخفى أنّ المراد الطلاق قبل الدخول؛ إذ الطلاق بعد الدخول حكمه حكم الإقرار بالدرهم بلا تفاوت.

(وإذا قُيد بالكناية كان صفةً لما بعده، وإذا لم يُقَيّد كان صفةً لما بقي) المراد بالتقييد بالكناية أن يضاف إلى ضميره. والمراد بكونه صفةً لكذا، كونه صفةً من حيث المعنى أي التقديم والتأخير الذي هو مدلول الكلمة صفةً معنويةً لكذا. وأمّا اللفظ فمنصوبٌ على الظرفية. وإذا قال لغير الموطوءة: طالق واحدة قبلها واحدة، كانت القبيلة صفةً للوحدة الثانية، وتقديّمها ليس في وسعه، فيثبت قدر ما كان في وسعه، وهو القران؛ فيقع ثتان. وإذا قال لها: أنت طالق واحدة قبل واحدة، كانت القبيلة صفةً للواحدة الأولى. فلمّا سبقت الأولى لغت الثانية لعدم المحلّ؛ فلا يقع إلّا واحدة.

وإذا قال: "أنت طالق واحدة بعدها واحدة" يكون التعدية صفةً للثانية، وصار المعنى: أنت طالق بعد الأولى التي وقعت عليك، فلا يقع إلّا واحدة. ولو قال: "أنت طالق واحدة بعد واحدة" يكون التعدية صفةً للأولى، فيقتضي تأخير الأولى. وليس ذلك في وسعه بل في وسعه الجمع، فيحمل عليه فيقع ثتان.

فظهر بما ذكرنا أنّ الضمير في "قُيّد" راجعٌ إلى كلّ من القبل والبعد، فيكون هذا الكلام تفصيلاً لما أُجمل في قوله "وحكمها في الطلاق ضدّ حكم قبل". وفي المنار خصّ "قبل" بالذكر؛ لأنّه يؤهم حكم البعد من قوله [73ظ] "وحكمها في الطلاق ضدّ حكم قبل" يعني في صورتين، ولو جعل الضمير في المتن راجعاً إلى "قبل" فقط ليوافق ما في المنار فله وجهٌ أيضاً.

(وعند للحضرة) قال البيهقي: حضرة الرجل قرّبه وفناؤه. ويقال كلمة "بحضرة فلان" و "بمحضر منه: أي بمشهد منه. قال نجم الأئمة الرضي: معنى "عند" القرب حسّاً ومعناً نحو: عندي أنّك قائم. ويستعمل في الحاضر القريب وفيما هو في حرزٍ كان بعيداً، ويلزمه النصب إلّا إذا انجزّب "من". قال صاحب الكشف "إنّ

الحضرة تدلّ على الحفظ، كما لو قال: وضعتُ الشيء عندك، يوهم منه الاستخفاف.¹ وقال الإمام السرخسي في المبسوط: "كلمة "عند" عبارة عن القرب. ويحتمل القرب من اليد وهو الأمانة، والقرب من الذمة هو الدين"²؛ فإذا قال: لفلان علي ألف درهم، كان إقراراً بالوديعة؛ لأنّ الكلام يحتمل الأمانة والدين، فلا يثبت به إلا الأقل. ولو قال: له عندي ألف درهم دين، فهو دين؛ لأنّه فسّر كلامه بأحد المحتملين، فصحّ تفسيره.

(و"غير" يستعمل صفةً للنكرة) وحينئذ يكون بمعنى المغايرة، فيفيد مغايرةً مجرورها لموصوفها؛ إمّا ذاتاً نحو: مررتُ برجلٍ غيرٍ زيدٍ وإمّا صفةً نحو: دخلتُ بوجهٍ غيرِ الوجه الذي خرجتُ به؛ فإنّ الوجه الذي يظهر فيه أثرُ الغضبِ مثلاً كأنّه غيرُ الوجه الذي لا يكون فيه ذلك.

وإنّما خصّ بالنكرة؛ لأنّ كلمة "غير" لا يتصرّف بالإضافة إلى المعرفة نحو: غيرك، لأنّ مغايرة المخاطب ليست صفةً تختصّ ذاتاً دون ذاتٍ؛ لأنّ كلّ ما في الوجود إلّا ذاته موصوفةً بهذه الصفة. وكذا لا يدخل عليه لامُ التعريف كما صرح به صاحبُ مغني اللبيب، حيث قال: إنّ دخول اللام فيه قد وقع في كلام المصنّفين / [73]، وليس من استعمال العرب. فإذا لم يتعرّف بالإضافة واللام لم يحتمل تعريفه بشيءٍ، فلا يقع صفةً للمعرفة، لكن ذكر في الكشف أنّ "غير" من الأسماء؛ للحقّ علامات الاسم به من التنوين واللام والإضافة. وذكر بعض النحاة أنّه إذا أضيف "غير" إلى معرّف له ضدّ واحد فقط يعرف "غير" لانهصار الغيريّة نحو: عليك بالحركة غير السكون. فلذلك كان قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة 7/1] صفةً للذين ﴿أَنعمتْ عَلَيْهِمْ﴾؛ إذ ليس لمن رضي الله عنهم غير المغضوب عليهم. وأجيب بأنّه بدلٌ لا صفة، وبأنّ الموصول ههنا للعهد الذهني، وهو في حكم النكرة. وفيه تأمل.

(يستعمل للاستثناء³) لأنّ ما بعد "غير" مغايرٌ لما قبلها نفيّاً وإثباتاً، كما أنّ ما بعد أداة الاستثناء مغايرٌ لما قبلها نفيّاً وإثباتاً، فاستعمل في الاستثناء مجازاً؛ فإذا كان صفةً كان إعرابها كإعراب موصوفها، وإن كان للاستثناء إعرابها كإعراب ما بعد كلمة "إلا" على التفصيل المذكور في كتب النحو، غير أنّه إذا أضيف إلى الحروف المصدرية يجوز بناؤه على الفتح .

وقال الفراء: يجوز أن يبنى "غير" على الفتح في الاستثناء مطلقاً؛ لكونه بمعنى الحرف، أعني "إلا". ورُدّ بأنّ هذا المعنى عارضٌ لا لازمٌ، فلا يعتبر.⁴ وفُرق بين موقع "غير" صفةً واستثناءً؛ إمّا لفظاً فبأنّ الصفة لا يقع إلّا بعد النكرة، والاستثناء يقع بعد النكرة والمعرفة جميعاً، وإمّا معنى فبأنّه إذا قال: جاءني رجلٌ غيرُ زيدٍ، على

¹ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 189/2.

² المبسوط للسرخسي، 11/18.

³ ن: ويستعمل الاستثناء.

⁴ ن- فلا يعتبر.

أنه صفة لم يفهم منه أن زيدًا جاء أو لم يجي، ولو قال: جاءني القوم غير زيدٍ على الاستثناء كان الكلام دالًّا على أن زيدًا لم يجي .

وقال الفقهاء إذا قال: له علي ألف¹ درهم غير داني، بالرفع على أنه صفة يلزمه درهم تام؛ لأن / [74ظ] المعنى درهم مغاير للداني؛ فإن الداني سدس الدرهم، والكُل مغاير للجزء، فثبت الدرهم التام. وقيل كان في الزمان القديم درهم على وزن داني، ففائدة الوصف بأن الواجب عليه درهم مطلق عن الدرهم التام الذي وزنه وزن سبعة، ولو قال: غير داني -بالنصب- على أنه استثناء يلزمه درهم إلا دانيًا؛ لأن حاصل كلام أن له علي ستة دوانيق إلا دانيًا، وهو ظاهر.

[حروف الشرط]

(ومنها) أي من الحروف المعاني (حروف الشرط) سماها حروفًا؛ لأن أصلها "إن"، والبواقي متضمنة لها أو لأنه أراد بالحرف الكلمة تجوُّزًا. والشرط تعليق حصول مضمون جملة أخرى، سواء اعتبر فيه الظرفية أو لا.

(ف"إن" أصل فيها) أي في تلك الحروف؛ لأنه اختص بمعنى الشرط، وليس له معنى آخر سواه، بخلاف سائر الألفاظ الشرط؛ فإنها تستعمل في معانٍ أخرى سوى الشرط، كذا في كشف أصول البزدوي. ويناقش فيه بأن "إن" أيضًا تستعمل نافية مؤكدة زائدة فالأولى أن يقال: إن باقي كلمات الشرط يتضمن معنى "إن"، مثلاً: أين تقعُ أقعدُ، كان معناه: إن قعدت في هذا المكان أقعد فيه وإن قعدت في ذلك المكان أقعد فيه وهكذا إلى ما لا نهاية له. وقيس على هذا البواقي.

(ويدخل على أمر معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة) معنى قوله "على خطر" أي تردد بين أن يوجد وألا يوجد. والخطر والغرر بمعنى واحد، أي الذي لا يدري أن يكون أو لا، كذا في المغرب. والكائن بمعنى الموجود ولا محالة -بفتح الميم- معناه قريب من معنى "لا بد" مصدرًا واسم مكان من الحول بمعنى التفرق. فقوله "على خطر" احتراز عن المستحيل، وكذا هو احتراز عن الفعل الذي يتحقق وجوده كمجيء الغد نظرًا إلى العادة. / [74و] فقوله: "ليس بكائن لا محالة" أي ليس بموجود قطعي، تصريح بما علم ضمناً .

والحاصل لأنه لا يستعمل فيما هو قطعي الوجود أو قطعي الانتفاء إلا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة. ويتفرع على بيان معنى "إن" ما إذا قال لامرأته: إن لم أطلقك فأنت طالق ثلاثاً، فإنها لم تطلق حتى يموت أحدهما؛ لأن عدم إيقاع طلاق الذي جعله شرطاً لا يتعين به ما داماً حين، فإذا مات أحدهما وقع الطلاق بقليل، وليس لذلك القليل حدٌ معروف، ولكن قبيل موت الزوج يتحقق عدم إيقاع الطلاق لعجزه عن ذلك. وقيل موته بعذر الوقوع؛ لأنه متفرع على الإيقاع الذي لا بد له من زمان، فإن مات الزوج ولم يدخل بها فلا ميراث، وإن دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار. وإن ماتت الزوجة فلا ميراث للزوج؛ لأن الفرقة وقعت قبل

¹ ن- ألف.

موتها بإيقاع الطلاق عليها. وفي النواذر أنّ لها ميراثاً؛ لأنّها ما لم يمت أمكنه التّطليق من الزوج، وإنّما عجز عنها بموتها، فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت. وهذا غير معتبر، والجواب ما مرّ. ولا يدل على ذلك أن الزوج في آخر جزء من الحياة لا يقدر على التكلّم بالطلاق. ومن شرط الإيقاع القدرة؛ لأنّ هذا أمر حكمي لا يشترط له ما لم يشترط لحقيقة التعليق من القدرة، ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق، كما إذا علّق العاقل الطلاق ثم وجد الشرط وهو مجنون ينزل الجزاء وإن لم يتصوّر منه التّطليق الشرعيّ.

(و"إذا" يصلح للوقت والشرط على السواء) المراد بالوقت وقت حصول مضمون ما أضيف إليه، ويكون استعمالها حينئذ فيما هو قطعيّ الوجود. المراد بالشرط تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه، وحينئذ يكون استعمالها في أمر على خطر / [75ظ] الوجود. وبعض الأصوليين على أنّها يكون حينئذ حرفاً بمعنى "إن"، بدليل استعمالها فيما ليس بقطعيّ. وهذا ليس بصحيح؛ لأنّ استعمالها فيما ليس بقطعيّ يكون مجازاً، ولا يلزم من ذلك أن يكون حرفاً.

ومعنى قوله: "على السواء" إنّ استعمالها في الوقت وفي الشرط كليهما على سبيل الحقيقة؛ فإذا استعمل في الشرط لم يبق فيه معنى الوقت وصار بمعنى "إن" كسائر الألفاظ المشتركة. وإذا استعملت في أحد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره، وهذا عند الكوفيين. وأمّا عند البصريين فحقيقة في الظرف، يضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال، لكنّها قد يستعمل عندهم لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط كقوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾ [الليل، 1/92] أي وقت غشائه. وقد يستعمل عندهم للشرط من غير سقوط معنى الوقت، بل يضمن معنى الشرط باعتبار إفادة الكلام تعليق حصول مضمون جملة بمضمون جملة، بمنزلة المبتدأ الذي تضمن معنى الشرط، فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز. وقيل إنّ امتناع الجمع إنّما هو في المتنافيين ولا تنافي ههنا؛ لأنّ الوقت يصلح شرطاً والمعنى بحاله كما لا يخفى، مثاله: إذا خرجت خرجت، فعلمت خروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط، ولم يجزوا بها المضارع لعدم الإبهام اللازم للشرط؛ فإنّ حاصل المعنى في المثال المذكور: خرجت في الوقت الذي تخرج فيه، ففيه تعيين وتخصيص، فلذلك لم يجوزوا الجزم بها إلّا في ضرورة الشعر.

(فيجزي بها مرّة ولا يجازي بها أخرى) الظاهر أنّه على مذهب الكوفيين، كما يفهم من ظاهر عبارة المنار، فيكون المعنى: أنّها تستعمل بمعنى الشرط، وحينئذ تستعمل في الأمر المتردد، ويجزم بها المضارع بلا شذوذ. ولا يستعمل مرّة أخرى بمعنى الشرط، بل يكون بمعنى الوقت وحينئذ يستعمل في الأمر الكائن أو بالمتنظر الذي لا ريب فيه عادة / [75و] أو شرعاً نحو: مجيء الغد والقيام إلى الصلاة. واحتجّ الفراء بكونه للشرط المحض من غير اعتبار الوقت بأنّها لو بقي معنى الوقت فيها لَمَّا استعملت في الأمر المتردد لما ذكرنا بخلاف "متى"؛ فإنّها تستعمل في الأمور الكائنة¹ لا محالة، فاستعمالها في الشرط لا يدلّ على سقوط معنى الوقت

¹ م: الأمور الكائنة، ن: الأمور الكلية، ي: المأمور الكائنة.

عنها. (فإذا جوزي بها يسقط عنها الوقت) بمنزلة "إن" الشرطية التي لا تدلّ على الوقت أصلاً. ولعلّ ذلك بحسب الاستعمال، وإلا فلا منافاة بين الشرط والوقت كما هو مختار البصريين. والمصنّف إنّما اختار قول نحاة الكوفة¹؛ لأنّه المختار عند أبي حنيفة. وأمّا المختار عندهما فقول النحاة البصرية على ما أشرنا إليه.

وتفرّع على هذا الاختلاف ما إذا قال لامرأته: إذا لم أطلقك فأنت طالق؛ فإنّه لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما؛ لأنّه بمعنى "إن لم أطلقك"، وعدم التطليق في هذه الصورة لا يثبت إلّا بالموت. وعندهما يطلق كما فرغ؛ لأنّه بمنزلة "متى لم أطلقك"، وقد أضيف الطلاق إلى زمانٍ خالٍ عن التطليق، وقد وُجد حين سكت. وهذا بناء على أنّ في "إذا" معنى الوقت كما في "متى". وهذا الخلاف فيما إذا لم ينوي شيئاً، فأما إذا نوى الشرط أو الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق.

ويرد على ما ذكر أبو حنيفة أنّه إذا قال: "طلّقي نفسك إذا شئت" أنّه جعل "إذا" فيه للوقت بمنزلة "متى"، حتى لا يتعدد المشيئة بالمجلس، فينبغي أن يكون في المسألة المختلف فيها أيضاً كذلك. وأجيب بأنّ الأصل عدم الطلاق في قوله: طلّقي نفسك إذا شئت، فلا يقع الطلاق بالشك. وفي التعليق أعني قوله: إذا لم أطلقك فأنت طالق، الأصل الاستمرار، فلا ينقطع بالشك.

(وروي عنهما) أي عن أبي يوسف ومحمد (أنّ "لو" مثل "إن")

اعلم أنّ "لو" لتعليق إحدى / [76ظ] الجملتين بالأخرى على أن يكون الثانية جواباً للأولى إلّا أنّها للماضي. ويلزم أن يكون لامتناع الشيء لعدم غيره. وذلك لأنّه تعلّق وقوع الثاني بوجود الأوّل، والأوّل ممتنع؛ لأنّه إذا عدم الفعل في الزمان الماضي استحال إيجاده فيه، فيمتنع الثاني أيضاً لتعلّقه به، فإذا قال لعبده: لو دخلت الدار لعتقت، كان القياس ألاّ يعتق، لكن الفقهاء حملوه على تعليق الفعل بالدخول الذي يوجد في المستقبل، فاستعمل بمعنى "إن" كما استعمل "إن" بمعنى "لو" في قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ [الملئدة، 116/5] على ما قيل. وعلى هذا القياس إذا قال: أنت طالق لو دخلت الدار، فإنّ الطلاق لا يقع حتى يدخل الدار. رواه ابن السماعة في النوادر عن أبي يوسف، وليس فيه ذكرٌ لمحمد. وكذا لم يذكره شمس الأئمة في أصول الفقه. وليس في هذه المسألة رواية عن أبي حنيفة كذا في كشف أصول البزدوي.

ومجيء "لو" بمعنى "إن" مذهب الفراء من النحاة. قال نجم الأئمة الرضي: ذلك مع قلّته ثابت لا يُنكر نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «اطلبوا العلم ولو بالصين»².

¹ م: قول النحاة الكوفية، ي: قول النحاة الكوفة.

² سنن البيهقي، 241 (325) | قال البيهقي: هذا حديثٌ متّنه مشهورٌ، وأسانيده ضعيفةٌ، لا أعرف له إسناداً يثبت بمثله الحديث، والله أعلم.

(و "كيف" سؤال عن الحال) عند الكوفيين كلمة "كيف" للمجازات. ويجوزون جزم الشرط والجزاء بها قياساً، ولعلّه لذلك أوردها في الكلمات الشرط. ولا يجوز البصريون الجزم بها إلا في ضرورة الشعر. وقال الخليل مخرجها مخرج المجازات في نحو قولهم: كيف يكون أكون؛ لأنّ فيها معنى العموم الذي يعتبر في كلمات الشرط، إلا أنّه لم يسمع الجزم بها.

ثم إنّ "كيف" ظرف عند الأخفش؛ لأنّه بمعنى: على أيّ حال، والجار والظرف متقاربان. وعند سيبويه هو اسم غير ظرف، بدليل إبدال الاسم منها نحو: كيف أنت أصحيح أم سقيم؟ فعند سيبويه مقدّر بقولنا: على أيّ حال حاصل، وعند الأخفش بقولنا: على أيّ حال يكون حاصل / [76و] عنده مقدّر، كذا ذكره نجم الأئمة الرضي. وفي التلويح: "القياس أن يكون من كلمات الشرط، بناءً على أنّها للحال، والأحوال شروطاً إلا أنّها تدلّ على أحوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة، فلم يصحّ التعليق بها إلا إذا ضُمَّت إليها ["ما"]، نحو: كيفما تصنع أصنع.¹ وذكر صاحب التنقيح أنّها في الأصل بمنزلة "أي" الاستفهامية؛ لأنّ معنى: كيف شئت، على أيّ حال شئت، فاستعيرت لـ "أي" الموصولة بجامع الإبهام، فمعنى: أنت طالق كيف شئت، أنت طالق بأيّة كَيْفِيَّةٍ شئت.

(فإن استقام؛ وإلا بطل) جواب الشرط محذوف أي إن استقام السؤال عن الحال يحمل على السؤال على الحال، وإن لم يستقيم السؤال عن الحال بطل كلمة "كيف" ويجب مضمون الكلام، كما إذا قال: أنت حرّ كيف شئت، فإنّه يعتق عند أبي حنيفة ولا مشيئة له في الصفة، فيلغو تفويضه إلى الصفة بعد وقوع الأصل. وأمّا عندهما فلا يقع ما لم يشأ في المجلس، فإن شاء عتقاً² على مالٍ أو بشرطٍ أو شاء التدبير فهو باطل عنده. وعلى قياس قولهما ينبغي أن يثبت ما شاء، بشرط إرادة المولى ذلك. فقوله: "وإلا بطل" معنى على قول أبي حنيفة. وأمّا إذا قال: أنت طالق كيف شئت، فيقع واحدة. فإن كانت غير مدخولٍ بها بانت ولا مشيئة بعد. وإن كانت مدخولاً بها فالكيفية مفوّض³ إليها في المجلس؛ لأنّ كلمة "كيف" تدلّ على تفويض الوصف دون الأصل، ولا مشيئة بعد وقوع الأصل في الأولى فيلغو التفويض، وفي الثانية يكون التفويض إليها يجعلها بائنة أو ثلاثاً؛ لأنّ الطلاق قد يكون رجعيّاً فيصير بائناً بمضي⁴ العدة، وقد يكون واحداً فيصير ثلاثاً بضم اثنين إليه. فلمّا احتمل ذلك في الجملة صارت التفويض إلى مشيئتها، هذا عند أبي حنيفة. ويشترط نية الزوج في حقّ المدخول بها عنده؛ لأنّ الحال / [77ظ] مشتركة بين العدد والبنونة، فيحتاج إلى النية للتعين. وعن أبي بكر الرازي أنّ نية الزوج ليست بشرط. وأمّا عندهما فيتعلّق الأصل أيضاً بالمشيئة؛ لأنّ تصرفات الشرعية غير المحسوسة كالطلاق والبيع والنكاح ونحوها كان معرفة وجودها لآثارها وأوصافها، فافتقرت معرفة ثبوتها إلى

¹ شرح التلويح للفتزاني، 232/1.

² م: فإن شاء عتق على مال.

³ ي: مفوّضة.

⁴ م ي: بمعنى العدة.

معرفة آثارها، كثبت الملك في البيع والحل في النكاح. والوصف أيضًا مفتقر إلى الأصل¹، فاستوى الأصل والوصف، وصار تعليق الوصف تعليق الأصل .

وقال بعض مشايخنا إذا لم ينوي الزوج شيئاً وشاءت المرأة ثلاثاً أو واحدةً بائنةً يقع ما أوقعت بالاتفاق. أمّا على أصل أبي حنيفة؛ فلأن الزوج أقام الزوجة مقام نفسه في إثبات الوصف، والزوج إذا أوقع طلاقاً رجعيًا فله أن يجعله بائناً أو ثلاثاً عنده فكذا الزوجة. وأمّا على قولهما؛ فلأنه فوّض الطلاق إليها على أي وصف شاءت. هذه الجملة مستفاد من كشف البزدوي.

(و "كم" اسمٌ لعدد الواقع) المراد بـ "كم" هو كم الاستفهامية. والمذكور في كلام النحاة أنّ الاستفهامية يدلّ على عددٍ مبهم عند المتكلم، معلوم عند المخاطب بزعم المتكلم. وقول المصنف أنه "اسمٌ للعدد الواقع" أي العدد الواقع في الطلاق؛ لأنّ الفقهاء لا يستعملون لفظ "كم" في غير ألفاظ الطلاق؛ فإذا قال أنت طالق كم شئت، فـ "كم" اسمٌ للعدد الواقع في الطلاق، إمّا مقتضى كما في قوله: أنت طالق أي طلقة واحدة، وإمّا لفظاً نحو: أنت طالق ثلاثاً أو اثنتين أو واحدة. وهذا معنى قوله "اسمٌ للعدد الواقع". فإذا كان كذلك وقد دخل المشيئة على الواقع الذي هو العدد تعلق أصله بالمشيئة، كأنه قال: أنت طالق أي عدد شئت، فيكون عامةً، فكان لها إنشاء الواحدة أو اثنتين أو الثلاث، بشرط مطابقة إرادة الزوج، ولا تطلق ما لم يشاء .

ولمّا لم يكن في كلامه دلالة على الوقت / [77] وتقيدت المسألة بالمجلس، أشار إلى ذلك فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير. ثم قول الفقهاء: أنت طالق كم شئت، ينبغي أن يكون جملتين لا واحدة؛ لأنّ كم واجبة التصدر.

(و "حيث" و "أين" اسمان للمكان) أمّا "حيث" فالأشهر بناؤه على الضمّ تشبيهاً بالغايات المقطوعة عن الإضافة؛ لأنّ الإضافة إلى الجملة كلا إضافة. وقد يُفتح الثاء تخفيفاً، وقد يكسر لالتقاء الساكنين، وقد يبدل ياءها واواً مثلثة الثاء. وبعض العرب يُعربه .

والأشهر إضافته إلى الجملة. وقد يضاف إلى المفرد. وبعضهم يرفع المفرد الواقع بعده على أنّه مبتدأ محذوف الخبر أو خبر محذوف المبتدأ. وهو ظرف مكان. قال الأخفش: وقد يراد به الزمان.

وأما "أين" فمبني على الفتح لاستثقال الضمّ والكسر بعد الياء. وهو اسم المكان اتفاقاً.

فإذا قال: "أنت طالق حيث شئت وأين شئت"، لا يطلق قبل المشيئة. ويتوقّف بالمجلس؛ لأنّهما للمكان، والطلاق لا يتوقّف به، فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشيئة في الطلاق، فيتقيد بالمجلس. ولمّا تعدّر العمل بالظرفية

¹ م+ وصف الأصل.

جعل مجازاً عن حرف الشرط؛ لمشاركتها في الإبهام مع أن "أين" بنفسه من الكلمات الشرط، بخلاف "حيث" فيصح جعله بمعنى "إن".

[الصريح]

(أما الصريح فما ظهر له المراد به ظهوراً بيناً) الصريح في الأصل فعلٌ من "صَرَحَ" بمعنى ظهر وتبين على خلاف القياس أو من "الصراحة" بمعنى الخلو؛ فإنَّ الصريح هو الخالص من الخفاء حيث ليس فيه شائبة خفاء. والمراد بالظهور البين الانكشاف التام. وهو احترازٌ عن الظاهر. وزاد بعضهم قيداً آخر وهو "بالاستعمال" أو "العرف" ليخرج المفسر والنص؛ فإنَّ في الصريح كثرة استعمالٍ ليست فيهما. وإنما لم يتعرض المصنف به لهذا القيد؛ لأنَّ هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال، فيكون الظهور البين¹ بسبب كثرة الاستعمال، فعلى هذا لا يدخل فيه الحقائق العرفية. / [78ظ] قيل لا حاجة إلى هذا القيد؛ لأنَّ الانكشاف التام كما يخصُّ بكثرة الاستعمال يحصل بالتنصيص والتفسير؛ فكلُّ من النصِّ والمفسر من أقسام الصريح، كالحقائق العرفية لكن لا يدخل فيه الظاهر؛ إذ ليس في الظاهر ظهورٌ تامٌّ بل فيه مجردُ ظهورٍ. وقيل التصريح ما انكشف المراد منه في نفسه. واحتراز بقوله: "في نفسه" عن استتار المراد في الصريح بسبب غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع والقرينة. (كقوله: "أنت حرٌّ") الحرُّ خلافُ العبد، صفة مشبهة، من حرَّ يحرُّ حراراً -بالفتح-؛ فإذا قال ذلك لعبده ينكشف مراده انكشافاً تاماً وهو العتق. وقد يستعار الحرُّ للكريم، فلو نوى بقوله: "أنت حرٌّ" ذلك يصدَّق ديانةً لا قضاءً.

[حكم الصريح]

(وحكمه تعليق الحكم بعين الكلام ويستغنى عن العزيمة) هي في اللغة توطين القلب على أمر. والمراد ههنا النية، والمعنى: حكم الصريح تعليقُ الحكم الشرعيِّ بنفس الكلام الذي دلَّ عليه إرادة المتكلم أو لم يُرْده. وهذا معنى قولنا: "واستغنى عن العزيمة". وزاد في المنار قيداً آخر وهو: "قيامه مقامَ معناه" أي قيام الكلام الصريح مقام معناه الذي دلَّ عليه. وهذا بالحقيقة تفسيرٌ لتعلق الحكم بعين الكلام، فلهذا تركه ههنا، وإذا كان قائماً مقام معناه استغنى الصريح في إثبات الحكم عن النية، فإذا أضاف الطلاق مثلاً إلى المحلِّ فبأي وجهٍ أضافه إليه يثبت الحكم، مثل ما إذا قال: "يا طالق" و "أنت طالق" أو "طلَّقتك" يثبت الإيقاع نوى أو لم ينو؛ لأنَّ عين اللفظ أقيم مقام معناه في إيجاب الحكم، حتى لو أراد أن يقول "سبحانه الله" فجرى على لسانه "أنت طالق" يقع الطلاق لكن لو نوى رفع حقيقة القيد يصدَّق ديانةً؛ لأنَّه محتمل كلامه، ولا يصدَّق قضاءً.

¹ م: البيان.

[الكناية]

(أما الكناية فما استتر المراد به) الكناية هي مصدر "كنيت بكذا عن كذا" "أكني" / [78و] أو "كنوت" "أكنو" إذا تركت تصريح به. وزاد بعضهم في التعريف قيداً آخر وهو: "بالاستعمال" كما في تعريف الصريح. وبعضهم قيداً آخر وهو قوله: "في نفسه" أي بالنظر إلى كونه لفظاً مستعملاً، واحتراز بذلك عن انكشاف المراد بسبب التفسير والبيان، فالمشكل والمجمل من أقسام الكناية كما أن المفسر والمحكم من أقسام الصريح. وذلك لا يضر¹؛ لأن تمايز هذه الأقسام إنما هو بالاعتبار. وقيل المراد الاستتار بحسب الاستعمال بأن يستعملوه قاصدين الاستتار وإن كان واضحاً في اللغة. وبذلك يحصل الاحتراز عن أمثال ذلك. وزاد في المنار قيداً آخر وهو قوله: "لا يفهم إلا بقرينة" إشارة إلى أن الكناية إذا زال استتارها بسبب القرينة لا يخرج عن كونها كناية.

وتفسير الكناية على الوجه المذكور إنما هو بناءً على اصطلاح الأصوليين، وأما على اصطلاح البيان² فالكناية: لفظٌ استعمل في معناه الموضوع له لينتقل³ منه إلى ملزومه وهذا الملزوم هو مرجع الصدق والكذب، فاذا قيل: زيدٌ طويل النجاد، قصداً بطول النجاد إلى طول القامة يصح الكلام، وإن لم يكن له نجادٌ أو إن استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه، 5/20]، فالكناية من قبيل الحقيقة؛ إذ اللفظ المستعمل في معناه الحقيقي لكن لقصد الانتقال منه إلى ملزومه. وقيل الكناية لفظٌ مستعمل بالأصالة فيما لم يوضع له، والموضوع له مرادٌ تبعاً، وذلك لا يصير مجازاً؛ إذ اشترط في المجاز وجود قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له، وفي الكناية لم يشترط ذلك بل صرح بعضهم باشتراط مكان إرادة المعنى الموضوع له في الكناية. فالكناية على هذا القول قسم ثالث ليس بحقيقة ولا مجاز كما أن اللفظ الموضوع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز. / [79ظ] (كألفاظ الضمير) فإنها لَمَّا⁴ لم يفرق بين اسم واسم إلا بدلالة أخرى كان المراد هنا مستتراً. قيل الاستتار في الكناية إنما يكون بحسب الاستعمال، والاستتار في هذا اللفظ إنما هو بحسب الوضع. أجيب بأن هذه الألفاظ وضعت ليستعملها⁵ المتكلم بطريقة الكناية؛ فاذا أراد المتكلم ألا يصرح باسم زيد يكنى عنه بـ "هو"؛ لأنها كنايةات قبل الاستعمال، فكما أن الألفاظ الموضوعات قبل الاستعمال لا يكون حقيقة كذلك هذه الألفاظ لا يكون قبل الاستعمال كناية، كذا في الكشف. وفيه أن بين الاستعمالين فرقاً لا يخفى⁶.

¹ ن: لا يصير.

² م: البيانين.

³ ن: ينتقل.

⁴ ن- لَمَّا.

⁵ ي: استعملها.

⁶ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 67/1.

[حكم الكناية]

(وحكمها ألا يجب العمل بها إلا بالنية) ذلك ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه فيتعيّن المراد. وقيل القرينة اللفظية تقوم مقام النية. والأشبه أنّ النية هي مناط التصديق ديانةً والقرينة مناط التصديق قضاءً (وكنایات الطلاق سمّيت بها مجازاً) ألفاظ كنايات الطلاق كثيرة، مثل: أنتِ بائنٌ وأنتِ بئلهٌ وأنتِ حرامٌ، يطلق عليها اسم الكناية مجازاً؛ لأنّ معاني هذه الألفاظ ظاهرة على كلّ أحدٍ من أهل اللسان غير مستترة لکنّها تشبه الكناية من جهة الإبهام فيما يتصل به هذه الألفاظ، مثلاً "البائن" معلوم المراد إلا أنّ الوصلة التي هي محلّ البينة تحتل وصله النكاح وغيره، فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار إبهام المحلّ، فاستعير له لفظ الكناية واحتاجت إلى النية ليزول إبهام المحلّ وتعيّن البينة عن وصله النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل "أنتِ بائنٌ" كنايةً عن "أنتِ طالقٌ" حتى يلزم كون الواقع به رجعيًا كما هو مذهب الشافعي رحمه الله. واعترض على ذلك بأنّه لا شك في استتار المراد من هذه الألفاظ كما اعترفت به، كيف ولا يمكن التوصل إليه إلا ببيان من جهة المتكلم؟ ومجّرد استتار المراد / [89و] كافٍ في الكناية، سواء كان باعتبار المحلّ وغيره. ولهذا جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كنايةً بمجّرد استتار المراد. فهذه الألفاظ كنايات على اصطلاح الأصوليين. نعم! إنّها ليست بكنایات على اصطلاح أهل البيان؛ إذ ليس فيها انتقالٌ من لازمٍ إلى ملزوم بل ينتقل من معانيها الأصلية إلى شيءٍ آخر.

ثم إنّ الطلاق الواقع بألفاظ الكناية بائنٌ عندنا إلا ثلاثة ألفاظٍ منها؛ فإنّه يقع بها الرجعي، أحدها قوله: اعتدي؛ لأنّه يحتمل اعتداد الدراهم أو نعم الله عليها أو الأقرء¹، فهو مستتر المراد، فإذا نوى اعتداد الأقرء يثبت الطلاق اقتضاءً؛ إذ هو مقتضى سائقة الطلاق تصحيحاً للأمر. وكذا يحصل بإثبات واحد رجعي، فلا يصار إلى الزائد عليه صفةً أو عدداً. وهذا في المدخول بها، وأمّا في غيرها؛ فلاّ أنّه لا عدةٌ عليها، فجعل قوله: "اعتدي" مجازاً عن كونه طالقاً بطريق المسبّب على السبب؛ فإنّ الطلاق سببٌ لوجوب الاعتداد. وثانيها قوله: استبرئي رحمك؛ لأنّه تفسيرٌ لغاية العدة - أعني طلب براءة الرحم - من المحلّ لكن يحتمل أن يكون ذكر ذلك لطلب الولد وأن يكون للزوج بزواجٍ آخر، فإذا نوى هذا يثبت الطلاق الرجعي قضاءً كما مرّ في "اعتدي". وثالثها قوله: أنتِ واحدة، يحتمل الوحدة في قومك أو فيما بين النساء من حيث الجمال أو بطلقة واحدة، ولا دلالة على البينة، فيقع الرجعي الذي هو الأدنى.

وعن بعض مشايخنا أنّه إنّما يحتاج إلى النية إذا وقف بالهاء على "واحدة"؛ فإنّه إذا وقعت لا تطلق وإن نوى؛ لأنّها لا يصلح نعتاً للطلقة. وإن نصّبت تطلق وإن لم ينو؛ لأنّها لا يصلح نعتاً إلا للطلقة.

¹ م ن ي: الأقرار.

[اللفظ بحسب الاستدلال بعبارته وإشارته ودلالته واقتضائه]

[الاستدلال بعبرة النص]

(أما الاستدلال بعبرة النص؛ فهو العمل بظاهر ما سبق من الكلام له) الاستدلال هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر. وقيل بالعكس وهو المراد هنا. والعبرة / [90ظ] في الأصل تفسير الرؤيا، ويقال: عبرت عن فلان، إذا تكلمت عنه فأطلقت على اللفظ الدال على المعنى؛ لأنه تفسير ما في الضمير. والمراد بالنص ههنا كل كلام مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهراً أو نصاً أو مفسراً حقيقةً كان أو مجازاً. وذلك نظراً إلى الغالب؛ فإن غالب ما ورد من الشارع نصوص، وهذا معنى آخر للنص غير ما مرّ تفسيره، وهو أعم منه. والمراد بعبرة النص عينه، وهو من باب إضافة العام إلى الخاص كما في قولهم: كل الدراهم. والمراد بالعمل عمل المجتهد وهو إثبات الحكم كما إذا قيل: الصلاة فريضة، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة، 43/2] فهذا هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبرته.

والمراد من كون الكلام مسوقاً فالمعنى ههنا أن يدل على مفهومه، سواء كان مقصوداً أصلياً أو لم يكن، بخلاف ما مرّ في تعريف النص والظاهر؛ فإنه يشترط فيهما أن يكون المفهوم مقصوداً أصلياً فإذا استدلل المجتهد في إباحة البيع بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة، 275/2] كان استدلالاً بعبرة النص لا بإشارته. وقد يقال: عبارة النص حكم ثابت بنفس النظم يكون النظم مسوقاً له. وهو قريب مما ذكره المصنف.

[الاستدلال بإشارة النص]

(وأما الاستدلال بإشارة النص فهو العمل بما يثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود) الإشارة أعم من أن يكون باليد أو بالرأس أو بالعين. قال البيهقي يقال: أشار إليه باليد وأشار عليه بالرأي. وإنما سمي هذا النوع من الاستدلال استدلالاً بإشارة النص بناءً على أن السامع كأنه غفل عن المعنى المضمون غير المقصود من النص لتوجهه إلى مدلول ظاهر الكلام فالنص يشير إليه. قال شمس الأئمة الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية من الصريح أو المشكل من الواضح.

ثم إن هذا المعنى المشار إليه لما لم يسق الكلام / [90و] كان فيه نوع غموض لا يقف عليه كل أحد؛ فإن كان الغموض بحيث يزول بأدنى تأمل يقال: هذا إشارة ظاهرة، وإن احتجج إلى زيادة تأمل: هذا إشارة غامضة. وقد يقال إشارة النص حكم ثابت بنفس النظم لكن لا يكون النظم مسوقاً له. والمصنف أورد قيداً آخر في المنار حيث قال: "لكنه غير مقصود ولا سيق له النظم"، وتركه ههنا إذ من الظاهر أنه إذا لم يكن مقصوداً لم يكن النظم مسوقاً له. وقيل إن قوله: غير مقصود، تعرض لجانب المعنى وقوله: ولا سيق له النظم، تعرض لجانب اللفظ. ولا يخفى أن أحد القيدتين مغم عن الآخر. والضمير في قوله "لكنه" راجع إلى "ما" لا إلى العمل. (كقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْبُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾) [البقرة، 233/2] الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان ليأكله. وقيل ما يتغذى به الحيوان والكسوة واللباس. ومعنى الآية: على الذي وُلد له

المولود وهو الأب طعامُ الوالدات ولباسهنّ بالمعروف أي من غير إسرافٍ ولا تقتيرٍ نظرًا للجانيين. وقوله: "له" في محل الرفع على أنّه مفعول ما لم يسمّ فاعله. (سبق لإثبات النفقة) وهي اسمٌ من الإنفاق، يقال: أنفق المال إذا صرفه وأهلكه، خُصّت في العرف بما يُعطى للزوجة والأقارب من الطعام واللباس.

وتوضيح ذلك أنّ ضمير "رزقهن" راجعٌ إلى الوالدات. والمراد منهن المطلقات بدليل ما قبل الآية وما بعدها في ذكر المطلقات، فيكون سَوَقُ الآية لإيجاب الرزق والكسوة على طريق الأخر؛ لأنّ اغتذاء الولد باللبن وصاحبه اللبن يحتاج إلى ما يقيم بدنه إلى الغذاء ويحتاج هي أيضًا إلى التستر، فكان ذلك من الحوائج الضرورية. وقيا المراد بـ "الوالدات" المنكوحات، ويؤيد ذلك أنّه لم يعبر عن الطعام والكسوة بالأجر فيكون المراد إيجاب فصل¹ الطعام والكسوة الذي يحتاج / [91ظ] إليه في زمان الرضاعة لا أصلُ النفقة. وعلى التقديرين فالآية سيقّت لبيان إيجاب النفقة على الأب إمّا أصلها أو فضلها. ولعلّ المصنف اختار الوجه الأوّل؛ فلذا قال: "لإثبات النفقة".

(وفيه) أي في قوله تعالى: ﴿المولود﴾ دون أن يقول "الوالد" إشارةً إلى أنّ النسب إلى الآباء؛ لأنّه أضاف إليه الولد بحرف الاختصاص فيدلّ على أنّه هو المختصّ بالنسب، فلو كان الأب قُرشيًّا والأم أعجميّةً يعدّ قُرشيًّا في باب الكفاءة والإمامة الكبرى. (وهما) أي عبارة النص وإشارته (سواءً في إيجاب الحكم) أي في إثباته لأنّ الثابت بكلّ منهما ثابتٌ بنفس النظم، والإيجاب لأعمّ من لأن يكون بطريق القطع أو الظنّ. وذلك لأنّ العبارة قطعيّة والإشارة قد تكون قطعيّة وقد تكون غير قطعيّة. وقيل: الإشارة لا ينال المراد منها إلّا بطرب تأويل، وبعد البيان قد توجب العلم بموجبها وقد لا يوجب. وقيل: إنّهما سواءً في إيجاب الحكم بمعنى أنّه يثبت الحكم بهما قطعًا. وظاهر عبارة المصنف يشعر بذلك. (إلا أنّ الأوّل أحقّ عند التعارض) بمعنى إذا وقع التعارض بين عبارة نصّ وإشارة نصّ آخر تقدّم العبارة على الإشارة لمكان القصد بالسوق في العبارة، مثاله قوله عليه واله الصلاة والسلام: «إنّهنّ ناقصاتٌ عقلٍ ودينٍ» فقيل ما نقصان دينهم، فقال عليه الصلاة والسلام: «تعدّد أحدهن في قعر² بيتها شرط دهرها -أي نصف عمرها- لا تصوم ولا تصلي سيق لبيان نقصان دينهنّ»³،

¹ ن: فضل.

² ن: قصر.

³ صحيح البخاري، 120/2 (1426) بلفظ "ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن"؛ صحيح مسام، 86/1 (79) | قال أبو بكر البيهقي في معرفة السنن والآثار: وأما الذي يذكره بعض فقهاءنا في هذه الرواية من قعودها شطر عمرها، وشطر دهرها لا تصلي، فقد طلبته كثيرًا فلم أجده في شيء من كتب أصحاب الحديث، ولم أجده له إسنادًا بحال، والله أعلم.

وفيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر كما ذهب إليه الشافعي، وهو معارض لما روي أبو أمامة الباهلي¹ أنه عليه الصلاة والسلام قال: «أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام»²، وهو عبارة، فيرجح.

وأجيب عن استدلاله / [91و] بأن الشطر وإن كان بمعنى النصف لغة لكن قد يراد بالنصف البعض المعتد كقوله عليه الصلاة والسلام: «تعلموا الفرائض فإنه نصف العلم»³، وبأن أكثر الأعمار ستون، وخمسة عشر أيام الصبي، وثلث بقية العمر في الأغلب حيض وثلثها طهر، فاستوى النصفان في الصلاة والصوم، وتركهما من هذا الوجه. وقيل ذكر النصف على سبيل المبالغة كما يقال: صرف نصف عمره في اللعب. والكل ضعيف كما لا يخفى.

(وللإشارة عموم كما للعبارة) ذهب بعض مشايخنا إلى أنه لا عموم للإشارة فلا يحتمل التخصيص؛ لأن معنى العموم ما يساق الكلام لأجله، وأمّا ما تقع الإشارة إليه ولم يسق الكلام لأجله فهو زيادة على المطلوب بالنص. ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم، حتى يكون محتملاً للتخصيص. واختار المصنف قول الشمس الأئمة، وهو أنه يحتمل ذلك؛ لأنّ الثابتة بالإشارة كالثابت بالعبارة من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام، والثابت بالعبارة له عموم ويحتمل التخصيص فكذا الثابت بالإشارة.

[الاستدلال بدلالة النص]

(وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهداً)

دلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده. ويسمى فحوى الخطاب أيضاً؛ لأنّ فحوى الكلام معناه. وبعض الشافعية يسمونه مفهوم الموافقة؛ لأنّ مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق. وقيل: دلالة النص حكم مستفاد من النظم لكن لا يثبت بنفس النظم بل يكون مفهوماً منه لغة⁴.

وقوله: "لا اجتهداً" قيد زائد في التعريف، أورد ردّاً لما ذهب بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي من أنّ دلالة النص قياس جليّ؛ لأنها يتوقف الحكم بالدلالة على معرفة المعنى المقصود من الحكم المنصوص بنوع نظر، وقد وجدها هنا أصل كالتأليف مثلاً وفرع / [92ظ] كالضرب وجامع مؤثّر كدفع الأذى، فيكون قياساً، ولما كان طاهراً يسمّى قياساً جليّاً. ورّد بأنهم أجمعوا على أنّ الأصل في القياس الشرعي لا يكون جزءاً من الفرع وها يكون جزءاً، كما لو قال لعبده: لا تُعطِ زيداً ذرة؛ فإنه يدلّ على منع إعطاء وفق الذرة مع أنّ الذرة جزء منه، وبأنّ دلالة النص كانت ثابتة قبل شرع القياس وبأنّ أهل العلم اتفقوا على صحة الإجماع به مثبتي

¹ اسمه صدي بم عجلان الباهلي، صحابي جليل، مات سنة ست وثمانين. أنظر الإصابة لابن حجر، 240/2.

² سنن الدارقطني، 406/1 (847).

³ سنن البيهقي، 422/12 (12303)؛ سنن الدارقطني، 117/5 (4059).

⁴ م- مفهوماً.

القياس ونُفاته إلا داود الظاهري، فعلم أنّ دلالة النص من الدلالة اللفظية وليس من باب الاجتهاد والقياس. وذكر في التلويح أنّ هذا النزاع لفظي.

(كالنهي عن التأفيف) في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفُ﴾ [الإسراء، 23/17] أي الوالدين. والتأفيف هو قوله كلمة أف تأفيفاً. و "أف" اسم صوت نقل إلى معنى المصدر ثم إلى اسم الفعل، أعني أتضجّر والضجرة قلن مع غمّ وضيق نفس مع كلام: وقد ضجّر من كذا وتضجّر. ثم إنّما ذكر هو المشهور عند النحاة، وذكر نجم الأئمة الرضي أنّه بمعنى "تضجّرت" الإنشائي لا بمعنى "أتضجّر"؛ إذ لا وجه لبنائه حينئذ وأنّه يملكون اسم فعل إذا استعمل استعمال المصدر نحو: أقأ، أوسين بالحرف نحو: أف لكم. وأما في غيرهما فهو باقٍ على أصله أي هو اسم صوت. وفيه لغات: ضمّ الهمزة وتشديد الفاء وتثليثها بالتنوين وبدونه، وبكسر الهمزة والفاء بلا تنوين.

(يوقف به أي بالنهي) عن التأفيف **(على حرمة الضرب)** فإنّ سوق الآية لبيان احترام الوالدين. والمقصود من تحريم التأفيف كُفّ الأذى عنهما، فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التنبيه. ولولا قرينة الاحترام لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب؛ فإنّه إذا قال رجل: والله ما قلتُ لفلانٍ أف - وقد ضربه - فإنّه لا يحنث، فيحرم التأفيف مطلقاً بدون قرينة لا يدلّ على حرمة الضرب، **(بدون الاجتهاد)** / [92و] يعني القياس؛ فإنّ كلّ أحد يفهم من: "لا تقلّ له أف" لا تضربه ولا تشتمه بقرينة الحال، سواء علم شرعية القياس أو لا، وسواء شرع القياس أو لا.

(والثابت به) الضمير راجع إلى ما في قوله: ما ثبت أي الثابت بدلالة النص **(كالثابت بالإشارة)** في كونه قطعياً مستنداً إلى النظم لاستتاره إلى المعنى المفهوم من النظم لغة؛ ولهذا سميت دلالة النص فتقدّم على خبر الواحد والقياس. **(إلا عند التعارض)** فإنّ الثابت بالدلالة إذا عارض الثابت بالإشارة تقدّم الثابت بالإشارة؛ لأنّ في الإشارة النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط، فيبقى النظم سالماً عن المعارضة ويلزم من ذلك أن يكون الثابت بالعبارة مقدماً على الثابت بالدلالة بطريق الأولى.

مثال ذلك بثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النصّ الوارد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ [النساء، 93/4] حيث جعل كلّ جزائه جهنم، وفيه إشارة إلى نفي الكفارة فرجحت على الدلالة النصّ. وفيه إشارة أيضاً إلى نفي القصاص، لكن القصاص وجب بعبارة النصّ الوارد فيه، فرجحت على الإشارة.

(وأنّه) الثابت بدلاله النص **(لا يحتمل التخصيص)** لأنّه لا عموم له. هذا إشارة إلى فرق آخر بين الإشارة والدلالة. وذلك لأنّ الثابت بالإشارة يحتمل التخصيص بخلاف الثابت بالدلالة. أمّا عند من قال: "إنّ المعاني لا عموم لها؛ لأنّ المعنى واحد وإنّما يتكاثر بتكثر المحال" فظاهر؛ لأنّ الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النصّ،

والتخصيص يقتضي سبق¹ العموم. وأما عند مَنْ قال: "بأنّ المعاني لها عموم"؛ فلاّن التخصيص بيان كون أصل الكلام غير متناول له. والثابت بالدلالة ثابتٌ بمعنى النص، وبعدما كان معنى النص متناولاً له لغة / [93ظ] انتفى احتمال كونه غير متناول له. وإنّما يحتمل إخراجَه من أن يكون موجباً للحكم فيه بدليلٍ يعرض عليه، وذلك نسخٌ لا تخصيصٌ.

[الاستدلال باقتضاء النص]

(وأما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النصّ إلّا بشرطٍ مقدّم عليه؛ فإنّ ذلك أمرٌ اقتضاء النصّ لصحة ما تناوله) شرح هذا الكلام يحتاج إلى بسطٍ فنقول: متى دلّ الشرع على زيادة شيءٍ وتقديره في الكلام لصيانة عن اللغو أو ما يشبهه فالحامل على الزيادة أعني الصيانة هو المقتضى -بالكسر- والمزيد هو المقتضى -بالفتح- دلالة الشرع على أنّ الكلام لا يصحّ إلّا بزيادةٍ هي الاقتضاء. وقيل: الكلام الذي لا يصحّ شرعاً إلّا بزيادة هو المقتضى -بالكسر- وطلب الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى -بالفتح-. وقيل: الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارجٍ يتوقّف عليه صدقه أو صحة الشرعية أو العقلية.

وقد يخصّ بالشرعية ليخرج المحذوف مثل: ﴿وَسَلِّ الْقُرْآنَ﴾ [يوسف، 82/12] فعلى هذا يكون المقتضى -بالفتح- زيادةً ثبت شرطاً لصحة المنصوص عليه شرعاً. وقال شمس الأئمة السراخس: "المقتضى -بالفتح- زيادة على المنصوص بشرط تقدمه ليصير المنصوص مفيداً أو موجباً للحكم". والعبارات متقاربة

والمثال المشهور في ذلك قولك لغيرك: أعتق عبدك عني بألف، فصحة العتق يقتضي البيع. واختلف في هذا فقيل تقديره: بع عبدك منّي بألف وكُنْ وكيلِي في الاعتاق، وعلى هذا التقدير يكون كلمة "عن" بمعنى "من"، وأيضاً ليس في هذا ذكر القبول مع أنّ البيع يحتاج إليه. وقيل تقديرُ الكلام الأمر: إشتريته منك فأعتقه عني نائباً عني، وتقدير الكلام المأمور: بعته منك فأعتقه عنك، فيكون مشتملاً على الإيجاب والقبول.

وفي التلويح التحقيق أنّ "عني" حالٌ من الفاعل "بألف" متعلّق بـ "أعتقه" على تضمينه معنى البيع: كأنّه قال: أعتقه عني مبيعاً مني بألف.² وعلى كلّ تقدير فنفس هذا الكلام هو المقتضى -بالكسر- لصحة في نفسه / [93و] شرعاً. وطلبُ هذا الكلام ما يصحّ به اقتضاء، وما يزيد عليه أعني البيع هو المقتضى -بالفتح-، وما ثبت بالبيع أعني الملك هو الحكم للمقتضى.

وإذا عرفت ذلك فنقول ما ذكر في المتن منقولٌ من كلام فخر الإسلام وقد ذكروا له تفسيرين أحدهما: أن يراد بالثابت المقتضى -بالفتح-؛ لأنّه الثابت باقتضاء النص، والبارز في "عليه" راجعٌ إلى النص، وتقدم مصدرٌ

¹ ن: سبق.

² التوضيح شرح التلويح للفتزاني، 623/1.

مجزء بإضافة الشرط إليه، والتنوين فيه عوض عن المضاف إليه وهو الضمير العائد إلى "ما" أي يشترط تقدمه. وذلك إشارة إلى الثابت. والفاء في "فإن" للإشارة إلى تعليل تسميته بهذا الاسم أو إلى تعليل اشتراط تقدمه عليه، واللام في قوله "لصحة" لتعليل للاقتضاء، والمعنى: وإما المقتضى -بالفتح- فالشيء الذي لم يعمل النص أي لم يفيد شيئاً ولم يوجب حكماً إلا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص، وسمي بالمقتضى؛ لأنه أمر اقتضاه النص؛ لأن صحته متوقفة عليه، أو شرط تقدمه عليه؛ لأن صحة النص متوقفة عليه.

والثاني: أن يراد بـ "الثابت بالاقتضاء" حكم المقتضى، كما كان المراد بالثابت فيما تقدم هو الحكم. والاقتضاء بمعنى المقتضى -بالكسر- ويشترط بالتنوين تقدم على لفظ الفعل صفة شرط. وذلك إشارة إلى الشرط والفاء في "فإن" لتعليل التقدم، والمعنى: وأما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص في إثباته أي لم يوجب له إلا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص. وإنما تقدم؛ لأنه أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله. وعلى كلا التقديرين يصير ذلك مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى فكان كالثابت بالنص.

واعلم أن أكثر الأصوليين من أصحابنا وجميع أصحاب الشافعي وجميع المعتزلة قسموا ما يضمن في الكلام لتصحيحه ثلاثة أقسام، أحدها: ما أضمره لضرورة صدق المتكلم كقوله عليه الصلاة والسلام: «رفع عن أمتي الخطأ».¹ وثانيها: ما أضمر لصحته عقلاً كقوله تعالى: ﴿وَشَلَّ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف، 82/12]. وثالثها: / [94ظ] ما أضمر لصحته شرعاً كمسألة الإعتاق التي مرت. ويسمون الكل المقتضى -بالفتح-.

ثم اختلفوا، فبعضهم قال بجواز العموم في جميع الأقسام وهذا مذهب الشافعي. وبعضهم قال بعدم جوازه في شيء منها وهو مختار القاضي الإمام أبي زيد وخالفهم شمس الأئمة وفخر الإسلام والصدر الإسلام أبو اليسر فخصصوا اسم المقتضى بما أضمر بصحة الكلام شرعاً، وجعلوا ما وراءه قسمًا واحدًا، وسموه محذوفًا أو مضمراً، وقالوا يجوز العموم في المحذوف دون المقتضى إلا أبا اليسر؛ فإنه لم يقل بعموم المحذوف أيضاً. وعلامة المقتضى أن يصير المذكور به مفيداً لمعناه وموجباً لما تناوله ولا يتغير ظاهر الكلام عن حاله وإعرابه عن التصريح به بل ينبغي كما كان قبل، كذا في كشف أصول البزدوي.

ولم كان هذا الاختلافات لم يتعرض المصنف لعمومه ولا لعدم عمومته كما تعرض لذلك في باقي الأقسام.

¹ سنن ابن ماجه، 659/1 (2043) عن أبي ذر الغفاري بلفظ «إن الله قد تجاوز عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه» وعن ابن عباس بلفظ «وضع» بدل «تجاوز» (2045). قال شمس الدين السخاوي في المقاصد "قد وقع هذا الحديث في كتب الفقه والأصول -يعني بلفظ المذكور في المتن-، وقال غير واحد من مخرجيه لم أظفر به. لكن قال محمد بن نصر المروزي في باب طلاق المكره: يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: رفع الله عن هذه الأمة الخطأ" آه. أنظر كشف الخفاء، 382/1 (1391)

[فصل: هل التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص؟]

(فصل: التنصيص على الشيء باسمه العلم لا يدل على الخصوص عندنا)

المراد بالتنصيص على الشيء الدلالة عليه باسم واضح الدلالة عليه بحيث لا يحتمل غيره. مأخوذ من النص الذي هو أقسام اللفظ، وهو من عبارات الأصوليين، ويحتمل أن يكون من قولهم: "نصص الغريم" إذا نafسهم واستقصى عليه، ذكره في الفائق. كأنه استقصى في الدلالة على ذلك شيء بلفظ لا يحتمل الغير.

والعلم في عرف النحاة ما وُضع لشيء معين لا يتناول غيره بهذا الوضع. وهو ثلاثة أقسام: إمّا كنية وهو العلم المصّدر بابن أو بنت أو أب أو أمّ مضافاتٍ أو غيرها، فإمّا أن يدلّ على مدح أو ذمّ وهو لقب، أو لا يدلّ وهو اسم. والمراد بالعلم ههنا اسم ليس بصفة، سواء كان اسم جنس كالماء والأشياء الستة في حديث الربا، واسما سواء علمًا نحو: زيد، فالتنصيص بهذا الاسم لا يدلّ على التخصيص بالمنصوص عليه.

وبقي الحكم عمّا عداه عندنا. وذلك لأنّه لو دلّ على نفي ما عداه / [94و] لزم الكفر في قولنا: محمدٌ رسولُ الله؛ إذ هو على ذلك التقدير يدلّ على أنّ غيرَ محمدٍ ليس رسولَ الله. وأيضًا النصّ متى أوجب حكمًا مقيّدًا باسم يدلّ على ثبوته في ذلك المسمّى ولا يتناول سائر المحال في إيجاب ذلك المحلّ مع أنّه وُضع¹ للإيجاب، فلأنّ يتناول سائر المحال لنفي الحكم -مع أنّه لم يوضع للنفي- أولى، فيكون يوجب النفي الذي هو ضده. ونوقش فيه بأنّه لمّا لا يجوز أن يتناول النصّ ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمنهوم ولا يخفى أنّ بمجرد هذا الجواز لا يثبت المدعي كليًا، فتأمل.

(سواء كان مقرونًا بالعدد أو لم يكن) لعلّه دفع لما يتوهم أنّه لو قرن بالعدد يكون دالًا على الخصوص، فأشار إلى تعميم. والظاهر أنّه لا حاجة إلى هذا التعميم. (خلافا للبعض) وهو أبو بكر الدقاق وأبو حامد المرودي وبعض الحنابلة والأشاعرة؛ فإنّه عندهم يدلّ على تخصيص الحكم بالمنصوص عليه، وقطع المشاركة بينه وبين غيره من جنس. ويسمّى هذا "موهوم اللقب".

واستدلّوا بأنّه لو لم يدلّ على ذلك لم يكن للتنصيص عليه فائدة، وبأنّه لو قال للخصم: ليست أُمّي بزانية، يفهم منه على سبيل التبادل نسبة الزنا إلى أمّ الخصم. ولذلك وجب الحدّ عليه عند مالك. والجواب أنّ ذلك مفهوم من القرائن الحالية، وليس ممّا نحن فيه.

واستدلّوا أيضًا بقوله عليه الصلاة والسلام: «الماء من الماء»² أي غسل الجنابة ناشئة من وجود مني، فالماء الأوّل هو الطهور والثاني المنّي، وكلمة "من" للسببية أي استعمال الماء واجب بسبب المنّي. والأنصار يفهم

¹ م: يوضع.

² مسلم، 269/1 (343-344)؛ ابن ماجه، 199/1 (207).

منه التخصيص حتى استدّلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالجماع بدون الإنزال، وهم من أهل اللسان عارفون باللغة. والجواب أنّ التخصيص إنّما فهموا من الاستغراق المفهوم من اللام. ونحن [95ظ] نخصص الحديث بالمنّي أي جميع الاغتسالات المتعلقة بالمنّي ينحصر فيه، لا يثبت بغيره. وأمّا في صورة الإكسال فالمنّي فيه ثابتٌ تقديرًا؛ لأنّ التقاء الختانين لَمّا كان سببًا لنزول المنّي أقيم مقامه عند تعذّر الوقوف عليه. وأمّا الاغتسال من الحيض والنفاس فليس من الاغتسالات المتعلقة بالمنّي. وقد دلّ النصّ على وجوبه صريحًا؛ فلا يكون ممّا نحن فيه.

هذا وقد ذكر المحدثون أنّ هذا الحديث منسوخٌ بما قال أبي بن كعب: «الماء من الماء» كان سعاء في صدر الإسلام ثم ترك ذلك بعد وأمر بالغسل إذا مس الختان. وقد روي الترمذي بإسناده عن ابن عباس: «إنّما الماء من الماء في الاحتلام».¹

(والحكم إذا أضيف إلى مسمّى بوصفٍ خاصّ) يعني كان للمنصوص عليه صفتان، وتعلّق الحكم بأحد الصفتين. وهذا معنى إضافة الحكم إليها. وعبر عن ذلك بتعلّق الحكم بإحدى صفة الذات. وقيد الوصف بالخاصّ؛ لأنّ الوصف إذا كان شاملاً لجميع أفراد المسمّى فلا فائدة له في ذلك فيما نحن فيه. «أو علّق بشرطٍ» يعني علّق الحكم بشرط. وشرط الشيء في العرف العام على ما قيل: ما يتوقّف عليه تحققه «كان» أي كلّ من الإضافة والتعليق «دليلاً على نفيه» أي في الحكم بمعنى انتفائه عند عدم الوصف أو الشرط.

أمّا في الأول؛ فلأنّه لو لم يكن في التخصيص بالوصف دلالة على نفي الغير لم يكن لذكره فائدة، ولأنّ تعليق الحكم بالشيء المذكور بصفةٍ مُشعرٍ بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند ذلك الوصف. والجواب أنّه يجوز أن يكون الباعث² على ذكر الوصف أمراً آخر غير التخصيص، كما سنشير إليه.

وما ذكر من الإشعار بالعية ليس أمراً مُحَقَّقاً حتى يصلح للاستدلال؛ إذ هو قولٌ بعض أهل العربية.

وأمّا في الثاني؛ فلأنّ شرط الشيء ما يتوقّف عليه / [95و] تحققه كما ذكر، فبالضرورة ينبغي ذلك الشيء من بانتفائه. والجواب المراد بالشرط الشرط النحوي، وهو ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني ذهنًا أو خارجًا، سواء كان عليه للجزاء ومعلولًا له أو لا وهذا ولا ذاك. وظاهرٌ أنّه لا يلزم أن يكون موقوفًا عليه، وليس المراد به الشرط في مصطلح المتكلمين وهو ما يتوقف عليه شيء ولا يكون داخلًا فيه ولا مؤثّرًا فيه.

(عند الشافعي) متعلق بكلتا صورتين. ووافقه في الوصف أصحاب الظواهر وجماعة من أهل المتكلمين وجماعة من أهل العربية. وخالف في ذلك جمهور المتكلمين وأصحابنا وابن شريح والقفال والغزالي من

¹ سنن الترمذي، 186/1 (112).

² ن: الناعت.

أصحاب الشافعي. وأما في الشرط فخالفه أكثر أصحابنا ووافقه أبو الحسن الكرخي من أصحابنا وأبو الحسين البصري من متكلمي المعتزلة. وذكر ابن الحاجب أنّ شرط دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه ألا يظهر أولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الأغلب ولا لسؤال ولا حادثة ولا تقدي جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر.

والحاصل أنّه إنّما يحملنا في الحكم عمّا عداه إذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلاً.

(حتى لم يجز نكاح الأمة عند طول الحرة ونكاح الأمة الكتابية) لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء، 25/4] وفي المغرب: "الطول الفصل والزيادة، والمعنى: ومن لم يستطيع زيادة يبلغ بها نكاح الحرة فلينكح أمة. وهذا التفسير قول الزجاج أنّ الطول القدرة على المهر، وفسره: يعني المال، ويكون الحرة تحتها، وفيه نظر. ومحلّ "أن ينكح" النصب أو الجزّ على حذف الجار أو إضمماره وهو "على" أو "إلى". وأما قولهم: طول الحرة فمتسع فيه¹، انتهى كلامه.

والفتيات جمع الفتاة، وهي الأمة. ومعنى الآية: ومن لم يملك زيادة / [96ظ] في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الإماء المسلمات. فقد قيد جواز نكاح الأمة بشرط الذي هو عدم استطاعة طول، فمنطوقه يدلّ على جواز نكاح الأمة عند عدم استطاعة طول الحرة، وبمفهوم الشرط يدلّ على فساد نكاح الأمة عند الاستطاعة. وكذلك وصف الفتيات بالمؤمنات يدلّ بمنطوقه على جواز نكاح الأمة المؤمنة عند عدم الاستطاعة، وبمفهوم الصفة على جواز نكاح الأمة الكتابية. فالحاصل أن نكاح الأمة عنده مشروط بشرطين: عدم الطول وصفة الإيمان.

وقيل لجواز نكاح الأمة عنده بشروط أخرى غير هذين الشرطين وهو عدم الحرّة تحتها، وخشية العنت أي الزنا وألا يكون تحتها أمة أخرى بنكاح أو بملك يمين؛ لأنّ جواز نكاح الأمة عنده ضروري، والضرورة لا يتحقّق إلا عند اجتماع هذه الشرائط.

وإنّما لم يعمل بمفهوم قوله: ﴿الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعاً من نكاح الأمة؛ لأنّ العمل بالمفهوم عنده إنّما يجب إذا لم يعارضه دليل آخر، وقد عارضه منها؛ فإنّ صيانة الحرّ عن الاسترقاق واجب ما أمكن، وقد أمكن ذلك بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الإيمان في الولد؛ لأنّه يتّبع خير الأبوين ديناً.

(وعندنا لا يدلّ على ذلك) فإنّ القدرة على نكاح الحرّة لا يوجب فساد نكاح الأمة، وأيضاً نقول الطول عبارة عن ملك فراش المحصنات على أن يكون المراد بالنكاح الوطء؛ إذ الضرورة في نكاح الأمة إنّما يتحقّق

¹ المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي، (ط و ل).

بعدم القدرة على وطء الحرّة. وذلك بالحقيقة إنّما يتحقّق إذا كانت الحرّة في فراشه، وأيضا يجوز عندنا نكاح الأمة الكتابية وبحمل التقييد بالمؤمنات في الفتيات على الأولى والأفضل كما هو كذلك في تقييد المحصنات بالاتفاق. وبعض أصحاب الشافعي جوّز نكاح الأمة لِمَن قدر على الحرّة الكتابية دون المؤمنة حذرًا من مخالطة / [96و] الكفار وموالاتهم.

[حمل المطلق على المقيد]

(ويحمل المطلق على المقيد وإن كان في حادثتين عند الشافعي مثل كفارة القتل وسائر الكفارات) المطلق لفظٌ دالٌّ على شائع في جنسه، مثل رجلٍ ورقبة، فيخرج عن التعريف المعارف لتعنيها بحسب الاستعمال، ويخرج أيضًا النكرة في سياق النفي. والنكرة المستغرقة لا يكون في الإثبات، مثل: كلُّ رجلٍ؛ إذا المستغرق لا يكون شائعًا في جنسه. والمقيّد هو اللفظ الدالُّ على مدلولٍ معيّنٍ كزيد، وهذا الرجل.

وقيل المطلق حصّةٌ من الحقيقة محتملةٌ لحصص كثيرةٍ من غير شمولٍ، ولا يتعيّن. والمقيّد ما أخرج عن الشيوخ بوجهٍ ما كرقابةٍ مؤمنةٍ، أخرجت عن شيوخ المؤمنة وغيرها وإن كانت شائعة في الرقبات المؤمنات.

وقيل المطلق هو اللفظ المتعرّض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات، والمقيّد هو اللفظ الدالُّ على المطلق بصفةٍ زائدة. وقيل المطلق لفظٌ دالٌّ على الحقيقة من حيث من غيره أن يكون فيه دلالةٌ على الشيء من قيود تلك الحقيقة كالإنسان من حيث هو؛ فإذا قيدت تلك الحقيقة بقيدٍ زائدٍ على الحقيقة فهو المقيّد.

وإذا عرفت ذلك فنقول ورد المطلق مع المقيّد على وجوهٍ ستة،

أحدها: أن يكون ورودهما في سبب حكم في حادثةٍ أو شرط ذلك لحكم، كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقًا في أحد الحديثين، ومقيّد بالإسلام في حديث آخر، فعند الشافعي وبعض أصحابنا الحمل واجبٌ من غير حاجةٍ إلى قياسٍ ونحوه، وعند عامة أصحابنا لا حمل فيه.

والثاني: ورودهما في حكمٍ واحدٍ في حادثةٍ واحدةٍ إثباتًا كما لو قيل في الظهار: أعتق رقبةً، ثم قيل: أعتق رقبةً مؤمنةً، والحمل فيه واجبٌ بالاتفاق.

والثالث: ورودهما في حكمٍ واحدٍ في حادثةٍ واحدةٍ نفياً كما لو قيل: لا تعتق مدبرًا، ثم قيل: لا تعتق مدبرًا كافرًا. وفيه لا يجب / [97ظ] الحمل لإمكان الجمع بآلا يعتق أصلاً.

الرابعة: ورودهما في حكمين في حادثةٍ واحدةٍ، مثل تقييد صوم الظهار بأن يكون قبل المسيس وإطلاق إطعامه عن ذلك؛ فعند بعض أصحاب الشافعي يجب الحمل، وعند باقي العلماء لا يجب لإمكان الجمع.

والخامس: ورودهما في حكمين في حادثتين، كتحقيق الصيام بالتتابع في كفارة القتل وإطلاق الإطعام في كفارة الظهار. وفيه لا يجب الحمل اتفاقاً لإمكان الجمع.

والسادس: ورودهما في حكم واحد في حادثتين، كالطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين، وتقييدها في كفارة القتل. فعند أصحاب الشافعي يجب الحمل، فبعضهم يحمل بموجب اللغة من غير نظر إلى قياس، ويجعله من باب المحذوف الذي سبق إلى الفهم معناه. والمحققون منهم على أنه يحمل بقياس مستجمع لشرائطه. وأمّا عندنا فلا حمل. يحتج شافعي بأن المطلق سابقة عن ذكر المقيّد، والمقيّد ناطق به، فيكون أولى؛ لأنّ السكوت عدم. والجواب أنّ الأولوية إنّما تكون عند التعارض كما إذا دخل في الحكم واتحدت الحادثة، وهنا لا تعارض لإمكان العمل بهما. ولو حمل المطلق على المقيّد يلزم إبطال المعلق؛ لأنّه يدلّ على أجزاء المقيّد وغير المقيّد، وفي الحمل على المقيّد إبطال أمر الثاني.

(وعندنا لا يحمل المطلق على المقيّد وإن كان في حادثة لإمكان العمل بهما)؛ لأنّ الإطلاق أمر مقصودٌ كالتيقيد؛ لأنّ مبنى الإطلاق على التسهيل ومبنى التقييد على التضييق، فعند إمكان العمل بهما لا يجوز إبطال الإطلاق بالتيقيد كما لا يجوز العكس. ففي الحادثتين يجوز أن يكون المقصود في أحدهما التسهيل وفي الآخر التضييق، وكذا إذا كانا في حكمين والحادثة الواحدة تمثل ما ذكرنا فيعمل بكلتيهما. (إلا أن يكونا في حكم واحد) استثناء من قوله: لا يحمل، أي عندنا لا يحمل المطلق على المقيّد إلا أن يقع في حكم واحد / [٩٧و] في حادثة واحدة؛ فإنّه لا يمكن العمل بهما جميعاً، فيجب الحمل ضرورةً.

وهذا إذا كان في الإثبات، أمّا إذا كان في النفي فلا يحمل أيضاً وإن كان في حادثة واحدة في حكم واحد كما مرّ مثاله قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة، 89/5] في القراءة المشهورة. كلمة "أيام" مطلق وفي قراءة ابن مسعود هي: ﴿ثلاثة أيام متتابعات﴾ مقيّد؛ فحمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ قراءة ابن مسعود مشهورة، بمثلها يزداد على الكتاب. بخلاف قراءة أبي: ﴿فعدة من أيام أخر متتابعات﴾ في قضاء رمضان؛ فإنّها قراءة شاذة لا يزداد بمثلها على النص. لكنّ الشافعي لا يحمل المطلق على المقيّد في صوم الكفارة أيضاً، ولم يشترط التتابع؛ لأنّه يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة. والمثال المتفق عليه قوله عليه الصلاة والسلام في حديث بيان كفارة صوم رمضان: «صم شهرين» وروي «شهرين متتابعين»¹.

[دلالة القرآن]

(والقرآن في النظم لا يُوجب القرآن في الحكم عندنا خلافاً للبعض) أراد بالقرآن في النظم تعقيب جملةً بجملة أخرى مع إدخال حرف العطف الدالّ على التشريك. والمراد بالقرآن في الحكم مشاركة الجملتين في الحكم. وتوضيح الكلام أنّ الجمل متعاطفةً بالواو، إن وقعت في موضع خبر المبتدأ أو الحال أو الصفة أو

¹ سنن ابن ماجه، 534/1 (1671).

الصلة أو جزاء الشرط فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلّق؛ لأنّها بالحقيقة جملٌ ناقصةٌ غيرٌ مستقلةٌ بنفسها متعلّقةٌ بأمرٍ واحدٍ وإن وقعت في غير ذلك الموضع، فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها؛ إذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الأوّل والإضراب عنه.

وأما اعتبار بعض القيود الأولى في الثانية أو بالعكس فمفوّضٌ إلى القرائن، والواو لا يدلّ عليها. وذلك لأنّ الأصل في كلّ كلام أن يستقلّ بنفسه وينفرد بحكمه ولا مشاركة فيه كلام آخر؛ إذ في إثبات المشاركة جعل / [٩٨ظ] الكلامين كلامًا واحدًا أو هو خلاف الحقيقة؛ فلا يصار إليه من غير ضرورة. وأما الجمل الناقصة فالإرتباطها جميعًا بأمرٍ واحدٍ يلزم الشركة ضرورةً. وبهذا يظهر أنّ المراد بالقران في النظم قرانُ الجمل التامة لا الجمل الناقصة. وهذا أيّ عدمٍ إيجاب القران في النظم القران في الحكم مذهبُ عامة العلماء. وذهب بعضهم إلى أنّ القران في النظم يوجب القران في الحكم؛ لأنّ الواو للعطف، وموجب العطف الاشتراك الذي يوجب التسوية، فقالوا في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة، 43/2] عطف الجملتين بالواو يوجب سقوط الزكاة عن الصبي سقوط الصلاة عنه؛ فإنّ المخاطب بأحد الجملتين هو المخاطب بالأخرى ضرورةً. ونحن نقول إنّ العطف بالواو في الجملتين مستقلّتين يقتضي التناسب بينهما كما تقرّر في علم المعاني. وهذا لا يوجب التسوية والاشتراك في الحكم لجواز أن يكون المناسبةُ بوجهٍ آخر.

ثم نقول إنّ الزكاة عبادةٌ محضة؛ لأنّها إحدى أركان الدين، ولا بدّ في العبادة من نيةٍ وعزيمةٍ ممّن عليه الأداء. وهذا مفقودٌ في الصبي؛ فلهذا لا تجب الزكاة عليه لا للقران في النظم. ولو سلّم أنّه أهْلٌ للعبادة كما يدلّ عليه صحّة صلاته وصومه لكن لزم الضرر بمنع لزوم العبادة. ومّن قال بوجوب الزكاة على الصبي قال الخطاب يتناول الصبي لكن العقل خصّه عن وجود الصلاة نظرًا له؛ لأنّها عبادة بدنية وهو عاجزٌ عن أدائها حقيقةً أو حكمًا، ولا عجز عن أداء ماليات؛ لأنّها تتأذى بالنائب الذي هو الولي.

[تخصيص العام بسببه]

(والعام إذا أخرج مخرج الجزاء) يعني وقع في الكلام موقع الجزاء لما تقدّمه كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور، 2/24]؛ إذ معناه إن زنت امرأة أو زنى رجلٌ فاجلدوا. فقوله: ﴿فَاجْلِدُوا﴾ عامٌ خرج مخرج الجزاء. **(أو مخرج الجواب)** أي وقع موقع جواب كلام أحد سؤالاً أو لم يكن، كما إذا قال رجلٌ لآخر: تعال تغدّ معي¹، فقال: إن تغدّيت فعبدي / [98و] حرٌّ؛ فإنّ هذا أخرج جوابًا للكلام الأوّل. وذكر في المنار قيدًا آخر فقال: "أو مخرج الجواب" ولم يزيد عليه. وإنّما ترك هذا القيد ههنا لأنّه إذا زاد عليه لم يكن جوابًا حقيقةً. **(أو لم يستقلّ² بنفسه)** أي لا يكون كلامًا مفيدًا بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل "نعم" و "بلى" في جواب: أكان لي عندك ألف درهم وديعة؟ فإنّه يكون إقرارًا في الصورتين. إذ في العرف لا فرق بين "بلى" و "نعم"،

¹ ن- تغدّ معي.

² ن: يستعمل.

وهو المعتبر شرعاً. بخلاف عرف النحاة؛ فإنهم يفرّقون بينهما حيث يقولون: "بلى" محضة بإيجاب النفي السابق، و "نعم" مقرّرة لما سبق من الكلام موجّباً كان أو منفياً، فعندهم لا يصحّ "بلى" في جواب: أكان لي عليك درهم، ولا يكون "نعم" إقراراً في إيجاب أليس عليك درهم. (يختصّ بسببه) أي يختصّ العامّ في الثور الثلاث بسببه الذي ورد فيه، ولا يتعدّاه.

أمّا في الأوّل؛ فلائّه لَمّا جعل جزاء لِمّا تقدّمه تبيّن أنّ المتقدّم بسبب وجوبه كما هو المفهوم عرفاً من الشرط والجزاء.

وأمّا في الثاني؛ فلائّه يصير ما ذكر في الكلام المتقدّم كالمُعَاد في الجواب؛ لآئّه بناء¹ عليه، ولكئّه محتمل الابتداء لا الاستقلال، فإذا نواه يصدّق ديانته وقضاءً في المثال المذكور لو رجع إلى وتغذّي معه في يوم آخر لا يحنث. وعند زفر هو واقع على كلّ غداء معه إلى الأبد كما لو ابتدأ اليمين به، لكنّا خصّصناه بالفور بدلالة أنّه أخرج الكلام مخرج الجواب ردّاً عليه. وهو قد دعاه إلى هذا الغداء فيتنقيد به ويصير كأنّه قال: إن تغذيت الغداء الذي دعوتني إليه.

وأمّا في الثالث؛ فلائّه لَمّا لم يستقلّ بنفسه ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبض الكلام نم جملته؛ فلا يجوز فصله عنه للعمل به.

«(وإن زاد على قدر الجواب) فيما كان مستقلاً بنفسه (لا يختصّ بالسبب)؛ إذ يحتمل أن يكون كلاماً مبتدأً، وحمله على ذلك أولى؛ إذ لو حمل على الجواب صارت الزيادة لغواً (خلافًا للبعض)

حيث يحمله في هذه / [99ظ] الصور على الجواب أيضاً نظراً إلى ظاهر الحال، فلا يكون عامّاً؛ إذ الجواب ينبغي أن يكون مطابقاً للسؤال. لكنّا نقول لَمّا زاد في الجواب غُلم أنّه لم يرد الجواب بل أراد كلاماً مبتدأً. وإذا كان كلاماً مبتدأً واللفظ يقتضي العموم بإطلاقه فيجب إجرائه على العموم. وعمومه لا ينافي السبب، فلو قال في الجواب في المسألة المذكورة: إن تغذيت اليوم فعبدني حُرّاً، كان كلاماً مبتدأً لا يتعلّق بالكلام الأوّل؛ لأنّ في حمله على الابتداء اعتباراً للزيادة الملفوظة الظاهرة وإلغاء الحال المبطنّة، وفي حمله على الجواب باعتبار الحال وإلغاء اللفظ. والأوّل أولى؛ لأنّ العمل باللفظ لا بالحال. وعند المخالف هذا الكلام مع هذه الزيادة يحمله على الجواب أيضاً باعتبار بالحال.

ثمّ عندنا إن عني به الجواب صدّق ديانته بأنّه يحتمل الجواب ولا يصدّق قضاءً؛ لأنّه خلاف الظاهر. وفيه تخفيفٌ عليه

¹ م: بنا.

(والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، والنهي عن الشيء يكون أمراً لضده عند البعض) اختلفوا في أنّ الشيء المعين إذا أمر به فهل هو نهْي عن الشيء المضادّ له؟ فذهب عاقمة علمائنا والشافعية وأصحاب الحديث إلى أنّ الأمر بالشيء نهْي عن ضده إن كان له ضدّ واحد كالأمر بالإيمان؛ فإنّه نهْي عن الكفر، وإن كان له أضداد كالأمر بالرجوع يكون نهْيًا عن الأضداد كلّها من القيام والقعود والسجود. وقيل عن واحدٍ منها غير معيّن.

وقيل أنّ أمر الإيجاب نهْي عن الضد أو الأضداد، وأمر النذب لا يكون نهْيًا عن ضده لا تحريمًا ولا تنزيهًا. وقيل أمر النذب نهْي عن ضده نهْي نذب.

وأما النهي عن الشيء فامر بالضدّان إن كان له ضدّ واحدًا اتفاقًا، وإن كان له أضداد فعند بعض أصحابنا وبعض أصحاب الحديث يكون أمرًا بالأضداد كلّها¹، وعند عامة أصحابنا وعامة أصحاب الحديث يكون / [99و] أمرًا بواحد من الأضداد غير معيّن.

قال الإمام أبو منصور: لا فرق بين الأمر والنهي في أنّ كلّ واحد منهما ضدّ واحدًا هو الترك، فالأمر بالشيء نهْي عن تركه، والنهي عن الشيء أمرٌ بتركه. لكنّ الترك قد يحصل بفعلٍ واحدٍ على التعيين كتركي التحرك بالسكوت وقد يكون بأفعال كترك القيام بالركوع والسجود والقعود والاضجاع.

هذا بيان الاختلاف بين أهل السنة. وأما المعتزلة فاتفقوا على أنّ الأمر بالشيء ليس نهْيًا عن ضده، ولا النهي عن الشيء أمرًا بضده. لكنّهم اختلفوا في أنّ كلًّا منهما يوجب حكمًا في ضده؛ فذهب أبو هاشم ومن تابعه إلى أنّه لا حكم في الضدّ أصلًا بل مسكوت عنه، وإليه ذهب الغزالي وإمام الحرمين. وذهب عبد الجبار وأبو الحسن إلى أنّ الأمر بالشيء يوجب حرمت ضده.

وقال بعضهم يدلّ على حرمة ضده. وقال عبد القاهر البغدادي إذا كان المأمور به مضيقّ الوجوب بلا بدل ولا مخير كالصوم فالأمر به يكون نهْيًا عن ضده، وإن لم يكن كذلك فلا يكون نهْيًا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مأمورٌ بها غير منهيّ عن تركها إلى غيرها، هكذا في كشف أصول البزدوي².

وذكر في التلويح أنّ الأمر بالشيء قيل ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمّنًا له عقلاً. وقيل نفسه. وقيل يتضمّنه، والنهي عن الشيء نفس الأمر بضده. وقيل يتضمّنه.

ولا يخفى أنّما ذكر في المتن ليس شيئًا منها المذاهب المذكورة في الكشف. ويمكن أن يحمل على ما ذكر في التلويح وهو أنّ الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده، والنهي عن الشيء نفس الأمر بضده. وذلك لأنّ معنى التضمّن وإن يفهم ذلك من الكلام ضمّنًا أي بطريق الالتزام؛ لأنّه يدلّ عليه دلالة تضمينه. ومعنى الاقتضاء

¹ م- بالأضداد كلّها.

² كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 329/2.

قريب / [100ظ] من ذلك. واستدلّ على هذا المذهب بأنّ الأمر يوجب الائتمار بأبلغ الوجوه؛ فكان من مقتضياته حرمة الترك الذي هو ضده، سواء كان له ضدّ واحد أو لم يكن. وأمّا النهي فلإعدام المنهي عنه بأبلغ الوجوه ولا يمكن إعدامه إلّا بإثبات ضده، فيكون النهي أمرًا بضده؛ فإن كان له أضداد كان أمرًا بواحد منها غير معيّن. والأمر قد يثبت في المجهول كما في خصال الكفارة.

(وعندنا الأمر بالشئ يقتضي كراهة ضده، والنهي عن الشئ يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة)
يعني بالاقتضاء الثبوت الضرورة غير مقصود، فكان شبيهًا بالمقتضى الشرعي بحيث أن يثبت كلّ منهما بالضرورة، فالثابت بموجب الأور والنهي ههنا بقدر ما يندفع به الضرورة.

ثمّ إنّما ذكر في المتن هو مختار فخر الإسلام. وليس شيئًا من المذاهب التي ذكرنا إلّا أن يحمل في المذاهب الأوّل المنقول عن عامة العلماء: النهي عن الضدّ على النهي التنزيهي، والأمر بالضدّ على الأمر الندي، فيكون راجعًا إلى ذلك المذهب.

ووجه ما ذكر في المتن أنّ النهي الثابت في ضمن الأمر والأمر الثابت في ضمن النهي ثابتان بطريق الاقتضاء، فكانا في المرتبة دون ما ثبت من صريح النهي والأمر؛ لأنّ الثابت بضرورة الغير لا يكون مثل الثابت مقصودًا بنفسه، فكان هذا النهي مثل نهى ورد لمعنى في غير المنهي عنه، فيثبت به الكراهة. والأمر بمنزلة أمر ورد لحسن في غير المأمور به، فيثبت به كون المأمور به سنة مؤكدة. وهي المرادة بقوله: "في معنى سنة واجبة".

وبهذا القدر يثبت بموجب الأمر والنهي الضمنيين كما يجعل المقتضي مذكورًا بقدر ما يندفع به الضرورة. واعترض على هذا القول بأنّ هذا [100و] الرواية؛ فإنّ ترك صلاة الفرض والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه، والمكروه لا يعاقب على تركه. وأجاب عنه صاحب الكشف بأنّ الشئ قد يكون مباحًا في نفسه ويصير حرامًا لغيره كصوم يوم النحر حرام بترك الإجابة وسبب للعقوبة، ومباح بل عبادة باعتبار قهر النفس. وعلى هذا القياس تقول: إنّما يكون الضدّ مكروهًا؛ إذ لم يكن الاشتغال به مفوّتًا للمأمور به، وإذا تضمّن الاشتغال به تفويته فحينئذ يحرم بالنظر إلى التفويت ويصير سببًا لتوجّه الوعيد وإن كان في ذاته مباحًا.

(وفائدة هذا الأصل أنّ التحريم إذا لم يكن مقصودًا) بأن يكون في ضمن الأمر؛ لأنّ الأوامر لم يوضع للتحريم (لم يعتبر الأمر من حيث¹ تفويت الأمر، فإذا لم يفوته كان مكروهًا) يعني إنّما يجعل التحريم ثابتًا في الضدّ إذا أدى الاشتغال به إلى فوت المأمور به فحينئذ يحرم؛ لأنّ تفويت المأمور به حرام، فيكون حرامًا لغيره كما بيّنّا؛ فإذا لم يفوت الضدّ المأمور به كان الضدّ مكروهًا لا حرامًا. مثلاً الأمر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدًا؛ فإذا قعد المصلّي ثمّ قام لم يفسد صلاته بنفس القعود، ولجواز أن يعود إليه؛ لعدم تعيين الزمان

¹ ن- حيث.

حتى لو كان القيام مأمورًا به في وقتٍ معيّنٍ حرم القعود فيه، لكن في مثالنا يكره القعود؛ لأنّ الأمر بالقيام يقتضي كراهية القعود.

ولا يخفى أنّ هذا فائدة الأصل الأوّل أعني أنّ الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده. وكان عليه أن يتعرّض لفائدة الأصل الثاني أيضًا وهو أنّ النهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة، فنقول: إنّ عدم ضدّ المنهي عنه إذا لم يفوته كان مندوبًا لا واجبًا، كما أنّ المُحرّم منهّي عن لبس المخيط مدة إحرامه وعدم ضده الذي هو لبس الرداء والإزار لبس بمفوّتٍ للمقصود بالنهي أعني ترك لبس المخيط لجواز ألاّ يلبس المخيط ولا شيئًا من الرداء أو / [101ظ] الإزار، فيكون لبس الرداء والإزار سنة لا واجبة. وإن كان عدم المنهي عنه مفوّتًا له كان واجبًا كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَجُلْ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البقرة، 228/2]؛ فإنّ المراد بالآية النهي عن الكتمان، فيقتضي وجوب الأطهار، ولا يثبت عدم الكتمان المقصود بالنهي.

[الحكم وأقسامه]

(فصل: المشروعات على نوعين) أي الأحكام التي ثبتت بالشرع على نوعين. وظاهر الكلام يدلّ على الحصر، والأكثر على الانحصار كما يدلّ عليه تعريف العزيمة وتعريف الرخصة المذكوران في الكتاب. لكن تقسيم العزيمة والرخصة إلى الأقسام يدلّ على عدم الانحصار؛ لأنّ الإباحة لم يذكرها في شيء من القسمين. وقيل إنّما لم يذكرها؛ لأنّ غرضه من بيان ما يتعلّق بالثواب، والإباحة ليست كذلك. وقيل الإباحة داخلّة في العزيمة لو كادّة¹ سرعتها كالنفل، حيث ليس إلى² العباد دفعها. وبعض المشايخ لم يعتبروا انحصار الأحكام في القسمين وقالوا: العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى، والرخصة ما وسّع للمكلف فعله لعذرٍ فيه مع قيام السبب المحرّم، فخرج النذب عن القسمين.

[العزيمة]

(عزيمة) مأخوذ من العزم بمعنى الثبات والحدّ والقوة. وقد جاءت العزيمة مصدر "عزم على الأمر" وطن قلبه عليه؛ فإنّ بعض أقسامها ثابتٌ حادٌّ لا يتغير، قويٌّ، وقد وطن المكلف قلبه على فعله، فأطلق على جميع أقسامه تجميعًا.

¹ أي لشدة سرعتها.

² ن: إلّا.

(وهو اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض) أورد الضمير مذكراً باعتبار إرجاعه إلى هذا النوع أو لأنه مصدر على "زنة" فيستوي فيه الضمائر كلها. وقوله: "أصل منها" أي من المشروعات. والمراد بالأصل ما ثبت ابتداءً بإثبات الشارع حقاً له. وأراد بـ "العوارض" هي التي يبتني على أعذار العباد. وقوله: "غير متعلق بالعوارض" تفسيراً وبياناً لأصالتها، وليس بقيدٍ ضروريٍّ. ويدخل في التعريف ما يتعلّق بالفعل كالعبادات / [101و] أو ما يتعلّق بالترك كالحرّامات. وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع. وقيل العزيمة الحكم الثابت على وجهٍ ليس فيه مخالفةٌ لدليل شرعيٍّ. ويرد عليه جوازُ النكاح ووجوب الزكاة ووجوب القتل قصاصاً، فإنّ كلّاً منها ثابتٌ على خلاف الدليل؛ إذ الأصل عدم الاستيلاء على الحرّة¹ وحرمة التعرّض بمال الغير ونفسه، فشيءٌ منها لا يسمّى رخصةً، فينبغي أن يكون عزيمة على القول المختار. وقيل العزيمة ما لزمنا من العبادات والحلّ والحرمة أصلاً نحو: ² إن الله تعالى معبودنا ونحن عبيده فابتلانا بما شاء.

[الفرض]

(وهو) أي ما هو أصل من المشروعات (إنما أن يكون فريضة) الفرض في اللغة القطع والتقدير، فالفرضية مقدرة لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً، (ومقطوعةٌ عمّا يغيرها من المشروعات أو مقطوعة عن احتمال عدم الثبوت أو ثابتة بالدليل المقطوع به. وهي لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً³ (ثبت بدليل لا شبهة فيه) وهو احترازٌ عن الواجب؛ إذ هو أيضاً لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً لكن ثبت بدليل فيه شبهة. وهو الدليل الظني.

وقد اعترض على هذا التعريف بصلاة المسافر في الرباعي، والجواب عنه ظاهر؛ فإنّ فرض المسافر ركعتان، ولا يخفى أنّ المراد أنّه لا يحتمل الزيادة والنقصان بعد زمان صاحب الشريعة؛ إذ الزيادة والنقصان كان في زمانه ممكناً؛ إذ قد ثبت أنّ المفروض ليلة المعراج كان خمسين صلاةً.

(كالإيمان) فإنّه تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى إجمالاً. والمراد التصديق اليقيني. وبعضهم جعل الإقرار باللسان جزءاً من الإيمان، وبعضهم جعل أعمال الجوارح داخلة في الإيمان. والمذهب الحق هو الأوّل كما أشرنا إليه فيما تقدّم.

ولا شك أنّ التصديق اليقيني لا يزيد ولا ينقص لكن إذا جعل الأعمال داخلة في الإيمان قبوله للزيادة والنقصان ظاهرٌ أيضاً. الحق أنّ اليقين يتفاوت قوةً وضعفاً للقطع / [102ظ] بأنّ تصديق أحد الأمة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم نفي كون الإيمان لا يحتمل زيادةً ونقصاناً، تأمل.

والجواب أنّ الإيمان لا يزيد بمعنى أنّه لا يزيد على أجزائه جزءاً آخر، وهو فرض ولا ينقص بمعنى أنّه لا ينقص من أجزائه المفروضة جزءاً. وأما تفاوت بعض أجزائه قوةً وضعفاً فأمرٌ آخر لا يتعلّق بما نحن فيه. وقيل

¹ ن: الحرمة.

² م ي: بحق.

³ ما بين القوسين صح من هامش ن.

معنى الزيادة في الإيمان أن يقال: أنا أؤمن بما جاء من عند الله وبما جاء من عند غيره، ومعنى النقصان أن يقول: أؤمن بعض ما جاء من عند الله لا بجميعة؛ فإنه على التقديرين لا يكون إيماناً.

(والأركان الأربعة) أي أركان الإسلام وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج. سميت أركاناً لما وقع في الحديث: «بني الإسلام على خمس»¹ شبه الإسلام ببنيان له جوانب خمسة أو أربعة جوانب وسقف، وخامس الأركان هو الإيمان. والركن في اللغة الجانب الأقوى. وظاهر أنه لا يمكن أن يزيد فيها شيء أو أن ينقص منها شيء.

(وحكمها) أي حكم الفريضة **(اللزوم علماً)** يعني بعلم لزوم هذه الأمور عليه **(وتصديقاً بالقلب قطعاً)**² أي الاعتقاد بحقيقته **(يقيناً)** لكونه ثابتاً بدليل مقطوع به. وهذا تفسير وتعيين لمعنى العلم به؛ إذ هو قد يطلق على معانٍ آخر **(وعمل بالبدن)** أي يجب إقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون عاصياً أو فاسقاً لكن لا يكون كافراً، بخلاف ما إذا تركه مستخفاً به؛ فإنه يصير كافراً. وهذا بالنسبة إلى الإيمان إنما يصح إذا جعل الإقرار والأعمال داخلة في الإيمان، أما إذا كان الإيمان هو التصديق فلا. **(حتى يكفر جاحده)** من الكفار. قال في المغرب يقال أكفره إذا ادّعه كافراً. ومنه "لا يكفر أهل القبلة". وأما "لا تكفروا أهل قبلكم" فليس ثبت رواية وإن كانت جائزة اللغة. فعلى هذا / [102] يجوز أن يكون في رواية المتن مشدداً ليناسب قوله: "ويفسق". والجحد والجحود الإنكار، ويتعدى إلى المفعول بالباء وبنفسه. قال الإمام الراغب: الجحود نفى ما في القلب إثباته وإثبات ما في القلب نفيه.³

(ويفسق تاركة بلا عذر) يقال: فسقه - بالتشديد - أي دعاه فاسقاً. والفسق والفسوق الخروج من الاستقامة، من "فسقت الرطبة" إذا أخرجت من فسرها. والفسق لفظ شرعي لم يتكلم به العرب قبل الإسلام في حق الآدمي، فسّمى الذي يأتي بالفواحش والمعاصي فاسقاً لخروجه عما أمر به.

ثم الفسق على ثلاث مراتب، إحداها: أن يرتكب الكبيرة أحياناً ويستقبحها أحياناً. وثانيها: أن يعتاد ارتكابها غير مُبالٍ بها. وثالثها: أن يرتكبها مستصوباً إياها. فالمراد بقوله: ويفسق النسبة إلى الفسق الذي هو من المرتبة الأولى أو الثانية. وأما المرتبة الثالثة فمن أقسام الكفر، فلا يجوز نسبة الفسق إليه.

[الواجب]

(أو واجباً) وهو من الوجوب بمعنى اللزوم؛ إذ الحكم باللزوم لا يتوقف على القطع بل يكفي فيه من الظن. أو من الوجبة وهي السقوط؛ لأنه ساقط على المكلف بدون أن يتحمله باختياره لعدم القطع بلزومه عليه، أو

¹ صحيح البخاري، 11/1، (8)؛ صحيح مسلم، 45/1، (16).

² ن+ قطعاً، صح من الهامش.

³ ن: نعتة.

لأنه ساقطٌ في إثبات العلم اليقيني به، وإن كان موجباً للعمل. أو من الوجيب وهو الاضطراب سمي به للاضطراب والتردد في ثبوته. (وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة) لخبر الواحد والعام المخصص البعض والمؤولات من الكتاب.

وعند الشافعي لا فرق بين الفرض والواجب؛ فإنه قال: تخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب المظنون تحكمٌ؛ لأنَّ الفرد لغةً التقدير، سواء كان مظنوناً أو مقطوعاً. والواجب اللازم والساقط مقطوعاً كان أو مظنوناً. ونحن نقول: قد بينا الفرق بينهما بحسب اللغة وإن أمكن التفرقة / [103ظ] بينهما في الحكم، فهو مكابرة؛ لأنَّ الفرق بين ما ثبت بدليل قطعي أو بالدليل ظني ظاهر. وقيل مراده أنَّ الواجب والفرض لفظان مترادفان ومنقولان من معنهما اللغوي إلى معنى واحد، وهو ما يُمدح فاعله ويُذم تاركه شرعاً، سواء ثبت بدليل قطعي أو ظني. وهذا مجرد اصطلاح، لا معنى للاحتجاج من الجانبين.

(كصدقة الفطر والأضحية) فإنَّ وجوبهما ثبت بخبر الآحاد، والفطر اسم من الإفطار بحذف الزوائد. والصدقة هي العطية التي بها يبتغي المثوبة من الله تعالى، كذا في المغرب. وهي مأخوذة من الصدقة بمعنى القوة في الشيء قولاً أو عملاً. وذلك لأنها بقوتها ترد البلاء. والأضحية -بضم الهمزة وكسرها- في الأصل منسوبة إلى الأضحى، على وزن أَرُطَى -بضم الهمزة وكسرها من تغييرات النسبة- والأضحى شاة أو بدنة يذبح في وقت الضحى، ثم كثر حتى قيل ذلك ولو ذبح آخر النهار، كذا نقل عن ابن العربي. والنسبة فيها نسبة الجزئي إلى الكلّي، والتاء فيها لتأنيث الموصوف المحذوف أي الشاة أو البدنة. وقد يقال فيها ضحية كهدية.

(وحكمه اللزوم عملاً) أي يجب إقامته باليد للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن لا عملاً على اليقين لثبوته بدليل ظني. ولزوم الاعتقاد مبني على الدلائل اليقيني. (حتى لا يكفر جاحده)؛ لأنَّ الكفر إنما يقع بإنكار ما علم باليقين ثبوته من الدين، والواجب ليس كذلك. (ويفسق تاركه إذا استخفَّ بأخبار الآحاد) الاستخفاف الاستحقار. والمعنى استحقار أخبار الآحاد بأن لا يرى العمل بها واجباً. والتفسيق هو المذكور في كلام فخر الإسلام وقد أشار إلى أنه لا يضلُّ. والمذكور في كلام شمس الأئمة وسائر المشايخ أنه يضلُّ؛ لأنه قد ردَّ خبر الواحد، وهو بدعة. وقد وقع في موضع آخر من كلام / [103و] فخر الإسلام أنَّ في استخفافه يضلُّ موافقاً لما عليه الجمهور. والظاهر أنَّ الضلال يطلق بالنسبة إلى الاعتقاد، والفسق بالنسبة إلى العمل. (وأما متأولاً فلا) أي إذا ترك الواجب لا على سبيل الاستخفاف بل على سبيل التأويل لا يفسق. وكذا لا يضلُّ؛ لأنَّ التأويل سيرة السلف في النصوص عند التعارض. وأما إذا تركه غير مستخف ولا متأول فلم يتعرض له المصنف، وليس في كلام فخر الإسلام إشارة إلى ذلك، وذكر في التقيوم: لا يضلُّ فيه ولا يفسق. وفي كشف أصول البزدوي أنَّ في هذه الصورة يفسق ولا يضلُّ على الصحيح؛ لأنَّ العمل به لَمَّا وجب كان الأداء طاعةً والترك من غير تأويل عصياناً وفسقاً.

[السنة]

«وسنة» هي في اللغة الطريقة مرضية كانت أو غير مرضية، وسنن الطريق وسطه. قيل إنها مأخوذة من السن وهو صب الماء برفق كأن الماء ينصب فيها ويجري فيها جريان الماء. وهي الطريقة المسلوكة في الدين، سواءً سلكه النبي عليه الصلاة والسلام أو غيره ممن هو علم في الدين؛ فإذا أطلقت من غير قرينة يراد بها سنة النبي عليه الصلاة والسلام للعرف كما إذا أطلق الطاعة يراد بها طاعة الله ورسوله، ولا يطلق على سنة غير النبي عليه الصلاة والسلام من غير قرينة. ولا يخفى أنه لا بد في التعريف من قيد آخر وهو: "من غير افتراض ولا وجوب" ولعله تركه اعتماداً على ما ذكر في حكمها. وإطلاق "المسلوكة" في التعريف إنما هو بناءً على مذهبنا من أن الفعل الذي واطب عليه الصحابة سنة أيضاً، كما أن قولهم: سنة. وأما الشافعي فقال: السنة فعل واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم لا ما واطب عليه الصحابة؛ لأنه لا يرى قول الصحابي حجة فلا يكون فعله أيضاً سنة.

واعلم إنما واطب عليه الصحابة رضي الله عنهم ولم يواظب / [104ظ] عليه النبي صلى الله عليه وسلم كالتراويح مما يندب إلى تحصيله ولا يذم على تركه؛ إذ هي دون ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم. هذا لكن ذكر في بعض الفتاوى أن من ترك التراويح جماعة من غير لا يقبل شهادته.

(وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها) أي يندب إلى تحصيلها وإحيائها. وذكر المرء خرج مخرج العادة، وليس للتقييد.

ثم السنة إن كانت مما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم كالتشهد. والسنن الرواتب يلام على تركها مع لحوق إثم يسير لكن لا بحيث يستحق العذاب. وقيل إنه يحرم الشفاعة، ولا يخفى أن حرمان الشفاعة رأس كل عذاب. وإن كانت مما لم يواظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم كتكرار الغسل في أعضاء الوضوء؛ فإنه لا يلام على تركه ولا يلحقه بتركه إثم.

(من غير افتراض ولا وجوب) فإن كلاً من الفرائض والواجب أيضاً طريق مسلوكة في الدين؛ فلا بد من اعتقاد عدم الفرضية والوجوب، **(إلا أن السنة قد يقع على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وغيره)** أي سنة غيره؛ فإن مقتضى التعريف المذكور في المتن ذلك، ففي سنة غير النبي صلى الله عليه وسلم وإن كانت غير مرضية. ولعل ذلك باعتبار معناها اللغوي أو بالتجاوز. وقال الشافعي: مطلقها طريق النبي صلى الله عليه وسلم كما إذا قال الراوي: "من السنة كذا"، يحمل عنده على سنة النبي صلى الله عليه وسلم، ويوافقه كثير من أصحابنا. وذهب فخر الإسلام وجمع من المتأخرين إلى أن مطلقها يطلق عليها وعلى غيرها، ولا ينصرف إلى سنة النبي صلى الله عليه وسلم بدون القرينة. وظاهر كلام المصنف أنه تابع فخر الإسلام.

واعلم أنَّ السنة نوعان: سنة الهدى أي سنة أخذها تكميلاً للهدى أي الدين، وهي التي تعلّق بتركها كراهةً أو إساءةً. والإساءة دون الكراهة، وهي كالأذان والإقامة والجماعة. / [104و] وسنن الرواتب وسنن الزوائد وهي التي لا يتعلّق بتركها كراهةً والإساءة، نحو تطويل الركوع والسجود ونحوها، وكأفعال خارج الصلاة من المشي والأكل ونحوها. هذا لا يطالب بإقامتها والأفضل أن يؤتى بها، كذا ذكره فخر الإسلام في بعض مصنفاته.

والإمام السرخسي قال في المبسوط أنَّ أخذ كلِّ سنة هدىً لكن بعضها إن تركت لا بأس بها كالسنن التي لم يواظب عليها النبي صلّى الله عليه وسلّم، وبعضها إن تركت كانت ضلالةً كالأذان والإقامة، أمر الناس بهما فإن أبوا¹ فعند أبي يوسف يؤدّبون وعند محمد يقاتلون؛ لأنّ الإصرار على ترك ما هو من أعلام الدين استخفافٌ بالدين فيقاتلون على ذلك.

(ونفل) هو في اللغة الزيادة، ويقال: لهذا على هذا نفلٌ أي زيادةً، كذا في المغرب². وذكر في الفائق النفل النفي؛³ فيحتمل أن يكون منه؛ لأنّه ينفي به صغار الذنوب. **(وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه)** الثواب الجزاء مأخوذاً من "ثاب" بمعنى رجع⁴؛ لأنّه يرجع إليه الإنسان من العمل الذي قدّمه. وقيل الثواب العمل المصقّى، سمّي الجزاء بذلك لما فيه من الحلاوة، كذا قاله البيهقي. والإثابة إعطاء الثواب، والمعنى ما يستحقّ به المرء الثواب. وقال البيهقي أيضاً ما يلحق الإنسان من المحبة بعد الذبّ، فما كان في الآخرة يقال له "العقاب" وما كان في الدنيا يقال له "العقوبة" مأخوذاً من "العقب" وهو من كلّ شيء ما يبقى بعده. ومعنى قوله: "لا يعاقب عليه" أنّه لا يذمّ تاركه، يؤيّد ما وقع في بعض نسخ المنار: لا يعاقب على تركه. وأورد على هذا التعريف صوم المسافر والزيادة على ثلاث أيام في قراءة الصلاة؛ فإنّ كلاً منها يقع فرضاً ولا يذمّ تاركه. وأجيب بأنّ المراد الترك مطلقاً وبأنّ الزيادة كانت نفلاً في الأصل، انقلبت فرضاً بعد التحقيق كما أنّ النافلة بعد الشروع / [105ظ] يصير فرضاً.

واعلم أنَّ النفل دون سنن الزوائد؛ لأنّها طريقةٌ مسلوكةٌ في الدين بخلاف النفل.

(والزائد على الركعتين للمسافر نفلٌ لهذا) أي لما قلنا من تعريف النفل؛ فإنّما زاد على القصر في صلاة المسافر وهو الشفع الثاني لا يلام العبد على تركه رأساً ويثاب على فعله في الجملة. والمتبادر من كلام المصنف أنّ الزائد نفلٌ سواءً اتصل بالركعتين أو لا، لكن الفقهاء صرحوا بكراهة إتمام الرباعي في السفر؛

¹ ن: فإن أبو حنيفة.

² المغرب للمطوّزي، (ن ف ل).

³ الفائق للزمخشري، 11/4.

⁴ م: رجح.

فينبغي أن يحمل ذلك على ما إذا لم يكن الزائد متصلاً بالركعتين. قال صاحب الكشف البزدوي إذا ثبت أن الزائد على الركعتين نفل لا يصح خلطه بالفرض كما لا يصح خلط سنة الفجر بفرضه.

واعلم أن حصر العزيمة في الأنواع الأربعة قبل ورود الرخصة، وأما بعده فقد يكون العزيمة حراماً كصوم المريض إذا خاف الهلاك؛ فإن تركه واجب.

[الرخصة]

(ورخصة) عطف على قوله "عزيمة" أي النوع الثاني من المشروعات الرخصة. والرخصة في اللغة السهولة واليسر. وفي اصطلاح الأصوليين قياساً على ما قال¹ المصنف في العزيمة: هي ما ليس بأصل ويتعلق بالعوارض. وقال فخر الإسلام هي ما يستباح بعذر مع قيام المحرم. والقيّد الأخير احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الظهار؛ فإن الظهار سبب لوجوب الاعتاق في حالة ولجوب الصيام في حالة أخرى. ومعنى قوله: "يستباح" أنه يعامل به معاملة المباح؛ لأنه يصير مباحاً حقيقة لقيام دليل الحرمة إلا أنه لا يؤخذ بتلك الحرمة بالنص. وقال صدر الإسلام: الرخصة ترك المؤاخذه بالفعل مع قيام المحرم للفعل، وحرمة الفعل وترك المؤاخذه بذلك الفعل مع وجود موجب للفعل، ووجود الفعل.

وقيل الرخصة اسم لما يعبر عن الأمر الأصلي إلى تخفيف ترفيهاً وتوسعةً على أصحاب الأعذار. / [105و] قيل الرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع كونه حراماً في حق غير المعذور، أو وسع للمكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور. وهذا أنسب بالمعنى اللغوي؛ فإن السهولة واليسر إنما هو في سقوط الحظر والعقوبة. وقيل الرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح. وقيل الرخصة ما لم يسلم دليله عن المانع.

(وهي أربعة أنواع) الضمير راجع إلى الرخصة لكن ينبغي أن يراد بالرخصة ما يطلق عليه لفظ الرخصة حقيقة أو مجازاً؛ فإن القسمين المجازين ليسا برخصة نظراً إلى الواقع. (نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر) هو أفعال من: حق بمعنى ثبت، أو من حق بمعنى صدق. أي أحدهما في كونه حقيقة أقوى وأصدق من الآخر أو هو من: "حق لك أن تفعل كذا"، "أنت خليق به" فيكون المعنى: إطلاق اسم الرخصة في أحدهما أولى من الآخر.

(أما الأول) أي أحق نوعي الحقيقة من أقسام الرخصة (فما استباح مع قيام المحرم وقيام حكمه) الاستباحة تجويز الفعل إما بطريق تساوي أو بدونه؛ فيشمل الواجب والمندوب والمباح. والمراد بحكم المحرم هو الحرمة، وهي إما أن يكون في طرف الفعل أو في طرف الترك؛ فيشمل الفرض والوجوب.

¹ م+ الرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر فيه مع قيام السبب المحرم. صح من الهامش.

ثمَّ المراد الاستباحة في هذا القسم هي أن يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذه. وترك المؤاخذه لا يوجب سقوط الحرمة كما إذا ارتكب كبيرةً وعفا الله عنها ولم يؤاخذه بها، فلا يرد ما قيل إنَّ الاستباحة مع قيام المحرّم بالحرمة يوجب اجتماع الحرمة والإباحة في شيءٍ واحدٍ. وإنَّما كان هذا الاسم أحقّ؛ لأنَّه لَمَّا كان المحرّم والحرمة قائمين ومع ذلك شرع الإقدام على الفعل من غير مؤاخذه بناءً على العذر كان في أعلى درجات الرخصة. **(كالمكره على إجراء كلمة الكفر على اللسان)** / [106ظ] فإنَّه رخص له الإجراء بعد الإكراه التام لكن مع اطمئنان القلب؛ لأنَّ حقَّ العبد عند الامتناع يثبت صورةً بخراب البدن ومعنى بخروج الروح، وحقُّ الله تعالى لا يثبت معنى؛ لأنَّ التصديق الذي هو الأصل باقٍ، وقد أقرَّ به مرةً قبل الإكراه، وتكرار الإقرار ليس بركنٍ فلا يفوته حقُّ الله تعالى صورةً أيضًا من وجهه. لكن بطل الإقرار المقدم بالنسبة إلى حال البقاء فيبطل حقه في صورةً من هذا الوجه؛ فلذا يكون تقديم حقِّ نفسه بالإجراء ترخصاً لكن إن شاء بذل نفسه في دين الله تعالى فيكون كالجهاد حيث بذل نفسه في إعلاء دين الله تعالى.

(والثاني) أي القسم الثاني من الأقسام الأربعة **(ما استباح مع قيام السبب)** المحرّم موجباً لحكمه وهو الحرمة **(لكن الحكم تراخي عنه)** فمِن حيث أنَّ السبب المحرّم قائم كان الرخصة حقيقةً، ومن حيث أنَّ الحكم متراخٍ عنه غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون القسم الأول؛ لأنَّ الحكم إذا كان ثابتاً مع السبب كان أقوى ممَّا تراخي حكمه عنه كالمسافر الذي رخص له الفطر؛ فإنَّه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرّم للفطر - وهو شهوُّ الشهر وتوجُّه الخطاب العام نحوه - لكن الحكم تراخي عنه إلى إدراك عدّة من أيام آخر، فلم يعارض الرخصة وهي إباحة الإفطار حرمةً، فكان شبيهاً بالإفطار في غير رمضان، فلم يكن هذه الرخصة حقيقةً بل يكون للمجاز مدخل فيها. **(وحكم هذين القسمين أن الأخذ بالعزيمة أولى)**

أمَّا القسم الأول فلما فيه من رعاية حقِّ الله تعالى صورةً ومعنى بتفويت حقِّ نفسه صورةً ومعنى، ولما روي أنَّ مسيلمة الكذاب أخذ صحابين فدعاهما إلى الإقرار بنبوته فأقرَّ أحدهما ولم يقَرَّ الآخر فخلَّ المَقَرَّ وقَتَلَ الآخر فبلغ ذلك رسولَ الله صَلَّى الله عليه وسلَّم فقال: «أمَّا الأوَّل فقد أخذ برخصة الله تعالى وأمَّا الثاني فقد صدع بالحق فهنيئاً له»¹. / [106و]

وأمَّا القسم الثاني فلأنَّ السبب الموجب وهو شهوُّ الشهر لَمَّا كان قائماً وتأخَّر الحكم غير مانع من التعجيل كالدين فالمؤجل كان المؤدّي للصوم عاملاً لله تعالى في أداء الفرض، والمرخص بالفطر عملٌ لنفسه فيما يرجع إلى الترفه، فكان الأوَّل أولى. ولما روي عن النبي صَلَّى الله عليه وسلَّم أنَّه قال في المسافر «يترخص بالفطر وإن صام فهو أفضل له»².

¹ مصتَف ابن أبي شيبة، 473/2 (33037).

² لم أطلع عليه، إلَّا أنَّه ذكر في معجم ابن المقرئ عن أنس بن مالك ما نصّه "إذا خرج الرجل في رمضان فأفطر فهو رخصة الله تعالى، وإن صام فهو أفضل"، ص 167 (495).

واعلم أن الصوم إنما يكون أفضل إذا لم يضعفه، أمّا إذا أضعفه فالفطر أولى حتى لو صبر ومات كان إثماً؛ لأنّ الإفطار في هذه الحالة لازمٌ فيصير كمن قتل نفسه بالسيف الذي يجاهد به مع الكفار. فقول المصنف: "إنّ الحكم الأخذ بالعزيمة" في هذا القسم على إطلاقه لا يخلو عن مساهلة.

وذكر فخر الإسلام أنّ العمل بالرخصة أولى في صوم المسافرين عند الشافعي. فقل إنّه أحد قوليّه. وفي التلويح الحقّ أنّ الصوم أفضل عنده قولاً واحداً. وفي كشف البزدوي ذكر الخطابي في معالم السنن أنّ طائفة من أهل العلم ذهبوا إلى أنّ الفطر أفضل. وإليه ذهب ابن المسيب والشافعي والأوزاعي وأحمد وإسحاق. وقال طائفة منهم النخعي وسعيد بن جبير ومالك والثوري والشافعي وأصحاب الرأي الصوم¹ أفضل. وقال طائفة منهم مجاهد وقتادة وعمر بن عبد العزيز أفضل الأمرين هو الأيسر منهما.

(ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر) في كونه مجازاً. وههنا مناقشة لفظية وهي أنّ النحاة صرحوا بأنّ الفعل الذي ينبني منه أفعال التفضيل يشترط أن يكون قابلاً للزيادة والكثرة. وأمّا في معناه ولا شك أنّ فعل التام ليس كذلك؛ لأنّ الشيء إذا تمّ لا يمكن أن يزيد عليه، فينبغي أن يحمل الأتم على الأكمل الصحيح. (كوضع الإصر والأغلال عناء) الإصر هو الفعل الذي يَأْصِرُ صاحبه أي يحبسه عن الحركة.² وهذا مثّل لثقل تكليفهم وصعوبته، مثّل اشتراط قتل النفس في قبول التوبة. والأغلال مثّل لما كانت في شرائعهم من التكاليف المشاقّ في قطع الأعضاء الخاطئة³ وقرص موضع النجاسة. وقيل كانت بنو إسرائيل / [107ظ] إذا قامت يصلي لبسوا منسوج وغلّوا أيديهم إلى أعناقهم. فمن حيث إنّها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا تحقيقاً شابته الرخصة، فسمّيت بها، لكن لما انعدم السبب في حقنا والحكم غير مشروع أصلاً لم يكن حقيقة بل مجازاً. والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني أنّ هناك الموجب قائم والحكم مترخّخ بعذر وههنا الحكم ساقط ولم يبق مشروعاً أصلاً، فكان كافلاً في المجازية بعيداً عن الحقيقة.

(النوع الرابع) من الأنواع الأربعة للرخصة وهو النوع الثاني من نوع المجاز «ما سقط عن العباد» بإخراج السبب من أن يكون موجباً للحكم في محلّ الرخصة «مع كونه» أي كون ذلك الساقط «مشروعاً في الجملة» فمن حيث سقط في محلّ الرخصة كان نظير القسم الثاني، فكان مجازاً؛ إذ ليس في مقابلته عزيمة، ومن حيث إنّهُ بنفي⁴ السبب والحكم مشروعاً في الجملة كان مشابهاً للحقيقة، فيكون القسم الثالث إلّا أنّ جهة المجاز غالباً على شبه الحقيقة؛ لأنّ جهة المجاز بالنظر إلى محلّ الرخصة، وشبه الحقيقة بالنظر إلى غير محلّها. (كقصر الصلاة في السفر) المراد بقصر الصلاة أن يصلي ذات الأربع ركعتين، فعندنا القصر رخصة إسقاط؛

¹ ن- الصوم.

² ن: الفعل الذي تأخّر صاحبه أي يحبه عن الحركة.

³ ن: الخاطبة.

⁴ ن ي: بقي.

لأنَّ السبب لم يبق موجباً في حقِّ المسافر إلا ركعتين، والأخريان نافلة، وخلطُ الفرض بالنفل لا يصحَّ قصداً فلا يجوز للمسافر أن يؤدِّي أربع ركعات بنيةً واحدةً. والدليل على ذلك ما رُوي أنَّه سئل النبي صلى الله عليه وسلم: مالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيئاً، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء، 101/4] فقال عليه الصلاة والسلام «إِنَّ هَذِهِ صَدَقَةٌ تُصَدَّقُ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ».¹ سَمِّيَ القصر صدقةً² والصدقةُ بما لا يحتمل التملك إسقاطاً محضٌ لا يحتمل الردَّ فلا يتوقَّف على قبول العبد. وقوله: "هذه" إشارة إلى الصدقة أو إلى قصر الصلاة. والتأنيث باعتبار كونه صدقةً. وقوله: "فاقبلوا" معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال / [107و]؛ فلانَّ قبل الشرائع. وأيضاً الإكمال لا يتضمَّن فضل ثواب؛ لأنَّ الثواب في داء جميع ما عليه لا في أعداد الركعات، ولذلك لا فضل للظهر على الفجر. والمسافر قد أتى بجميع ما عليه.

وعند الشافعي القصر رخصةٌ حقيقة والعزيمة هي الأربع حتى لو فات الوقت يقضي أربعاً، سواءً قضاها في السفر أو في الحظر. وفي قوله: "يقضي ركعتين في السفر وأربعاً في الحظر" واحتجَّ بقوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء، 101/4] شرع القصر بلفظ "لا جناح" وأنه للإباحة، وبأنَّ الوقت سببٌ للأربع، وللثنتين في السفر لا على رفع الأول. ويعتبره فإنه لو اقتدى بمقيمٍ صحَّ ويلزمه الأربع، ولو ارتفع لما لزم، فيعمل بأيهما شاء إلا أنَّ القصر سببٌ عارضٌ فما لم يعمل به لا يرتفع حكم الأصل.

[فصل في الأسباب والعلل للأحكام المشروعة]

«فصل الأمر والنهي بأقسامها لطلب الحكم الشرعي» المراد بأقسام الأمر ما يكون حسن المأمور به فيه لعينه قابلاً للسقوط أولاً³ ويكون حسنه لغيره متأدياً بنفس المأمور به أو لا، بأقسام النهي ما يكون قبح المنهي عنه فيه لعينه وضعاً أو شرعاً، وما يكون قبحه لغيره وضعاً أو مجاورةً. والحكم في اصطلاح الأصوليين يطلق على خطاب الله تعالى المتعلِّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير. وقد يطلق على ما يثبت الخطاب كالوجوب والحرمة والحلَّ وغيرها ممَّا هو من صفات فعل المكلف، وهو مجازٌ حيث أطلق المصدر -أعني الحكم- على المفعول -أعني المحكوم به-. وقد يطلق على الأثر المترتب على العقود والفسوخ. ولا يصحَّ أن يراد بالأحكام ههنا شيءٌ من هذه المعاني؛ لأنَّ المطلوب من الأمر والنهي فعلُ المكلف.

¹ لم أطلع عليه بهذا اللفظ لكن روي مسلم عن عمر بن الخطاب «صدقةٌ تصدَّق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته»، 478/1 (686)؛ وكذا ابن ماجه، 339/1 (1065).

² قوله: "سَمِّيَ القصر صدقة" صح من هامش ن.

³ ن: ولا يكون.

والظاهر أنَّ المصنف أراد بالأحكام أفعال المكلفين تجوّزاً؛ فإنّها متعلّقة بالحكم بمعنى أثر الخطاب. وكون المنهّي لطلب الحكم - أعني الفعل - إنّما يصحّ على قول الأكثرين من النهي لطلب الترك، لا على قول من جعل النهي لطلب / [108ظ] عدم الفعل

(ولها أسباب تضاف إليها) أي للأحكام¹ بمعنى أفعال العباد أسباب تضاف تلك الأحكام إلى تلك الأسباب، ويترتب هي عليها بحسب الظاهر. وإنّما جعلت أسباباً تيسيراً للمكلف ليتوصّل بذلك إلى معرفة الأحكام بمعرفة الأسباب الظاهر؛ فإنّها في الحقيقة أمارات وعلامات لا مؤثرات؛ فإنّ شارع الأحكام هو الله تعالى؛ إذ هو المتفرّد بإيجابها، فلو كانت المذكورات في هذا المقام أسباباً لما انفكت عنها ولم يتوقّف على إيجاب الله تعالى. ولهذا ذهب الأصوليون إلى أنّه لا عبرة بالأسباب، وأنّ الأحكام إنّما ثبتت بإيجاب الله تعالى صريحاً ودلالةً، والعلم لنا إنّما يحصل بالأدلة. وذهب جمهور الأشاعرة إلى أنّ الأسباب إنّما تكون في المعاملات والعقوبات؛ لأنّها مترتبة على أفعال العباد، فتضاف الأموال وتسليم النفس للعقوبة إلى الأسباب، ونفس الوجوب إلى الخطاب، بخلاف العبادات؛ فإنّه لا عبرة فيها بالأسباب؛ إذ المقصود فيها الفعل فقط، ووجوبه بالخطاب إجماعاً.

ثمّ إنّّه أورد أسباب الشرائع أوّلاً فقال:

(كحدوث العالم) الحدوث يطلق على معنيين: أحدهما كون الموجود مسبقاً بالعدم، وهو الحدوث الزمني. والثاني كون الشيء مسبقاً بالغير، سواء كان هناك سبقاً زمانياً أو لا، وهو الحدوث الذاتي. وهو أعمّ من الأوّل. والعالم اسمٌ لجميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض. وهو مشتقّ من العلم بمعنى يعلم به كالأخاتم لما يختم به؛ وذلك لأنّه يعلم به وجود الصانع. وقيل هو في الأصل موضوعٌ لذوي العلم من المخلوقات أي الملائكة والثقلين، وتناولوه لغيرهم على سبيل الاستتباع. ويؤيّد ذلك جمعه بالواو والنون.

(والوقت) هو في الأصل الزمان المبهّم، والميقات الزماني² المحدود لكنه أراد ههنا بالوقت المحدود؛ إذ المراد به وقت الصلاة

(ومالك المال) قال ابن فارس: أصل تركيب الملك يدلّ على قوة الشيء، ومنه [108و] قولهم: أمْلَكَ عِجْنَهُ، إذا شددتْ عِجْنَهُ بالغتْ فيه. وملك الإنسانُ الشيءَ ملكاً وهو ملكه؛ لأنّ يد المالك قويةٌ في المملوك.³

¹ ن: الأحكام.

² ن: الزمن.

³ مقاييس اللغة، 352/5 | أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب أبو الحسين اللغوي القزويني كان نحويًا على طريقة الكوفيين. وكان مقيماً بهمدان فحمل منها إلى الري ليقرأ عليه أبو طالب ابن فخر الدولة، فسكنها. وكان شافعيًا، فتحوّل مالكيًا، وقال: أخذتني الحمية لهذا الإمام أن يخلو مثل هذا البلد عن مذهبه.

ويجوز الحركات الثلاث في الميم كما صرح به البيهقي. والمال في أصل اللغة كل ما يملكه الإنسان من الذهب والفضة والحنطة والشعير والخبز والحيوان والسلاح وغير ذلك. والمراد بالمال ههنا النصاب. قال في المغرب عن الفوري أنّ المال هو النصاب، فيحتمل أن يكون ذلك بحسب العرف، وأن يكون من استعمال المطلق في الفرد الكامل منه.

(وأيام شهر رمضان) الأيام جمع يوم، وهو يطلق على مطلق الوقت ليلاً كان أو نهاراً. ومن هذا النوع يسمى المنجمون مجموع الليل والنهار يوماً، وعلى النهار. وهو نوعان: أحدهما زمان كون الشمس فوق الأرض، وهو النهار العرفي، والثاني زمان ما بين طلوع الصبح الصادق وغروب الشمس وهو النهار الشرعي، وهذا مراد المصنف. وأمّا الشهر فقال الإمام الراغب: هو مدة مشهورة بإهلال الهلال أو باعتبار جزء من إثني عشر جزءاً من دوران الشمس من نقطة إلى عودها إلى تلك النقطة. وذكر المطرزي أنّ أصل الشهر الهلال، يقال: رأيت الشهر، أي هلاله. سمي بذلك لما له من الشهرة، فإطلاقه على زمان ما بين الهالين يكون مجازاً. وأمّا رمضان فهو في الأصل مصدر رمض إذا احترق، سمي بذلك لاختراق الذنوب فيه أو لإحراق الصائمين فيه بالجوع والعطش أو لو وقع زمانه في وقت الحرّ عند التسمية به. والأكثر¹ على أنّ العلم هو مجموع شهر رمضان. وقد جاء محذوف المضاف في الحديث.

(والرأس الذي يمونه ويلي عليه) والرأس الجارحة المعروفة، عبر بها عن الكل تجوّزاً. ويمونه أي يحتمل مؤنثه، يقال: مأنت للقوم أمأنتهم إذا احتملت مؤنثهم. ومن ترك الهمة قال: مُنّتهم أمُونهم، كذا قاله الجوهري². وقوله: "يلي عليه" أي يكون والياً / [109ظ] عليه متولياً أموره.

(والبيت) هو في الأصل بيت الشعر والصوف، سمي به؛ لأنّه يبات فيه. ثم أطلق على مثقف واحد، ثم غلب على الكعبة كما غلب النجم على الثريا³.

(والأرض النامية بالخارج تحقيقاً أو تقديرًا) والنماء بالمدّ الزيادة. يقال: نَمى المال ينمي نماءً ويَنمو نمواً. وقوله: "بالخارج" متعلّق بالنامية أي يكون زيادة الأرض بسبب زيادة ما يخرج منها من الغلة وغيرها. والنماء تحقيقاً ظاهر، والنماء تقديرًا هو التمكن من الزراعة والانتفاع.

صنف: المجمع في اللغة، فقه اللغة، مقدمة في النحو، وذم الخطأ في الشعر، فتاوى فقيه العرب، خلق الإنسان، تفسير أسماء النبي صلى الله عليه وسلم، وكتاب حلية الفقهاء، ومسائل في اللغة يغالي بها الفقهاء، ومات ثلاث مائة خمس وتسعين. بغية الوعاة، 352/1.

ومنه اقتبس الحريري صاحب المقامات ذلك الأسلوب، ووضع المسائل الفقهية في المقامة الحربية،

¹ م+ وهو الأكثر.

² مختار الصحاح للجوهري، (م أ ن).

³ الثريا صح من هامش ن.

(والصلاة) هي معروفة شرعاً. وقد مرّ الكلام على معناه اللغوي فيما تقدّم.

(وتعلّق البقاء المقدور بالتعاطي) قيل المراد بقاء العالم. والأظهر أنّ المراد بقاء نوع الإنسان أو شخصه. والمراد بالمقدور زمان قدرة الله تعالى للبقاء. وبالتعاطي المعاملات أي مباشرتها، وهي المنكوحات المتعلقة ببقاء النوع، والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص. ثمّ لمّا ذكر الأسباب أورد المسببات بعدها على الترتيب فقال: (للإيمان) يعني أنّ حدوث العالم سببٌ للتصديق بوجود الواجب؛ لأنّ الحادث يدلّ على أنّ له محدثاً واجباً لذاته؛ قطعاً للتسلسل. وإذا ثبت وجوب الوجود له ثبت له جميع الكمالات، وانتفى عنه جميع النقائص كما تقرّر في موضعه. وهذا الدليل كما ترى في الحدوث الزمنيّ أيضاً كما يظهر بالتأمّل. وليس مختصاً بالحدوث الزمنيّ على ما قيل؛ إذ لو خُصّ به لمّا كان دليلاً على وجود الصانع بالنسبة إلى القائلين بتقدّم الزمان، مع أنّهم قائلون بوجوب الإيمان بالله تعالى. ولا يخفى أنّ حدوث العالم سببٌ لأحد جزئيّ الإيمان وهو التصديق لا للجزء الآخر الذي هو الإقرار.

(والصلاة) أي سبب وجوب الصلاة الوقت. والمراد بالصلاة هي الهيئة الحاصلة من الأركان المخصوصة الواقعة. واستدلّ على سبب الوقت بإضافتها في الوقت إليه تارةً باللام، قال الله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء، 78/17] وأخرى بدونها / [109و] فيقال: صلاة الفجر وصلاة الظهر، ويتجدّد الوجوب بتجدّد الوقت. والنسبة باللام أقوى وجوه الدلالة على تعلّقها بالوقت؛ لأنّ اللام للاختصاص. وكذا الإضافة؛ لأنّ الأصل فيها أن يكون بأخصّ الأوصاف، وأخصّ الأوصاف الوجوب. وهذا أعني الوقت سبب نفس الوجوب بحسب الظاهر. والسبب الحقيقي هو الإيجاب القديم.

ثمّ اختلفوا فقيل الوجوب يتعلّق بأول الوقت. وقيل بآخره. وقيل السبب كلّ الوقت؛ لأنّ إخراج الفرض عن وقته وإن لم يخرج فالسبب هو الجزء الذي اتصل به الأداء كما مرّ تفصيل ذلك فيما تقدّم.

(والزكاة)؛ فإنّ سبب وجوبها ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكاة في ذلك المال. وذلك لإضافتها إليه في قوله صلى الله عليه وسلّم: «هاتوا ربع عشور أموالكم»¹، ولتضاعف الوجوب تتضاعف النصب في وقت واحد. واعتبر الشارع الغنى وقدّره بالنصاب. وكمال الغنى يكون بالنماء تيسيراً للأداء. ولّمّا لم يكن النماء أمراً ظاهراً أقيم الحول مقامه إذ فيه² يحصل الدور والتسلسل³. وزيادة القيمة تتفاوت الرغبات في كل فصل⁴ إلى ما يناسبه، فالحول شرطٌ وتجّدده بتجدّد النماء، وتجّدّد النماء بتجدّد المال الذي هو السبب؛ فإنّ

¹ سنن ابن ماجه، 570/1 (1790) عن علي رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ «إني قد عفوت عنكم عن صدقة الخيل والرقيق، ولكن هاتوا ربع العشر، من كل أربعين درهما درهما»؛ مسند أحمد، 334/2 (1097).

² ن- إذ فيه.

³ م ن: النسل.

⁴ م: فصل.

المال بهذا النماء غيرَه بذلك النماء. فيكون تكثر الوجوب بتكرر الحول، وتكثر الحكم بتكرر السبب حقيقة لا بتكرر الشرط.

(والصوم) واعلم أن المتقدمين على أن سبب الصوم بل سبب كل عبادة نعم الله تعالى، واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى؛ فالإيمان وجب شكراً عن نعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل، والصلاة وجبت شكراً لنعمة الأعضاء السليمة، والصوم وجب شكراً لنعمة الاستمتاع بالشهوات، والزكاة وجبت شكراً لنعمة المال، والحجّ وجب شكراً لنعمة البيت الحرام. والمتأخرون على أن لكل عبادة شيئاً خاصاً غير النعم. ثم اتفقوا على / [110ظ] أن سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر؛ لأنه يضاف إليه ويتكرر بتكرره، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة، 185/2]. ثم اختلفوا فذهب شمس الأئمة على أن السبب هو مطلق شهود الشهر -أعني الأيام بلياليها-؛ لأن الشهر اسم للمجموع، وسببه باعتبار شرف الوقت، وذلك يعم الأيام والليالي، ولهذا يجب القضاء على من كان أهلاً في الليل أولاً ثم جنّ وأفاق بعد مضي الشهر، وصحّ نية الأداء من الليل ولم يصح قبله. وإنما لا يصحّ الصوم في الليل؛ لأن الوقت الواجب -أعني الصم- هو النهار؛ إذ ليس من حكم السبب جواز الأداء فيه. وأيضاً قوله عليه الصلاة والسلام: «صوموا لرؤيته»¹ يدل على ما ذهب إليه.

وذهب غيره إلى أن الجزء الأول الذي لا يتجزأ من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم؛ لأنّ صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند عروض الناقص، فيتعلق بسبب على حدة، ولأنّ الليل مناف للصوم لا يصح سبباً لوجوبه. وأما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يفق إلا في جزء من الليل؛ فلاّنه أهلاً للوجوب لكن الشرع أسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعاً للخرج. واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد. وأما جواز النية في الليل فيتعدّر اقتران النية بأول أجزاء اليوم الذي هو شرط، فأقيمت النية في الليل مقام النية المقرونة بأول اليوم ضرورة، ولا ضرورة فيما قبل الليل.

والمراد بالحديث أنه إذا رأى الهلال في الليلة ينبغي أن يصام في اليوم الذي يكون بعده، فلا استدلال فيه. وكلام المصنّف يشعر باختياره مذهب الجمهور كما لا يخف.

(وصدقة الفطر) والصدقة هي العطية التي بها يتغنى المثوبة من الله تعالى، وقد مرّ كلام يتعلق بمعنى الصدقة. والدليل على سببية الرأس للصدقة أنّها يتضاعف بتضاعف الرأس. وأما إضافتها إلى الفطر فيعارضها / [110و] الإضافة إلى الرأس². وأيضاً الإضافة إلى غير سبب قد وردت في الشرع كحجة الإسلام، ويضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد إلا أن يجعل تضاعفاً للسبب كالحول على ما مرّ. وأيضاً قوله عليه الصلاة

¹ صحيح البخاري، 27/3 (1909)؛ صحيح مسلم، 762/2 (1081).

² قوله: وأما إضافتها إلى الفطر فيعارضها الإضافة إلى الرأس، صح من هامش م.

والسلام: «أدّوا عمن تمونون»¹ يعشر بأنّ هذه الصدقة يجب وجوب المؤن رأس يلي عليه كما في العبيد والبهاائم، فهذا يرجح سببية الرأس.

(والحج)؛ فإنّ سبب وجوب الحجّ هو البيت؛ إذ له حرمة شرعاً، والمكان المحترم قد يزار تعظيماً واحتراماً له إلا أنّ احترامه لله تعالى، فيكون زيارته تعظيماً له تعالى لا له. والدليل على سببية البيت للحجّ إضافته إليه، كقوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران، 97/3]، وليس الوقت والاستطاعة؛ إذ لا يضاف إليهما مع صحة الأداء بدون الاستطاعة كما في الفقير، بل الوقت شرطٌ لجواز الأداء والاستطاعة شرطٌ لوجوبه.

(والعشر والخراج) المراد بالعشر أمّا العشر نفسه أو² أمّا ينسب إلى العشر. وذلك لأنّه قد يجب نصف العشر كما تقرّر في فروع الفقه. وفي الفائق كلّ ما خرج من شيء من نفعه فهو خراجُه، فخراج الحيوان نسله ودرّه. والفقهاء يسمّونه ما يأخذه السلطان من الأرض خراجاً

واعلم أنّها سبب كلّ من العشر والخراج هو الأرض النامية، لكنّها سببٌ للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري - أعني التمكن من الانتفاع بها-؛ وذلك لأنّ العشر مقدّرٌ بجنس الخراج، فلا بدّ من حقيقة، والخراج مقدّرٌ بالدرهم فيكون النماء التقديري.

ثم إن في الاشتغال بالزراعة إعراضاً عن الجهاد الأكبر والأصغر وإقبالاً على الدنيا التي الدنوّ منها رأس كلّ خطيئة، وأيضاً عمارة الأرض من صنيع الكفّار وعادتهم، وقد ذمّهم الله تعالى بذلك في قوله: ﴿وَأَثَرُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا﴾ [الروم، 9/30]، وهذا يصلح سبباً للمدّة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية؛ ولذلك وضع الخراج على أرض الكفار كما ضرب الجزية على رؤوسهم لذلك. / [111ظ] ويصرف ذلك إلى المقابلة الحاميين للدار عن الأعداء، فكان أصل الخراج على الكفار. والشرع نقل عنه إلى العُشر في حقّ المسلم، وأوجب صرفه إلى المحتاجين الذين بهم يستنزل النصرّة على الأعداء ويُستَمَطَّرُ في السنة الشهباء³ فيكون عبادة في حقّه كالزكاة.

فإن قيل إذا كان العشر عبادةً والخراج عقوبةً فكيف يكون الأمر الواحد - وهو الأرض النامية - سبباً لهما معاً؟ قلنا الأرض أصل⁴ والنماء وصفٌ، فباعتبار الأصل يكون كلّ منهما مؤنّةً وباعتبار الوصف العشر عبادةً والخراج عقوبةً، فاتحادهما في السببية إنّما هو باعتبار الأصل.

¹ لم أطلع عليه بهذا اللفظ ولكن أنظر سنن الكبرى للبيهقي، 282/4 (7712)؛ سنن الدارقطني، 84/3 (2118).

² م: وإمّا.

³ الشهباء التي ليس فيها مطر، أنظر لسان العرب لابن منظور (ش ه ب).

⁴ ن- أصل.

وعند الشافعي سبب العشر الخراج من الأرض وسبب الخراج الأرض فيجب العشر عنده من الأرض الخراجية لكن لا يجب الخراج من الأرض العشرية.

(والطهارة) من الحدث المنقسمة إلى الوضوء والغسل والتيمم. والدليل على سببها إضافتها إلى الصلوات، وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها. وقيل سبب وجوب طهارة هو إرادة الصلاة لقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة، 6/5] الآية، فقد رتبها عليها ومثل هذا مشعرٌ بالسببية. وأيضاً لو كانت الصلاة سبباً للطهارة لتقدمت عليها، وهو محالٌ. وقيل سبب وجوبها الحدثُ لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا وضوء إلا عن حدث»¹. وكلمة "عن" في مثل هذا تدلُّ على السببية، ولأنها يتكرر بتكرر الحدث كتكرر الصلاة بتكرر الوقت، ولا يتكرر بتكرر الصلاة. واعتراض عليه بأنه لا يجتمع مع الطهارة بل ينافيها، وسبب الشيء ما يفضي إليه ويلائمه. وأجيب بأنه سببٌ لوجوب الطهارة لا لوجوبها، فلا إشكال.

ثم الظاهر أنَّ الحدث شرط وجوب الطهارة؛ لأنَّ الغرض منها هو أن يكون الوقوف بين يدي الربِّ بصفة الطهارة، فلا يجب تحصيلها إلاَّ على تقدير عدمها، فيتوقف على الحدث فيكون شرطاً.

(والمعاملات) أراد بها ما يشمل / [111و] البيع والإجارة ونحوهما، وما يشمل النكاح أيضاً. وتوضيح الكلام أنَّ الله تعالى قدَّر بقاء العالم على النظام المعين إلى زمانٍ أَرادَه. وهو إنَّما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس. والأوَّل يكون بالتناسل، وذلك إنَّما يكون بإتيان الذكور الإناث؛ فشرع لذلك طريق الأزواج بلا شركة؛ إذ في الشركة تشبيه الأب، ويتعذر إيجاب المؤنة عليه. وليس للأُم في أصل الخلقة قوَّة كسب الكفايات، فيضيع الولد. والثاني يكون بإصابة المال بعضهم من بعض، ويمكن تحصيله ما يحتاج إليه كلُّ واحدٍ بالمال. فشرع لذلك التجارة عن تراضٍ؛ لئلا يقع التغليب وينجرَّ إلى الفساد واختلال النظام. وقد اعترض على ذلك بأنَّ البقاء إذا كان متعلِّقاً بمباشرة المعاملات كانت هي سبباً للبقاء، فكيف يكون البقاء سبباً لها؟ وأجيب بأنَّ وجودها سببٌ للبقاء لكن يتعلَّق البقاء بها، وافتقاره إليه سببٌ لشرعيتها، وهو أمرٌ سابق على شرعيتها؛ فيصلح سبباً لها.

(وأسباب العقوبات والحدود) قد مرَّ تفسير العقوبة في مبحث النفل. وأمَّا الحدُّ في اللغة المنع، وفي الشرع عقوبةٌ مقدَّرةٌ تجب حقاً لله تعالى، فالتغريم ليس بحدٍّ؛ لأنَّه غير مقدَّر. وكذا القصاص لأنَّه حقُّ العبد. والتحقيق أنَّ الله تعالى في نفس العبد حقُّ الاستعباد وللعبد حقُّ الاستتباع، ففيه حقُّ الله تعالى وحقُّ العبد جميعاً إلاَّ أنَّ وجوده بطريق المماثلة ممَّا ينبني عن المقابلة بالمحلِّ فكان حقُّ العبد راجحاً.

¹ مسند أحمد، 377/15 (3614)؛ وذكره البخاري في "باب مَنْ لَمْ يَرِ الْوُضُوءَ إِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَيْنِ: مِنَ الْقُبْلِ وَالْذُبْرِ" معلقاً موقوفاً على أبي هريرة.

والمراد بالعقوبة المحضة. والكفارة عقوبة فيها معنى العبادة.

(والكفارات) وفي المغرب: الكفر في الأصل الستر. يقال: كَفَرَهُ وَكَفَّرَهُ إذا ستره. ومنه الكفارة؛ لأنها تكفّر الذنوب. **(ما نسبت)** الضمير المستتر يعود إلى العقوبات والحدود والكفارات **(إليه من قتل وزنا وسرقة)** وهذا ما يتعلق بالحدود / [112ظ] والعقوبات، فالقتل عمداً سبب للقصاص والزنا للرجم والجلد والسرقة للقطع وكذا شرب الخمر والقذف للحد؛ فإن جميع ذلك شرع جزاءً للجنايات فكانت الجنايات مؤثرة في إيجابها فيكون أسباباً لها. أمرٌ دائرٌ بين الحظر والإباحة. وهذا يتعلق بالكفارات. والحظر المنع والمحذور خلاف المباح؛ لأنه ممنوع عنه. وتحقيق ذلك أنّ في الكفارات معنى العبادات والعقوبة فيكون سببها.

(وأمر دائر بين الحظر والإباحة) ليكون مناسباً للمسبب. مثلاً إذا جامع المظاهر منها فمن حيث إنه جامع زوجته يكون أمراً مباحاً، ومن حيث إنه جامع قبل التكفير يكون محظوراً. وكذا في سائر الكفارات كالقتل خطأً بأن رمى إلى صيد سهمها فأصاب آدمياً محقون الدم؛ فمن حيث إنه رمى إلى صيد كان أمراً مباحاً ومن حيث إنه قتل محقون الدم كان محظوراً، أو الإفطار عمداً في نهار رمضان بلا عذر؛ فإنه من حيث إنه فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث إنه جناية على العبادة محظورٌ.

[أقسام السنة]

(باب أقسام السنة) هي في اللغة الطريقة والعادة. وفي الشريعة العبادات النافلة. وفي الأدلة ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قولٍ ويسمى الحديث أو فعلٍ أو تقريرٍ. والمراد هنا ما كان في الأدلة. والمراد بالقرآن في تعريف السنة أعم من أن يكون متواتراً أولاً؛ وذلك لأنها القراءات الشاذة لا يسمى سنة فتأمل.

(الأقسام السابقة في الكتاب) وهي الخاصّ والعامّ والمشارك والمؤول والظاهر والنص والمفسّر والمحكم والخفي والمشكل والمجمل والمتشابه والحقيقة والمجاز والصريح والكناية وعبرة النظم وإشارته ودلالته واقتضاؤه **(ثابتة في السنة)** أعني هي التي قول الرسول صلى الله عليه وسلم؛ لأن هذه الأقسام متعلّقة بالنظم العربي ولا شك أنّ قوله عليه الصلاة والسلام نظمٌ عربيّ مستجمع لوجوه الفصاحة / [112و] والبلاغة فيجري فيه هذه الأقسام أيضاً كما في الكتاب. والسنة حجة كالكتاب إلا أنّ طرق الاتصال إلينا في الكتاب واحد هو التواتر، وللسنة طرقٌ مختلفةٌ كما يجيء.

(هذا الباب لبيان ما يختص به السنن) وهو بيان كيفية اتصال السنة وبيان الانقطاع وبيان ما جعل الخبر فيه حجة وبيان نفس الخبر.

(الخبر على نوعين) الخبر مركَّبٌ من أمرين: حكمٌ فيه بنسبة أحدهما إلى الآخر نسبةً خارجيةً يصيخُ السكوت عليه. والمراد بالسنة الخارجية ما يكون لها خارجٌ يطابقه أو لا يطابقه. وهو احترازٌ عن الإنشاءات. واحترازنا بقولنا: "يصيخُ السكوت" من المركَّبات التقييدية.

والخبر في نحو قال النبي صلى الله عليه وسلم: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»¹ وفي نحو قوله صلى الله عليه وسلم: «مروا صبيانكم بالصلاة وهم أبناء سبع»² وهو المراكم من "قال" وفاعله، وأمّا مقول النبي صلى الله عليه وسلم فهو متعلِّق بالخبر، فعلى هذا لا معنى لقول من قال إنّه قد يكون في السنة الأمر والنهي لكنّه خصّص الخبر بالذكر لكونه أكثر. ولعلّ هذا القائل أراد بالخبر كقول النبي صلى الله عليه وسلم كما اشتهر فيما بينهم.

[حديث مسند]

(مسندٌ ومرسلٌ) الإسناد في اللغة الصعود. قال في الفائق أسند في الجبل وسند إذا صعد. والمسند في عرف الأصوليين هو الحديث الذي ذكر جميعُ رواته على الترتيب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير أن يترك ذلك أحدهم. والإرسال خلاف التقييد. والمرسل في اصطلاح الأصوليين ما سقط من رواته واحدٌ أو أكثر صحابياً كان أو غيره، فكأنّه أرسل ولم يقيد بالاتصال. ويحتمل أن يكون من الرسل -بفتحتين في الفائق الرسل التفرّق والانتشار في المرعى لقلّة النبات وتفرّقه-. وفي اصطلاح المحدثين بأن ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسندٌ وإن ترك واسطةً واحدةً بين الروايتين فمنقطعٌ وإن ترك [113ظ] وإن ترك واسطةً فوق الواحد فمُعْضَلٌ -بفتح الضاد- وإن لم يذكر الواسطة أصلاً فمرسلٌ، كذا في التلويح. وقيل المرسل في اصطلاح المحدثين ما ترك تابعيٌ فيه واسطةً بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم. والأصوليون يسمّون الجميع مرسلًا.

[المتواتر]

(والمسند أنواع متواتر) هو في اللغة من التواتر بمعنى تتابع أمورٍ واحدٍ بعد واحدٍ بعينه من الوتر. وفي الاصطلاح ما ذكره بقوله: وهو ما رواه قومٌ. المشهور أنّ القوم جماعة الرجال³ لكن لم يشترط أحدُ الذكورة في رواية المتواتر، ولعلّ ذلك بحسب الأعم الأغلب.

(لا يحصى عددهم) أي يشترط⁴ خروج عدد المحدثين عن الإحصاء والحصر؛ لأنّهم لو كانوا محصورين كان لإمكان التواطؤ مدخلٌ في خبرهم عادةً. وهذا مذهب بعض الأصوليين. والجمهور على أنّه ليس بشرط؛

¹ سنن الترمذي، 618/3 (1341)؛ سنن ابن ماجه، 778/2 (2321).

² مسند أحمد، 243/6 (6691) بلفظ «مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعا»؛ السنن الكبرى للبيهقي، 323/2 (3233).

³ ن: الرجل.

⁴ ي: بشرط.

فإنَّ أهل الجامعة لو أخبروا عن واقعةٍ منعتهم عن الصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين. ويحتمل أن يكون معنى قوله: "لا يحصى عددهم" أنه لا يشترط في التواتر عددٌ معيَّنٌ على ما ذهب إليه بعضهم من اشتراط الخمسة؛ لأنَّ الأربعة لا يفيد علماً كما دلَّ عليه اشتراط التزكية في شهود الزنا. وبعضهم شرط إثني عشر بعدد نُقَبَاء بني إسرائيل؛ فإنَّهم خَصَّوْا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم. وبعضهم شرط أربعين لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال، 64/8] وكانوا أربعين، فلو لم يحصل العلم بخبرهم لم يكونوا حسباً لاحتياجه إلى مَنْ يتواتر به أمره. وبعضهم شرط سبعين لقوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾ [الأعراف، 155/7]، وإنَّما خَصَّوْا لِمَا مَرَّ. وبنو الهزيل شرط عشرين لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ [الأنفال، 65/7]. وبعضهم شرط ثلاث مائة. وبعضهم عشر عدد أهل بدر. والكلُّ ضعيفٌ؛ فإنَّها ليس عليها دليلٌ يعتدُّ به. قال المحقِّق الشريف في شرح المواقف: مَنْ اعتبر في التواتر / [113و] عدداً معيَّناً فقد أحوال؛ فإنَّ ذلك ممَّا يختلف بحسب الواقع، والضابط مبلغٌ يقع معه اليقين؛ فإذا حصل اليقين فقد تمَّ العدد.

(ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب)

قال البيهقي: تواطؤوا على أمرٍ أي اتفقوا عليه. ومعنى عدم تواطؤهم على الكذب أن العقل يحكم حكماً قطعاً بأنهم لم يتوافقوا على الكذب، وإنَّما اتفقوا عليه حقٌّ ثابتٌ في نفس الأمر غير محتمل للنقض، لا بمعنى سلب الإمكان العقلي عن توافقه على الكذب. وهذا القيد احترازٌ عمَّا إذا أخبر جمْعٌ غيرُ محصور بما يجوز توافقه على الكذب فيه لغرضٍ من الأغراض؛ فإنَّه يكون متواتراً. وقيل هذا تفسيراً لقوله: "لا يحصى عددهم" يعني أنَّ المعتبر في عدم إحصاء عدد المخبرين بلوغهم حداً لا يتوهم معه اتفاقهم على الكذب.

وقد وقع في عبارة بعض الأصوليين: يمتنع تباطؤهم على الكذب، فصرَّح المحقق التفتزاني في التلويح بأنَّ المراد بالامتناع الامتناع العقلي. ووقع في كلام بعض المحدثين أنَّ المراد الامتناع العادي. وذكر المصنف في المنار وسلباً آخر وهو "أن يدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوسطه كطرفيه" يعني يكون عدد الرواة في كلِّ مرتبة بحيث لا يتوهم تواطؤهم على الكذب. وليس المراد بتساوي أعدادهم في كلِّ مرتبة بحيث على ما يوهم ظاهر العبارة. وهذا القيد احتراز عن المشهور. وبالحقيقة هذا بيان أنَّ المراد من قوله: "رواة القوم" روايتهم في كلِّ مرتبة على الوجه المذكور، فلهذا لم نذكره هنا.

وقد اعتبر في حدِّ التواتر قيوداً أخرى، أحدها: أن يكون خبر الجماعة بنفسه مفيداً للعلم. وهو احترازٌ عمَّا إذا كان الخبر معلوماً بالضرورة أو بالنظر أو بوجهٍ آخر؛ فإنَّه لا يسمَّى متواتراً. وثانيها: ألا يكون السامع معتقداً نقيض ذلك الخبر كإخبار المسلمين لليهود بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام. / [114ظ] وثالثها: أن يكون مستنداً إلى الحسِّ سمعاً كان أو غيره حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة عقلية لا يحصل لنا يقينٌ حتى يقوم البرهان.

(كنقل القرآن) فإنه منقولٌ بطريق التواتر. والمراد به جميع القراءات السبع. وبعض أهل النحو أنكر أن يكون جميع القراءات متواترة، وقال: إن بعضها غير متواتر. وأما القراءات الشاذة فلم ينقل بطريق التواتر اتفاقاً بل بطريق الآحاد كما اختص بالمصحف أبي الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود. ولا يسمى ذلك في عرف أهل الأصول قرآناً.

(وأنه يوجب علم اليقين كالعيان) سواء كان خبراً عن الموجود في زماننا أو عن ماضٍ¹. وذلك لأننا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد البعيدة كمكة وبغداد والأمم الماضية كالأنبياء والأولياء بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً، وما ذاك إلا بالأخبار. وذهب بعضهم إلى أنه يفيد العلم إذا كان خبراً عن الموجود الحالي لا على الكائن الماضي. وذهب السمنية - وهم قوم من عبدة الأوثان - والبراهمة - وهم قوم من منكري الرسالة بأرض الهند - إلى أنه لا يفيد علم يقين ولا علم طمأنينة بل يفيد ظناً. وذهب بعضهم إلى أنه يفيد علماً طمأنينة لا علم يقين أي جانب يترجح بحيث يطمئن إليه القلب لكن لا يبقى توهم الكذب واللغظ².

وذلك لأن المجموع ليس إلا نفس الآحاد وإمكان كذب كل واحد يستلزم إمكان كذب المجموع؛ لأنه يلزم القطع بالنقيضين فيما إذا أخبر جمع كثير بأحد نقيضين وجمع كثير بالنقيض الآخر، وأنه يلزم تصديق اليهود فيما نقلوه عن موسى عليه السلام أنه قال: "لا نبي بعدي" وهو ينافي بنبوّة محمد صلى الله عليه وسلم. وأجيب عن الأول بالنقض بالعكس؛ فإنه متألف عن الأشخاص وهو بفتح³ البلاد دون كل شخص على حدة، وعن الثاني بأن تواتر النقيض محالٌ عادةً، وعن الثالث بأن نقل اليهود لو كان / [114] وشرائط التواتر لحصل العلم به، وإنما لم يحصل لعدم شرائطه.

(علماً ضرورياً) لا يفتقر إلى تركيب حجة حتى⁴ أنه يحصل لمن لا يعلم كالصبيان. وذهب بعض المعتزلة وأبو بكر الدقاق من الشافعية إلى أن المتواتر يوجب استدلالاً؛ لأن العلم به لا يحصل إلا بعد العلم بأن المخبر عنه أمرٌ محسوس وأن المخبرين جماعة لا حامل لهم على الاتفاق في الكذب وإن ما كان كذلك لا يكون كذباً فيلزم منه الصدق لعدم الوساطة. ولا يخفى أن هذا ترتيب مقدمات صادقة يحصل منه المطلوب، ولا معنى للاستدلال إلى هذا. وأيضاً لو كان ضرورياً لما اختلف العقلاء. فيه أيضاً لو كان ضرورياً لم نجد في أنفسنا فرقاً بين وجود مكة وكون الواحد نصف الإثنين، ولا شك أن الثاني أقوى. وأجيب عن الأول بأن إمكان ترتيب المقدمات لا ينافي الضروري؛ فإن الضروري هو الذي لا يحتاج في حصوله إلى ترتيب المقدمات لا الذي لا يمكن فيه ترتيب المقدمات كما يقال: الكل أعظم من الجزء؛ لأن فيه جزءاً آخر، وكل

¹ من قوله: "أو عن ماضٍ" إلى قوله: "والأمم" صح من هامش ي.

² م: والغلط.

³ ي: يفتح.

⁴ ن- حتى.

ما كان كذلك فهو أعظم. وعن الثاني بأنّ الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة كما للسوفسطائية. وعن الثالث بأنّه قد يختلف أنواع الضروري بحسب الوضع بسبب كثرة الأخطار بالبال وكثرة الممارسة ووقوع الألف والعادة وغيرها.

وذهب¹ حجة الإسلام إلى أنّ العلم الحاصل بالتواتر ضروريّ بمعنى أنّه لا يحتاج إلى توسط² واسطة مفضية إليه مع أنّ الواسطة حاصلة في الذهن فهو من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا: العشرة نصف العشرين، أو هو مثل القياس الخفي الذي يكون في التجريبات وهو أنّه لو لم يكن كذلك لما كان دائماً أو أكثر. وليس المعنى أنّه ضروري حاصلاً بغير واسطة كقولنا: الموجود لا يكون / [115ظ] معدوماً. فالحاصل أنّه ضروريّ ليس بأولى محتاج إلى التنبيه.

[المشهور]

(مشهور وهو ما كان من الأحاد في الأصل)³ جمع الأحاد. وهو في الإثبات يكون بمعنى الأوّل كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف، 36/12] أو بمعنى الواحد المضموم إلى العشرات نحو: أحد وعشرون. وقد يستعمل مطلقاً وصفاً ولا يكون إلّا في وصف الله⁴ تعالى كذا ذكره الإمام الراغب. وشيء من المعاني الثلاثة لا يناسب ههنا، فيحتمل أن يكون بمعنى الواحد مطلقاً يجوز يؤيده أنّه يقال: خبر الواحد، كما سيجي. (ثمّ انتشر حتى ينقل قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب) الحاصل أنّ في المشهور شرط ألا يكون في المرتبة الأولى على حدّ التواتر. ثمّ اعتبار الانتشار والاشتهار إنّما هو في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم. فأكثر أخبار الأحاد نقلت إليهم بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الأحاديث وتدوينها في الكتب. (وأ أنّه يوجب علم طمأنينة) هي في اللغة السكون، اسم من اطمأن إذا سكن. والمراد بالطمأنينة ههنا زيادة توطيئ وتسكين للنفس على ما أدركته؛ فإن كان يقيناً فاطمئننا بها زيادة اليقين وإن كان ظنيّاً فاطمئننا رجحان جانب الظنّ بحيث يكاد يدخل في حدّ اليقين، كذا في التلويح، وهو مبني على القول بأنّ اليقين يزداد وينقص.

واعلم أنّهم اختلفوا في المشهور فذهب جصاص وجماعة من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي إلى أنّه كالتواتر؛ فيفيد علم اليقين لكن بطريقة الاستدلال لا بطريقة الضرورة. وذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أنّه من أقسام خبر الواحد لا يفيد إلّا الظنّ. والجمهور على أنّه يفيد علماً طمأنينةً كما هو المذكور في المتن فهو دون التواتر؛ لأنّ في اتصاله شبهةً صورةً لكونه آحاد الأصل لا معنى؛ لأنّ الأمة قد تلقّته بالقبول، وفوق⁵

¹ ي- ذهب.

² ي: توسط.

³ ن- الأصل.

⁴ م: ولا يكون إلّا وصفاً لله تعالى.

⁵ ي: فرق.

خبر الواحد / [115و] حيث لم تلقه الأمة بالقبول فيفيد حكمًا دون اليقين وفوق أصل الظن. قال أبو اليسر: الخلاف في أن المشهور يفيد اليقين أو الطمأنينة راجع إلى الإكفار¹؛ فعند الفريق الأول يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر. ونقل عن الإمام شمس الأئمة إنه لا يكفر جاحده بالاتفاق، وعلى هذا لا يظهر من هذا الوجه أثر الاختلاف.

[الخبر الواحد]

(وخبير الواحد وهو ما يرويه الواحد والاثنان فصاعدًا) ويسمى الجميع خبر الواحد باعتبار أقل المراتب أو باعتبار اشتغال باقي المراتب على الواحد (لا عبرة للعدد فيه) رد لقول الجبائي حيث اشترط الاثنان ولم يقبل خبر الواحد متمسكًا بأن أمر الدين أولى باشتراط العدد فيه². ولقول من اشترط الأربعة متمسكًا بأن الاهتمام بأمر الدين أكثر فاعتبر فيه أقصى عدد اعتبره الشارع في الشهادات وهو الأربعة.

(بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر) يعني يكون العدد دون عدد المشهور وعدد المتواتر أي يكون أقل منه. وهذا في المتواتر ظاهر وفي المشهور يحتمل على أن عدد غير ما في المرتبة الأولى أقل؛ وذلك لأن المشهور من الأحاد في أولى المراتب، ويحتمل أن يكون المراد أن الضبط والحفظ رواة الأحاد دون رواة المشهور كما قالوا في الفرق بين الصحيح والحسن.

وعند الشافعي خبر هو ما عدا المتواتر؛ فعلى قوله المشهور داخل في الأحاد. وأما تعريفه بأنه ما أفاد الظن على ما في كلام بعض الحنفية فإنما يصح لو فسر ظن بما يخرج عنه الطمأنينة الحاصلة من المشهور. نعم يصح هذا على مذهب الشافعية. واعلم أنه اشترط في خبر الواحد أن يكون رواية الأول³ عدلاً منزهاً عن وصمة الكذب لكن لما كان من المعلوم أن الصحابة كلهم عدول لم يذكر قيد العدالة. وفي التلويح معنى قولهم: أن الصحابة تنزهوا عن الكذب هو أن الغالب الراجح من حالهم الصدق، وليس المراد / [116ظ] أن نقلهم صادق قطعاً بحيث لا يحتمل الكذب، وإلا يلزم أن يكون المشهور موجباً للعلم.

(وأنه يوجب العمل دون اليقين) ههنا مقامان أحدهما:

أنه يوجب العمل بمقتضاه وهو قول الأكثرين. وقد اختلفوا فرقتين فذهب ابن شريح والفقهاء من الأشاعرة وأبو الحسن البصري من المعتزلة أن العقل دل على وجوب العمل به كما دل السمع عليه، وهو مذهب أحمد. وتقريره أن النبي عليه الصلاة والسلام بعث لتحصيل للمصالح ودفع المضار قطعاً، ومضمون الخبر الواحد تفصيل له، والخبر يفيد الظن والعمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل واجب عقلاً كما إذا أخبر واحد بمضرة أكل شيء معين فالعقل يحكم بأنه لا يؤكل موجب العمل به قطعاً. ورد بأننا لا نسلم أن العمل بالظن في

¹ ن: الكفار.

² ي- أولى باشتراط العدد؛ ن: بأن أمر الدين أهم.

³ م: راويه الأول.

تفاصيل مقطوع الأصل واجب بل هو أولى. وذهب الباكون منهم أن السمع دل على وجوب العمل به أعني الكتاب والسنة؛

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة، 122/9] فإن أدنى الفرقة ثلاثة¹، والطائفة منها² يكون واحدًا أو اثنين فأوجب الحذر بقول الواحد أو الاثنين. وذلك لأن "لعل" في الأصل للترجي وهو محال في حقه تعالى، فاستعمل للإيجاب الذي من أقسام الطلب على طريقة إطلاق المقيّد على المطلق. ويحتمل أن يكون "لعل" بمعنى "كي" على ما جوّز بعض النحاة فهي للسببية فيفيد أن خبر الواحد سبب للحذر. وقد اعترض عليه بأن لا نسلم أن "لعل" للإيجاب، وبأنه يحتمل أن يكون المراد بالإنذار الفتوى في الفروع بقرينة "التفقه". والمراد بالقوم غير المجتهدين بقرينة أن المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بقول الواحد؛ لأنه ظني ومع قيام هذه الاحتمال لا يبقى الدليل قطعياً.

وأما السنة فلائنه عليه الصلاة والسلام قبل خبر سلمان في الهدية والصدقة حين / [116] أتى بطبق رطب فقال: هذا صدقة فلم يأكل وأمر أصحابه بالأكل، ثم أتى بطبق رطب فقال: هذا هدية فأكل وأمر أصحابه بالأكل³. ورد بأنه يدل على جواز القبول لا على وجوبه مع أنه يجوز أن يحصل للنبي صلى الله عليه وسلم العلم بقوله دون غيره. فالأولى في الاستدلال بالسنة أن يقال إنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الأحاد من الصحابة إلى الآفاق لتبليغ الأحكام إلى الناس وإيجاب قبولها عليهم.

وذهب الجبائي إلى أنه لا يجوز العمل بخبر الواحد عقلاً؛ لأنه يؤدي إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال بتقدير كذبه وهو ممكن. وهذا لا يرد على القول بأن كل مجتهد مصيب فيكون حلالاً لأحدٍ حراماً لآخر. وكذا على القول بأن المصيب واحد؛ لأن الحكم المخالف للظن ساقط عنه إجماعاً وهو كالعمل بقول الشاهدين إذا حالفا ما في الواقع.

وذهب بعضهم إلى عدم وجوب العمل به للدليل السمعي وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء، 36/17]، نهى عن اتباع الظن فيكون حراماً فكيف يكون واجباً، خبر الواحد لا يفيد إلا الظن؛ وأجيب بأن المراد من العلم أعم من الظن واليقين بأنه لا عموم له في الأشخاص والأزمان، وأيضاً هذا ليس بقطع بل هو ظاهر فلا يفيد القطع الذي هو المطلوب في مسائل الأصول.

¹ ن: بثلاثة.

² ي- منها.

³ أنظر سيرة ابن هشام، 198/1؛ مسند أحمد، 109 / 39 (23722).

هذا وذهب بعضهم إلى عدم وجوب العمل لكن لا لدلالة العقل أو السمع على امتناعه بل لعدم الدليل الدالّ على وجوبه. وذهب بعض المتكلمين إلى عدم وجوب العمل به في أمور الدين متمسكين بأنّ صاحب الشرع قادرٌ على إثبات ما شرع به أوضح دليل، فأبى حاجة إلى إيراد ما لا يفيد إلّا الظنّ بخلاف المعاملات فإنّا نعجز عن إظهار كلّ حقّ بطريق لا شبهة فيه. وردّ بأنّ الضرورة متحققة في أمور الدين أيضاً؛ إذ لا يوجد في كلّ حادثة حديث متواتر ومشهور، فلو ردّ خبر الواحد فيها / [117ظ] لتعطلت الأحكام.

والمقام الثاني: أنّه لا يفيد اليقين. وهو أيضاً مختلفٌ فيه فقليل: أنّه يفيد العلم بانضمام القرائن المنفصلة غير اللازمة من أحوال في الخبر والمخبر والمخبر عنه والمخبر كالضراخ والجنّازة وخروج المحذرات. ويجوز¹ ذلك فيما أخبر ملكٌ بموت ولده، ولا يفيد العلم بدون القرائن. وقال قومٌ: يحصل العلم بغير قرينة أيضاً. ثمّ اختلفوا ففي أحد قولي أحمد كلّما حصل خبر الواحد حصل العلم. وقيل قد يحصل العلم به في بعض الأحوال. والأكثر على أنّه لا يحصل العلم أصلاً بل يحصل به الظنّ. وهذا المذهب هو الذي يشير إليه في المتن. والدليل على أنّه لا يفيد إلّا الظنّ أنّ الصحابيّ وإن كان عدلاً منزهاً عن وصمة الكذب لكن الرواة الأخرى لم يبلغ حدّ التواتر؛ فلا يمكن الجزم بصحته.

واعلم أنّ خبر الواحد كما لا يوجب اليقين لا يوجب الطمأنينة أيضاً فكان على المصنّف أن يتعرّض له. ولا يقال: هذا يفهم من قوله "بعد أن يكون دون المشهور"؛ لأنّا نقول قوله: "دون المتواتر" يفهم منه أنّه لا يفيد اليقين مع أنّه يعرض له.

(والراوي إن عُرف بالتقدّم في التقدّم في الاجتهاد) الرواية في الأصل يعرر السقا؛ لأنّه يروي الماء ويحمّله، ثمّ أطلق على من نقل الحديث والشعر على شبيههما بالماء، والتاء للمبالغة وليست من أصل الكلمة، ولهذا يحذف كثيراً في المتن. والمشهور أنّه أصليّ وليس بمنقول. والمراد بـ "التقدّم في الاجتهاد" كونه عارفاً بمسائل الفقه على ما يشعر به ظاهر كلام المنار حيث قال: الراوي إن عُرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد. **(كالخلفاء الراشدين)** الخلفاء جمع "خليفة". وهو من يخلف غيره وينوب منابه. والخليفة بمعناه، وجمعه الخلائف. وقد يستعمل أحد الجمعين مكان الآخر. والرّشاد والرّشد أخذٌ قصد السبيل. وهو خلاف البغي. والمراد بهم الأئمة الأربعة: أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ رضي الله عنهم. **(والعبادة)** / [117و] هي إمّا جمع عبَدٍ بمعنى عبَدٍ كزَيْدٍ في زيد، أو اسم جمع غير مبنيّ على واحده. وهم عند الفقهاء ثلاثة: عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر. وعند المحدثين أربعة: عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن الزبير، ولم يذكر فيهم عبد الله بن مسعود؛ لأنّه من أكابر الصحابة رضي الله عنهم. وعن طاووس:

¹ م: ونحو ذلك.

العبادة يفعلون الإقضاء¹ في الصلاة ابن عباس وابن عمر وابن الزبير، كذا في المغرب². (كان حديثهم حجة) والأظهر "حديثه" كما وقع في المنار وبعض نسخ المتن. والمذكور في سائر كتب الأصول أن الراوي المعروف بالرواية إن كان معروفاً بالفقه يقبل حديثه سواءً وافق القياس أو لا. وليس المراد بـ "القبول" التصديق وبـ "الرد" التكذيب بل المراد بالقبول وجوب العمل به، كذا ذكره صاحب الكشف. (يترك به القياس) لأنّ الخبر تعيّن³ بأصله من حيث إنّه قول الرسول عليه الصلاة والسلام. والشبهة في عارض النقل من حيث إنّه يحتمل اللغظ والنسيان والكذب. والقياس محتمل بأصله من حيث إنّ عليه ما التي ينبني عليها الحكم غير متيقّن إلا بنص أو إجماع، وهو عارض. ولا خفاء في أنّ متيقّن الأصل راجح على محتمله. وأيضاً ترك الصحابة القياس بخبر الواحد متواترة المعنى وإن كانت آحادها غير متواترة، فيكون إجماعاً. (خلافًا لمالك)؛ فإنّه قال: القياس مقدّم على خبر الواحد؛ لأنّ القياس حجة بإجماع الصحابة، والإجماع أقوى من الخبر الواحد، فكذا ما ثبت بالإجماع. وأيضاً يجوز السهو والكذب على الراوي، ومثل ذلك لا يوجد في القياس. وأجيب بأنّ خبر الواحد حجة بالإجماع، والشبهة في القياس أكثر منها في الخبر الواحد على تقدير ثبوت العلة أيضاً يحتمل أن يكون خصوصية الأصل شرطاً لثبوت الحكم أو خصوصية الفرع مانعاً، فيتطرّق الاحتمال إلى القياس أكثر؛ إذ في الخبر لا يتطرّق الاحتمال / [118ظ] إلا في طريق نقله. وأمّا احتمال السهو والكذب في الراوي لعارض باحتمال كون الحكم غير متعلّق بالوصف بالقياس.

وقال أصحاب الشافعي إنّ العلة في القياس إن ثبت لا بنص راجح على الخبر في الدلالة فالخبر مقدّم، وإن ثبت بنص راجح؛ فإنّ كان وجود العلة في الفرع قطعياً فالقياس مقدّم وإن كان ظنيّاً فالتوقّف.

(وإن عُرف الراوي بالعدالة) وفي التلويح "بالرواية" مكان قوله "بالعدالة" (دون الفقه كأبي هريرة) هذا هو المشهور. وقيل إنّه كان فقيهاً يفتي في زمان الصحابة ولم يعدم شيئاً من أسباب الاجتهاد⁴.

(وإن وافق حديثه القياس عمل به وكذا إن خالف قياساً ووافق قياساً آخر وإن خالفه) أي القياس. والمراد جميع الأقيسة⁵ وذلك لأنّ اللام في القياس للعهد الذهني، فيكون المعنى: وإن خالف قياساً أي لم يوافق قياساً، فيفيد العموم. (لم يترك) الحديث (إلا بالضرورة) انسداد باب الرأي⁶. يعني إذا كان الحديث مخالفاً للأقيسة وكان الراوي غير مشهور بالفقه لم يترك أبو حنيفة العمل بهذا الحديث إلا لأجل الضرورة؛ إذ في هذه الصورة لو اعتبر الحديث لزم انسداد باب الرأي؛ إذ المفروض أنّه مخالف لجميع الأقيسة. والمراد بـ "الضرورة"

¹ الإقضاء هو أن يجلس على أليتيه ناصباً فخذه، أنظر الفائق في غريب الحديث للزمخشري، 212/3.

² المغرب للمطوّزي، ص 301، (ع ب د).

³ ن: يقين.

⁴ ي- الاجتهاد.

⁵ م: جمع أقيسة.

⁶ ي: الراوي.

هذا على أن الواو للتفسير ولهذا اقتصر في المنار على قوله: "إلا بالضرورة"، ولو قال: "إلا بضرورة انسداد باب الرأى" لكان أظهر على أن يكون الإضافة للبيان.

ثم نقول إذا كان الأمر على ما ذكر يعتبر القياس ولا يقبل الحديث؛ لأن النقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم، فإذا اختصر فقه الراوي لم يؤمن أن يذهب عليه شيء من معانيه، فيدخل فيهم شبهة زائدة يخلو عنها القياس. واعترض عليه بأن الشبهة في القياس يكون أكثر؛ إذ هي / [118و] يكون في حكم الأصل وتعليقه في الجملة، وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي¹ المعارض في الأصل ونفيه في الفرع. وبأن الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه. وبأنه نُقل عن كبار الصحابة ترك القياس بخبر الواحد غير المعروف بالفقه. وأجيب عن الأول بأن الكلام فيما خالف جميع الأقيسة فيتأكد القياس بقياس آخر في دفع هذا الخبر، يعارض الشبهة الزيادة فيه فيبقى ما ذكرنا سالماً. وعن الثاني بأنه قد ثبت من عدول الصحابة أنهم قالوا: "أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ونهانا عن كذا" وظاهر أنه نقل بالمعنى. وعن الثالث بأن لا نسلم ذلك فيما يخالف جميع الأقيسة.

واعلم أن اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن أبان، واختاره القاضي أبو زيد وتابعه أكثر المتأخرين. وأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي شرطاً لتقديم الخبر بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة، وتقدم على القياس. قال صاحب الكشف: إن اشتراط فقه الراوي في هذه المسألة قول متحدث كخبر المصرة². التصفير تفعيل من الصّري وهو الحبس. وذلك أن [يريد] بيع الناقة والشاة فيحقن اللبن في ضرعها أياماً لا يحلبه ليرى أنها كثيرة، كذا في الفائق³.

وخبر المصرة ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تُصْرُوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير نظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر»⁴. والمراد بـ "النظيرين" نظره لنفسه بالاختيار أو الإمساك، ونظر للبائع بالرد والفسخ. وجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس أن تقدير الضمان العدوان إمّا بالمثل أو بالقيمة بالكتاب والسنة كما تقرّر في موضعه. والتمر بالنسبة إلى اللبن / [119ظ] ليس شيئاً منهما. واعترض عليه بأن ردّ الحديث على هذا يكون لمخالفة الكتاب والسنة، ولا نزاع في ذلك. وأجيب بأنه لا ضمان عدوان ههنا حقيقة، لكنه بعد فسخ العقد ظهر أنه تصرف في ملك الغير بلا رضاه، فيثبت الضمان بالمثل أو القيمة قياساً على العدوان الحقيقي.

¹ ن: بقي.

² لم أطلع عليه في كشف الأسرار.

³ الفائق للزمخشري، 2/293، (ص ر).

⁴ صحيح البخاري، 71/ (3150)؛ صحيح مسلم، 1155/3 (1515).

ثم إنَّ عند أبي حنيفة التصرية ليس بعيبٍ، وليس للمشتري ولاية الردِّ بسببها من غير شرط؛ لأنَّ قلَّة اللبِن بل عدمه لا يفوت سلامة المبيع. وعند الشافعي هي عيبٌ وللمشتري ولاية الردِّ تمسكاً بهذا الحديث. وهو حديثٌ ثابتٌ في الصحيحين. وإذا صحَّ الحديث يترك القياس بمقابلته.

[جهالة الراوي]

(وإن كان الراوي مجهولاً لم يعرف إلاَّ بحديث واحدٍ أو حديثين) كوابصة بن معبد¹. وفي التلويح: ذهب بعضهم إلى أنَّ هذا كناية عن كونه مجهولاً العدالة والضبط؛ إذ المعلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفرداً بالحديث أو حديثين. وأما ما قبل أنَّ الصحابة كلَّهم عدولٌ فمختصٌ بمن اشتهر بطول الصحابة. والباقيون كسائر الناس، لا جزم بعدالتهم². (فإن روي عنه السلف واختلفوا فيه أو سكتوا عن الطعن صار كالمعروف) وذلك لأنَّ السلف كانوا مهتمين في أمر الدين³ عدولاً فقهاء غير مهتمين بالتقصير فيه، فقبولهم لحديثه وروايتهم عنه دلٌّ على عدالته وضبطه كالراوي المعروف. والسكوت في موضع الحاجة لا يحلُّ إلاَّ على وجه الرضا بالمروي، فيكون السكوت عن الردِّ بمنزلة القبول.

وأما إذا اختلفوا فيه بالجرح والتعديل فهو كالمعروف عند أبي حنيفة؛ لأنَّه لما قبله بعضُ الفقهاء المشهورين صار كأنَّه رواه بنفسه. ولم يقبله الشافعي؛ لأنَّ هذا القسم مخالفٌ للقياس عنده. مثال ذلك حديث معقل بن سنان الأشجعي فيما روى أنَّ ابن مسعود سئل عن تزوج / [119] امرأة لم يستمى لها مهرًا ولم يدخل بها حتى مات عنها، فلم يُجب شهرًا، ثم قال بعد شهرٍ: «أجتهد فيه برأيي فإن يكون صواباً فمن الله وإن يكون خطأ فمن ابن أمِّ عبدٍ، أرى لها مهرًا مثل نسائها» فقام معقل سنان وقال: «أشهد أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق الأشجعية بمثل قضائك هذا، وقد كان هلال بن مُرة مات عنها من غير فرض مهرٍ ودخولٍ، فسُرَّ بذلك ابن مسعود»⁴ وقبل حديثه. وردَّه علي رضي الله عنه فقال «ما صنع بقول أعرابيٍّ بوال على عقيبه، حسبها الميراث لا مهر لها». وذلك لمخالفته القياس عنده؛ لأنَّ المهر لا يجب إلاَّ بالفرض بالتراضي أو بقضاء القاضي أو باستثناء المعقود عليه. فلما أعاد المعقود عليه إليها سالماً لم يستوجب بمقابلته عوضاً كما إذا طلقها قبل الدخول بها. وقيل إنَّما ردَّه؛ لأنَّه كان من مذهبه أن يُخلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلَّفه.

¹ هو وابصة بن معبد بن عتبة الأسدي، له صحبة. سكن الكوفة ثم تحول إلى الرقة، فأقام بها إلى أن مات بها. وقبره عند منارة المسجد الجامع بالرافقة. وكان كثير البكاء، لا يملك دمعته، وكان له بالركة عقبٌ من ولده: عبد الرحمن بن صخر قاضي الرقة أيام هارون الرشيد. أسد الغابة لابن الأثير، 652/4.

² شرح التلويح للتفتزاني، 10/2.

³ ن: الدنيا.

⁴ أنظر سنن الترمذي، 442/3 (1145)؛ وسنن النسائي، 198/6 (3524).

(وإن لم يظهر من السلف إلا الردّ كان مستنكراً فلا يقبل) أي لا يجوز العمل به. وهذا إذا كان مخالفاً للقياس. وعدم القبول إنّما هو للاتفاق على ردّه. وإنّما سميّ هذا الحديث مستنكراً؛ لأنّ أهل الحديث والفقهاء لم يعرفوا صحّته، ويسمى منكراً أيضاً. ومثّلوا لذلك بحديث فاطمة بنت قيس أخبرت أنّ زوجها طلقها ثلاثاً ولم يقض النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لها بالنفقة والسكنى. فردّه عمر رضي الله عنه وقال: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت حفظت أم نسيت»¹

قال عيسى بن أبان: أراد بقوله "كتاب ربنا وسنة نبينا" القياس الصحيح²؛ فإنّه ثابت بالكتاب والسنة. وذلك لأنّها كالحامل، والمعتدّة عن طلاق رجعيّ في الاحتباس، والنفقة جزء الاحتباس. وإنّما حمل على ذلك؛ لأنّه لو كان المراد عين الكتاب والسنة لقرأ الكتاب وروى السنة. وقال الطحاوي: أراد بالكتاب قوله / [120ظ] تعال: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾ [الطلاق، 1/65] ومن السنة قول عمر رضي الله عنه: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: «لها النفقة والسكنى»³ وردّ عمر رضي الله عنه كان بمحض الصحابة ولم ينكر عليه أحد، فيكون حديث فاطمة منكراً. واعترض عليه أنّ هذا الحديث ممّا قبله ابن عباس وبه قال أحمد بن حنبل. وأجيب بأنّ للأكثر حكم الكلّ.

(وإن لم يقابل يرد ولا قبول ولم يظهر) أي ذلك الحديث في السلف. ولذلك لم يقع منهم ردّ ولا قبول ثمّ ظهر ذلك من بعد (يجوز العمل به) إذا لم يخالف القياس؛ لأنّ الظاهر ممّن كان في صدر الأوّل العدالة وعدم التقصير في أمر الدين⁴، فباعتبار هذا الظاهر يترجّح جانب الصدق في خبره، فيجوز العمل به لكن لا يجب العمل؛ لأنّ الوجوب شرعاً لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف، كذا ذكره الشمس الأئمة. وإنّما يضاف الحكم في هذه الصورة إلى الحديث، ولم يضيف إلى القياس؛ ليكون حجة لمن ينفي القياس أيضاً.

[شرائط الراوي]

(وإنّما جعل خبر العدل حجة) عبارة المنار: "وإنّما جعل الخبر حجة" وهي أحسن كما لا يخفى (بشرائط في الراوي وهي العقل الكامل) فسّر المصنّف في المنار العقل بأنّه: نورٌ يضيء به يتبدّى به من حيث⁵ ينتهي إليه درك الحواس. فيبدأ المطلوب للقلب فيدرّكه القلب بتأمّله. فقوله "نور" أي قوّة شبيهة بالنور في أنّه بها يحصل الإدراك، "يضيء" أي يبصر ذا ضوئ، "به" أي بذلك النور طريق، "يتبدّى به" أي بذلك الطريق في الإدراكات من جهة انتهاء إدراك الحواس إلى ذلك الطريق بمعنى أنّه لا مجال فيه لإدراك الحواس. وهو طريق

¹ سنن الترمذي، 472/3 (1180).

² أنظر تبين الحقائق وحاشية الشلبي لفخر الدين الزيلعي، 60/3.

³ أنظر شرح معاني الآثار للطحاوي، 74/3 (4541).

⁴ ن: الدنيا.

⁵ قوله: "يتبدّى به من حيث" صح من هامش م.

إدراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات؛ فإنَّ طريق إدراك المحسوسات ممَّا يسلكه الصبيان والمجانين أيضًا فلا يحتاج إلى العقل الذي نحن بصده.

ثمَّ إذا انتهى ذلك الطريق، وأريد سلوك طريق إدراك الكليات واكتساب النظريات فلا بدَّ من قوَّة يتمكَّن بها من سلوك ذلك الطريق. فهي / [120و] نورٌ للنفس به يهتدى إلى سلوكه بمنزلة نور الشمس في إدراك المبصرات، فإذا ابتدأ الإنسان بذلك الطريق وشرح فيه ورَّب المقدمات على ما ينبغي يتدبَّر للقلب أي يظهر للنفس الناطقة بتأهله¹ أي التفاته إليه والتوجَّه نحوه. وحاصله أنَّ العقل قوَّةٌ للنفس، بها تنتقل من الضروريات إلى النظريات. وتعريف العقل على الوجه المذكور سيجيء في الكتاب، وتوضيحه هناك زيادة إيضاح. وإنَّما قيد العقل بـ "الكامل" وهو عقل البالغ؛ لأنَّ عقل القاصر وهو صبيٍّ غيرُ معتبر.

واعلم أنَّ العقل في أصل الجبلَة معدوم²، يحدث شيئاً فشيئاً. وهو متفاوتةٌ بقسمة الله تعالى. وعلَّق الشرع الأحكام بأدنى درجات كماله، وأقيم البلوغ مقامه إقامة السبب الظاهر مقام حكمه، كما في السفر والمشقة. وذلك لحصول شرائط كمال العقد أسبابه في ذلك.

(والضبط) ذكر في كشف البزدوي أنَّ الضبط في اللغة حفظ الشيء بالخزم، وضبط الخبر سماعه كما يحقَّ سماعه بأن يصرف همته إليه ويُقبل بكلِّيته إليه؛ لئلاَّ يشدَّ منه شيء³. وفي شرح المنهاج الضبط قوَّة الحفظ وقلة السهو. والمراد بقوة الحفظ ألا يزول مسموعه عن حافظته سريعاً، فالمختلَّ حفظه مطلقاً أو بالنسبة إلى الأحاديث الطوال ودون القصار لا يقبل روايته.

وقال المصنَّف في المنار: وسماعُ الكلام كما حقَّ سماعه ثمَّ فهمُ بمعناه الذي أريد به ثمَّ حفظه ببذل المجهود له ثمَّ التبيُّان عليه بمحافظته حدوده ومراقبته بمذاكرته على إساءة الظنِّ بنفسه إلى حين أدائه، فحقَّ السماع أن يسمعه على وجه لا يفوت منه كلمة ولا حركة منها، ولو فات منه شيءٌ منهما استعادته ولا يستحي من ذلك. وشرط فهمه المعنى المراد ههنا دون القرائن؛ لأنَّ المعنى يظهر في نقله. ونظم القرائن محفوظاً عن التغيير لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر، 15/9] بخلاف الخبر؛ فإنَّه قد ينقل بالمعنى، كذا قيل وفيه / [121ظ] تأمَّل. و"المجهود" والمشقة والطاقة، والمعنى حفظُ الخبر ببذل الطاقة في حفظه بأن يكرِّره إلى أن يحفظه ثمَّ الثبات على الحفظ بمحافظته الأحكام التي اشتمل الخبر عليها بأن يعمل بموجبه ويذاكره بلسانه، فإن ترك العمل المذكور يورثان النسيان. وإنَّما شرط المراقبة احترازاً عمَّا إذا لم ير نفسه أهلاً للتبليغ فيقصر في مراقبة بعض ما ألقى إليه. ومعنى قوله: "على إساءة الظنِّ بنفسه" أنَّه لا يعتمد على نفسه أنَّه لا ينساه بل يظنُّ بنفسه لو ترك المذاكرة نسيه. وقوله: "إلى حين أدائه متعلِّق بـ"الثبات"، قال صاحب التلويح: الضبط بهذا

¹ ن: يتأمله.

² في همس م: العقل معدوم في أصل الجبلَة.

³ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 396/2.

المعنى لا يشترط في قبول الرواية؛ لأنهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك إلا أن هذا يفيد الرجحان¹.

(والعدالة الكاملة) قال ابن الحاجب: العدالة هي محافظة دينه تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة. فقوله: "دينه" يخرج الكافر؛ لأن المراد دين الإسلام. وبقوله: "ملازمة التقوى والمروءة" يخرج الفاسق. والتقوى هو الاحتراز عما يذم به شرعاً، والمروءة هو الاحتراز عما يذم به عرفاً. وقوله: "ليس معها بدعة" يخرج المبتدع. والتقوى والمروءة يتعلّقان بالعمليات، والبدعة بالاعتقاد.

ويدخل في ملازمة التقوى الاجتناب عن الكبائر، وهي الشرك وقتل النفس بغير حقّ وقذف المحصنات والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والظلم في حرم مكة وأكل الربا والسرقه وشرب الخمر. وقيل الكبيرة ما أوعد عليه الشارع بخصوصه. وقيل الكبيرة ما أوجب الحد. وأما الإصرار على الصغائر فمندرج في الكبائر عند البعض. والأظهر أن الاجتناب عن الصغائر داخل في ملازمة التقوى. ويدخل في ملازمة المروءة الاجتناب عن بعض الصغائر وهو ما يدل على حسّة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف / [121و] في الوزن حبة². ويدخل فيها أيضاً الاجتناب عن بعض المباحات، وهو ما يدل على مثل ذلك كاللعب بالحمام وصحبة الأرذال والحرف الدنية مثل الدباغة والحيافة والحجامة ممّن لا يليق به ذلك من غير ضرورة؛ لأن مرتكبها لا يجتنب الكذب غالباً.

وقال حجة الإسلام: العدالة هيئة راسخة في النفس من الدين يحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً. ولم يذكر قيد "ليس معها بدعة"؛ لأنه يفهم من قوله "ملازمة التقوى". وعلى هذا لا حاجة إلى قوله: "من الدين" أيضاً. وقد يقال إن البدعة ليست مخلة العدالة، وفيه تأمل.

وقال صاحب المنهاج: العدالة ملكة في النفس يمنعها عن اقتران الكبائر والرذائل المباحة³. واعترض عليه بأنه لا بد في العدالة من الاحتراز عن الصغائر. وأجيب بأنه لما ذكر أن الرذائل المباحة واجبة الترك في العدالة فالصغائر، وفيه أن مثل ذلك لا يستحسن في التعريفات. وقال صاحب التنقيح: العدالة هي الانزجار عن المحظورات الدنية، وهي متفاوتة وأقصاها أن يستقيمها كما أمر، وهو لا يكون إلا في النبيّ صلى الله عليه وسلم، فاعتبر في ذلك ما لا يؤدّي إلى الحرج، وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة. ويلزم هذا الرجحان اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر. وهذا أعني الرجحان المذكور هو مراد المصنّف من العدالة الكاملة كما صرح به في المنار.

¹ شرح التلويح للتفتزاني، 12/2.

² م- حبة؛ ي: تحته.

³ الإبهاج في شرح المنهاج لتقي الدين السبكي، 314/2.

وأما العدالة القاصرة فقد ذكر فيه أيضاً أنها ما ثبت بظاهر الإسلام واعتدال العقل بالبلوغ؛ لأنهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه من غير ظاهر، لكن هذا الظاهر يعارضه ظاهرٌ مثله وهو هوى النفس؛ فإنه أصلٌ أيضاً مثل العقل وهو داعٍ إلى العمل بخلاف العقل والشرع فيكون عدلاً من وجه دون وجه. فهذا العدالة القاصرة لا يصير الخبر حجةً.

«الإسلام» وهو الإيمان، وقد مرت تفسيره وذكر [122ظ] المصنّف في المنار أنه التصديق والإقرار بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته وقبول أحكامه وشرائعه. وقال الإمام الراغب: الإسلام في الشرع على ضربين أحدهما دون الإيمان، وهو الاعتراف باللسان حصل معه الاعتقاد أو لم يحصل. وثانيهما فوق الإيمان وهو أن يكون مع الاعتراف اعتقاد بالقلب ووفاء بالفعل واستسلام لله تعالى في جميع ما قضى وقدر، انتهى كلامه. ثم إنه لا يمكن الوقوف على ما في القلب فاعتبر في الرواية ما يرى منه في الظاهر حتى إذا ظهر أماراته نحو إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة يحكم إسلامه. وأما ثبوت حكم الإسلام بسبب الإسلام والدين أو بنشوء بين المسلمين من غير أن يؤخذ منه فلا يكتفى به في الرواية. ولا يخفى أنه لا حاجة إلى ذكر الإسلام؛ لأنّ اشتراط العدالة مغنٍ عن اشتراط الإسلام.

(فلا يقبل خبر الكافر) فإن قبول الرواية تنفيذ على المسلمين، وهذا منصبٌ شريفٌ فلا يحصل للكافر. وذكر صاحب المنهاج أنّ الكافر الموافق للمسلم في القبلية مجسّمة إن اعتقاد حرمة الكذب يقبل روايته؛ لأنّ اعتقاد حرمة الكذب يمنعه عن الافتراء عن النبي صلى الله عليه وسلم، فيحصل ظنٌ صدقه. والمراد بـ "الموافق للقبلية" أن يكون مصلياً صلاتنا وموحداً عادداً نفسه من متابعي نبينا صلى الله عليه وسلم، غايته أنّ اعتقاده التجسيم يفضي إلى الحكم بكفره، ولهذا كالمسلم في كثير من الأحكام كالدفن في مقبرة المسلمين ونحوه. بخلاف الكافر الغير الموافق؛ فإنه لا يقبل روايته وإن اعتقد حرمة الكذب؛ لأنّ الإذلال واجبٌ وقبول روايته ينافي الإذلال. **(والفاسقين)** قد ذكرنا معنى الفسق فيما تقدّم، وإنّ المراد بالفاسق في الشارع من يأتي بالفواحش. وعلى هذا يكون الكافر داخلاً في الفاسق؛ لأنّ الكفر من أعظم الفواحش. قال القاضي في شرح المختصر: إنّ الكافر فاسقٌ بالعرف. / [122و] المتقدم علم ذلك بالاستقراء وإن كان لا يسمّى في العرف المتأخّر فاسقاً، ويجعل قسماً له ويعرّف بأنّه مسلمٌ ذو كبيرة أو صغيرة أصّر عليها. والمصنف هنا قد جرى على العرف المتأخّر كما لا يخفى.

واشترط بعض الشافعية في الفاسق أن يكون عالماً بفسقه حتى يردّ روايته؛ فإذا لم يعلم فسقه فاعتقاد به لم يقدّم على الفسق فيبعد منه تعمّد الكذب فيظنّ صدقه. ويؤيده ما نقل عن الشافعي أنّه قال أحد الحنفي الشارب للنبذ وقبل روايته.

(والصبيّ) وفي اللغة الولد الصغير قبل الغلام، والغلام هو غير البالغ الذي ثبت شاربته. وفي الشريعة هو الولد الذكر الذي لم يبلغ الحلم. وهو إمّا مميّزٌ أو غير مميّز، وعلى التقديرين لا يقبل روايته. أمّا الأول؛ فلاّ أنّه

وإن أمكن الضبط يحتمل أن يكذب لعلمه بأنه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب. وأمّا الثاني؛ فلأن لا ضبط وأيضاً لما لم يجعل الشارع الصبي ولياً في ماله لنقصان عقله ففي أمر الدين أولى.

وذكر بعضهم أن رواية الصبي إذا كان مميزاً أو وقع في ظن السامع صدقه مقبولة. وهذا إذا كان السماع والرواية قبل البلوغ، فإن كان السماع قبله والرواية بعده يقبل، خلافاً لقوم. وهذا كالشهادة بعد البلوغ؛ فإنها مقبولة بالإجماع وإن كان المحتمل قبله. ثم قيل أول مدة يصير الصبي أهلاً للتحمل أربع سنين، والأصح أن لا تقدير فيه.

(والمعتوه) العته نقصان العقل والماضي منه فُعل بصيغة المجهول. وقال عبيدة هو من المصادر التي لا يشتق منها الأفعال. وفي كشف البزدوي العته آفةٌ يوجب خللاً في العقل، فيصير صاحبه مختلطاً الكلام، فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلامه كلام المجانين. والظاهر أن المصنف أراد بالمعتوه ما يشمل المجنون أيضاً أو أنه لم يذكر المجنون؛ لأن حكمه يعلم من حكم المعتوه بطريق [123ظ] الأولى. ووجه عدم قبول روايتها ظاهر.

«والمغفل» على لفظ المفعول من التغفيل. وهو الذي اشتد غفلته فلا يعتبر روايته؛ إذ لا ضبط له.

ولم يذكر المحدود في القذف؛ لأن في ظاهر المذهب أنه مقبول الرواية. وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه غير مقبول الرواية؛ لأنه محكوم عليه بالكذب في قوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [النور، 13/24] ووجه الأول أن الأمة قد تلقت رواية أبي بكرة¹ بالقبول مع أنه محدود في القذف، ولم يفرقوا بين ما قد رواه قبل الحدّ وبعده، ولعل ذلك لأن التائب من الكذب يقبل روايته عند أهل الحديث إلا التائب من الكذب في حديث النبي عليه الصلاة والسلام؛ فإنه لا يقبل توبته أبداً في باب الرواية كما صرح به في كتب أصول الحديث.

[الحديث المرسل]

(الثاني المرسل من الأخبار) قد ذكر في أول المبحث أن الخبر على نوعين: مسند ومرسل. ولما فرغ من النوع الأول شرع في النوع الثاني أعني المرسل. وقد ذكرنا تعريفه هناك فلا نعيده. **(وهو إن كان من الصحابي يقبل إجماعاً)** حملاً لروايته على السماع بنفسه، كذا قالوا. وفيه أن الكلام فيما إذا علم أنه مرسل فكيف يحمل

¹ هو نفع بن الحارث بن كلدة بن عمرو بن علاج بن أبي سلمة بن عبد العزى بن غير بن عوف بن ثقيف الثقفي. وكان أبو بكرة من فضلاء أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وصالحهم. وتوفي بالبصرة سنة إحدى، وقيل: اثنتين وخمسين. شهد على المغيرة بن شعبة فبت الشهادة، وجلده عمر بن الخطاب حد القذف، وأبطل شهادته. ثم قال له: تب لتقبل شهادتك، فقال: إنما أتوب لتقبل شهادتي. قال: نعم. قال: لا جرم، لا أشهد بين اثنين أبداً. وإنما جلده؛ لأنه شهد هو واثان معه فبتوا الشهادة، وكان الرابع زيادا فقال: رأيت أستا تنبو، ونفساً يعلو، وساقين كأنهما أذن حمار، ولا أعلم ما وراء ذلك، فجلده عمر الثلاثة، وتاب منهم اثنان فقبل شهادتهما. أسد الغابة لابن الأثير، 35/6 (5738).

ذلك، فالوجه أن يقال: إن الصحابة كلهم عدولٌ بالنص، فالراوي والمروي عنه المتروك كلاهما صحابيَان فلا محالة يكون الحديث صحيحاً. يبقى هنا شيءٌ وهو أنه يحتمل أن الصحابي روى حديثاً عن التابعي كما هو طريق رواية الأكابر عن الأصاغر، والتابعي رواه عن صحابي آخر، لكن مثل هذا نادراً غير متحقق فلم يلتفت إلى ذلك. وروي عن الشافعي أن مراسل الصحابي مقبولة إلا إذا علم أن غير الصحابي أرسله.

(ومن القرن الثاني والثالث كذلك) أي مرسل القرن الثاني ومرسل القرن الثالث يقبل عند أبي حنيفة وأصحابه قياساً على مرسل الصحابي؛ لأن صاحب الشرع قد أثنى عليهم حيث [123و] قال عليه الصلاة والسلام: «خير هذه الأمة القرن الذي أنا فيه، ثم الذي يليه ثم يشفو الكذب فيشهد الرجل قبل أن يستشهد»¹ في الفائق: "القرن الأمة من الناس. واختلفوا في زمانها فقل ستون سنة وقل ثمانون وقل مائة وكأنها سميت قرناً لتقدمها التي بعدها."²

(وإرسال ما دون هؤلاء) أي القرن الثالث وهم القرن الرابع ومن بعده **(كذلك عند ابن أبان)** كذا وقع في نسخ المتن. وفي المنار ما يخالف ذلك فقال: وإرسال من دون هؤلاء كذلك عند الكرخي. وذكر في شرح المنار: ما أرسله العدل في كل عصر هو حجة عند الكرخي. ويقبل من يقبل روايته مسنداً يقبل مرسلأً. وقال ابن أبان: لا يقبل إرسال من دون هؤلاء؛ لأن الزمان زمان فشو الكذب بشهادة الرسول عليه الصلاة والسلام فلا بد من البيان حتى لو كان المرسل ثقة عدلاً. وقد روى الثقات عنه مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن يقبل إرساله. وقيل الصحيح أن إرسال من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية عما ليس بعدل، ومرسل من كان بعدهم ليس بحجة إلا إذا اشتهر بأنه لا يروي إلا عن عدل.

وذهب الشافعي إلى أنه لا يقبل مرسل القرن الثاني والثالث إلا بأحد أمور خمسة أحدها: أن يسند غيره، وثانيها: أن يرسله آخره وعلم أن شيوخهما مختلف، وثالثها: أن يعضده قول صحابي، ورابعها: أن يعضده قول أكثر أهل العلم، وخامسها: أن يعلم من حاله أنه لا يرسل إلا برواية عن عدل. ولهذا قبل الشافعي مراسيل سعيد ابن المسيب، وقال: لأنني اعتبرتها فوجدتها مسانيد.

واعترض على الأول بأن العمل حينئذ يكون بالمسند وعلى الأربعة الباقية بأن شيئاً منها ليس بدليل، وانضمام غير مقبول إلى مثله لا يجعله مقبولاً. وأجيب بأنه [124ظ] قد لا يثبت عدالة رواة المسند، فيقبل المرسل ويعمل به، وبانضمام الأمرين قد يقوى الظن فيجب العمل به. ثم إن القائلين بعدم قبول المرسل استدّلوا بأن قبول الرواية موقوفٌ على العلم بعدالة الراوي، وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك. وردّ بأن الجهل بصفات

¹ سنن ابن ماجه، 791/2 (2363) بلفظ «احفظوني في أصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يشفو الكذب حتى يشهد الرجل وما يستشهد، ويحلف وما يستحلف».

² الفائق للزمخشري، 3/ 172.

الراوي لا يضرّ فيما إذا كان الناقل عدلاً ضابطاً، فلا يغفل عن حال الرواة، ولا نجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل.

واستدل القائلون بالقبول بأنّ كلاً مناف إرسالها العدل الذي لو أسند لا يظنّ به أنّه كذب على من روى عنه، ولهذا قبل السلف إرسال ابن المسيب والشعبي والنخاعي والحسن البصري وغيرهم. وبأنّ العادة جرت بأنّ الأمر إذا كان واضحاً للناقل جزم بنقله من غير إسناد، وإذا لم يكن واضحاً بالنسبة إلى الغير ليكون العهدة عليه. وهذا الوجه يدلّ على أنّ المرسل فوق المسند، وهو مختار الشيخ فخر الإسلام على ما دلّ عليه سياق كلامه. والأكثر على تقدّم المسند لتحقق معرفة رواته دون رواية المسند. وذهب مالك إلى أنّه إن كان الراوي من أئمة نقل الحديث يعني من اشتهر بذلك وروى عنه الثقات واعترفوا له بصحة الرواية قبل مرسله وإلا فلا يقبل؛ لأنّه لو لم يكن المروي عنه عدلاً عنده لكان الجزم بالإسناد برواية الموهوم لسماعه من العدل تدليساً في الحديث، وهو بعيد من أئمة النقل للحديث.

(والذي أرسل من وجه وأسند من وجه¹ مقبول عند العامة) الحديث الذي أرسله الراوي ثمّ أسنده ذلك الراوي من وجه آخر اختلف فيه من لم يقبل المرسل، فبعضهم ذهب إلى أنّه مردود؛ لأن حقيقة الإرسال يمنع القبول، فكذا شبهته احتياطاً على أنّه يمكن أن يكون الإرسال لأجل ضعف الراوي المتروك. وذهب عامتهم إلى أنّه مقبول؛ لأنّ المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق [124] بها، والساكت لا يعارض الناطق.

وإنّما حملنا عبارة المتن على ما ذكرنا؛ لأنّ الراوي إذا أرسل حديثاً وأسنده غيره فلا شبهة في قبوله؛ لأنّ الإسناد يوجب القبول والإرسال ليس بمانع فلعنّه سمعه مرسلأ أو سمعه مستنداً، لكن نسي الشيخ صرح بذلك الإمام في المحصول. هذا لكن كلام الشارحين يشعر بأنّ كلام المتن عام؛ لأنّهم رَوَوْا في مثال ذلك حديث: «لا نكاح إلاّ بوليّ»² حيث رواه إسرائيل ابن يونس مسنداً وسعيد ابن المسيب وسفيان الثوري مرسلأ، ويمكن أن يقال: إنّما يقبل هذا المرسل من لا يقبل المراسيل لتقويته بالمسند، فلا يرد أنّه قبل المسند لا المرسل.

(ويعرض الخبر) أي خبر الواحد **(على الكتاب)** وقال الإمام في المحصول: خبر الواحد إذا تكاملت شروطه لا يجب عرضه على كتاب الله تعالى؛ لأنّ تكامل شروطه دلّ على كونه غير مخالف خلافاً لعيسى بن أبان؛ فإنّه يوجب العرض مطلقاً. **(فإن خالفه كان مردوداً)** أي إن خالف خبر الواحد الكتاب كان خبر الواحد مردوداً بأن لم يمكن تأويله بلا تعسف؛ لأنّه ظنيّ فلا يقابل القطعي. أمّا إذا أمكن تأويله على الوجه الصحيح فيقبل على ذلك التأويل.

¹ قوله: "وأسند من وجه" صح من هامش ن.

² سنن ابن ماجه، 605/1 (1880)؛ سنن الترمذي، 399/3 (1101).

وعند الشافعي وكثير من أهل الأصول يخصّص به العام ويقع التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب؛ لأنّ ظواهر الكتاب وعموماته لا تفيد اليقين عندهم. وأمّا مَنْ جعلها ظنية من أصحابنا فيحتمل أن يجوز تخصيصها به كما هو مذهب الشافعي. والأصحّ أنّه لا يجوز عندهم أيضًا؛ لأنّ الشبهة في العام والظاهر من حيث المعنى وهو احتمال إرادة البعض من العموم وإرادة المجاز من الظاهر، وليس في النظم والعبارة وشبهه في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعاً. ولا يجوز ترك العمل بالدليل الأقوى بما هو أضعف منه.

(وكذلك إذا خالف السنة المعروفة) / [125ظ] فإنّه يكون مردوداً. والمراد بالسنة الحديث المتواتر والمشهور. أمّا المتواتر؛ فلاّنه قطعي، وأمّا المشهور؛ فلاّنه وإن لم يفيد اليقين لكنّه يفيد علم طمأنينية. وهو قريب من اليقين، فلا يجوز ترك الأقوى بالأضعف.

مثال ذلك ما روى ابن عباس: «أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قضى بشاهد ويمين»¹ صاحب الحق وهو مخالفٌ للحديث المشهور: «البينة على المدعي واليمين وعلى من أنكر»² واللام يقتضي استغراق الجنس، فيفيد أنّ جميع الأيمان في جانب المنكر دون المدعي.

(أو كانت الحادثة ممّا يعمّ به البلوى والحديث شاذّ) الحادثة أمرٌ واحدٌ بعد ما لم يكن موجوداً. قال البيهقي: الحادث أخصّ من الكائن، والواقع أخصّ من الحادث؛ لأنّه حادث بأنّ ظهوره كسقوط الجدران. والبلوى الاختبار إمّا بالخير وإمّا بالشرّ، والأحوال العارضة للإنسان اختيارات من الله تعالى إمّا بالنعم أو بالمحن، فمعنى "يعمّ به البلوى" ما يكون الاختبار به عاماً. والمراد به ههنا ما تمسّ الحاجة إليه في عموم الأحوال. وقد جرت العادة باستفاضة نقل ما عمّ به البلوى.

والحديث الشاذ في اصطلاح المحدثين ما يرويه ثقةٌ مخالفاً لما رواه جمعٌ من الثقات. وحاصل الكلام أنّه إذا وقع حديثٌ شاذٌّ في حادثةٍ يكثر وقوعها ولم يرويه غير واحد من الصحابة مع كثرة الاحتياج إليه يحمل على أنّه منسوخٌ أو على أنّه سهو إن لم يشترط في الشاذ عدالة الراوي؛ لأنّ هذا الخبر يعارض الحديث المشهور الدالّ على وجوب تبليغ مقالات النبيّ صلّى الله عليه وسلّم. ويلزم القدح في عدالة الصحابة؛ لأنّ ترك التبليغ إن كان تركاً للواحد لزم عدم العدالة وإن لم يكن تركاً للواجب لزم عدم التبليغ. وهذا مختار الكرخي وجميع المتأخّرين من أصحابنا. وعند الشافعي وعامة الأصوليين وجميع أهل الحديث يقبل هذا الحديث إذا صحّ سنده. وأجابوا عمّا ذكروا بأنّ معنى / [125و] التبليغ عدم الإخفاء لا أن تبلغه إلى كلّ أحد³.

¹ مسند أحمد، 23/3 (2223)؛ معرفة السنن والآثار للبيهقي، 285/14 (19925).

² سنن الترمذي، 618/3 (1341).

³ م ي: عدم الإخفاء إلى أن تبلغه إلى كلّ أحد.

مثال ذلك حديث بسرة في مس الذكر أنه ناقض للوضوء¹؛ فإنه شاذ لانفرادها بروايتها، ومع ذلك يكثُر الحاجة إليه، فدلّ على أنه منسوخ أو مزيف؛ لأنه يبعد أن يكون النبي عليه الصلاة والسلام قد علّمها بهذا الحكم مع عدم احتياجها إليه، ولم يعلمه سائر الصحابة مع كثرة احتياجهم إليه.

(أو أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول) والمراد بالأئمة العلماء المجتهدون، والصدر الأول هم الصحابة. وقيل القرن الثاني والثالث أيضاً. وتسميتهم بالصدر لشرفهم؛ فإن صدر كل شيء أعلاه حسناً أو مرتبةً.

وحاصل المسألة أنّ الصحابة إذا تركوا الاحتجاج بحديث مع اختلافهم في حكمه يكون مردوداً؛ لأنّهم أصول في نقل الدين غير مهتمين بترك الاحتجاج بما هو حجة، والاشتغال بما ليس بحجة، فترك احتجاجهم وعملهم به دليل على أنه منسوخ أو فيه قصور آخر. وهو قول بعض أصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين.

وذهب غيرهم من أهل الأصول والمحدثين إلى أنّه إذا صحّ سنده فتركهم الاحتجاج به لا يدلّ على رده؛ لأنّ الخبر حجة على كافة الأمة صحابياً كان أو غيره.

مثال ذلك ما روى عن زيد ابن ثابت² عن النبي صلى الله عليه وسلّم: «الطلاق بالرجال»³ أي معتبر بحال الرجل في الرقّ والحرية. وإليه ذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم وهو مذهب الشافعي. وذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما إلى أنّه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا. وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنّه يعتبر من رقّ منهما. فهؤلاء تكلموا في هذه المسألة بالرأي، وأعرضوا عن الاحتجاج بحديث زيد، فدلّ على أنّه منسوخ أو غير ثابت. ولئن ثبت ينبغي أن يؤول بأنّ إيقاع الطلاق إلى الرجال.

(وخبّر الواحد إن كان في حقوق الله تعالى يكون حجة) أمّا في العبادات؛ فلأنّ العبادات يجب مع الشبهات/

[126ظ] فيثبت بخبّر الواحد. وشرط بعضهم العدد، فقالوا: لا يقبل إلا رواية عدلين استدلالاً بأنّه عليه الصلاة والسلام لم يقبل خبر ذي اليمين في قضية السهو في الصلاة حتى يشهد غيره⁴. والحق أنّ العدد ليس بشرط؛ لأنّ الصحابة قد عملوا بخبّر عائشة رضي الله عنها وحدها في التقاء الختانين وغيره.

¹ سنن أبي داود، 130/1 (181)؛ سنن النسائي، 100/1 (163). لفظ الحديث: عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، أنه سمع عروة بن الزبير يقول: دخلت على مروان بن الحكم فذكرنا ما يكون منه الوضوء. فقال مروان: من مس الذكر الوضوء. فقال عروة ما علمت ذلك. فقال مروان: أخبرني بسرة بنت صفوان، أنّها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلّم يقول: «إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ».

² م ن ي: ثابت بن زيد، والصحيح زيد بن ثابت، كما في سنن البيهقي.

³ سنن البيهقي، 604/7 (15163).

⁴ الحديث رواه البخاري، 103/1 (482)؛ أبو داود 248/2 (1008).

وإنما لم يعتبر خبر ذي الدين؛ لأنَّ الحادثة وقعت في محفل عظيم. والواجب مثلها الاشتهار، فطلب العدد للاحتياط للوجوب، كذا في الكشف¹. وأمّا في العقوبات فكذلك حجة عند أبي بكر الجصاص ونقل ذلك عن أبي يوسف أيضًا. فيثبت الحدود عندهم بأخبار الآحاد؛ لأنَّ الحدَّ شرعٌ عمليٌّ من الشرائع، فجاز إثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع. وذهب الكرخي إلى أنَّه لا يثبت الحدود بأخبار الآحاد، وهو مختار فخر الإسلام وشمس الأئمة؛ لأنَّ مبنى الحدود على الإسقاط بالشبهات، وفي خبر الواحد شبهةٌ. وأجيب بأنَّه لا شبهة مع الحديث الصحيح كما لا شبهة في الشهادة وإن قام الاحتمال فيها بالكذب.

وإنما حصر محل الخبر الواحد في الفروع والأعمال؛ لأنَّ الاعتقادات لا يثبت بأخبار الآحاد

(وإن كان) الخبر الواحد (في حقوق العباد مما فيه إلزام محض) كالبيع والاجارات وما يشبهها. يشترط فيه بشرائط الأخبار من العقل الكامل والضبط والعدالة الكاملة والإسلام إذا كان المشهود عليه مسلماً، أمّا إذا كان كافراً فلا يشترط الإسلام. (مع العدد) وأقله إثنان؛ لأنَّ اطمئنان القلب بقول العدد أكثر. وأيضاً الشاهد الواحد يعارضه البراءة الأصلية، وبانضمام آخر إليه يترجّح جانب الصدق. ويستثنى من ذلك البكارة والعيوب التي تختص بالنساء؛ فإنَّه يقبل فيها شهادة امرأة واحدة من غير اشتراط العدد، وإن اشترط لفظ الشهادة ذكره في الكشف

(ولفظه / [126و] الشهادة) لأنَّها تنبئ عن كمال العلم. مأخوذة من "الشهادة" أي المعاينة. وكمال العلم شرطٌ فيها لقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا علمت مثل الشمس فاشهد وإلا فده»² «والولاية» - بكسر الواو - من "ولّى اليتيم" أو الغسل³ إذا ملك أمرهما. ومنه البلد أي مالك أمره.

وأما الولاية - بالفتح - فهي النصرة والمحبة. والمراد بولاية المخبر أن يكون حرّاً عاقلاً بالغاً؛ لأنَّه إذا كان كذلك يتمكّن من تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى. وذلك من أمارات الصدق، كذا في التلويح وللمناقشة فيه مجال.

(وان كان الإلزام فيه أصلاً) كما لو كالات والمضاربات والإذن في التجارات والرسالة في الهدايا والشركات ونحوها (يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة) بل لا حاجة إلى شرط سوى التمييز؛ فإنَّ الإنسان قلماً يجد العدل والحرّ البالغ المسلم في كلّ زمان ومكان ليعثه إلى هذه المعلومات، فلو اشترط فيه سائر

¹ كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، 28/3.

² قال الزيلعي في نصب الراية: أخرجه البيهقي في سننه، والحاكم في المستدرک في کتاب الأحکام ١ عن محمد بن سليمان بن مشمول ثنا أبي ثنا عبيد الله بن سلمة بن وهرام عن أبيه عن طائوس عن ابن عباس أنَّ رجلاً سأل النبي صَلَّى الله عليه وسلّم عن الشهادة، فقال: "هل ترى الشمس؟" قال: نعم، قال: "على مثلها فاشهد، أو دعه"، 82/4.

³ ن: القتل.

الشرائط لتعطلت المصالح. والأخبار بالوكالة والإذن أعم من أن يكون أخباراً بأنه وكيل فلان أو مأذونه وأخباراً بأن فلانا وكل المبعوث أو جعله مأذوناً.

وذكر محمد في كتاب الاستحسان أن في هذا القسم شرط التحري مع التمييز أي تحكيم الرأي؛ فإن كان أكثر رأى السامع أنه صادق وجب أن يعمل به. ولم يذكر محمد في الجامع الصغير قيد "التحري"، فقل المذكور في كتاب الاستحسان تفسير له وقيل يجوز أن يشترط التحري استحساناً ولا يشترط رخصة ويجوز أن يكون في المسألة روايتان.

(وإن كان فيه إلزام من وجه) دون وجه كعزل الوكيل كان فيه إلزام من جهة بطلان عمله في المستقبل وليس بإلزام من جهة أن الموكل يتصرف في حقه. وكذلك حجر المأذون وفسخ الشركة وكالنيكاح ولي البكر البالغة فهو إلزام من جهة إمكان فسخه.

(يشترط فيه أحد شرطي الشهادة) أي العدد والعدالة / [127ظ] عند أبي حنيفة. وقيل لابد من العدالة مع العدد أيضاً عنده. والأول أصح؛ لأن هذا القسم من حيث شبه الإلزام يوجب اشتراط العدد والعدالة جميعاً ومن حيث شبه سائر المعاملات يوجب سقوطهما، فاعتبر أحدهما توفيراً على الشبهين حظهما. وهذا إذا كان المخبر فضولياً وأما إذا كان وكيلاً أو رسولاً فإن عبارته كعبارة الموكل والمرسل، فلا يجد عدلاً يستعمل في الوكالة والإرسال فلماذا يقبل خبر الواحد إذا كان وكيلاً أو رسولاً. والفضولي لا حاجة له إلى هذا التبليغ فلماذا اشترط العدالة فيه ولم يشترط العدد. ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط.

(عند أبي حنيفة) أعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفياً ولا إثباتاً، فقال فخر الإسلام: يحتمل أن يشترط سائر الشرائط عنده حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي، وأما عند أبي يوسف ومحمد فيكفي في هذا القسم قول كل مميّز؛ لأن القياس في باب المعاملات ضرورة في التوكيل والعزل ونحوهما، فلو شرط العدالة في المخبر بها لضاق الأمر على الناس.

(والعزيمة في السماع أن يكون من جنس الأسماع) والمراد بالعزيمة في هذا البحث هو الأصل أي ما ثبت ابتداءً من طريق الصحابة المحدثين فيما يتعلق برواية الحديث من غير ابتناء على أعذار العباد. والرخصة ما تغير عن الأصل منه إلى تخفيف توسعة على أصحاب الأعذار. وكل منهما يكون في السماع وفي الحفاظ وفي الأداء.

(فالعزيمة في سماع الحديث أن يكون من جنس الأسماع) أي سماع التلميذ الحديث أو سماع المحدث للتلميذ بأن **(يقرأ عليه)** أي تقرأ أيها التلميذ على المحدث أو **(يقرأ المحدث)** عليك أيها التلميذ. وعامة المحدثين على أن الوجه الثاني أحق؛ لأنه طريق النبي صلى الله عليه وسلم حيث يقرأه على الصحابة وهو أبعد من الخطأ والسهو؛ إذ لا يتصور ذهول المحدث في هذه الصورة. / [127و]

وقال أبو حنيفة: قراءتك على المحدث أقوى؛ لأنّ التلميذ أقوى¹ بنفسه كان بضبط المتن والسند أكثر لحاجته إلى ذلك؛ لأنّه طالبٌ وعاملٌ لنفسه والمحدث عاملٌ لغيره، والإنسان في أمر نفسه أحفظ منه في أمر غيره. وإنّما كان ذلك أحقّ لرسول الله عليه الصلاة والسلام لكونه مأموناً من السهو والغلط.

وقيل إذا كان التلميذ يقرأ على الشيخ عن حفظه كان ذلك أحقّ. ثمّ الصورة الثانية إذا قرأ المحدث بأنّه سمع هذا الحديث من فلان بن فلا شكّ في جواز الرواية عنه بقوله: "حدثني" أو "أخبرني" وأمّا إذا لم يقرأ وسكت فالجمهور على أنّه يجوز الرواية عنه؛ لأنّ العرف دالٌّ على أنّ سكوته في هذا المقام تقريرٌ له على الرواية. وقال بعض أصحاب الشافعي: لا يجوز، قياساً على الشهادة؛ فإنّه إذا افتري على أحدٍ صكّ، فيه إقرارٌ بدين لغيره فسكت ولم يقرّ لا يجوز أن يشهد عليه أحدٌ، فكذا هذا. والجواب أنّ الاحتياط في الشهادة أكثر. والمجوزون يجوّزون أن يقال في هذه الصورة "حدثني" و "أخبرني قراءةً علي"، وأمّا إذا قال: "حدثني" أو "أخبرني" مطلقاً أو "سمعت فلاناً" فجوّزه جمهور الفقهاء والمحدثين ولم يجاوزوه الغزالي وجماعة احتياطاً.

(أو يكون بالكتاب) أي يكون جنس الأسماع بالكتاب. وهو أن يكتب كتاباً معنوياً بأن يكتب فيه قبل التسمية: من فلان بن فلان، ثمّ يتدبّر بالتسمية ثمّ بالثناء ثمّ بالمقصود، ويكون في آخره: "إذا بلغك كتابي هذا أو فهمته فحدّث به عني". وينبغي أن يكون مختوماً بختم ويثبت أنّه كتابه بحجةٍ صحيحةٍ، وقال فخر الإسلام في بعض تصانيفه: إذا حصلت الشرائط المذكورة حلّ للمكتوب إليه الرواية؛ لأنّ الكتاب من الغائب كالخطاب من الحاضر فإن لم يكن في المكتوب إجازة التحديث عنه فقوم لا يجوّزون الرواية عنه؛ لأنّه يحتمل الحديث لا بالسماع ولا بالإجازة فكيف يسند إليه. والأكثر على أنّه يجوز الرواية عنه؛ لأنّ في الكتابة إشعاراً بمعنى الإجازة كذا في كشف أصول البزدوي.

(أو / [128ظ] الرسالة) بأن يقول المحدث للرسول: "بلغ عني فلاناً أنّه قد حدّثني بهذا الحديث فلان بن فلان" ويذكر إسناده، "فإذا بلغك رسالتي هذه فروه عني بهذا الإسناد". وينبغي عند الفقهاء أن يثبت الرسالة بالبينّة. والصحيح عند أهل الحديث أنّه إذا غلب على ظنّه صدق الرسول جازت الرواية. ولَمّا كان² الكتاب والرسالة للغائب بمنزلة الخطاب للحاضر جعلاً من باب العزيمة بخلاف الإجازة والمناولة في حقّ الحاضر؛ فإنّ الأصل في حقّه الخطاب.

¹ ن: أقرأ.

² م: كانت.

ثم المختار في الكتابة والرسالة أن يقول: "أخبرني". وقيل لا يجوز فيهما "أخبرني" كما لا يجوز "حدثني"؛ لأن الإخبار والتحديث واحد، بل يقول: "كتب إلي" أو "أرسل إلي فلان". والجواب أن الكتابة والرسالة ليس بمشاهدة فلا يجوز "حدثني"، ويجوز "أخبرني" كما يقال: أخبرنا الله تعالى بالكتاب والرسالة.

(والرخصة ما لا إسماع فيه) أي الرخصة في السماع ما لا إسماعه فيه. وإطلاق السماع عليه مجرد اصطلاح **(كالإجازة والمناولة)** الأظهر أن يقال: وهو الإجازة والمناولة. أما الإجازة فهو أن يقول: "أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب" أو "مجموع مسموعاتي" أو "مقروءاتي"، وحينئذ يجب تعيين المسموع من غيره. والمناولة أن يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده إلى المستجيز فيقول: "هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب". ولا يكفي مجرد إعطاء الكتاب. والمناولة بدون الإجازة غير معتبرة، والإجازة بدون المناولة معتبرة. والمناولة قسم من الإجازة. واختلف في الإجازة فأبطلها بعض أصحاب الشافعي وأبو طاهر الدباس من أصحابنا؛ لأن ظاهرها إباحة الأخبار عن أحد من غير أن يخبره وهذا إباحة الكتاب. وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين للضرورة؛ لأن كل محدث لا نجد راجعاً إلى سماع جميع ما يصح عنده، فيلزم تعطيل السنن وانقطاع سلسلة الإسناد / [128]؛ ولذلك كانت الإجازة من قبيل الرخصة، لكن يشترط في الإجازة أن يكون المجاز له عالمًا بما في الكتاب الذي أجاز به بروايته؛ إذ لو لم يكن عالمًا به فإن كان الكتاب قابلاً للتغيير لا يحلّ له الرواية بالاتفاق، وإن كان مأموناً عن التغيير فعلى قياس قولهما لا يصحّ الإجازة ولا يحلّ له الرواية وعلى قياس قول أبي يوسف يصحّ ويحلّ. وأصل ذلك اختلافهم في كتاب القاضي إلى القاضي وإن علم الشهود بما في الكتاب شرطٌ عندهما وعند أبي يوسف ليس بشرط.

ثم المستحب في هذا القسم أن يقول عند الرواية: "أجازني" وهو العزيمة. ويجوز أن يقول: "حدثني" و "أخبرني" بطريق الرخصة لوجود المشاهدة فيها وهو مختار فخر الإسلام وقال شمس الأئمة: الأحوط أن يقول: "أجازني" وإن قال: "أخبرني" فهو جائز أيضاً. ولا يقول: "حدثني"؛ لأنّ هذا مخصوص بالسماع. وعامة الأصوليين والمحدثين ذهبوا إلى امتناع "حدثني" و "أخبرني" مطلقاً بخلاف المقيّد نحو "حدثني" و "أخبرني" و "أجازني"¹ فإنه جائز.

(والعزيمة في الحفظ أن يحفظ) أي المسموع **(إلى وقت الأداء)** وهذا مذهب أبي حنيفة في الأخبار والشهادة، ولهذا قلت: روايته ودوام الحفظ هو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم. **(والرخصة في الحفظ أن يعتمد الكتاب)** فإن نظر فيه ويذكر المسموع صار كأنه حفظ من وقت السماع إلى وقت الأداء. والنسيان الواقع قبل التذكّر معفو، والاحتراز عنه معتبر؛ إذ هو مجبول عليه فيحلّ له أن يروي سواء كان خطّه أو خطأ غيره. فإن لم يتذكّر المسموع بعد النظر في الكتاب فعند أبي حنيفة لا يحلّ له الرواية وعندما هما وعند الشافعي يحلّ له الرواية إذا عرف الخطّ استدلالاً بعمل الصحابة؛ فإنهم كانوا يعملون بكتاب النبي صلى الله

¹ ن ي: أجازته.

عليه وسلّم ل عمرو بن حزم من غير أن يروي راو ذلك الكتاب لهم بل عملوا به لأجل الخطّ المنسوب إليه صلى الله عليه وسلّم¹.

(والعزيمة في الأداء) / [129ظ] هو اسم من "التأدية". المراد به ههنا بتبليغ المحدث الحديث إلى الراوي عنه (أن يؤدي) الحديث (على الوجه الذي سمع) من الشيخ (بلفظه ومعناه) الضميران يرجعان إلى المسموع. وقوله: "معناه" غير محتاج إليه. ولا خلاف في أن نقل الحديث بلفظه أولى.

واعلم أنّه إذا انشد أحد شعر أمرؤ القيس مثلاً فلا شك أنّ هذا المنشد هو لفظ المنشد لا لفظ أمرؤ القيس لكنه لما كان محاكياً ومطابقاً للفظ أمرؤ القيس قيل: هذا شعر أمرؤ القيس، فكذا ههنا لما كان لفظ الراوي محاكياً للفظ الرسول عليه الصلاة والسلام قيل هذا حديث النبي عليه الصلاة والسلام وإن كان هذا لفظ الراوي حقيقةً، بخلاف ما إذا لم يكن لفظه محاكياً للفظ رسول الله صلى الله عليه وسلّم لما كان مطابقاً لمعناه؛ فإنّه يقال: نقله بالمعنى.

(والرخصة في الأداء أن ينقله) أي المسموع (بمعناه) فقط دون لفظه. وقد أجازته جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وأئمة الحديث إذا رعي الشرائط التي سنذكرها.

وذهب ابن عمر ومحمد بن سيرين من أهل الحديث وأبو بكر الرازي من أصحابنا إلى أنّه لا يجوز نقل الحديث بالمعنى لقوله عليه الصلاة والسلام: «نَصَرَ الله امرأً سمع منّا مقالةً فوعاها وأذاها كما سمعها»² ولأنّ القياس متفاوتون في إدراك المعنى الواحد، فيجوز ألا يقف الراوي على ما هو المراد منه.

ودليل الجمهور ما روى أنّ بعض الأصحاب سأل النبي صلى الله عليه وسلّم: إنّنا نسمع منك حديثاً ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك، قال: «إذا لم تحلّوا حراماً ولم تحزّموا حلالاً وأصبتُم المعنى فلا بأس»³. وأيضاً الصحابة قالوا في روايتهم: أمرنا النبي صلى الله عليه وسلّم بكذا ونهانا عن كذا، ولا شك أنّه نقل بالمعنى ولم يُنكر عليهم أحد فكان إجماعاً على الجواز.

والجواب عن الحديث أنّ النقل بالمعنى من غير تغيير في المراد أداءً كما سمع على أنّ في الحديث دعاء للنقل باللفظ لكونه أفضل ولا دلالة فيه على عدم الجواز. وعن [129و] الاستدلال بأنّ المجيزين إنّما جَوّزوه فيما لا يحتمل إلاّ وجهاً واحداً أو فيما له معنى ظاهر بشرط أن يكون الناقل عالماً بأوضاع الكلام جامعاً بين الفقه والعربية، فيكون مأموناً عن التحريف والتبديل كذا في كشف البزدوي.

¹ هذا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم إلى أهل اليمن فيه الفرائض والسنن والديات، انظر تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، 1/159 (469).

² سنن الترمذي، 34/5 (2658) بلفظ «نَصَرَ الله امرأً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها، فربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه».

³ معجم الكبير للطبراني، 7/100 (6491).

وقيل إنّ هذا الخلاف فيما إذا كان الترجمة بالعربية، أمّا إذا كان الترجمة بالفارسية أو غيرها من اللغات فجائزٌ بالاتفاق،

(فإن كان) لفظ الحديث (محكمًا) أي متّضح المعنى بحيث لا شبهة معناه ولا يحتمل وجوهاً متعددة. وليس المراد به المحكم الذي لا يحتمل الفسخ في ذاته عن المعنى المصطلح عليه أقسام الكتاب (يجوز نقله بالمعنى مطلقًا) سواء كان فقيهاً أو لم يكن بعد ما كان له بصارة في اللغة ومعرفة بموانع الألفاظ. ولا بدّ من هذا القيد كما أشار إليه في المنار (وإن كان ظاهرًا يحتمل غير ما ظهر من معناه) يجوز للفقيه نقله بالمعنى.

وفي المنار قيّد "الفقيه" بـ "المجتهد" ولا حاجة إليه؛ لأنّ غير المجتهد لا يسمّى فقيهاً إلّا مجازاً، لكن ينبغي أن يكون ذلك الفقيه عالماً باللغة كما أشار إليه صاحب الكشف. ولا يجوز لغير الفقيه ذلك؛ فإنّه ربّما ينقله إلى عبارة لا يكون في احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الأولى، ولعلّ المحتمل يكون هو المراد فيفسد المعنى، مثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «لا وضوء لمن لم يسّم»¹ فإنّ حقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة، والمحمّل هو المراد. فلو لم يكن الناقل بالمعنى فقيهاً أمكن أن ينقله إلى قوله: لا يجوز وضوء من لم يسّم، فيتغيّر الحكم ويفسد المعنى.

(والأ لا يجوز لأحد) أي وإن لم يكن محكمًا ولا ظاهرًا بأن يكون مشكلاً ومشتركاً أو محتملاً أو من جوامع الكلمة لا يجوز لأحد نقله بالمعنى. أمّا في المشكل والمجمل فظاهر. وأمّا المشترك فإن لم يكن قرينة ظاهرة على المعنى المراد فكذلك. وأمّا إذا كانت قارئة ظاهرة فينبغي أن يجوز نقله بالمعنى. وأمّا ما كان من جوامع الكلم وهي الألفاظ اليسيرة التي يجمع المعاني الكثيرة والمعاني المختلفة والأحكام المختلفة [130ظ] فلا يوجد في غير كلام النبي صلى الله عليه وسلّم، وهي من خصائصه كما قال: «أوتيت جوامع الكلم»² أي خصّصت بها فلا يقدر أحدٌ غيره على ما كان مخصوصاً به.

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «الخراج بالضمان»³ والخراج في الأصل منافع الأملاك والمراد هنا مطلق المنفعة، والمعنى أنّ المنافع بإزاء الضمان. وهذا يشتمل صوراً كثيرةً مثلاً أنّ نقيض المبيع في يد المشتري فهو في عهده، وإن زاد في يده فهو له، وقس على هذا نظائره.

وبعض المشايخ لم يفرّقوا بين الجوامع وغيرها، فإن كانت الكلمة الجامعة ظاهرةً يجوز نقلها بالمعنى كسائر الظواهر بشرط أن يكون عالماً باللغة والفقه. وقال شمس الأئمة الأصحّ عندي هو الأول.

¹ شرح معاني الآثار للطحاوي، 27/1 (110).

² مسند أحمد، 366/12 (7403).

³ سنن ابن ماجه، 754/2 (2243)؛ سنن الترمذي، 574/3 (1286).

(والمروي عنه) أي الشيخ الذي روى الراوي الحديث عنه (إذا أنكر الرواية) وهذا على وجهين أحدهما: أن يقول: كذبت عليّ أو ما رويْتُ لك هذا الحديث، ويسمى إنكار تكذيب. وثانيها: أن يقول: لا أذكر أنّي رويْتُ لك هذا الحديث أو لا أعرفه، ويسمى إنكار توقّف (أو عمل) المروي عنه (بخلافه) أي بخلاف ما روى الراوي عنه (بعد الرواية) ظرفٌ لقوله: "عمل". وهو اعتراضٌ عما إذا عمل بخلافه قبل الرواية؛ فإنّه ليس بقادح (مما هو خلافٌ بيقين) أي لا يحتمل أن يكون مراداً من الخبر بوجهٍ من الوجوه (يسقط العمل به) أي بهذا الحديث. أمّا في إنكار التكذيب فيسقط العمل به بلا خلاف؛ لأنّه يلزم كذب أحدهما غير معيّن، وهو يوجب القدح في هذا الحديث لكن لا يسقط عدالتهما؛ لأنّ عدالتهما متيقنةٌ والشك في زوالها، فيقبل روايتها في غير هذا الحديث. قال صاحب الكشف: إنّ قول المروي عنه "ما رويته" لكن يعارضه قول الراوي أنّه سمعه، وكلٌّ منهما ثقةٌ فيجوز أن يكون المروي عنه نسي روايته فلا يسقط رواية الراوي وبعد أن يكون ثقةً. وأمّا في إنكار التوقف فذهب الكرخي والقاضي أبو زيد إلى أنّه يسقط / [130] العمل به؛ لأنّ المروي عنه إذا لم يتذكّر بالتذكير كان مغفلاً فلا يقبل روايته.

وذهب الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين إلى أنّه لا يسقط العمل به؛ لأنّ سهو الراوي ونسيان المروي عنه محتملان، وكلٌّ منهما عدلٌ مصدّقٌ في حق نفسه، فلا يبطل صدق الراوي بنسيان المروي عنه. وأجيب بأنّ تصديق كلّ واحد منهما في نفسه لا يقتضي الاجواز العمل به للراوي. ولا يحلّ لغيره روايته لتحقق الانقطاع في غيره بتكذيب المروي عنه. ولا يجوز العمل بالحديث الذي لا يكون متصلاً بالإسناد.

وأمّا في عمل المروي عنه بخلاف ما روى عنه؛ فلاّنّ خلافه إن كان للوقوف على نسخته¹ أو على أنّه ليس بثابة فسقوط العمل به ظاهرٌ. وإن كان خلافه لعلّة المبالاة بالحديث أو الغفلة أو النسيان فقط سقطت عدالته، فلا يقبل روايته. مثاله ما روى عنه أبي هريرة أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: «يغسل الإناء من ولوع الكلب سبعاً»² ثم صحّ من فتواه أن يظهر بالغسل ثلاثاً، فيسقط العمل بما روى. ويحمل على أنّه عرف انتساخه بعد ذلك.

وإلاّ أي وإن لم يكن عمله بخلافه بعد الرواية ما هو خلاف بيقينٍ لا يسقط العمل به. وهو شاملٌ لثلاث صور، إحداها: أن يكون العمل به قبل الرواية على سبيل اليقين فاحتمل أنّه قد كان ذلك مذهبه ثمّ رجع عنه بهذا الحديث إحساناً للظنّ به. وثانيها: ألاّ يعلم أنّ العمل بخلافه متقدّمٌ أو متأخّرٌ، وههنا نقول الحديث حجة بيقين في الأصل فوقع الشكّ في سقوطه فوجب العمل بالأصل، ويحمل على أنّه كان قبل الرواية فالمراد

¹ أي على نسخته.

² صحيح مسلم، 234/1 (279) بلفظ «طهور إناء أحدهم إذا ولغ فيه الكلب، أن يغسله سبع مرات أولاًهن بالتراب»؛ سنن الكبرى للبيهقي، 366/1 (1143).

بالقبليّة المفهومة من مضمون الكلام أعمّ من القبليّة المحقّقة والمقدّرة. وثالثها: أن يكون ما عمل به المروي عنه أحد احتمالاته لفظ الحديث فلا يكون مخالفاً له بيقين فلا يسقط الرواية.

(والامتناع عن العمل مثل العمل بخلافه) أي امتناع المروي / [131ظ] عنه عن العمل بمقتضى الحديث يسقط العمل به كما إنّ عمل المروي عنه بخلاف مقتضى الحديث يسقط العمل به. قال صاحب الكشف: المراد بالامتناع ألاّ يشتغل بالعمل بما يوجب الحديث ولا بما يخالفه من الأفعال الظاهرة، كما إذا لم يغتسل بالصلاة في وقتها ولا بشيء آخر حتى مضى الوقت فهذا امتناع عن أداء الصلاة لا عمل بخلافه لكن الترك فعلٌ فالاشتغال به اشتغالٌ بفعل آخر فيكون كالعمل بخلافه.

(وعمل الصحابي بخلافه) خلاف مقتضى الحديث **(يوجب الطعن)** في ذلك الحديث والطعن في اللغة العيب. وفي اصطلاح المحدثين ما يورث عيباً في الحديث أو في الراوي **(إذا كان الحديث ظاهراً لا يحتمل الخفاء عليهم)** مثالهما روى عبادة بن صامت في حدّ الزنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»¹ وهو مستند الشافعي في أنّه يوجب بعد الجلد أن ينفي الزاني إلى موضع بينه وبين موضعه مدة سفر سنة واحدة تميمياً للحدّ. وعلمناؤنا لم يعملوا بهذا الحديث؛ لأنّ عمر رضي الله عنه نفى رجلاً فلحق بالروم مرتدّاً فحلف "والله لا أنفي أبداً". ولو كان حدّاً لما ترك بالارتداد، فعلم أنّه كان بطريق السياسة. ومبنى الحدّ على الشهرة وإقامته مفوّضة إلى الأئمة، فيبعد أن يخفى هذا الحديث عليه، فدلّ قول عمر رضي الله عنه بهذا على انتساخه. وأجاب الشافعية عن هذا بأنّ المسألة اجتهادية فيحتمل أن يغير اجتهاد وبذلك.

ثمّ قوله: "لا يحتمل الخفاء عليه" إشارة إلى أنّ الحديث إن كان من جسم ما يحتمل الخفاء على الصحابي فعلمه بخلافه لا يوجب الطعن فيه. مثاله ما روى زيد بن خالد الجهني أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم بنما يصلّي بأصحابه إذ أقبل أعمى فوقع في حفرة هناك فضحكت بعض القوم، فلما فرغ قال: «من ضحك منكم فليعد الوضوء والصلاة جميعاً» والحديث معروف وقد روى عن / [131و] أبي موسى أنّه لم يعمل بحديث القهقهة. وذلك لا يوجب طعناً في الحديث؛ لأنّ هذه الحادثة من النوادر فيحتمل أنّها خفيت على أبي موسى.

(والطعن المبهم) من أئمة الحديث بأن يقول الطاعن راويته متروك الحديث أو غير عدل **(لا يخرج الراوي)**؛ لأنّ الأصل هو العدالة في كلّ مسلم نظراً إلى العقل والدين فلا يترك بالجرح المبهم؛ لأنّ الجرح ربّما يعتمد ما ليس بجرح جرحاً. والجرح في الحديث بأن يقال: "هذا الحديث غير ثابت" أو "منكر" راجع إلى الطعن في الراوي حقيقة فلا حاجة إلى أفراده بالذكر.

¹ صحيح مسلم، 1316/3 (1690)؛ سنن ابن ماجه، 856/2 (2550).

وقيل الطعن المبهم يخرج الراوي؛ لأنَّ الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة بأسباب الجرح ومواقع الخلاف. وفي التلويح الحقُّ أنَّ الجارح إن كان ثقةً بصيراً بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطاً لذلك يقبل جرحه المبهم وإلا فلا. وفي المحصول إن علمنا كون الجارح عالماً بأسباب الجرح كفى الإطلاق، وإن عرفنا عدالته ولم نعرف اطلاعه على شرائط الجرح استجزناه.

(إلا إذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه) الاستثناء منقطع.

واعلم إنَّ ما هو جرح متفق عليه على نوعين، أحدهما: ما يوجب عموم الطعن، مثل شرب الخمر وسائر الكبائر؛ فإنَّ العقل والشرع لَمَّا لم يمنعا عن ارتكابه لم يمنعا عن الكذب في الرواية، فوجب ردُّ جميع رواياته. وثانيهما: ما ليس كذلك، مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فهذا يوجب ردُّ ما رواه في زمان إحدى هذه الحالات، ولا يوجب ردُّ جميع روايته إذا لم يغلب السهو والغفلة عليه لزوال العلة الموجبة للردِّ في هذه الأحوال.

وقوله: "متفق عليه" إشارة إلى أنَّ ههنا أشياء من الطعن اختلف فيها. وقد ذكرها في المنار فمنها التدليس وهو كتمان وانقطاع أو خلل في الإسناد في بإيراد لفظ يوهم الاتصال والصحة. فجعله بعض أصحاب الحديث مطلقاً جرحاً وبعضهم قالوا إن لم نجد باسم من يروي عنه إذا اكتشف يسقط الاحتجاج [132ظ] بحديثه. وإن أخبر باسمه وأضاف الحديث إلى ناقله لا يسقط عندنا. التدليس بترك اسم المروي عنه ليس بجرح؛ لأنَّ عدالة الراوي تقتضي ألا يترك ذكر المروي عنه إلاَّ لأنَّه عدلٌ ثقةٌ عنده، فيجري مجرى تعديله.

ومنها التلبس وهو ألا يذكر المروي عنه باسمه المعروف بل يكتبه ولم ينسبه إلى أبيه وقبيلته. وهو أدنى من التدليس إلاَّ إذا علم أنَّه فعل ذلك لأجل أنَّ المري عنه غير مقبول الحديث فحينئذ لا يقبل؛ لأنَّه خيانة¹. ومنها الإرسال وعرفت الاختلاف فيه فيما تقدّم. ومنها ركض الدابة وهو حثُّها على العدو.

وروي أنَّه وسئل عن شعبة: لما تركت حديث فلان؟ قال: رأيته يركض على برذون فتركت حديثه. ولا شك أنَّ الركض من أسباب الجهاد فكيف يجعل ذلك جرحاً؟ ومنها المزاح، جعله بعضهم من أسباب الطعن مطلقاً وهو ليس بجرح إذا لم يكن فيه كذب أو استخفاف بالأمور الدينية أو إيذاء مسلم. ومنها حداثة السن فقد شرط بعض المحدثين البلوغ عند التحمل والأداء، وقال بعضهم الحد في السماع خمس عشرة سنة وبعضهم ثلاث عشرة سنة. وقال فخر الإسلام لا يقدر الصغر عند التحمل. ومنها الاعتياد² بالرواية وهذا جرح باطل؛ لأنَّ العبرة للاتفاق لا للاعتياد، فربَّ معتاد كان إتيقانه أقلَّ من إتقان غير المعتاد. ومنها الاستكثار مسائل الفقه،

¹ م: جنائية.

² ن: الاعتبار.

فقط طعن بعض المحدثين في أبي يوسف أنه اشتغل بالفقه وصرف همهته إليه فوق له الخلل في حفظ الحديث وضبطه، وهو باطل؛ لأنّ هذا دليل الحفظ وقوة الذهن، ويستدلّ به على الضبط والإتقان.

(ممن اشتهر بالنصيحة¹) وهي إرادة الخير للغير. والجارّ متعلّق بقوله: "وقع" يعني وقع تفسير الجرح ممّن اشتهر بأن وقوع الجراح منه لإرادة الخير. ألا يعمل مسلم بما ليس بحديث في الواقع. وذلك يرى أنّ ما هو لوجه الله تعالى خالصاً. / [132و]

(دون التعصب) والعصبية حالة باعثة على حماية الغير وحفظه عن أن يتعرّض له أحد. إما من العصبية وهي قرابة الرجل لأبيه؛ فإنّ أكثر العصبية يكون للأقرباء. ومن العصب وهو خيار القوم وأشرفهم؛ فإنّ هذه حالة تكون للأشراف غالباً. والتعصب فعل العصبية. وفي التلويح هو عدم قبول الحقّ عند ظهور الدليل بناءً على ميل إلى جانب. ومقصود المصنف فيه أنّ الجرح إذا كان على وجه التعصب لا يكون مقبولاً.²

[المعارضة]

(فصل في المعارضة) ولا يخفى أنّه لا يعارض بين الحجج الشرعية من الكتاب والسنة حقيقة؛ لأنّه من علامات العجز عن إقامة دليل سالم عن المعارضة، والله تعالى منزّه عن ذلك. وإنّما يقع التعارض بالنسبة إلى العباد للجهل بالناسخ والمنسوخ بسبب جهالة التاريخ؛ فإنّ أحدهما لابدّ أن يكون متقدّماً.

(ركنها) أي ركن ومعارضة. وركن الشيء ما لا وجود له إلّا به. والمشهور عند الأصوليين أنّ جزء الشيء يسمّى ركنه. وقد يطلق على مجموع الشيء ماهيته وهو المراد ههنا؛ لأنّ ما ذكر في تفسير ركن المعارضة هو بعينه تفسير للمعارضة.

(تقابل الحجّتين) أي كونهما بحيث تعارض أحدهما بثبوت أمرٍ والأخرى انتفائه (على السواء) لا مزيد لأحدهما على الأخرى؛ إذ لا تقابل بين القوي والضعيف بل يترجّح القوي؛ فالمشهور لا يقابله المتواتر، وخبر الواحد لا يعارض المشهور (في حكمين متضادين) أي متخالفين؛ لأنّهم إذا كان متفقين يتأيد كلّ حجة بالأخرى ولا يقع التعارض.

(وشرطها) أي شرط المعارضة (اتحاد المحل) لجواز حصول المتضادين في محلين كحصول الحلّ والحرمة في المنكوحة وأمّا مع أنّ الموجب واحد وهو النكاح (والزمان) أي اتحاد زمان النسبة لاتحاد زمان التكلّم بالقبضتين لجواز حصول المتضادين في أمرٍ واحدٍ في زمانين، مثل حلّ وطئ المنكوحة قبل الحيض / [133ظ] وحرّمته عند الحيض.

¹ ن: النصيحة.

² م+ والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

وقد يقال إن كان المراد بتضاد الحكمين أن يكون السلب وارداً على ما ورد عليه الإيجاب فلا حاجة إلى هذا الشرط لتغيّر حلّ المنكوحة وحلّ أمها وتغاير الحلّ قبل الحيض وعنده، وإن كان المراد أعمّ من ذلك فينبغي أن يشترط اتحاد المكان، والشرط والنسبة وغيرها كما تقرّر في موضعه. وأجيب بأنّ المراد الأوّل. وهذا الافتراض لزيادة التوضيح. وتخصيص المحلّ والزمان؛ لأنّ التناقض يندفع بالاختلاف فيهما غالباً.

وذكر شمس الأئمة أنّه يشترط أن يكون كلّ واحد منهما موجّباً على وجه يجوز أن يكون ناسخاً للآخر إذا عرف التاريخ بينهما، فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين ولا يجري بين القياسين؛ لأنّ النسخ لا يجري فيه ولا بين أقوال صحابة؛ لأنّ كلاًّ منهم قال برأيه، فلا ينسخ رأى أحدهما رأى الآخر مع تضاد الحكم. الظاهر أنّه لا حاجة إلى هذه؛ لأنّ التضاد مأخوذ من تفسير المعارضة صريحاً، بخلاف اتحاد المحلّ والزمان؛ فإنّهما يفهمان منه ضمناً. وغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه أنّ المراد بتضاد الحكمين في التعريف أولاً التخالّف كما ذكرنا، وبتضاد الحكمين ثانياً التناقض، وهو مغنٍ عن الشروط الأخرى. وهذا لا يضر؛ لأنّه مؤخّر عنه.

(وحكمهما بين اثنتين المصير إلى السنة) اعلم أنّه إذا وقع التعارض بين آيتين ظاهراً ولم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم تقديم أحدهما على الأخرى في النزول سقط حكمهما؛ لأنّه تعذّر العمل بهما. وكذلك العمل بأحدهما للزوم الترجيح بلا مرجّح، فوجب المصير إلى دليل آخر وهو الحديث إن وجد وإن لم يوجد الحديث وجب المصير إلى قول الصحابي أو القياس.

وإنّما قال: "بين آيتين"؛ لأنّه أقلّ المراتب مع أنّ حكم التعارض بين الآيات حكم التعارض بين آيتين؛ إذ لا يترجّح بكثرة الدليل

(وبين السنتين المصير إلى [133و] قول الصحابة والقياس) إذا وقع التعارض بين حديثين وجب المصير إلى ما بعد الحديث من الدلائل. وهو أقوال صحابة والقياس. فعند من أوجب تقليد الصحابي مطلقاً فيما يدرك بالقياس وما لا يدرك به وجب المصير إلى قول الصحابي أولاً، فإن لم يوجد فإلى القياس. وعند من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير إلى ما يرجح عنده من القياس وقول الصحابي؛ لأنّ قول هؤلاء بمنزلة آخر؛ لأنّه مبني على الرأي فكان بمنزلة تعارض القياس فيجب العمل بأحدهما بشرط التحري. وكلام المصنف ظاهر في أنّه اختيار القول الأخير. ويحتمل أن يكون مقصوده القول الأوّل ولذا قدّم في الذكر أقوال الصحابة.

واعلم أنّ المصير إلى السنة في تعارض الآيتين وإلى قول الصحابة أو القياس في تعارض السنتين إنّما يجب إن كان التساوي ثابتاً في عدد الحجج؛ فإن كان من جانب دليل واحد ومن جانب دليلان فقليل إنّ أحد الدليلين يسقط بالتعارض، فيتمسك بالدليل الآخر. ولا يجب المصير إلى ما بعده من الدلائل. وقيل لا عبرة بكثرة العدد وقلّته في التعارض.

(وعند العجز يجب تقرير الأصول) أي إذا عجز عن إتمام الدليل عند المعارضة بأن لم يوجد بعدهما دليل آخر يعمل به أو وجد التعارض في الجميع تحت تقرير الأصول يعني تقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليل (كما في سؤر الحمار) السؤر بقية الماء الذي يبقياها الشارب في الإناء وفي الحوض. وقد استعير لبقية الطعام وغيره كذا في المغرب.

ثم الأخبار تعارضت في طهارة سؤر الحمار بنجاسته؛ فإن ابن عمر رضي الله عنهما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل: أنتوضأ بما أفضلت الحمر؟ قال: «نعم»¹، وهذا يدل على طهارته. وروى عن أنس أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن لحوم الحمر الأهلية²؛ فإنها رجس، وهذا [134ظ] يدل على نجاسة سؤره.

وتعارضت الآثار عن الصحابة أيضاً في ذلك؛ فإن أثر الطهارة قياساً على العرف فإنه ظاهر في الروايات الظاهرة، وإن أثر النجاسة قياساً على اللبن - إذ هو نجس في أصح الروايتين -، وإذا تحقق العجز عن العمل بالدلائل وجب تقرير الأصول. وهو إثبات ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهراً ولا يطهر به ما كان نجساً؛ لأن الطهارة أو النجاسة عرفت بيقين فلا يزول بالشك. وقيل حرمة لحمه تدل على نجاسة سؤره من غير إشكال لكن حكم سقوط النجاسة لضرورة أنه يرتبط في الدور والأفنية. ويشرب من الأواني كالهرة لكن الضرورة في دور الضرورة في الهرة لدخولها المضائق دونه وهذا، بخلاف الكلب؛ فإنه يطوف حول الأبواب لا في داخل الدور والبيوت، فلو تحققت الضرورة فيه من كل وجه لكان سؤره كسور الهرة، ولو انتفت من كل وجه كان سؤره كسؤر الكلب. فلما استوى الوجهان وجب تقرير الأصول.

(وإذا تعارض القياسان يعمل المجتهد بأيهما شاء) إذا احتيج إلى العمل. وإذا لم يحتج إليه يتوقف فيه. وذلك لأن المجتهد في كل واحد من الدليلين مصيب بالنظر إلى الدليل؛ فإن القياس دليل صحيح يعتبره الشارع للعمل به، وغير مصيب بالنظر إلى أحد المدلولين؛ لأن الحق واحد على ما هو المشهور. فكل واحد من القياسين دليل في حق العمل دون العلم. بخلاف النصين؛ فإن الحق فيهما واحد في حق العمل والعلم جميعاً لجواز النسخ في النص وعدم جوازه في القياس؛ إذ لا يتصور تقدم أحد القياسين على الآخر.

وإن كان كل من القياسين حجة في حق العمل ولم يمكن العمل بهما جميعاً يعمل المجتهد بأيهما شاء (بشهادة قلبه) أي قلب المجتهد الطالب للحكم. وهذا إشارة إلى اشتراط التحري في العمل بأحدهما كما هو مذهب / [134و] أبي حنيفة. وذلك لأن لقلب المؤمن نوراً يدرك به ما هو باطل لا دليل عليه. كما قال عليه الصلاة والسلام: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»³ وإصابة الحق عيب فيصلح شهادة القلب حجة في ذلك فيعمل بما شهد به قلبه، وهذا عندنا. وأما عند الشافعي فيعمل بأيهما شاء من غير التحري. ولذلك صار

¹ سنن الكبرى للبيهقي، 377/1 (1178) عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

² انظر صحيح البخاري، 131/5 (4199).

³ سنن الترمذي، 298/5 (3127).

له في مسألة واحدة قولان وأقوال. وأما الروايتان عن أصحابنا في مسألة واحدة فأحدهما صحيحة والآخر فاسدة، لكن لم تعرف الأخيرة منها كالحديثين المتعارضين، كذا ذكره صاحب الكشف.

(ولا يسقطان) أي القياسان بتعارضهما حتى يجب بعد سقوطهما العمل باستصحاب الحال لما أشرنا إليه.

ولما اعتبر في التعارض الاتحاد بالوجوه المذكورة، فإذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية أحدهما فلا بد من طلب المخلص بأن يرفع الاتحاد، فأشار المصنف إلى ذلك بقوله: (ويتخلص عن المعارضة) من قبل الحجة بأن لا يتساوى الحجتان مثل المحكم والمتشابه، فإن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى، 11/42] محكم لا يعارضه قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه، 5/20]؛ لأنه متشابهان. وكذا الكتاب والحديث المشهور؛ فإنه قوله تعالى: ﴿فَأَقْرُؤْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل، 20/79] لا يعارضه الحديث المشهور أعني قوله عن الصلاة والسلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»¹. وكذا الخبر المتواتر وخبر الواحد؛ فإن قوله عليه الصلاة والسلام: «البينة على المدعي واليمين وعلى من أنكر»² لا يعارضه خبر القضاء بشاهدين. كل ذلك لعدم المساواة المأخوذة في مفهوم التعارض.

(والحكم) أي التخلص يكون من قبيل الحكم، بأن يبين مغايرة الحكم الذي ثبت بأحد الدليلين لما انتفى به الآخر كما في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة، 225/2] وفي موضع آخر: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة، 89/5]. ومعنى / [135ظ] "كسبت" قصدت، فالآية الأولى تدل على المؤاخذة على اليمين الغموس؛ لأنه من كسب القلب أي قصده، الثانية تدل على عدم المؤاخذة عليها؛ إذ المراد باللغو ما لا يكون له حكم وفائدة، والغموس كذلك؛ إذ فائدة اليمين المشروعة أعني تحقق البر، والصدق لا يتصور في الغموس. والمخلص أن يقال: المراد بالمؤاخذة على الغموس ما يكون في الآخرة وعدم المؤاخذة عليها ما يكون في دار الدنيا من الكفارة، فانتفى التعارض. وهذا عندنا وأما عند الشافعي ففي الغموس أيضًا تجب الكفارة. والعقد محمول على كسب القلب أعني العزم؛ لأن العقل مجمل فيحمل على الكسب الذي هو مفسر. وهو شامل للغموس فلا تعارض بين الإثنين.

واعلم أنه قد يكون المخلص من قبل الحكم بأن يجعل بعض أفراد الحكم ثابتًا بأحد الدليلين وبعضها منفيًا بالآخر كتسمية³ المدعي بين المدعين بحجتيهما. وعلى هذا يندفع التعارض أيضًا. والمذكور في المنار هو الوجه الأول.

¹ سنن الترمذي، 25/2 (247)؛ مصنف لبن لأبي شيبة، 316/1 (3618).

² سنن الترمذي، 618/3 (1341).

³ م ي: كقسمة.

(والحال) أي التخلص يكون من قبل الحال بأن يحمل أحدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة، 2/222] بالتخفيف، والطهر عبارة عن انقطاع الحيض فيقتضي حلّ القربان سواءً انقطع الدم على كثرة الحيض أو على ما دونه. وقرأً بالتشديد والتطهير هو الاغتسال فيقتضي حرمة القربان قبل الاغتسال، سواءً كان الانقطاع على أكثر مدة الحيض أو ما دونه كما هو مذهب زفر والشافعي. وظاهر أن بين القراءتين تعارضاً؛ فإن الأولى تدلّ على حلّ القربان بمجرد الانقطاع والثانية تدلّ على أنه لا يحل بدون الاغتسال، فيدفع التعارض بأن يحمل قراءة التخفيف على الانقطاع على أكثر المدة، إذ حينئذ ينقطع الدم بيقين، فلو حكم بالتوقف الحلّ على الاغتسال لزم / [135و] منع الزوج عن حقه وهو القربان. والمنع مخصوص بزمان الحيض لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرة، 2/222]، وعلى هذه القراءة يكون "إذا تطهرن" بمعنى إذا طهرن؛ لأنّ تفعل قد يجيء بمعنى فعل مثل تكسر وتعظم في صفات الله تعالى، والمعنى توضأ أي صرن أهلاً للصلاة، ويحمل قراءة التشديد على ما دون أكثر المدة، حينئذ لا يثبت الانقطاع بيقين لتوهم معاودة الدم، فلا بدّ من مؤكّد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال أو ما يقوم مقامه وهو مضي وقت صلاة. وعلى هذا يكون "إذا تطهرن" على معناه الحقيقي، فإذا حمل القراءتان على الحالتين اندفع التعارض.

وذكر بعض أهل التفسير أن الآية مسوقة لبيان ما دون العشرة؛ لأنّه هو الغالب. ومعنى "يطهرون" بالتخفيف يغتسلن مجازاً؛ لأنّ انتهاء الحرمة فيما دون العشرة إنّما يكون بالاغتسال. وعلى هذا لا تعارض بين القراءتين.

(والزمان) أي التخلص يكون من قبل الزمان **(صريحاً)** كقوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلُهُنَّ﴾ [الطلاق، 4/65] وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَیَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة، 2/234] فوق التعارض بين الاثنين في الحال المتوفى عنها زوجها؛ فقال ابن مسعود: إنّها تعتدّ بوضع الحمل. وقال: من شاء بأهله أنّ سودة النساء الفُضرى نزلت بعد التي في سورة البقرة فيكون ناسخاً لبعض ما تناوله عموم آية البقرة. فقد علم بقوله أنّ زمان نزول الأولى مؤخراً عمّا في البقرة. وهذا صريحٌ وذهب علي رضي الله عنه إلى أنّها تعتدّ بأطول المدتين؛ لأنّ كلا من الآيتين يوجب عدة الحامل المذكورة على وجه فيجمع¹ بينهما احتياطاً.

(أو دلالة) كالمحرّم والمبيح إذا اجتماعاً؛ إذ من المعلوم أنّهما وجدا في / [136ظ] زمانين وإلا يلزم التناقض. ولو كان المحرّم مقدّماً يتكرّر النسخ بناءً على أن الأشياء قبل ورود الشرع إنّما هي على الإباحة الأصلية كما ذهب إليه أكثر أصحابنا وكثير من أصحاب الشافعي وإن ذهب بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي على أنّها على الحظر. ولو كان المبيح مقدّماً لا يتكرّر النسخ المتيقّن وهو النسخ مرة أولى. وأيضاً المحرّم إمّا ناسخ

¹ م ي: فيجتمع.

للإباحة الأصلية أو للإباحة العارضة، والمبيح إن تقدّم كان مقرّراً للإباحة الأصلية ناسخاً، فالعمل بما هو ناسخٌ بيقينٍ أولى من العمل المحتمل.

وذهب عيسى بن أبان إلى أنّه إذا اجتمع المحرّم المبيح يسقطان فيرجع إلى غيرهما من الأدلة كالعزّاقى إذا لم يعلم تقدّم بعضهم على بعض. ولعلّ قوله مبنيّ على ما ذهب إليه الأشعرية عامة أهل الحديث. والإمام أبو منصور أنّ الأشياء قبل ورود الشرع على الوقف لا يوصف بحظر ولا إباحة.

(والمثبت أولى من النافي) الدليل المثبت هو الذي ثبت أمراً عارضاً والنافي¹ هو الذي ينفي العارض ويبقى الأمر الأول، فإذا تعارض نصّان أحدهما مثبتٌ والآخر نافيٌ يرجّح المثبت **(عند الكرخي)** وهو مذهب أصحاب الشافعي؛ لأنّ المثبت مخبرٌ عن حقيقته والنافي اعتمد الظاهر، فقول المثبت عن زيادة علم فهو أولى. ولأنّ المثبت يفيد التأسيس والنافي يفيد التأكيد، والتأسيس أولى من التأكيد.

(وعند ابن أبان يتعارضان)؛ لأنّ ما يستدلّ به على صدق المثبت من العقل والضبط والإسلام والعدالة موجودٌ في ثاني فيعارضان، ويطلب الترجيح من وجه آخر.

ثم إنّ الحنفية قد عملوا² في بعض الصور بالمثبت وفي بعضها بالنافي فلا بدّ من أصلٍ وضابطٍ يعرف به مواضع تقديم المثبت والنافي، فأشار المصنف إلى ذلك الأصل / [136و] بقوله: **(وأصله أنّ النفي إن كان من جنس ما يعرف بدليله)** أي يكون النفي مبنياً على دليل أو كان **(مما يشبه حاله)** أي يجوز أن يكون مثبتاً على دليل المعرفة ويجوز ألا يكون مثبتاً على دليل المعرفة، بل يكون مبنياً على ظاهر الحال، **(لكن عرف أنّ الراوي اعتمد دليل المعرفة كان النفي)** في صورتين **(مثل الإثبات)؛** لأنّ الدليل هو المعبر في صورة النفي والإثبات فيعارضان. مثال الأول ما روى أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم تزوّج ميمونة وهو محرّم³. وذلك نفيّ يعرف بدليله وهو هيئته المحرم، فيعارض الإثبات وهو ما روى أنّه تزوّجها وهو حلال. مثال الثاني أخبر أحدٌ بنجاسة الماء وهو مثبتٌ وأمراً عارضاً وأخبر آخر بطهارته وهو نافيٌ مُبَيَّن على الأصل. وهذا النفي مما يمكن أن يعرف بدليله كما إذا أخذ الماء من نهر جارٍ في إناء طاهرٍ ولم يغب الماء عنه. ويمكن أن يكون النفي بناءً على ظاهر الحال، وهو أنّ الأصل طهارة الماء، فإذا عرف أنّه اعتمد المخبر دليل المعرفة لا ظاهر الحال يتعارض الخبران.

(وإلا فلا) أي لا يكون النفي مثل الإثبات. وذلك في صورتين، أحدهما: ألا يكون النفي من جنس ما يعرف بدليلٍ أي لا يكون مثبتاً على دليلٍ بل يكون مثبتاً على ظاهر الحال وعلى الاستصحاب الذي ليس بدليلٍ. وهذا

¹ م: الثاني.

² ن: علموا.

³ صحيح البخاري، 115/3 (1837)؛ صحيح مسلم، 1031/2 (1410).

لا يعارض والإثبات؛ لأنّ ما لا دليل عليه لا تعارض ما عليه دليل، ففي هذه الصورة المثبت مقدّم. مثال ما روي عروة بن الزبير عن عائشة أنّ بريرة أعتقت زوجها حر فيخبرها النبي عليه الصلاة والسلام¹ ولو كان زوجها حرّاً لمّا خيّرهما. وروي إبراهيم بن مسعود عن عائشة أنّ زوجها كان حرّاً حين عتقت. والأول ناف؛ فإنّه منفي على الأمر الأصلي الذي هو العبودية، والثاني مثبت؛ لأنّه يثبت أمراً عارضاً / [137ظ] والعبودية لا يعرف إلا بظاهر الحال، فلم تعارض الإثبات.

والصورة الثانية النفي بحيث يحتمل أن يكون مما عرف الدليل ويحتمل أن يكون بناءً على ظاهر الحال، والراوي اعتمد عليه وحيث لا يكون النفي مثل الإثبات فلا يعارضه. مثال ما مرّ من أخبار أحد بناجسة الماء والآخر بطهارته، والمخبر بطهارته اعتمد على ظاهر الحال، وهو أنّه كان الماء في الأصل طاهراً وحيث لا تعارض بين الخبرين.

[فصل في أقسام البيان]

(فصل في أقسام البيان وهذه الحجج) أي أقسام الكتاب والسنة يحتمل البيان. وهو مصدر "بين-تياناً وبياناً" أي أعلم، فالبيان يطلق على نفس الإعلام وعلى الدليل الذي يحصل به الإعلام وعلى متعلّق التبيين. ومحله وهو العلم؛ فبالاعتبار الأوّل قيل هو إخراج شيء من الإشكال إلى التجلّي. وفيه لا يتناول بيان التقرير والتغيير والتبديل. وقيل هو الإيضاح والكشف عن المقصود. وقيل إظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداءً؛ فلا يكون النسخ بياناً. وبالاعتبار الثاني قيل هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالمدلول. وقيل هو الذي يتبين به الحكم. وبالاعتبار الثالث قيل هو العلم الذي يتبين به المعلوم. وقيل البيان والتبيان عنده أمر واحد.

وفي التلوّيح البيان إظهار المراد بعد سبق الكلام له تعلّق به في الجملة، فيشمل النسخ. ويخرج النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداءً مثل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة، 43/2].

¹ أنظر سنن ابن ماجه، 671/1 (2078)؛ سنن أبي داود، 55/4 (2378).

[بيان التقرير]

(وهو إما أن يكون بيان تقرير) وهو من قبيل إضافة الجنس إلى نوعه كـ "علم الطب" أي بيان هو تقرير، وكذا الكلام في "بيان تفسير" و "بيان تغيير". وإنما سمي النوع الأول بيان تقرير؛ لأنه مقَرَّر لما اقتضاه ظاهر الكلام.

(وهو تأكيد بما يقطع احتمال المجاز والخصوص) مثال الأول قوله تعالى: ﴿وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الانعام، 38/6]؛ / [137و] فَإِنَّ الطَّيْرَانَ قَدْ يَسْتَعْمَلُ فِي سُرْعَةِ السَّيْرِ مَجَازًا كَمَا يُقَالُ لِلْبَرِيدِ: طَائِرٌ، فقوله: "بجناحيه" تقريرٌ لموجب الحقيقة وقطع احتمال المجاز. ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر، 30/15]؛ فَإِنَّ الاسْمَ الْجَمْعَ شَامِلٌ لِجَمِيعِ الْأَفْرَادِ احْتِمَالُ الْبَعْضِ، فقوله: "كلهم أجمعون" قرَّر معنى العموم فيه بحيث لا يحتمل الخصوص.

[بيان التفسير]

(أو بيان تفسير) وهو بيان ما فيه خفاء (كبيان المجمل والمشارك) والمشكل والخفي. ولا يختص بالمجمل والمشارك على ما توهم بعضهم من عبارة المتن. مثاله قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة، 43/2]؛ فإنه مجملٌ لا يمكن العمل به قبل البيان، وقد لحقه البيان بالسنة فقد بين النبي عليه الصلاة والسلام بالقول والفعل والزكاة بقوله: «هاتوا ربع عشر أموالكم»¹ وبغيره من الأحاديث.

(وإنهما) أي بيان التقرير وبيان التفسير (يصبحان موصلاً أو موصولاً) أما في بيان التقرير فبالاتفاق. واختلف في بيان التفسير؛ فجوزه جمهور الفقهاء. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة، 18/75] أي إذا قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قراءته وتكرز فيها حتى يرسخ في ذهنك ثم إن علينا بيان ما أشكل عليك من معانيه.

"ثم" للتراخي بإجماع أهل اللغة، فدلَّ على جواز تأخير البيان لكن إلى وقت الحاجة. ولا يجوز التأخير عن وقت الحاجة وإن كان التأخير المدخول عليه بكلمة "ثم" عاماً؛ لأنه يلزم منه تكليفٌ بالمحال. وإنما حمل على بيان التفسير؛ لأنَّ معنى اللغوي هو الإيضاح رفع الاشتباه وذلك في بيان التفسير. وأما تسميته التغيير بياناً فاصطلاح. وفائدة الخطاب قبل البيان العزم على الفعل والتهويل عند ورود البيان؛ فإنه يعلم منه أحد المدلولات بخلاف المهمل؛ فإنه لا يفهم منه شيء. وأيضاً / [138ظ] فيه ابتلاء باعتقاد حقيقة المراد في الحال مع انتظار البيان للعمل به.

¹ سنن ابن ماجه، 570/1 (1790)؛ سنن أبي داود، 33/3 (1572).

وذهب بعض المعتزلة وعامة الحنابلة وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه لا يجوز تأخير بيان التفسير إلى وقت الحاجة؛ لأنَّ المقصود من الخطاب إيجاب العمل والتكليف به وهو يتوقَّف على المفهوم الموقوف على البيان، فلو جَوَّزنا تأخير البيان لأدَّى إلى تكليف ما ليس في وسعه. ففيه أنَّ وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت حتى يلزم ما ذكره.

[بيان التغير: تخصيص العام أو الاستثناء]

(وبيان التغير كالتعليق بالشرط والاستثناء) عطَّف على التعليق. توضيحه أنه إذا قال الرجل لعبده: أنت حرٌّ إن دخلت الدار، فصدر الكلام بظاهره يدلُّ على إيقاع الحرية والشرط أفاد أنَّ المراد التعليق للتخيير، ففيه تغيير لصدر الكلام مع أنه بيانٌ للمراد. وإذا قال: له عليَّ ألف إلا مائة، فصدر الكلام يدلُّ على الإقرار بتمام الألف والاستثناء أفاد أنَّ المراد بعضه، ففيه أيضاً تغييرٌ وبيانٌ معاً.

وقيل إنَّ تسمية التعليق والاستثناء بياناً مجازاً؛ فإنَّ التعليق يبطل كون الكلام إيقاعاً ويصيرُه يميناً. والاستثناء يبطل الكلام بعضاً لا كلاً، ولإبطال ليس ببيان حقيقة إلا أنه مجازٌ من حيث إنه يبين أنَّ المراد بالأول الحلف وبالتالي بعضه.

(وإنما يصحَّ ذلك) أي بيان التغير **(موصولاً)** غير مستقلاً كالاستثناء ونحوه. والمراد أنه لا يفصل بينهما بزمانٍ يُعَدُّ في العرف متصلاً حتى لا يضرَّ الفصل بتنقُّسِ وأفعالٍ ونحوهما **(فقط)** أي لا يجوز بيان تغيير مفصلاً. عن ابن عباس أنه يجوز مترخياً لما روي أنَّ اليهود سألوا النبيَّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم عن مدة لبس أصحاب الكهف في الكهف فقال: «غداً أجييكم» فتأخَّر الوحي بصفة عشرة يوماً، ثم نزل: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف، 23/18] صارفاً إياه إلى قوله: "غداً أجييكم"؛ إذ لا كلام سواه يعود إليه ذلك. وأجيب بأنَّه يحتمل أن يكون [138و] المعنى: أفعل ذلك إن شاء الله تعالى أي أعلّق كلَّ ما أقول له إنِّي فاعلٌ غداً بمشيئة الله.

واستدلَّ الجمهور بقوله عليه الصلاة والسلام: «مَن حلف عليه شيء ثم رأى غيره خيراً منه فليعمل به وليكفر عن يمينه»¹، فلو صحَّ الانفصال لقال: فليستثنِ أو ليكفر؛ لأنَّه لا حنث بالاستثناء مع أنه أسهل الطريقتين وأولى الإرشاد. وقيل مراد ابن عباس أنه يصحَّ دعوى نية الاستثناء ولو بعد شهر² على ما ذهب إليه البعض من جواز اتصال الاستثنائية وإن لم يقع لفظاً. وقيل يصحَّ الانفصال في كلام الله خاصة.

¹ سنن البيهقي، 91/10 (19962).

² بل الصحيح أنه كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة كما في سنن الكبرى، 82/10 (19931) والطبراني، 68/11 (11069).

(كخصوص العام عندنا) اعلم أنّ العام إذا خَصَّ منه شيءٌ بدليلٍ مقارنٍ يجوز بعد ذلك تخصيصه بدليلٍ متراخٍ اتفاقاً. والعام لم يخصّ منه شيءٌ لا يخصصه بدليلٍ متراخٍ عند عامة أصحابنا. وبعض أصحاب الشافعيين وعند عامة أصحاب الشافعي وبعض أصحابنا يجوز تخصيصه متراخياً. ولا خلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخٍ عنه، بل الخلاف في أنّ هذا القصر تخصيصٌ أو نسخٌ. فالشافعية يقولون إنّ تخصيصه ويصير العام في الباقي ظنيّاً. والحنفية يقولون إنّ ليس بيان أنّ المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخاً للحكم مختصراً على الحال. وصيورته ظنيّاً باعتبار احتمال خروج أفراد آخر عنه بالتعليل، ودليل النسخ لا يقبل التعليل.

وهذا الاختلاف مبنيٌّ على أنّ التخصيص عنده بيانٌ تفسيريٌّ؛ فإنّ موجب العام عنده ظنيٌّ يحتمل الكلّ والبعض، فبيانُ إرادة البعض يكون تفسيراً، فيصحّ متراخياً. وعندنا التخصيص بيانٌ تغييرٍ؛ لأنّ موجبهُ قبل التخصيص¹ قطعيٌّ في الكلّ، وبعد التخصيص يصير ظنيّاً كما مر، فيكون التخصيص تغييراً من القطع إلى الاحتمال، فيصحّ موصولاً لا مفصلاً.²

وقال صاحب التنقيح: لا فرق عند الشافعي بين التخصيص والاستثناء؛ إذ العام محتملٌ عنده، فكلاهما تفسيريٌّ عنده لكن الاستثناء غير مستقلّ فلا بدّ / [139ظ] من اتصاله. والتخصيص مستقلٌّ فيجوز التراخي عنده. وعندنا كلاهما تغييرٌ فلا يجوز إلّا موصولاً. وفي التلويح: أنّ المحققين من أصحاب الشافعي على أنّ الاستثناء بيانٌ تغييرٍ؛ لأنّ المراد فيه مجموع الأفراد لكن لا يتعلّق الحكم به إلّا بعد إخراج البعض، وسائر أنواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيانٌ ودلالةٌ على أنّ المراد البعض.

«والاستثناء» في المغرب: يقال: ثناه عن وجهه، إذا كفّه وصرفه. ومنه: استثنيتُ الشيء وذويته لنفسه. والاستثناء في اصطلاح النحاة إخراج مما دخل فيه غيره؛ لأنّ فيه كفّاً وردّه عن الدخول. وفي الفائق: يقال: ثنيت الشيء، إذا أخذته مرةً ثانية. قال البيهقي في الباب يدلّ على تكرير الشيء. والاستثناء من قياس الباب؛ لأنّ ذكره ثننيّ مرةً في الجملة ومرةً في التفصيل؛ لأنّك إذا قلت: خرج الناس، ففي الناس زيدٌ وعمرو، فإذا قلت: إلّا زيدٌ، فقد ذكرت زيدا مرةً وأخرى ذكراً ظاهراً.

وقد عرّف القوم الاستثناء بأنّه الإخراج عن متعدّد ب "إلا" وأخواتها. واعترض عليه بأنّه إن أريد الإخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج، وإن أريد الإخراج عن تناول اللفظ إياه ففيه أنّ التناول باقٍ بعد. وإن أريد به المنع عن الدخول فهو مجازٌ وجب صيانة الحدود عنه، فلهذا عدل صاحب التوضيح عن هذا التعريف وقال: هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه ب "إلا" وأخواتها. وإنّما جعل

¹ ن- بيان تغييرٍ؛ لأنّ موجبهُ قبل التخصيص.

² م- موصولاً.

الاستثناء من باب التغيير؛ لأنَّ موجب الكلام هو الثبوت في الكلِّ، فغيَّر إلى الثبوت في البعض. وفيه بيان أنَّ المتكلم أراد ثبوت الحكم للبعض. وقيل هو تغييرٌ من حيث إنَّه رفع البعض وبيانٌ من حيث إنَّه قرَّر الباقي.

(يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلماً بالباقي بعده) الباقي بحكمه للمصاحبة. يعني أنَّ الاستثناء يجعل التكلم معدوماً بقدر المستثنى، ويمنع حكم التكلم بذلك / [139] والقدَّر، فيجعل تكلماً بعد الاستثناء، ويتقدَّم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به.

وحاصله ما قيل إنَّه يجعل المستثنى في حكم المسكوت عنه، وهذا عند أبي حنيفة. واستدلَّ على ذلك بأنَّ أهل اللغة اتفقوا على أنَّ الاستثناء استخراجٌ وتكلمٌ بالباقي الثبوت، وعلى أنَّ الاستثناء من النفي إثباتٌ وبالعكس، فلا بدَّ من تحقُّق هذين الأصلين في الاستثناء. وذلك بأنَّ يقال: إنَّه تكلمٌ بالباقي بحسب وضعه وحقيقته وإثباتٌ ونفيٌ بحسب إشارته؛ لأنَّ النفي والاستثناء غير مذكورة في المستثنى قصداً، لكن الحكم المستثنى لما كان على خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي ضرورة الاستثناء؛ فإنَّ الإثبات يتوقَّف بالاستثناء، فيظهر النفي لعدم علة الإثبات، فيسمى نفياً مجازاً. ومعنى الاستخراج أنَّه يستخرج به بعض الكلام عن أن يكون موجباً. ويجعل الكلام عبارةً عما وراء المستثنى؛ لأنَّه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام؛ لأنَّ الاستثناء بيانٌ بالاتفاق. وإنما يكون بياناً إذا جعل المستثنى غير ثابت من الأصل كالتخصيص لما كان بياناً لم يكن المخصوص بياناً من الأصل.

وبالجملة الاستثناء تصرفٌ في الكلام بجعله عبارةً عما وراء المستثنى وفي التقويم: أنك إذا قلت: لفلان علي ألف إلا عشرة، لم يجب العشرة. لكن عدم الوجوب ليس بنصٍّ نافٍ للوجوب بل لعدم دليل الوجوب. فهذا الاعتبار قيل: هو من النفي إثباتٌ وبالعكس. فهذا القول على سبيل التجاوز للحقيقة.

(وعند الشافعي يمنع) الاستثناء (الحكم بطريق المعارضة) يعني أنَّ الكلام يفيد إثبات الكلِّ، لكنَّه لا يقع لوجود المعارض أي الاستثناء الدالِّ على النفي عن البعض، فإذا قال: لزيد علي عشرة إلا ثلاثة، فكأنَّه: إلا ثلاثة؛ فإنَّها ليست على، فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لأوَّل الكلام، فيكون الاستثناء على هذا تصرفاً في الحكم. واستدلَّ على ذلك بأنَّ قولنا: لا إله إلا الله / [140ظ] كلمةٌ توحيد وإقرارٌ بوجوب الباري ووحدته إجماعاً، فلو لم يدلَّ الاستثناء على إثبات حكم مخالفٍ للصدر كما هو طريق المعارضة لم يلزم الإقرار بوجود الله تعالى. يلزم نفي الألوهية عما سواه. وفي التوحيد لا بدَّ من إثبات الألوهية له ونفيها عما سواه. وأجيب بأنَّ معظم الكفار كانوا مشركين. وفي عقولهم وجودُ الإله ثابتٌ، فإذا نفى الغير حصل المقصود. وذلك أنَّه لما ذكر "لا إله" ثم أخرج "الله" تعالى كان إشارةً إلى أنَّ الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر، وإلاَّ لما أخرج منه. أو نقول إنَّ الاستثناء مع المستثنى منه موضوعٌ بإيذاء ما بقي من المستثنى منه بعد الاستثناء، والتقدير: لا إله موجودٌ، ووجوده ثابتٌ في عقولهم فيكون التخصيص بالوصف بدلالة الكلام على وجوده ليست منطوقة ولا مفهومة بل ضرورة.

واعلم أنّ فائدة الخلاف يظهر في قول الرجل: لفلانٍ عليّ ألف درهم إلا ثوباً، فعلى طريق المعارضة الاستثناء صحيح ويسقط من الألف قدر قيمة الثوب فيكون المعنى لا ثوب له. وعلى طريق التكلم بالباقي ينبغي أن يلزم الألف كاملاً؛ لأنّه لا يمكن إخراج الثوب من صدر الكلام. وقيل الخلاف في هذه المسألة مبني على أنّ الاستثناء متصل عنده، والثوب ليس من جنس الألف، فوجب صرف الاستثناء إلى القيمة. وعندنا الاستثناء منقطع والمعنى: لكن ليس عليّ ثوبٌ. وهو نفْيٌ مبتدأ لا يؤثر في ثبوت الألف. هذا وقد قيل مرادهم بكونه طريق المعارضة هو أنّ المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازاً. والاستثناء قرينةٌ. والعلاقة إطلاق اسم الكلّ على الجزء. وعلى هذا فالخلاف لفظيٌّ

واعلم أنّ المتبادر إلى الذهن في الاستثناء أنّه تناقضٌ؛ فإنّ قولك: عليّ عشرة إلا ثلاثة، إثباتٌ للثلاثة في ضمن العشرة، ونفْيٌ لها. ف قيل في دفعه: المراد بالعشرة هنا / [140] والسبعة، إرادة الجزء باسم الكلّ والقرينة هي "إلا ثلاثة" كما مرّ. وقيل المجموع هو عشرة إلا ثلاثة بإزاء سبعة، كأنه وَضَعَ لها اسمان مفردٌ ومركبٌ. والصحيح عند المحققين أنّ المراد بالعشرة في هذا التركيب أجزاء، فهو يتناول السبعة والثلاثة معاً، ثمّ أخرجت عنه الثلاثة، فدَلَّ "إلا" على الإخراج و "الثلاثة" على العدد والمسّمَى بها حتى بقي سبعة، ثمّ أسند إليه فلم يسند إلا إلى سبعة، فليس هناك إلا إثباتٌ ولا نفْيٌ أصلاً فلا يناقض؛ لأنّه يكون بتعارض نفْيٍ وإثبات. ولكلٍّ من الفرق الثلاث حججٌ ومناقشاتٌ يطلب من المطولات.

(وهو) أي الاستثناء (نوعان متصل) وهو إخراج ما يتناوله اللفظ بـ "إلا" وأخواتها. ولا حاجة إلى تقييد "إلا" بغير الصفة كما فعله بعضهم؛ لأنّ ما بعد "إلا" الصفة ليس داخلياً فيما قبلها بتعيين حتى يتحقّق الإخراج (وهو الأصل) هي المستثنى المتصل هو الحقيقة؛ فإنّ الحقيقة أصلٌ بالنسبة إلى المجاز. وأما المنقطع فمجاز؛ لأنّه لا إخراج فيه. وذهب جماعةٌ إلى أنّه حقيقةٌ في القطع أيضاً ف قيل: إنّ متواطئٌ مقولٌ على قسمين بمعنى مشترك، وهو المذكور بعد "إلا" وأخواتها. وقيل: إنه مشتركٌ لفظيٌّ.

والخلاف في صيغ الاستثناء. وأمّا لفظ الاستثناء حقيقةً اصطلاحيةٌ في القسمين بلا نزاع كذا في التلويح. وذكر في شرح المنهاج إنّما ذكره العلامة الشيرازي وغيره من الابتداء مأخوذاً من: ثَنَى عِنَانَ الفرس أي صرفه.¹ إنّما يتحقق في المتصل صريح في أنّ الخلاف في لفظ الاستثناء، وكذا ما ذكره بعضهم من أنّ لفظ الاستثناء إذا أطلق فهم منه المتصل.

(ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر) لأنّ الصدر لم يتناوله لعدم المجانسة. وإذا لم يتناوله فكيف يستخرج منه؟ (فجعل مبتدأ) أي بمنزلة نصٍّ مبتدأٍ حكمه، بخلاف الأوّل، ولا تعلق له بأوّل الكلام إلا من حيث الصدر.

¹ العنان من اللجام السير الذي بيد الفارس الذي يُقَوِّم به رأس الفرس.

وأورد في المنار / [141ظ] قوله تعالى: ﴿فَأَنَّهُمْ عُدُوّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [شعراء، 77/67] أي كلّ ما عبدتموه أنتم وعبدواكم فإني أعاديهم وأجتنب عبادتهم إلا رب العالمين أي لكن رب العالمين؛ فإني أعبد. ونقل عن الزجاج أنّه يجوز بأن يكون القوم عبدوا الأصنام مع الله تعالى وسوا آلهتهم بالله، فأعلمهم بأنّه تبرئ ممّا يعبدون إلا الله؛ فإنّه لم يتبرأ من عبادته. وعلى هذا يكون الاستثناء متصلاً. وفيه أنّ عباد الله على التحقيق لا يجمع عبدة الأصنام كما لا نجمع آلهتهم إلا أن يراد العبادة بزعمهم.

[بيان الضرورة]

(أو بيان ضرورة) عطف على قوله "بيان تقرير". والإضافة فيه لامية من قبيل إضافة شيء إلى سببه أي بيان يحصل بالضرورة (وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له) أي للبيان إذ موضوع للبيان هو النطق. وهذا يقع بضده أعني السكون. (وهو) أي بيان ضرورة على أربعة أوجه (إمّا أن يكون في حكم المنطوق) في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء، 11/4]؛ فإنّه أضافة تمام الميراث إليهما في صدر الآية من غير أن يكون لهما شريك على ما هو المتبادر. ثم خصص الأم للثلث فكان بياناً لنصيب الأب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت.

(أو ثبت بدلالة حال المتكلم) أي الذي من شأنه التكلم في الحادثة، كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة. وقيل المراد بالتكلم الساكت؛ لأنّه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمّي نفسه متكلماً.

واعلم أنّ الشارع إذا علم بما صدر عن مكلف ولم ينكر عليه مع القدرة فلا يخلو إمّا أن يكون نهى الشارع قبل ذلك، والمكلف اعتقد بإباحته وأصرّ عليه أو لا يكون كذلك؛ فإن كان الأول فسكوته لا يدلّ على جواز ذلك لا على نسخ النهي بالاتفاق، وإن كان الثاني فقليل لم يسبقه تحريم، فتقريره يدلّ على [141و] الجواز. وإن سبقه تحريم فتقريره يدلّ على النسخ بذلك؛ لأنّ الأمر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقاً لاحتيج إلى تغييره ضرورة أنّ الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل. وقيل إنّ تقريره لا يدلّ على الجواز ولا على النسخ لاحتمال أنّه سكت لعلمه بأنّه لم يبلغه التحريم، فلم يكن الفعل إذ ذاك حراماً عليه أو أنّه أنكر عليه مرة فلم ينجع فيه الإنكار، وعلم أنّ الإنكار ثانياً لا ينفع فأقرّه عليه. والجواب أنّ عدم بلوغ التحريم إليه لا يمنع الإعلام بالتحريم بل يجب دفعاً لتوهم عدم التحريم أو النسخ.

(أو يثبت ضرورة دفع الغرور) وذلك كما إذا سكت المولى حين رأى عبده يبيع أو يشتري فسكت عن النهي، كان سكوتُه إذناً في التجارة عندنا؛ إذ لو لم يجعل إذناً ولحقه دين يتأخّر الدين إلى العتق، وينوي حقوق المعاملين معه فيصير المولى غاراً لهم، ودفع الغرور واجب، فلذا جعل سكوته بمنزلة الإذن. ونجد شأن الخصم لا يسلم أنّ سكوته غرور، وإنّما يكون غروراً لو كان السكوت إذناً وهو أول المسألة.

وعند الشافعي لا يكون إذن؛ لأنَّ سكوته قد يكون لفرط الغيظ أو لعدم الالتفات إلى تصرّفه بناءً على علمه بأنّه محجورٌ شرعاً، والمحمّل لا يكون حجةً. وأجيب بأنّ العرف يدلّ على أنّ المولى إذا لم يرضى بتصرّف العبد ينهيه ويردّ عليه، فالسكوت يرجّح جانب الرضا. وبعضهم جعل هذا القسم داخلاً في ثبوت البيان بدلالة حال للمتكلّم؛ فإنّ إسلام المولى لا يدلّ على أنّ سكوته حين سمع عبده ليس لغرور مسلمٍ آخر.

(أو يثبت ضرورة الكلام) أي طول الكلام وكسوته، كقولهم: لفلانٍ عليّ مئةٌ ودرهمٌ؛ فإنّ حذف مميز العطف عليه وتفسيره متعارفٌ في العدد إذا عطف عليه عددٌ ومفسّرٌ نحو: مائة وثلاثة أثواب. فصورة عطف غير العدد أيضاً يحمل على حذف مفسّر المعطوف عليه ضرورة طول الكلام، لكن يختصّ بما كثر استعماله. ويثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون مثل: مائة / [142ظ] وقفيز حنطة ومائة ودرهم، لمشابهة العدد في كونه يصلح للثبوت في الذمة بدون التسلم؛ لأنّ ما يكثر ثبوته في الذمة يكثر استعماله، وهو مناسب للتخفيف. بخلاف نحو: له عليّ مائة وثوبٌ أو عبد؛ فإنّه لا يشبه العدد. فالثاني لا يكون بياناً للأوّل فلا يقاس على مثل: له عليّ مائةٌ وثلاثة دراهم.

وروى ابن سماعه عن أبي يوسف أنّ في قوله: "له عليّ مائةٌ وثوبٌ أو شاةٌ" يجعل بياناً بخلاف قوله: مائة وعرض. وفرّق بأنّ المعطوف إنّما يجعل تفسيراً للمعطوف عليه باعتبار الاتحاد. وكلّ مال مجتمع يحتمل قسمة الجمع فهي المحتملة للاتحاد. والثوب والشاة من هذا القبيل بخلاف العبد. والمراد بقسمة الجمع قسمة واحدة بطريق الجبر من القاضي. ولا يحتاج إلى قسمة أخرى؛ فإنّ قسمة القاضي جبراً لا يقع إلا فيما هو متحد الجنس. وفي بعض شروح المنار أنّ الرقيق عند أبي يوسف كالثياب في احتمال القسمة، فالفرق المذكور غير صحيح.

وعند الشافعي يلزم المعطوف، والقول قوله في بيان المائة؛ لأنّها محتملة كما في قوله: له عليّ مائةٌ وثوبٌ، فالعطف عنده ليس بمفسّر مطلقاً؛ لأنّ العطف يقتضي المغايرة بخلاف التفسير. وهذا بخلاف قوله: له ألفٌ وثلاثة دراهم؛ لأنّه عطف أحد المبهمين على الآخر، ثمّ فسر المبهم بالدرهم، فينصرف إليها لاحتياج كلّ منهما إلى التفسير كما لو قال: مائة وثلاثة أثواب.

[بيان التبديل: النسخ]

(أو بيان لتبديل) عطفٌ على قوله "بيان تقرير". والإضافة فيه بيانيةٌ. والمصنف سيّبين معنى البيان والتبديل **(وهو النسخ)** وهو في اللغة يجيء بمعنى الإزالة، يقال: نسخت الشمس الظلّ أي أزاله. وبمعنى النقل، يقال: نسختُ الكتاب أي نقلت ما فيه إلى آخر. فذهب القفال وأكثر الحنفية إلى أنّه حقيقةٌ في الفعل ومجازٌ في الإزالة بسم اللّازم. وذهب أكثر الشافعية والبصري من المعتزلة إلى أنّه حقيقةٌ في الإزالة مجازٌ في الفعل / [142و] في النقل إزالة عن موضعه الأوّل. ونقل عن حجة الإسلام أنّه مشتركٌ بينهما، ولا تعلّق بهذا الاختلاف

غرض عملي. وفي الاصطلاح هو ورود دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي بحيث يفيد ما ينافي حكم الدليل الشرعي المقدم. والمراد من الدليل الكتاب¹ السنة قولاً أو فعلاً أو تقريراً. خرج ما يكون بطريق الإذهاب عن القلوب من غير أن يرد دليل. وكذا نسخ التلاوة فقط.

وقيد الدليل بـ "الشرعي" ليخرج عنه ما إذا سقط رجلاه من الكعب حتى يسقط الغسل عنهما بسبب العجز لا بدّ لدليل شرعي. وخرج بقوله: "متراخياً" التخصيص؛ فإنه لا يكون متراخياً. وقد اعترض بأن التراخي في الكتاب غير معقول؛ لأنّ الكلّ قديم. وردّ بأنّ التراخي باعتبار التنزيل. واحتراز بقوله: "متراخياً عن دليل شرعي" ما وقع ابتداءً كالأمر بالصلاة؛ فإنه يزيل حكم العقل من براءة الذمة؛ فإنه لا يسمّى نسخاً. وقوله: "ما ينافي" أولى من قولهم: "ما يغير"؛ إذ به يرد عليه ورود الأمر بالزكاة وبعد ورود الأمر بالصلاة، فعلى ما ذكره المصنف يكون النسخ بمعنى النسخية.

وقيل النسخ هو الخطاب الدالّ على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه. وعلى هذا يكون النسخ بمعنى الكلام النسخ.

(وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى) فإنه تعالى عالمٌ بأنّ هذا الحكم مؤقّتٌ إلى وقت. كذا الذي كان معلوماً صفةً لمدة الحكم بحسب المعنى. وأما بحسب اللفظ صفةً للحكم. ومعلومية الحكم إنّما هي باعتبار معلومية وقته. والمراد بـ "المطلق" هو الذي لم يؤقّت له وقت ومدة الحكم، هو زمان بين ورود الدليل الأوّل وورود الدليل الثاني الذي به ينتهي حكم الدليل الأوّل، وزمان ورود الدليل الأوّل معلومٌ والمجهول انتهاء حكمه، وبالنسخ يعرف الانتهاء فيصحّ أن النسخ بيان لمدة الحكم.

(إلا أنّه أطلقه) أي / [143ظ] أي الحكم باعتبار الوقت (فكان ظاهره البقاء) فيكون البقاء فيه أصلاً بحكم الاستصحاب للجهل بمضي مدة في (حقّ البشر) إذ الكتب الفقهية أصولاً وفروعاً يتضمّن الأحكام التي يتعلّق بأحوالهم وأفعالهم. وهذا لا ينافي أن يكون النبي عليه الصلاة والسلام مبعوثاً إلى الجنّ أيضاً، (فكان) أي النسخ (تبدّلاً في حقّنا) حيث انقطع الحكم الذي كان بحسب الظاهر مؤيداً² الحكم آخر (بياناً محضاً «في حق صاحب الشرع»؛ فإنه كان عالمًا بانتهاء الحكم في وقت كذا فتعين الزمانُ انتهاء الحكم بإيراد النسخ كان بياناً.

(وهو) أي النسخ (جائزٌ عندنا) أيها المسلمون. وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ أحداً من المسلمين لم ينكر النسخ إلا ما نقل عن أبي مسلم عمرو بن بحر الأصفهاني؛ فإنه لم يجوز النسخ في شريعة واحدة. وأنكر وقوعه في

¹ ن- الكتاب.

² ن: مولدا.

القرآن وقال: إنه جائز عقلاً لكنّه لم يقع. قال صاحب الكشف من أنكر النسخ فهو كافّر. فاطلاق المسلم على الأصفهاني باعتبار أنّه انتحل الإسلام وزعم أنّه مسلم.

(خلافًا لليهود) هم الذين على شريعة موسى عليه السلام. فقلل إنه معرب "يهودا" كأنّهم سموا بأكبر أولاد يعقوب عليه السلام. وقيل إنه مأخوذ من "هادا" إذا تاب سمّوا بذلك لمّا تابوا من عبادة العجل. وأبعد من قال إنه من الهيد بمعنى الحركة؛ فإنّهم كانوا يتحرّكون عند قراءة التوراة فيلزمهم هذا الاسم.

واعلم أنّ اليهود افترقوا في ذلك على أربع فرق. ذهب فرقة منهم العيسوية¹ إلى جوازه عقلاً وسمعاً. وهم يقرّون برسالة محمد عليه السلام لكن إلى العرب. وفرقة منهم على امتناعه عقلاً وسمعاً، وفرقة أخرى منهم على جوازه عقلاً وامتناعه سمعاً، وفرقة أخرى منهم جوّزوا نسخ الحكم بما أثقل على جهة العقوبة للمكلفين إذا كانوا لذلك مستحقين.

أما الدليل السمعي على امتناع النسخ مما نقلوا من التوراة تمسكوا بالسبب ما دامت [143و] ما دامت السماوات والأرض ولا قابل بالفصل بين السبت وغيره. والمراد بالسبب العبادة فيه والقيام بأمرها. وأما الدليل العقلي فهو أنّه يوجب كون الشيء مأموراً به ومنهياً عنه، فيلزم حسنه وقبحه كلاهما لذاته. وأيضا النسخ يكون لحكمة ظهرت وإلا يلزم العبث وقد خفيت تلك الحكمة قبل ذلك وهو مستلزم للبداء والجهل، وهما محالان على الله تعالى. والجواب أنّه لا اعتماد على ما نقلوا من التوراة لما وقع فيها من التحريف واختلاف النسخ. وأيضا لم يبق منهم في زمان بخت نصر إلا غزيراً وهو قد كتبها ودفعها إلى تلميذه فأخذوها من ذلك التلميذ، فلم يكن متواتراً. وخبر تأييد شريعة موسى عليه السلام من مفتريات ابن الراوندي ولو صح لاشتهر معارضتهم به.

ثم إنه يجوز أن يكون الفعل حسناً في وقتٍ قبحاً في وقتٍ آخر كشرب الدواء يكون مصلحةً في وقتٍ ومفسدةً في وقتٍ آخر. وحكمه تابع ومصالح العباد يتغيّر تعلّق الحكم بتغيّر المصالح، فيجوز النسخ وإن لم يتبعها كما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء، 23/21] فله تغيّر الأحكام كيف يشاء. وقد استدلل على جواز النسخ ووقوعه بأنّ حلّ الأخوات في شريعة آدم عليه السلام لم ينكر أحدٌ ثم نسخ في غير شريعته. وبقوله تعالى: ﴿مَا نُنْسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة، 106/2] وبقول تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ [النحل، 101/16]؛ فإنّ "إذا" يدلّ على الوقوع. والآيات الدالة على النسخ كثيرة. وللمخالفين تأويلات لا نطيل الكتاب بذكرها.

¹ هم فرقة من اليهود. نسبوا إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني. عاش كان في زمن المنصور، وابتدأ دعوته في زمن آخر ملوك بني أمية. زعم أنّه نبي؛ وأنه رسول المسيح المنتظر. أنظر الملل والنحل لشهرستاني، 21/2.

واستدل الأصفهاني بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت، 41/41-42]. وأجيب بأنّ الضمير المنسوب في الآية إنّما هو لمجموع الكتاب وهو متفق عليه، ولا يدلّ على امتناع نسخ البعض.

(ومحله) أي محلّ النسخ **(حكم)** أي حكم شرعي / [144ظ] فرعي، فخرج الأحكام العقلية الحسنة والأخبار عن الأمور الماضية والواقعة في الحال أو الاستقبال مما لا يتعلق متكرراً¹ كما إذا قال: عمرت زيدا ألف سنة، ثم بيّن أنّه أراد تسعمائة. بخلاف ما إذا لم يكن منكراً نحو: أهلك الله زيدا، ثمّ قال: ما أهلكه؛ فإنّه يناقض. وبعضهم جوّزه في المستقبل دون الماضي؛ لأنّ المتحقق في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل؛ لأنّه يمكن من الثبوت. والصحيح أنّه لا يجري النسخ في الخبر مطلقاً؛ لأنّه لا يمكن الخلف في خبره تعالى، والنسخ لا يتحقق فيه بدون الخلف.

(يحتمل الوجود والعدم) المراد باحتمال الوجود والعدم احتمال المشروعية وعدم المشروعية؛ إذ لم يحتمل المشروعة كالكفر لاستمرار عدم مشروعيته، والنسخ لا يجري في العدم ولو لم يحتمل عدم المشروعية كالإيمان استمرار شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ؛ فإنّ حسن الإيمان وقبح الكفر ذاتيان لا يزولان أصلاً. وإلى هذا أشار بقوله في **(نفسه)** أي يكون هذا الاحتمال في الحكم بالنظر إلى ذاته لا بالنظر إلى ما هو خارج عنه.

(لم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت أو تأييد) والمراد بالتوقيت ورود حكم شرعي مؤقتاً إلى وقت معيّن. فقبل انتهاء ذلك الوقت لا يقع حكماً بخلافه؛ لأنّه إن وقع لم يكن مؤقتاً ويلزم البدا. والمراد بالتأييد دوام الحكم ما دامت دار التكليف موجودة، فلو قيّد بقوله: "إلى يوم القيامة" كان تأييداً لا توقيتاً، فإذا دلّ الدليل على ثبوت الحكم في كلّ الأزمنة كان رفعه في بعض الأزمنة من باب البدا.

وهذا إذا كان وسلباً للحكم كالوجوب مثلاً، أمّا إذا كان وسلباً للولجب مثل: صوموا أبداً، فذهب الشيخ فخر الاسلام وجماعة من أصحابنا إلى أنّه لا يجوز نسخه؛ لأنّ التأييد بقيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض. والجمهور على أنّه يجوز نسخه؛ لأنّه لا منافاة بين إيجاب فعل مقيّد بالأبد وعدم أبدية [144و] التكليف به في ذلك الزمان كما أنّه لا منافاة بين إيجاب مقيّد بزمان وعدم التكليف به في ذلك الزمان كما يقال: صُم غداً، ثمّ ينسخ قبله.

وهذا كما يتكلّف بصوم غدٍ ثم يموت قبل غدٍ فلا يوجد التكليف في غدٍ. توضيحه أنّه إذا قيل: صُم كلّ رمضان؛ فإنّه يدخل في الخطاب جميع الرمضانات، وبعد الموت انقطع الوجوب، ولم يكن نفياً لتعلّق الوجوب لشيء من الرمضان وتناول الخطاب له. والحاصل أنّ إيجاب الدوام يناقضه عدم إيجاب الدوام لا عدم الإيجاب فتأمل .

¹ م: مما لا يقع منكراً.

(ثبت نصًّا أو دلالةً) الضمير في "ثبت" راجع إلى التأييد. ونظير التأييد نصًّا قوله تعالى في وصف أهل الجنة: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [النساء، 57/4] على أن المراد بالدخول الإقامة وهي يقبل الزوال. والتقييد بالأبد ينافي الزوال. ومثال التأييد دلالة الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي .

(وشرطه) أي شرط جواز النسخ **(التمكن من عقد القلب)** أي عزيمة القلب واعتقاد الحقيقة **(عندنا)** أراد به أهل السنة. وعند المعتزلة شرط التمكن من الفعل أي ينبغي أن يمضي بعد ورود الأمر زمانًا يسع الفعل المأمور به حتى يمكن نسخه.

وتحقيق الخلاف أن حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا. وهو الأصل الذي لا يحتمل السقوط. وأما بيان المدة لعمل البدن فهو حكم النسخ بالتبعية. ويحتمل السقوط. وعند المعتزلة حكمه بيان مدة العمل بالبدن؛ لأن العمل بالبدن هو المقصود من شرع الأحكام؛ فإنَّ الابتلاء به يتحقق مع أنَّ النسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي إلى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد. ونحن نقول إنَّ عقد القلب قد يكون مقصودا أيضًا، وبه يتحقق الابتلاء كإيمان أبي لهب، فيجوز أن يبتلى الله تعالى عباده بقبول هذه العبادة واعتقاد حقيقتها كما ابتلاهم باعتقاد [145ظ] حقيقة المتشابه. والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة كفعل الصلاة، واعتقاد حقيقتها بالنظر إلى الحائض.

وأما اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد فمردود؛ لأنَّ حسن المأمور به صفة له، ولا يتحقق قبل وجود موصوفه. والدليل على ما ذهبنا إليه أنه عليه الصلاة والسلام أمر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ الزائد على الخمسين، فتلك الليلة قبل التمكن من الفعل.

(والقياس لا يصلح ناسخاً) للكتاب ولا للسنة ولا للاجماع ولا للقياس. وهذا عند جمهور العلماء. وذلك لإجماع الصحابة على ترك الرأي بالكتاب والسنة وإن كانت خبر الواحد. وأيضًا دليل الحكم الأول إن كان قطعياً لا ينسخه القياس المفيد للظن، وإن كان ظنيًا فالعمل به مشروطٌ رجحانه على ما يعارضه. فيتبين من القياس الراجح أنَّ حكم المظنون المقدم لم يكن ثابتاً، وإذ لا يثبت لا رفع ولا نسخ.

وبعض أصحاب الشافعي أجاز النسخ به قياساً على التخصيص بجامع كون كل منهما بياناً. ونقيض ذلك بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد؛ فإنَّ التخصيص بها جائز دون النسخ. وأيضًا النسخ إبطال بالكلية بخلاف التخصيص؛ فإنه بيان. وقال بعض أصحابه: القياس المستخرج من الكتاب يجوز نسخ الكتاب به والمستخرج من السنة يجوز النسخ السنة به؛ إذ هو بالحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة. وقيل يجوز عند الشافعي النسخ بالقياس الجلي دون الخفي. وقال حجة الاسلام إن أراد بالجلي المقطوع به فصحيحٌ وأما المظنون به فلا.

(وكذا الإجماع) لا ينسخ أصلاً؛ لأنّ الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء في شيء. ولا مجال للرأي في معرفة انتهاء زمان الحسن والقبح في شيء عند الله تعالى. ولأنّ زمان النسخ زمان حياته صلى الله عليه وسلّم، وفي زمانه لا يتصوّر الإجماع. وأما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم بالإجماع في زمان أبي بكر رضي الله عنه فليسقوط سببه / [145و] لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه.

وإنما قال: **(في الصحيح)** لأنّ عند ابن أبان يجوز أن يكون الإجماع حجةً ناسخاً للكتاب والسنة والإجماع. وهو مذهب بعض المعتزلة؛ لأنّ الإجماع حجة كالكتاب والسنة، فيجوز أن يثبت به النسخ كالنصوص. وذكر فخر الاسلام أنّ الإجماع ينسخ الإجماع لا الكتاب ولا السنة؛ لأنّ الإجماع لا ينعقد بما يخالف الكتاب والسنة فكيف ينسخهما.

ويحتمل أن يعتقد الإجماع لمصلحة ثمّ تتبدل تلك المصلحة فينعقد إجماعٌ صالحٌ له. وأجيب بأنّ الإجماع الثاني لا يدلّ على بطلان الأول؛ لأنّ الإجماع لا يكون باطلاً. ولا يمكن أن يدلّ على أنه حرم العمل بعد؛ لأنّ ذلك دليلٌ شرعي متجدّد وقع لأجله الإجماع وهو محال. أو دليل شرعي موجود خفي عليهم ثم ظهر، وهو يستلزم إجماعهم على الخطأ.

وقد قيل إنّ الإجماع المستند إلى نص راجح على النص الآخر يجوز أن يجعل هذا النص منسوخاً ولا يسند النسخ إلى النص الراجح لاحتمال ألا يعلم تقدّمه. أما تقدّمه على الإجماع المبني عليه فمعلوم ضرورة، فيمكن أن يتحقق النسخ.

(وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة) متفقاً بأن ينسخ الكتاب الكتاب والسنة والسنة.

أما نسخ الكتاب بالكتاب كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ﴾ [البقرة، 240/2]؛ فإنه يوجب الاعتداد حولاً، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة، 234/2].

وأما نسخ السنة بالسنة فنسخ المتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد وبالتواتر جائز بلا خلاف. وذلك كما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلّم زيارة القبور ثمّ قال: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»¹. وأما النسخ المتواتر بالآحاد فلم يجوزهُ الأكثرون؛ لأنّ المتواتر مقطوع والآحاد مظنون. / [146ظ]

وجوّزه بعضهم استدلالاً بأنّ التوجه إلى بيت المقدس كان متواتراً ونسخ بالآحاد؛ فإنّ أهل قباء سمعوا منادي رسول الله صلى الله عليه وسلّم يقول: ألا إنّ القبلة قد حولت، فاستداروا وتوجّهوا²، فلم يُنكر عليهم. وأجيب بأنّ نداء المنادي في مثل هذه الحادثة العظيمة قرينة صدقهِ عادةً، وخبر الواحد قد يفيد القطع بانضمام

¹ سنن ابن ماجه، 501/1 (1571)؛ سنن النسائي، 310/8 (5652).

² صحيح مسلم، 375/1 (527)؛ سنن أبي داود، 277/2 (1046).

القارئ إليه. وقد يقال: إن المتواتر وإن كان مقطوع المتن جاز أن يكون مظنون الدلالة، وخبر الأحاد جاز أن يكون بالعكس فيتعادلان، فيجوز النسخ به إذا وقع متراحياً فإن التراخي مرجح. وفي المحصول نسخ المتواتر بالآحاد جائز عقلاً لكنه غير واقع.

(ومختلفاً) بأن ينسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب **(خلافًا للشافعي)** في الثاني أي في المختلف تقسيمه كما أشار إليه في المنار. لنا أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي أولاً إلى الكعبة فإذا قدم المدينة صلى إلى بيت المقدس، فالأول إن كان بالكتاب نسخ بالسنة، والثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب نسخ بالسنة. وينبغي أن يكون المراد بالسنة التي ينسخ الكتاب المتواتر؛ فإن خبر الأحاد لا ينسخ الكتاب بالاتفاق.

وقد يقال إن قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ [الأنعام، 145/6] الآية إنه منسوخ بخبر الواحد، وهو أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع¹. وأجيب بأن معنى الآية لا أجدر إلا أن فيما نزل من القرآن غير المذكورات؛ لأنه للحال، فالآية تدل على عدم التحريم إلى تلك الغاية دون ما بعدها، فالنهي المحرم بعدها لا يكون نسخاً فتأمل.

ثم² في جواز نسخ السنة بالكتاب للشافعي قولان. واستدل على امتناعه بأن السنة بيان للكتاب لقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل، 44/16]. / [146و]

فلو كان الكتاب ناسخاً لها لكان³ مبيناً لمبينه وجوابه ظاهر؛ لأن الآية لا تقتضي أن تكون كل السنة بياناً. واستدل الشافعي على امتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة بقوله تعالى: ﴿مَا نُنْسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسخُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة، 106/2]؛ فإنه يدل على أن ما ينسخ به الكتاب يكون خيراً منه أو مثله، والسنة ليست كذلك. وأيضاً يدل على أن الكتاب لا ينسخ إلا بما أتى به من عند الله تعالى. وأجيب بأن المراد أن الحكم الناسخ خير للمكلف. وما ثبت بالسنة قد يكون أصلح بالنسبة إلى المكلف. وبأن الكتاب والسنة كليهما من عند الله لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم، 3/35-4].

(والمنسوخ أنواع) أراد منسوخ الكتاب؛ لأن السنة التي نسخت ليست من الوحي المتلو حتى تكون منسوخة التلاوة. **(التلاوة والحكم)** أي منسوخ التلاوة والمنسوخ الحكم جميعاً. وذلك جائز في حياة النبي عليه الصلاة والسلام تصرف⁴ القلوب عنها كما روى أن سورة الأحزاب كانت تعدل البقرة ثم أنسي بعضها على الجميع⁵. وما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فلا يجوز.

¹ صحيح البخاري، 95/7 (5527)؛ صحيح مسلم، 1533/3 (1932).

² ي- ثم.

³ ن: كان.

⁴ م: بصرف.

⁵ مسند أحمد، 134/35 (21207)؛ سنن البيهقي، 367/8 (16911).

وأما ما زعم بعض الشيعة من أنه كانت في القرآن آيات في إمامة علي رضي الله عنه فكتمها الصحابة فلم يبق باندراست زمانهم، فيُطلبه قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر، 9/15]. والمراد بالحكم ههنا ما يتعلّق بمعنى الكتاب لا بنظمه.

(والحكم دون التلاوة) أي منسوخ الحكم ثابت التلاوة. وهو كاعتداد المتوفّى عنها زوجها بالحول، واللفظ متلوّ كما مرّ. **(والتلاوة دون الحكم)** أي منسوخ التلاوة ثابت الحكم كما روى عن عمر رضي الله عنه أنه قال: كان فيما انزل «الشيخ» والشيخة إذا زنيا فرجموهما ألّبتة نكالا من الله¹؛ فإنّه منسوخ التلاوة دون الحكم وإن خصص بالإحصان.

وأنكر بعض المعتزلة جواز نسخ / [147ظ] الحكم دون التلاوة أو بالعكس، زعماً منه بأنّ التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالعلم مع العالمية لا يفرقان؛ فإنّه لا يفرق التلاوة والحكم. وأجيب بأنّ التلاوة أمارات الحكم ابتداءً ولا يدلّ دوامه على دوامه²؛ فإنّ الحكم يثبت بها مرةً، والتلاوة يتكرّر فنسخ التلاوة وحدها نسخٌ لدوامها وليس بدليل. ونسخ الحكم وحده نسخٌ الدوام وهو غير مدلول فلا يلزم افتراق الدليل والمدلول. وأمّا العلم والعالمية فمتلازمان ابتداءً ودواماً. وأنكر بعض المعتزلة نسخ التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه؛ إذ لا يظهر لنسخ التلاوة فقط فائدةً بخلاف نسخ الحكم فقط؛ إذ يترتب الثواب على التلاوة.

(ونسخ وصف في الحكم ويسمى الزيادة على النصّ) هذا نوع آخر من النسخ.

اعلم أنّه إذا وردت زيادة على النص متأخرة عن المزيد عليه فهو بحسب المعنى نسخٌ، وإن كان في الصورة بياناً. وذلك لأنّ الاطلاق معنى المقصود من الكلام، وحكمه الخروج من العهدة بالإتيان بما ينطلق³ عليه الاسم. والتقييد معنى آخر مقصود منه على مضاد المعنى الأول؛ لأنّ التقييد إثبات القيد والإطلاق رفعه. وحكمه الخروج عن العهدة بإثبات المفيد لا غير. فكانت الزيادة نسخاً معني، ولهذا يسمّى نسخ الوصف. وهذا عند علمائنا. وأمّا عند الشافعي وبعض المعتزلة وبعض الأشاعرة الزيادة لا تكون نسخاً بل هو بيان؛ لأنّ النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير الحكم، وضمّ حكم إلى حكم والتقرير ضد الرفع.

وفائدة الخلاف قد ظهر فيما إذا زيد على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس. فعندنا لا يجوز لكونه نسخاً وعندهم يجوز لكونه بياناً. فقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور، 2/24] نصّ لا يجوز الزيادة على النص أعني تغريب عام بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب / [147و] عام»⁴ وهذا عندنا. وعند الشافعي يجوز بل تجب. وكذا

¹ مسند أحمد، 472/35 (21596)؛ سنن ابن ماجه، 853/2 (2553).

² صح من هامش ن.

³ ن: يتطلق.

⁴ صحيح مسلم، 1316/3 (1690)؛ سنن ابن ماجه، 856/2 (2550).

قوله تعالى في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء، 92/4] وفي كفارة اليمين والظهار ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة، 3/58] لا يجوز عندنا زيادة قيد الإيمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل. وعنده يجوز بناءً على أنّ الزيادة عندنا نسخٌ وعنده بيانٌ.

والمراد بالزيادة المتنازع فيها الزيادة التي لا يكون مستقلة. أما الزيادة المستقلة زيادة صلاة شاذة مثلاً فلا نزاع بين الجمهور أنّها لا يكون نسخاً ذكره في التلويح. وعبرة المنار وقعت هكذا. والنسخ وصف في الحكم وذلك مثل الزيادة على النص وما ذكره ههنا إظهار أن ليس لنسخ وصف في الحكم قسم آخر غير الزيادة على النص¹.

[أفعال النبي صلى الله عليه وسلم]

(فصل أفعال النبي صلى الله عليه وسلم سوى الزلة أربعة)

يقال زلّة الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع بل وجد القصد إلى المشي في الطريق فالمراد بالزلة صغيرة وقعت سهواً من غير قصد إلى عينها مع وجود القصد إلى أصل الفعل فقد زلّ فاستعمل عمّا قصده بعينه. وهذا بخلاف القصد إلى المعصية؛ فإنّها حقيقة في الفعل الحرام الذي يقصد إلى عينه مع العلم بحرمة. وقال بعضهم ليس معنى الزلة ههنا الزلل عن الحق إلى الباطل أو عن الطاعة إلى المعصية بل معناها الزلل عن الأفضل إلى الفاضل والأصوب إلى الصواب.

ثم أكثر المحققين على أنّه لا يمتنع على الأنبياء قبل النبوة ذنب من صغيرة أو كبيرة خلافاً للروافض مطلقاً والمعتزلة في الكبائر. ولا خلاف لأحد في امتناع الكفر عنهم إلا الفضيلة² من الجوارح بناءً على أصلهم من أنّ كلّ معصية كفر. والشيعية جوّزوا عليهم إظهار الكفر تقيّة. أما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم من تعمد الكذب في الأحكام والفتاوي. وأما الكذب غلطاً وسهواً فجوّزه [148ظ] القاضي الباقلاني ومنعه الباقر. أما في غير الكذب فعند بعضهم لا يجوز عليهم ذنب لا عمداً ولا سهواً، وقال قوم يجوز عليهم الكبائر عمداً. والحشوية قالوا بوقوعها منهم. والقاضي الباقلاني جوّزه عقلاً ومنع الوقوع سمعاً. والجبائي منع الكبيرة مطلقاً وجوّز الصغائر على سبيل التأويل. وآخرين منعوا الكبائر وجوّزوا الصغائر عمداً وسهواً وبالتأويل. والأكثر على أنّه لا يصدر عنهم بعد النبوة ذنب من الكبائر عمداً أو غيره، وكذا الصغائر إلا سهواً. والمراد بالصغائر التي لا يشعر بالخسة كسرقه لقمة والتطيف بحنة؛ فإنّ أمثال ذلك لا يجوز مطلقاً عليهم.

¹ م+ والله أعلم.

² م ي: الفضيلة.

واعلم أنّه ينبغي أن يستثنى من الأفعال ما يكون بياناً لمجمل أو امثالاً لأمر سابق؛ فإنّ هذا الفعل يكون تابعاً للمجمل أو الأمر في الوجوب والندب والاباحة. وكذا ما يكون مختصاً به كوجوب الضحى والتهجد وصفى المغنم وخمس الخمس وزيادة على الأربع في النكاح؛ فإنّه لا يدلّ على التشريك بيننا وبينه. وصاحب الكشف استثنى الأفعال التي يكون بالطبع مثل التنفس والقيام والقعود والأكل والشرب؛ فإنّها على الإباحة بالنسبة إليه وإلى أمته بلا خلاف. ولا حاجة إلى استثنائها؛ لأنّها داخلة في المباح.

(مباح¹ ومستحبّ وواجب وفرض) هذا هو مختار شمس الأئمة وفخر الإسلام. وأما سائر الأصوليين فقسموا أفعاله ثلاثة أقسام: واجب مستحب ومباح. وأراد بالواجب الفرض، ولم يذكر الواجب الاصطلاحي وهو الذي ثبت بدليل فيه اضطراب؛ إذ لا يتصوّر ذلك في حقّه؛ لأن الدلائل الموجبة كلّها في حقه قطعية. ومما قسموا فعله بالنسبة إلينا إلى أربعة أقسام. وحيث في تحقق الواجب الاصطلاحي لجواز أن يثبت بعض أفعاله في حقنا في دليل مضطرب. والصحيح عندنا أنّ [148و] ما علمنا من أفعاله عليه الصلاة والسلام واقعاً على جهة من الاباحة والاستباحة والوجوب يقتدى به في إيقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل على عدم مشاركة غيره إياه.

واعلم أنّ فعله عليه الصلاة والسلام إذا عرف أنّه بيان لنص يعلم جهة من الوجوب والندب، اعتبر على جهة المبيّن اتفاقاً. ومعرفة كونه بياناً إمّا بقول لقوله عليه الصلاة والسلام: «خذوا عني مناسككم»² أو بقرينة الغسل إلى المرافق بعدما نزل: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» [الأنعام، 6/5]. فإن لم يعرف أنّه بيان وعلم جهة من الوجوب والندب فأمره مثله في ذلك لقوله تعالى: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» [الأحزاب، 21/33] تحقيقاً لمعنى التأسّي، وهو فعل ما فعل على الوجه الذي فعل.

وقال أبو علي بن خلاد من المعتزلة: لا يجب التأسّي به إلا في العبادات. وأنكر قوم ذلك مطلقاً. وقيل هذا القسم كالقسم الذي لم يعرف جهته، وسيجيئ حكمه. ومما يعرف به الاباحة أنّ عصمته دلّت على عدم الحرمة والكرهية، والاستصحاب يدلّ على عدم الوجوب والندب.

مما يُعرف به الندب قصده به القربة مع انتفاء الوجوب نظراً إلى الأصل، وتنصيبه على التخيير بينه وبين المعلوم بنديته، وكونه قضاءً لعبادة مندوبة، ومواظبته عليه مع الإخلال به في بعض الأوقات. ومما يعرف به الوجوب التخيير بينه وبين علم وجوبه، وكونه قضاءً لعبادة واجبة، وكونه جزاءً لشرط موجب كنذر أو غيره، كذا في المحصول.

(وما لم نعلمه) من أفعاله على أي جهة فعله (قلنا: فعله على أدنى المنازل) أي منازل أفعاله وهو الإباحة.

¹ م- مباح.

² سنن البيهقي، 204/5 (9524).

وفي بعض كتب الأصول إنَّ هذا القسم إن كان ذلك الفعل من المعاملات يدلّ على الإباحة بالإجماع. وإن كان من القرب فعند عامة لأشعرية وأصحاب الشافعية يجب الوقف فيه حتى / [149ظ] يقوم دليلٌ يبيّن الوصف ويثبت الشركة؛ لأنَّ فعله يحتمل الوجوب والندب والإباحة فلا يمكن المتابعة؛ إذ هي إتيان فعلٍ على وجه فعله غيره. وأجيب بأنَّهم إن منعوا الأمة أو لأموهم في اتباع هذا الفعل يثبت الحظر، وإن لم يمنعوا أو لم يلوموا يثبت الإباحة.

وقال مالك وبعض أصحاب الشافعي والحنابلة والمعتزلة يلزم الاتباع فيه ويكون واجباً في حقّه وحقنا لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر، 7/59] وما فعله فقد أثناه. والأمر للوجوب وهذا لا يدلّ على الوجوب في حقّه وهو ظاهرٌ وكذا في حقنا؛ لأنَّ المراد "ما أمركم" كما هو المتبادر بقريّة قوله: "وما نهاكم عنه فاحذروه". وقال إمام الحرمين وهو النذب في حقّه وحقنا؛ لأنّه ليس للوجوب، وإلاّ لزم التبليغ ولا الإباحة لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب، 21/33] في معرض المدح ولا يُمدح على المباح فتعيّن أنّه ندب. وأجيب بأنَّ وجوب التبليغ يعمّ الإباحة لقوله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ [المائدة، 67/5] ولو انتفى الوجوب لذلك انتفت الإباحة.

ونقل عن مالك أنّه للإباحة في حقّه وحقنا؛ لأنَّ الوجوب والندب لم يثبتا لعدم الدليل. وأجيب بأننا لا نسلم عدم الدليل على النذب بل قام الدليل عليه كما مرّ. وقال الكرخي يفيد الإباحة في حقّه؛ إذ هي ثابتة يقيناً والندب والوجوب لا يثبتان إلاّ بدليل. ولما ثبت الإباحة في حقّه لم يثبت في حقنا، ولم يجز متابعه فيه إلاّ بدليلٍ لاحتمال اختصاصه به.

وذهب شمس الأئمة وفخر الإسلام إلى أنّه إذا لم يعلم جهة ذلك الفعل يحمل على الإباحة في حقّه، ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل الخصوص. وإليه ذهب الجصاص وهو مختار مصنف. وذلك لأنَّ الإباحة هي الأصل في الأشياء، والوجوب والندب مما يحتاج إلى دليل. وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [149و] نصّ على جواز التأسّي في أفعاله.

(واختلف في طريقة النبي عليه الصلاة والسلام في إظهار حكم الشرع بالاجتهاد) فذهب الأشعرية وأكثر المعتزلة والمتكلمين إلى أنّه ليس الاجتهاد حظّه في الأحكام الشرعية. فقال بعض المعتزلة إنّّه جائز عليه ولكن لم يعتدّ به شرعاً. وذهب الجبائي وابنه إلى أنّه غير جائز عقل، واستدلوا على ذلك بأنّه لو جاز الاجتهاد لجاز مخالفته؛ إذ هي من لوازم أحكام الاجتهاد؛ إذ لا قطع بأنّه حكم الله تعالى. ولأنَّ الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز إلاّ عند العجز عن الدليل القاطع، ولا عجز له لوجود الوحي القاطع. وبقوله تعالى: ﴿أَلَا وَحْيِي يُوحَى﴾ [النجم، 4/53]؛ إذ المفهوم منه أنّ كلّ ما ينطق به وحيّ، وهو ما ألقى الله تعالى إليه بلسان الملك أو غيره. وأجيب عن الأوّل بأننا لا نسلم لزوم المخالفة لأحكام الاجتهاد مطلقاً بل إذا لم يقترن بها القاطع، وقد اقترن بهذا الاجتهاد قاطع وهو قوله عليه الصلاة والسلام. وعن الثاني بأنَّ اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ

فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال. وعن الثالث بأنه إذا كان متعبداً بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد أيضاً وحيماً لا نطقاً عن الهوى.

وقال عامة أهل الأصول جائز له أن يحكم في بعض المسائل بالاجتهاد. وهو منقول عن أبي يوسف وإليه ذهب مالك والشافعي وعامة أهل الحديث. واستدلوا عليه بعموم قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر، 2/59] وهو أعلى الناس بصيرةً، فكان الاجتهاد واجباً عليه فضلاً عن الجواز. وبقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾ [التوبة، 43/9] عاتبه على حكمه، ومثل هذا لا يكون فيما عُلِمَ بالوحي.

وإنما قال: "في إظهار حكم الشرع"؛ لأنه يجوز العمل بالرأي. فال في الحروب وأمور الدنيا بالاتفاق صرح به صاحب الكشف. والصحيح وهو مذهب أكثر علمائنا أنه مأمور بانتظار الوحي فيما لم يُوحَ إليه.

قال الإمام الراغب أصل / [150ظ] الوحي الإشارة السريعة. وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوتٍ مجرّد عن التركيب، وإشارةٍ ببعض الجوارح، والكتابة. وعلى كل منهما حمل قوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا﴾ [مريم، 11/19]. ويقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه وحي. وذلك إما برسول مشاهد يرى ذاته ويسمع كلامه كتبليغ جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في صورة معيّنة، وإما بسماع كلامه من غير معاينة كسماع موسى كلام الله تعالى، وإما بإلقاء في الروح كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي»¹، وإما بالهام نحو: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى﴾ [القصص، 7/28]، وإما بتسخير نحو: ﴿أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [النحل، 68/16]، وإما بمنام كقوله صلى الله عليه وسلم: «انقطع الوحي وهي المبشرات ورؤيا المؤمن»²

واعلم انتظار الوحي في حقّه كطلب النصّ المخفى بين النصوص التي لم يصل إلى المجتهد حيث لم يحلّ له الاجتهاد قبل طلبه. وقيل تربّص لنزول الوحي مثل تربصنا للتأمل في تعيين المنزل. وقال شمس الأئمة الانتظار في حقّه بمنزلة التأمل في النصّ المؤوّل أو الخفي في حقّ غيره.

(ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار) عطّف على "انتظار الوحي"، يعني أنّه إن كان مأموراً بالعمل بالرأي بعدما مضى زمن الانتظار وهو مقدّر بثلاثة أيام. وقيل بخوف وقت الغرض، وذلك يختلف بحسب الحوادث. ووجه هذا القول أنّه عليه الصلاة والسلام كان صاحب وحي، وغالب أحواله لا يخلو عن الوحي، والرأي ضروريٌّ فوجب تقديم طلب النصّ بإظهار الوحي لاحتتمال إصابة النصّ كما وجب على سائر المجتهدين طلب الخفي بين النصوص، فإذا خاف فوت الحادثة من غير الحكم وانقطع طمعه على الوحي يحكم بالرأي.

¹ مصابيح السنة للبغوي، 446/3 (4092).

² صحيح البخاري، 31/9 (2990) بلفظ: «لم يبق من النبوة إلا المبشرات» قالوا: وما المبشرات؟ قال: «الرؤيا الصالحة».

(إلا أنه عليه الصلاة والسلام معصومٌ عن القرار على الخطأ) جواب عما قيل / [150و] إنه إذا جاز له الاجتهاد كان اجتهاده محتملاً للخطأ كاجتهاد غيره، فأجاب بالتزام ذلك لكن لا يحتمل القرار على الخطأ.

وتفصيل الكلام أنه اختلف في اجتهاده عليه الصلاة والسلام، أنه يحتمل الخطأ كسائر الاجتهادات أو لا؛ فذهب أكثر العلماء إلى أنه لا يحتمل الخطأ؛ لأننا أمرنا باتباعه في الأحكام كما نطق به كثير من الآيات، فلو جاز عليه الخطأ لكان مأمورين باتباع الخطأ. وذهب أكثر أصحابنا إلى أنه يحتمل الخطأ لقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾ [التوبة، 43/9]؛ فإنه يدل على أنه أخطأ في الإذن لهم، ولكن لا يحتمل القرار على الخطأ لما مرّ، فإذا أقرّه الله تعالى على اجتهاده دلّ على أنه كان هو الصواب فيجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراماً وكفراً. وفيه نظر؛ لأنه لو كان صواباً لم يجز العتاب عليه. ويمكن أن يقال إنه كان خطأ أولاً ثم بعد العفو صار صواباً كما يكون مثل ذلك في النسخ.

(وشرائع من قبلنا يلزمنا) أي الأحكام الشرعية المنسوبة إلى الأنبياء الذين قبل بنبيتنا يلزمنا العمل بها. والمراد باللزوم الوجوب إن خصّ الشرائع بالواجبات والاستحسان إن أريد بها مطلق المأمورات.

(إذا قضى الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم) حتى إذا قضاه أهل الكتاب أو فهمه المسلم من الكتب الذي في أيديهم ونقلهم من أسلم منهم لا يعتبر لإمكان أن يكون المنقول أو المفهوم من جملة ما حرّفوا. (من غير إنكار) حتى إن وقع من الله تعالى أو الرسول عليه الصلاة والسلام إنكار ما نقل عنهم لا يعمل به أصلاً. ويدخل في الإنكار ما يفهم من النسخ؛ فإنه إذا نسخ حكم من الشرائع المتقدمة بالقرآن أو الحديث صار هذا الحكم بمنزلة ما أنكره الله تعالى أو الرسول عليه الصلاة والسلام بالنسخ.

(على أنه) أي المذكور من الشرائع (شريعة لرسولنا) صلى الله عليه وسلم يعني. أنّ الشرائع من قبلنا يلزمنا على أنها شريعة / [151ظ] بنينا عليه الصلاة والسلام لا على أن يكون بنينا تابعا لهم. وبالحقيقة يكون هذه الشرائع من جملة ما أمر الله تعالى بنينا صلى الله عليه وسلم بها على سبيل الأصالة، لا على سبيل التبعية. وإلى هذا ذهب الإمام أبو منصور والقاضي أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وعامة المتأخرين. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ [سبا، 28/34]؛ فإن فيها إشعاراً بأنّ جميع المتقدمين والمتأخرين أتباع له. وأتباع عيسى عليه السلام في آخر الزمان لشريعته مما يؤيده. وإذا كان كذلك لا يجوز أن يتعبد بشريعة من سلف؛ إذ فيه انحطاط رتبته. وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الفاطر، 32/35] إشعاراً بأنّ شرائع من قبلنا إنّما يلزمنا على أنها شريعة بنينا عليه الصلاة والسلام لا أنها بقيت شرائع لهم، على ما يقتضيه لفظ الميراث؛ فإنّ الميراث ينتقل من المورث إلى الوارث على أنه ملك للوارث مضاف إليه.

وذهب بعض العلماء إلى أنه يلزمنا العمل بما نقل من شرائع من قبلنا على أنه شريعة بنينا عليه الصلاة والسلام، سواء صار معلوماً بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عما في أيديهم من الكتب أو بيان في القرآن

أو الحديث. وذهب كثير من أصحابنا وأصحاب الشافعي وبعض المتكلمين إلى أنه عليه الصلاة والسلام كان متعبداً بشريعة من قبله. وشريعة المتقدم باقية في حق المتأخرين إلى قيام الساعة إلا أن يقوم دليل على النسخ. قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْيُهُمْ افْتَدَى﴾ [الأنعام، 90/6]. وأيضاً الرسول المتقدم لم يخرج من الرسالة ببعث المتأخرين، فكذا شريعته لا يخرج من أن يكون معمولاً بها. ثم اختلف فقيل كان متعبداً بشريعة نوح، وقيل بالشريعة إبراهيم وقيل بشريعة موسى وقيل بشريعة عيسى بما ثبت أنه شريعة نبي [151] والأنبياء. وتوقف الإمام الغزالي وغيره فيه. وتحقيق ذلك في كتب الكلامية.

وذهب أكثر المتكلمين وجماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى أنه لم يكن متعبداً بشريعة من قبله، وأن شريعة كل نبي ينتهي بوفاته على ما ذكر بعض الفقهاء، أو يبعث نبي آخر كما ذكره شمس الأئمة، ويتجدد للثاني شريعة أخرى إلا ما لا يحتمل النسخ لقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ [المائدة، 48/5]. والمراد بالشرعة الشريعة، فيلزم أن يكون كل أمة مختصة بشريعة جاء بها بنبيهم. ويستثنى من ذلك إذا كان أحد الرسولين تابعاً للآخر ومُعِيناً له كإبراهيم ولوط وكموسى وهارون عليهم السلام.

(وتقليد الصحابي واجب) على غير الصحابي لا على الصحابي؛ لأن قول الصحابي لا يصير حجة على صحابي آخر. والصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً به وموته على الإسلام وإن تخللت ردة. فقولنا: "من لقي" أولى من قولهم "مؤمن لقي" لتناوله الصحابييات. وقولنا: "لقي" أشمل من قولهم: "رأى" لتناوله غميان الصحابة. وقولنا: "مؤمناً به" احتراز عن المحضرم وهو الذي رأى النبي عليه الصلاة والسلام ولم يؤمن به في حياته ثم أسلم بعد وفاته. وقولنا: "وموته على الإسلام" أشمل من قولهم: "ومات على الإسلام" لتناوله المحضرم عليه السلام.

ثم وجوب تقليد الصحابي إنما هو قول أبي بكر الرازي وأبو سعيد البردعي. وهو مختار فخر الإسلام وشمس الأئمة وأبي اليسر وإليه ذهب مالك والشافعي في قوله القديم. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ [التوبة، 100/9] مدح التابعين، واستحقاقهم للمدح بسبب الرجوع إلى رأيهم¹ دون الرجوع إلى الكتاب والسنة؛ لأن في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة. وهذا فيما لم يظهر من بعضهم فيه خلاف. فأما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح.

¹ م: رأيهم.

(يترك به القياس لاحتمال السماع) يعني يترك بقول الصحابي أو بمذهبه القياس لاحتمال¹ / [152ظ] أن يكون الصحابي قد سمع ما قاله من النبي صلى الله عليه وسلم. وعلى تقدير عدم السماع من النبي صلى الله عليه وسلم يحتمل السماع من الصحابي الآخر سمع من النبي صلى الله عليه وسلم.

والصحابه كلهم عدول. ويحتمل القول بالرأي، ورأى الصحابي أولى من رأى غيره في الإصابة ببركة الصحبة. وقد شاهدوا أحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تغير بها الأحكام. ولهم زيادة جد في طلب الحق وزيادة التأمل فيما لا نص فيه، فيرجح رأيهم على رأى غيرهم.

(وقال الكرخي لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس) لأنه لا وجه لذلك إلا السماع أو الكذب. والثاني منتفٍ ففيمَا يدرك بالقياس لا يجب تقليده بل لا تقليد عنده؛ لأنه اشتهر عنهم القول بالرأي، والمجتهد يخطئ ويصيب.

فإن قيل هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»² قلنا الاقتداء في صورة التقليد ظاهر. وفيما لا تقليد يسلك مسلك الاجتهاد كما أن الصحابة يفعلون كذلك، فيكون هذا أيضا اقتداء. وأما فيما لا يدرك بالقياس فيجب تقليده. وذلك كالمقادير الشرعية التي لا تعرف بالرأي كما روي عن أنس أن أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة.³

(وقال الشافعي لا يقلد أحد منهم) وهذا قوله الجديد. وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة. ومنهم من جوز تقليده وإن لم يوجبه. واستدل القائلون بعدم الجواز بأنه قد ظهر منهم الفتوى بالرأي، واحتمال الخطأ في اجتهادهم لعدم عصمتهم على الخطأ. وهذا أيضا يدرك بالقياس، وأما فيما لا يدرك بالقياس؛ فلا أنه أفتى بخبر ظنه دليلاً واحتمل ألا يكون دليلاً. ومع هذا الاحتمال لا يلزم غيره كالاكتفاء؛ فإنه لاحتماله ألا يكون دليلاً لا يكون حجة على مجتهد آخر.

(وأما التابعي) وهو من أدرك الصحابي مؤمناً وموته على الإسلام بشرط ألا يكون صحابياً **(فإن ظهر فتواه)** في المغرب الفتى / [152و] من الناس الشاب القوي الحدث، ومنه الفتوى؛ لأن جوابها⁴ في حادثة وأحداث حكم أو تقوية لبيان مشكل. **(في زمان الصحابة كشرح)** فإنه ولآه عمر رضي الله عنه القضاء فخالف⁵ علياً

¹ قوله: "السماع يعني يترك بقول الصحابي أو بمذهبه القياس لاحتمال" صح من هامش ن.

² لم أقف عليه في الكتب المعتمدة في الحديث إلا ذكر ابن عساكر في تاريخ دمشق عن عر رضي الله عنه: قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سألت ربي عز وجل فيما اختلف فيه أصحابي من بعدي فأوحى الله إلي يا محمد إن أصحابك عندي بمنزلة النجوم في السماء بعضها...

³ المعجم الكبير للطبراني، 129/8 (7586) عن أبي أمامة.

⁴ ن ي: لأنها جواب.

⁵ ن: مخالف علياً.

رضي الله عنه في ردِّ شهادة الحسن رضي الله عنه بالولادة. وكان من رأى علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لأبيه، ومثله كثيرٌ. (فهو كههم) أي التابعي الظاهر فتواه في زمن الصحابة مثل هم. وعبارة المنار: "مثلهم" وهو أولى؛ إذ الكاف لا يدخل المضممر عند غير المبرّد. وإنّما كان مثلهم لما زاحم الصحابة في الفتوى صار مثلهم تسليمهم مزاحمته إياهم.

(عند البعض) وهذا رواية النوادر عن أبي حنيفة. قال في المنار: هو الأصحّ. وفي ظاهر الرواية عن أبي حنيفة: أنّه لا يقلّد التابعين قال لأنّ التابعين رجالاً اجتهدوا ونحن رجالٌ نجتهد.

وقول الصحابي إنّما جعل حجةً لاحتمال السماع وفضل إصابتهم بالرأي أي بركة الصحبة. وإيراد قول أبي حنيفة أقوال التابعين في مسائل يكون لبيان أنّه لم يستبد بهذا القول مخترعاً بل سبقه غيره فيه، وإلا فلا فائدة فيه بناءً على ظاهر الرواية. وذكر شمس الأئمة السرخسي أنّه لا خلاف فيه أنّ قول التابعين ليس بحجة يترك القياس به، إنّما الخلاف في أنّه هل يعتدّ بقول التابعي في إجماع الصحابة حتى لا يتم إجماعهم مع خلافهم؛ فعندنا يعتدّ به وعند الشافعي لا يعتدّ به. فكان شمس الأئمة لم يعتبر النوادر. والمصنف يعتبرها فأثبت الخلاف.

[الإجماع]

(باب الإجماع) هو في اللغة: العزم. يقال: أجمع فلانٌ على كذا، وأجمع فلان كذا، بمعنى عزم. وقد جاء بمعنى الاتفاق يقال: أجمع القوم على كذا أي اتفق. وفي الاصطلاح هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلّى الله عليه وسلّم في عصرٍ على أمرٍ دينيٍّ اجتهديّ بحيث يحصل به ما لم يكن قبل.

والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول والفعل، وبالمجتهدين جميعهم على ما / [153ظ] أفاده اللام. واحترز به عن اتفاق العوام أو المقلّدين وعن اتفاق بعض المجتهدين، وبقوله: "من أمة محمد صلّى الله عليه وسلّم" عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة. وقوله: "في عصرٍ" معناه زمان ما قلّ أو كثر. واحترز به عن لزوم عدم انعقاد إجماع إلى آخر الزمان. لو لم يذكر هذا القيد؛ إذ لا يتحقّق اجتماع جميع المجتهدين إلا حينئذ.

ثمّ إنّّه اشترط بعضهم في الإجماع وانعقاده حجةً انقراض عصر المجمعين، فعنده ينبغي أن يستمرّ الاتفاق ما بقي من المجمعين أحداً؛ إذ لو رجع بعضهم لم يحصل الإجماع المقصود. وعلى هذا ينبغي أن يقال: "إلى انقراض العصر" بدل قوله "في عصر". وقوله: "على أمرٍ دينيٍّ" احترازٌ عن اتفاق المجتهد في أمر الحروب ونحوها. وقوله: "اجتهديّ" احترازٌ عن الأمر العقلي الديني كالعلم بوجود الواجب.

وأطلق ابن حاجب الأمر حتى يجب اتباع الإجماع لأراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوها، فيدخل فيه العقلي الظني الذي يصير بالإجماع قطعياً كتفصيل الصحابة وكثير من الاعتقادات وكذا الحسي الاستقبالي الذي استنبط المجتهدون بالنصوص والإجماع صار قطعياً.

(ركنُ الإجماع نوعان) ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء إلا به. ويطلق على جزء الماهية وعلى تمامها أيضاً. والإجماع اتفاقٌ مخصوص، فقد أطلق الركن على ما به يحصل الاتفاق ويدلّ عليه.

(عزيمة) أراد بالعزيمة ما كان أصلاً في باب الإجماع. والأصل ما جعل ملحقاً بذلك الأصل لضرورة؛ فإنّ العزيمة هي الأمر الأصلي والرخصة ما كان مبنياً على الضرورة. **(وهو التكلّم منهم)** أي من المجتهدين وأعاد ضمير المذكر إلى "العزيمة"؛ لأنّها عبارة عن الإجماع. وأعاد الضمير المؤنث إلى "الرخصة" على ما هو في أكثر النسخ بناءً على الأصل. **(بما يوجب / [153و] الاتفاق)** أي بلفظ يدلّ على اتفاقهم في إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه. ولا يلزم الاتفاق في نفس اللفظ بل في مراده. **(أو شروغهم)** أي شروع المجمعين. عطف على "التكلّم" **(في الفعل)** أي فعل الواحد؛ فإنّ شروغهم في الفعل الواحد يدلّ على اتفاقهم في ذلك. **(إن كان)** ما يحصل به الإجماع **(من باب)** أي باب الفعل؛ فإن كان ممّا يعمّ به البلوى ينبغي أن يوجد من الخاص والعام، كالاتّباب من الزنا وأكل الربى. وإن لم يكن كذلك ينبغي أن يشترك فيه جميع علماء العصر، كالاتّباب عن نكاح المرأة على عمّتها أو خالتها، كذا ذكره شمس الأئمة.

(ورخصة وهي أن يتكلّم البعض أو يفعل ويُسكت الباقون) يعني إذا تكلّم البعض أو فعل البعض أو انتشر ذلك ومضى مدّة التأمل وسكت الباقون في تلك المدّة كان ذلك إجماعاً عند أكثر أصحابنا. وكان الأولى أن يقال بعد قوله: "ويسكت الباقون ولم يفعلوه" فتدبّر.

وبعضهم اشترط ألا يكون السكوت على سبيل التقيّة؛ فإنّه في حال التقيّة¹ أمرٌ معتادٌ بل مشروعٌ رخصةً. والمعتبر السكوت بعد زمان تأمل؛ فإنّ سكوت زمان تأمل لا يدلّ على الرضا. واستدلّوا بأنّه لو شرط لانعقاد الإجماع التنصيص من كلّ أحد لأدّى إلى عدم حصوله لتعذر إجماع أهل العصر على قولٍ سمع منهم أو فعلٍ يرى منهم، بل العادة جارية في كلّ عصر أن يتولّى الكبائر الكلام أو الفعل ويسلم سائرهم.

(وفيه خلاف الشافعي) وعيسى بن أبان من أصحابنا والقاضي البقلاني من الأشاعرة والمعتزلة؛ فإنّهم قالوا هذا ليس بإجماع؛ لأنّ السكوت يحتمل أن يكون لخوف أو تفكّر أو غير ذلك، كما نقل عن ابن عباس أنّه خالف عمر رضي الله عنهم في مسألة العول فقليل: هلا ظهرت حجّتك على عمر فقال: مهابةً منه. / [154ظ]

¹ ن- فإنّه في حال التقيّة.

وضعف هذا القول بأن الصحابة لا يظنّ بهم أمثال ذلك مع أنّه صحّ أنّ عمر كان يقدم ابن عباس على كثير من الصحابة ويسأله ويمدحه. وقيل إنّما لم يظهر حجة لما علم أنّ عمر أفقه منه، ورأيه لا يظهر في مقابلة رأيه. وقيل فيه تأمل.

(وأهل الاجتهاد من كان مجتهداً) فلا عبرة لمخالفة العوام ولا لمن ليس له رتبة الاجتهاد كالمتمكّم والمفسّر والمحدّث والنحوي وغيرهم إذا لم يكونوا من أهل الاجتهاد. وبعضهم يعتبر مخالفة من حفظ أحكام الفروع ولا معرفة له في أصول الفقه؛ لعلمه بتفاصيل الأحكام. وبعضهم اعتبر الأصولي من دون الفروع؛ لكونه أقرب إلى مقصود الاجتهاد. وبعضهم اعتبرها نظراً إلى وجود نوع من الأهلية معدوم في العامة. ومنهم من نفاهما وهو مختار فخر الاسلام وإليه يشير كلام المصنف.

وذكر في المنار: إلا فيما يستغنى عن الاجتهاد، يعني يشترط أن يكون أهل الاجتماع مجتهداً إلا في أمر لا يحتاج فيه إلى اجتهاد. وذلك في أصول الدين كأعداد الركعات ونقل القرآن ومقادير الزكاة؛ فإنّ العوام كالمجتهدين في ذلك الإجماع. وأما فيما يختصّ بالرأي فلا عبرة لمخالفة العوام.

(وليس فيه هواً) في المغرب: الهوا مصدرٌ هواه إذا أحبّه واشتّاه. ثمّ سمّي به المهوي والمشتهي محموداً كان أو مذموماً. ثمّ غلب على غير المحمود فقيل: فلان اتبع هواه، إذا أريد ذمّه. ومنه: فلان من أهل الأهواء، لمن زاغ عن الطريقة المثلى من أهل القبلة كالحشوية والجبرية والخوارج والروافض ومن سار بسيرتهم.. ولا فسق، قد ذكرنا تفسير الفسق فيما مرّ في بيان معنى الواجب.

وإنّما اشترط العدالة في أهل الاجتهاد؛ لأنّه إذا لم يكن عدلاً كان متّهماً بأنّه لا يحترز عن إظهار فعل يعتقدّه باطلاً فيمكن ألا يحترز / [154و] عن إظهار قولٍ يعتقدّه باطلاً.

واعلم أنّ صاحب الهوى إن غلب في هواه حتى كفر كالمجسمة وغلاة الشيعة لا يعتبر قوله؛ لأنّ المعتبر إجماع المسلمين وكذا إذا ادّعى الناس إلى معتقده؛ لأنّه يتعصّب حينئذ تعصّباً باطلاً، فيكون متّهماً في أمر الدين، فلا يقبل قوله. وأما إذا لم يكن غالباً ولا داعياً فلم يعتبر قوله أيضاً عندنا. وذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أنّه يعتبر قوله ولا ينعقد الإجماع بدونه وكذا الفاسق؛ لأنّه إذا كان مجتهداً لا يلزمه أن يتبع غيره بل يتبع ما يؤدي إليه اجتهاده، فلا ينعقد الإجماع في حقه؛ لأنّ اجتهاده يخالف اجتهاد من سواه. والجواب ما مرّ بأمر من التهمة؟

في قوله: **(وكونه من الصحابة لا يشترط)** خلافاً لأهل الظاهر وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه؛ فإنّه قال: لا إجماع إلا للصحابة؛ لأنّ عدالتهم ثابتة بتعيين لما أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم قد أثنى عليهم في آثار كثيرة. وعندنا لا يشترط؛ لأنّ العدالة غير منحصرة فيهم بل نقول إنّ إجماع الصحابة مع مخالفة التابعين ليس بحجة؛ فإنّ أقوال التابعين لو لم تكن معتبرة لما جاز للصحابة الرجوع إليها، وقد وقع الرجوع لهم إلى

أقوال التابعين في كثرة من المسائل. (وكذا أهل المدينة) قد اشتهر أن إجماع أهل المدينة وحدهم من الصحابة والتابعين حجة عند مالك، فحمل بعضهم قوله على أن روايتهم متقدمة على رواية غيرهم، وهذا أمر متفق عليه. وقيل إن إجماعهم عنده حجة كالمنقولات المستمرة كالأذان والإقامة. وقال ابن حاجب: مقصود القول بكونه حجة مطلقاً؛ لأنهم قلما يغيبون عن المدينة، فكانوا يتشاورون ويتناظرون ويتفقون، فيبعد ألا يطلع أحد منهم على دليل المخالف مع رجحانه، مع أن المدينة مهبط الوحي، فأهله أعرف بوجوه / [155ظ] الأدلة من قول الرسول عليه الصلاة والسلام وفعله وفعل الصحابة. وأجيب بأن الاعتبار العدالة، فلو اجتمع العدول في موضع آخر بمثل ذلك أمكن الإجماع. ولا يخفى أن مدخلية المكان في صحة الإجماع مستبعد.

والحاصل أن الاعتبار العدالة والاجتهاد؛ فمخالفة العدل المجتهد معتبر في عدم انعقاد الإجماع. وبهذا يظهر أن إجماع أهل البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم ليس بحجة كما ذهب إليه الشيعة، وأن إجماع الخلفاء الأربعة وحدهم ليس بحجة كما ذهب إليه أحمد بن حنبل والقاضي أبو حازم من الحنفية، وأن الشيخين وحدهما ليس بحجة كما ذهب إليه بعضهم.

وانقراض العصر هو عبارة عن موت جميع من له أهلية الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها. وهذا ليس بشرط عند المحققين. وذلك لأن الأدلة السمعية غاية تتناول ما انقرض بعصره وما لم ينقرض. وعند أحمد بن فورك انقراض العصر شرط مطلقاً. وقيل يشترط في الإجماع السكوتي دون غيره وقال إمام الحرمين إن كان سنده قياساً اشترط وإلا فلا.

ثم عند القائلين بالاشتراط¹ ينعقد الإجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع. وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع.

واختلف في فائدة هذا الاشتراط؛ فذهب الأكثرون إلى اعتبار اللاحقين حتى لا يصير المسألة اجتماعية مع مخالفتهم. وذهب أحمد وجماعة إلى أن فائدة التمكن من الرجوع حتى لو انقضوا عصرين² كانت المسألة اجتماعية، ولا عبرة فيها لمخالفة الآخرين. واستدلوا على الاشتراط بأنه لو لم يشترط الانقراض واطلع واحد منهم على خبر صحيح لازم ترك العمل به فلزم إمكان إبطال النص بالاجتهاد لجواز أن يكون مسند الإجماع هو القياس. ونقض ذلك بما لو اطلع أحد على الخبر الصحيح [155و] بعد انقراض العصر فإن الفساد بحاله فما هو جوابهم فهو جوابنا. والحال أنه إنما لا يعمل بالخبر؛ لأن القاطع دل على خلافه وهو الإجماع. وإن كان عن واحتمال واجتهاد أن يكون الخبر متواتراً مع ذهول المجمعين عنه مستبعد جداً.

¹ ي: بالانعقاد.

² م: مصيرين.

(ولا يشترط للإجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق) إذا اختلف أهل العصر الأول على قولين ولم يكن اختلافهم بطريق البحث والمناظرة بل كان اختلافهم على أن يعتقد كل حقيقة ما ذهب إليه واستقرّ خلافهم وذهب كل إلى قول؛ فذهب جماعة إلى أنه يجوز إجماع أهل العصر الثاني على أحد القولين ويكون حجةً، وهو المنقول عن محمد. وقيل إنه يجوز اتفاق أهل العصر الثاني على قول لكن لا يكون حجةً، وهو المختار عند الحنفية. واستدلّ المجوّز بأنّ الاتفاق الثاني إجماع أهل عصرٍ فينبغي أن ينعقد كسائر الاجتماعات. ومن لم يجوّزه يقول يلزم تعارض الإجماعين. والجواب أنّنا لا نسلم الإجماع في الأول؛ إذ كلّ فرقةٍ يجوّز ما يقول وينفيه الآخر. مثال ذلك بيع أمهات الأولاد، كان مختلفاً بين الصحابة فأجمع التابعون على أنه لا يجوز.

وذهب الأشعري وأحمد بن حنبل والغزالي وبعض الحنفية إلى أنّ اختلاف العصر الأول يمنع إجماع من بعدهم؛ لأنّ تصحيح هذا الإجماع يلزم تضليل بعض الصحابة. وجوابه أنّ دليل هذا الصحابي كان دليلاً لكن لم يبق دليلاً بالاجماع الثاني؛ لأنّه دليل قاطع، فهذا كما إذا نزل نصّ بعد العمل بالقياس.

(والشرط) أي شرط انعقاد الإجماع (إجماع الكل، فيكون خلافاً للواحد مانعاً) من انعقاد الإجماع، وهذا عند الجمهور. وذهب أحمد بن حنبل وبعض المعتزلة إلى أنّ الإجماع ينعقد باتفاق الأكثر. وقيل إنّ الأقلّ إذا بلغ حد التواتر كان خلافاً مانعاً وإلا فلا. وعن أبي عبد الله الجرجاني وأبي بكر الرازي من / [156ظ] الحنفية الجماعة إن سوّغت¹ الاجتهاد للمخالف فيما ذهب إليه كان خلافاً مانعاً وإلا فلا. واختار بعض المتأخرين أنّ قول أهل الأكثر حجةً وليس بإجماع. واستدلّ من لم يعتبر خلافاً الأقلّ بقوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بالسواد الأعظم»² أي أكثر المؤمنين. ولأنّ خبر جماعة يبلغ حدّ التواتر يفيد اليقين، فكذا باب الاجتهاد. فأجيب بأنّ النصوص الدالة على حجية الإجماع كما هي المذكورة في مظانها متداولةٌ بجميع أهل الإجماع. والمراد بـ "السواد الأعظم" جميع المؤمنين الخالصين، فيخرج أهل الأهواء والبدع.

ثم الإجماع صار حجةً من نصوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ. والأكثر ليس كلّ الأمة، ولم يعتبر ذلك في التواتر، فظهر الفرق.

(والداعي قد يكون من أخبار الأحاد والقياس) أراد بالداعي السند أعني ما هو سبب بثبوت الإجماع من الدليل والأمانة. ولا بدّ للإجماع من الداعي عند الجمهور. وأجاز قوم انعقاد الإجماع لا عن دليل بأن يوفقهم الله تعالى باختيار الصواب بالإلهام وخلق العلم الضروري فيهم، قالوا: لو لم ينعقد الإجماع إلا عن دليل فهذا الدليل هو الحجة، فلا فائدة في الإجماع. واستدلّ الجمهور بأنّ عدم السند يستلزم الخطأ؛ إذا الحكم في الدين

¹ ي: استوعب.

² مسند أحمد، 392/30 (18450).

بلا دليل خطأ ولا يجتمع الأمة على الخطأ. وفائدة الإجماع مع وجود السند حرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيًا.

ثم الذين اشترطوا السند فبعضهم لم يجوز وإن يكن السند قطعياً؛ إذ حينئذ يصير الإجماع لغواً. والأكثرون جوزه لإفادته التأكيد، ويصير كالنصوص المتعاضدة على حكم واحد. وأما السند الظني؛ فإن كان قياساً فقد جوزه الجمهور؛ إذ لا مانع يتصور فيه إلا كونه مظنوناً فهو كسائر الأمارات؛ فإنه واقع كإمامة أبي بكر رضي الله عنه، أجمع عليها بقياسها على أمته في الصلاة، فقالوا: رضىك لأمر ديننا أفلا نرضاك / [156و] لأمر ديننا.

وذهب الشيعة الظاهرية إلى المنع من ذلك. وأما جواز كونه خبر الأحاد فمتفق عليه. كذا في عامة الكتب. والمذكور في أصول شمس الأئمة أن القياس الظني وخبر الواحد سواء في عدم جواز كونه سنداً؛ فإن سند القطعي يكون قطعياً. وأجيب بأن كون الإجماع حجة ليس مبيئاً على سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الأمة واستدامة لأحكام الشرع. وفي المحصول الذين شرطوا للإجماع سنداً اتفقوا على جواز الإجماع عن الدلالة. إما عن الأمانة، فقد أنكر ابن جرير الطبري إمكانه. ومنهم من سلم الإمكان ومنع الوقوع. ومنهم من جوزه عن الجلية دون الخفية. والحق جوازه مطلقاً.

وفي التلويح: إن أراد المانعون من كون السند قطعياً أنه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان، وإن أرادوا أنه لا يسمى إجماعاً فيصدق الحد عليه فيبطله، وإن أرادوا أنه لا يثبت الحكم به؛ لأن إثبات الثابت محال فلا نزاع فيه.

(وإذا انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان كقول الحديث المتواتر) الإجماع دليل كالسنة فكما ثبتت السنة في حقنا بدليل ظني أو قطعي فكذا الإجماع فإذا انتقل إلينا إجماع الصحابة مثلاً بإجماع كل عصر على نقل كان كقول الحديث المتواتر هكذا ذكر المصنف في المنار وذكر في التلويح أن نقل إجماع السلف قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وهذا هو الأظهر؛ فإن الغرض حصول اليقين فالناقلون في كل عصر إذا بلغوا حد التواتر يحصل اليقين وإن لم يقع الإجماع على النقل ومعنى قوله كحديث المتواتر أنه يكفر جاحده قال القاضي في شرح مختصر إنكار حكم الإجماع الظني ليس بكفر اتفاقاً وأما القطعي ففيه مذاهب أحدها كفر ثانيها ليس بكفر ثالثها وهو المختار إن كان إنكار نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة أنه من الدين / [157ظ] يوجب الكفر اتفاقاً وإنما الخلاف في غيره

(وإذا انتقل إلينا بالأفراد) بنقل الأحاد كان (كنقل السنة بالأحاد) فيفيد الظن لكن يجب العمل لوجوب اتساع الظن، ويكون مقدماً على القياس كما هو حكم الخبر الأحاد. وإلى هذا ذهب أكثر العلماء. وقال بعض أصحاب الشافعي منهم الإمام الغزالي وهكذا نقل عن بعض أصحابنا أيضاً أنه لا يوجب العمل؛ لأن وجوب العمل بخبر الواحد يثبت بدليل قاطعة هي إجماع الصحابة، ودلالات النصوص. ولم يوجد ههنا إجماع ولا نص. ولا يجوز القياس على خبر الواحد؛ لأنه لا مدخل للقياس في أصول الشريعة.

وقد يقال إنَّ نقل خبر الواحد مع تخلُّل الواسطة بين الناقلين والنبي عليه الصلاة والسلام يوجب العمل مع كونه ظنيًّا، فنقل الواحد للدليل القطعي هو الإجماع الذي لم يتخلَّل بينه وبين ناقله واسطة أولى بأن يوجب العمل. وإذا ثبت وجوب العمل في هذه الصورة ثبت فيما إذا تخلَّل في النقل واسطة فأكثر؛ لعدم القائلين بالفصل. فعلى هذا يكون وجوب العمل به ثابتًا بطريق الدلالة.

ولم يتعرَّض المصنف لما إذا انتقل الإجماع إلينا لا بالتواتر ولا بالآحاد بل بالشهرة، وهو يفيد علماً قريباً من القطع كما صرح به في التلويح.

(ثم هو) أي الإجماع (على مراتب) بعضها أعلى من بعض (فالأقوى إجماع الصحابة نصًّا) أي بالتكلم منهم بما يوجب الاتفاق. وينبغي أن يكون إجماعهم بالشروع في الفعل من هذا القسم. وهو مثل الكتاب والسنة المتواترة في أنه يكفر جاحده على قول الأكثرين. وذلك لأنَّه إجماع لا خلاف فيه، فهم العشرة¹ والخلفاء الأربعة وأهل المدينة رضي الله عنهم (ثم الذي نصَّ البعض) بأنَّ تكلم البعض أو فعل البعض وسكت الباقيون. وذلك لأنَّ دلالة السكوت / [157] من دون دلالة النص حتى إنَّ الشافعي وبعض أصحابنا لم يعتبروا إجماعاً (ثم إجماع من بعدهم) أي بعد الصحابة على (حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) وإنَّما كان هذا دون ما تقدَّم؛ لأنَّ الصحابة أشرف من التابعين، فيكون إجماعهم أعلى من إجماعهم

(ثم إجماعهم) أي إجماع من بعد الصحابة (على قول سبقهم فيه مخالف) فإنَّه عند كثير من العلماء ليس بإجماع، وعند بعضهم ليس بحجة أيضاً. قيل هذا الإجماع بمنزلة خبر الواحد فيوجب العمل دون العلم وأما الإجماع الثاني والإجماع الثالث فيحتمل أن يكون بمنزلة الخبر المشهور. والله أعلم.

[القياس]

(باب القياس) وهو أحد الأدلة السمعية للقياس. تفسيره لغةً وشريعةً وشرطه ركنه وحكمه ورفع هذه الفهرسة لا يليق بأمثال هذه المختصرات، ولهذا لم يذكرها في المنار.

فالقياس في اللغة: التقدير. القياس مصدر من قَاسَ يقيس بمعنى التقدير. قال البيهقي تعدى إلى المفعول الثاني وبـ "الباء" وبـ "على". قال صاحب الكشف صلته في اللغة هي الباء إلا أنَّها في الشرع جعلت كلمة على، فقيل: "قاس عليه" يتضمَّن معنى البناء. فبدلَ على أنَّ القياس الشرعي للبناء لا للإثبات ابتداءً. وقيل القياس يجيء بمعنى التقدير. والمساواة نحو: قسَّ النعل بالنعل أي قدرْتُ به فسواه. وبمعنى التقدير فقط نحو: قسَّ الثوب بالذراع، أي قدرْتُ به. وبمعنى المساوات فقط نحو: فلان لا يُقاس بفلان، أي لا يساويه.

¹ م- العشرة.

وقال الأمدى: التقدير يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة، فهو نسبة وإضافة بين شيئين. وقد جاء للقياس مصدراً من المفاعلة، يقال: قستُ بين الأمر قياساً، إذا قَدَرْتُ هذا على مثال ذاك.

(وفي الشرع تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة) والأصل ما هي يبتني عليه / [158ظ] غيره أو ما لا يفتقر إلى غيره. والمراد به في القياس عند الفقهاء والنظار هو محلّ الحكم المنصوص عليه. وهو المشبه به الذي ثبت فيه الحكم. وقيل هو الحكم في المحلّ، والأشبه هو الأوّل؛ لأنّ إطلاقه على محلّ الحكم مستقيم على كلّ من معني الأصل؛ أما على الأوّل فلا لأنّ الحكم في الفرع يُبْنَى على الحكم في الأصل وهو ظاهر، وأما على المعنى الثاني فلافتقار الحكم إلى المحلّ من غير عكس.

وأما الفرع فعلى الأوّل هو المحلّ المشبه، وعلى الثاني هو الحكم الثابت فيه بالقياس. وهذا أنسب؛ لأنّه الذي يبنّي على الغير يفتقر إليه دون المحلّ إلا أنّهم لمّا سمّوا المحلّ المشبه به أصلاً سمّوا المحلّ الآخر فرعاً، فالاصطلاح المتعارف بين الفقهاء أنّ الأصل والفرع هما المحلان؛ فإذا قلنا: "النبذ مسكّر" فيحرم قياساً على الخمر بدليل قوله: "حرّمْتُ الخمر" فالأصل هو الجمر؛ لأنّه المشبه به أو الحرمة؛ لأنّها حكم والفرع هو النبذ أو حرمة.

والحكم في اصطلاح الأصوليين خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير. وقد مرّ بيانه فيما تقدّم. وفي اصطلاح الفقهاء ما ثبت بالخطاب المذكور من الوجوب والندب والإباحة والحلّ والحرمة ونحوها، فالحكم على هذا بمعنى المحكوم به. والمراد بالحكم في التعريف مصطلح الفقهاء. والمراد بالعلة علة الحكم.

قال المحقّق العلامة في التلويح وفي شرح السراج للمختصر: القياس من أدلة الأحكام، فلا بدّ من حكم المطلوب به وله محل والمقصود إثباته فيه لثبوته في محلّ آخر بقياس هذا به، فكان هذا فرعاً وذلك أصلاً لحاجته إليه وابتناؤه عليه. ولا يمكن ذلك إلا في شيئين بينهما أمرٌ مشتركٌ يوجب الاشتراك في الحكم بأن يستلزم الحكم ويسمّى ذلك الأمر المشترك علة الحكم فلا بدّ أن نعلم علة الحكم في الأصل ونعلم بثبوت مثلها في الفرع؛ إذ بثبوت عينها مما / [158و] لا يتصوّر؛ لأنّ المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحلّين. وبذلك يحصل ظنّ مثل الحكم في الفروع وهو المطلوب. ففي المسائل المذكور حرمة النبذ هي المطلوبة والأمر المشترك بين الخمر والنبذ هو الإسكار الموجب للحرمة، وهو علة الحكم.

وإنّما عدل عن التعريف المشهور. وهو مساواة الفرع لأصل في علة حكمه؛ لأنّ القياس فعل المجتهد على ما ينبئ عنه استعمالات الفقهاء. فتعريفه بنفس المساواة غير مستحسن.

(وأنّه) أي القياس **(حجةً نقلاً وعقلاً)** اختلف في القياس فنفاه جماعة وأثبتة آخرون. والنافون فرّق، منهم نفاه مطلقاً في هذه الشريعة وغيرها. وقال لا يفيد علماً ولا ظناً، وليس للعقل حمل نظير على النظر لا في

الأحكام الشرعية ولا في غيرها من العقلية والأصول الدينية. وإليه ذهب الخوارج. ومنهم من قال يفيد الظن لكن مُنَع العمل بظن؛ لأنَّ الظنَّ يخطئ ويصيب، فلا يعتمد عليه. ومنهم من نفاه في الشرعيات لامتناعه عقلاً؛ لأنَّ مبنى القياس على الجمع بين المتماثلات. والفرق بين المختلفات وشرعنا يشمل على خلاف ذلك فيفرق بين المتماثلات فيوجب الغسل خروج المني دون البول مع تماثلهما في النجاسة. ويقطع سارق القليل دون غاصب الكثير يوجب الحد بالنسبة إلى الزنا إلى الشخص دون نسبة الكفر إليه. ويجمع بين المختلفات فيوجب الكفارة على المفطر في نهار رمضان والمظاهر عن امرأته، ويقتل الزاني والمرتد إلى غير ذلك. فأثبت أن القياس في شرعنا ممتنع عقلاً، وهو مذهب النظام والشيعة

وذهب داود الاصفهاني على امتناعه في الشرعيات سمعاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [يونس، 36/10] فلو كان الحكم الثابت به حقاً لكان الظن مغنياً عن الحق.

وأما المشتون له فقيل / [159ظ] هو وأجب عقلاً؛ لأنَّ النص لا يُغني بالحوادث الغير المتناهية فلو لم يكن واجباً لخلل الواقع عن الأحكام، وإلى هذا ذهب الفقهاء وبعض المعتزلة. والجمهور على أنَّ القياس جائز ثابت إما بالعقل كما ذهب إليه قوم وإما بالسمع بدليل الظني وإليه ذهب أبو الحسين من المعتزلة أو بدليل قطعي وعليه الأكثرون.

أما الدليل العقلي فهو أنَّ القياس لا يكون إلا حيث يظنَّ تعليل حكم الأصل بعله الفرع وهذا الظن يوجب ظنَّ الحكم في الفرع لوجود ما ظنَّ علته في الأصل فيه، ونقيض الحكم المظنون في الفرع موهوم ولا يمكن الحكم لحقيقة كليهما ولا لا بطلانهما واستحالة اجتماعهما وارتفاعهما، العمل بالموهوم مرجوح غير معقول، فتعين العمل بالظن الراجح وهو المطلوب. وفيه أنه يجوز ألا يحكم شيء منهما ولا يلزم ارتفاعه النقيضين لجواز أنَّ ثبوت أحدهما في نفس الأمر.

وأما الدليل السمعي القطعي فهو أنه يثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة أنه عملوا بالقياس عند عدم اليقين. والظاهر أنَّ إجماع أمثالهم في مثله لا يكون إلا عن قاطع. وجميع ما نقل عنهم وإن كان آحاداً لكن القدر المشترك وهو أنَّ الصحابة كانوا يعملون بالقياس قد تواتر بذلك يتم المطلوب.

وأما الدليل السمعي الظني فهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم حين وجّه معاذاً إلى اليمن أنه قال: «بما تحكم» قال: إذا لم أجد في الكتاب والسنة أقيس الأمر بالأمر. فقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله»¹ ودلالة واضحة إلا أنه ظني؛ لأنه خبر واحد.

«والأصول» أي النصوص المتضمنة للأحكام من الكتاب والسنة قيل ومن الإجماع أيضاً والأول أظهر **«في الأصل معلولة»** أي الأصل في الأصول أن تكون / [159و] معلولة. والعلة في اصطلاح الفقهاء هو المعنى

¹ سنن أبي داود، 443/5 (3591).

الذي تعلّق به حكم النصّ. مأخوذةً من العلة بمعنى المرض، فمعنى المعلول ذو العلة، كما يقال: المريض معلولٌ أي ذو علة. والظاهر أنّه من علّ المريض فهو معلولٌ كما يقال: زكّم فهو مزكومٌ، وسُلّ هو مسلولٌ، ذكره في الصحاح¹. وقيل العلة مصدرٌ لازمٌ، فالصواب أن يقال: النصّ معلّلٌ لا معلولٌ. ويستثنى من القاعدة المذكورة ما إذا كان فيه مانعٌ مثل النصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات.

(إلا أنّه لا بدّ في ذلك) أي في جواز التعليل (من دلالة) التمييز من دليل يدلّ على تمييز² الوصف المؤثر من سائر الأوصاف (لا بدّ قبل ذلك) أي قبل الشروع في التعليل وتمييز وصف المؤثر من غيره (من إقامة الدليل على أنّه) أي النصّ الذي يراد استخراج العلة منه (للحال شاهدٌ) أي معلّلٌ في الحال. وليس بمقتصر على مورده بل يعتدّي حكمه إلى غيره. وإنّما يحتاج إلى ذلك؛ لأنّ ثبوت كون الأصل التعليل في النصوص بطريق الظاهر فقد يكون من النصوص ما هو غير معلّل بالاتفاق. واحتمل أن يكون هذا النصّ كذلك وألا يكون، فلا يصحّ التمسك بذلك الأصل للإلزام على الغير قبل الدليل على كونه معلولاً. وإن جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولاً.

وهذا الذي ذكر في المتن هو المختار عند أكثر الأصوليين. وقيل الأصل عدم التعليل حتى يقوم الدليل؛ لأنّ التعليل بجميع الأوصاف محالٌ ضرورةً التغير بين الأصل والفرع. والتعليل يوصف عيّنه المجتهد أيضاً باطلٌ؛ لأنّ هذا الوصف محتمل للعلة وعدمها فلا بدّ من دليلٍ يرجّح أحد الأوصاف. وقيل التعليل بكلّ وصف صالح / [160ظ] لإضافة الحكم إليه حتى يوجد مانعٌ عن البعض؛ لأنّ الأدلة قائمةٌ على حجية القياس من غير تفرقة بين نصّ ونصّ. والتعليل هو الأصل. ولا يمكن التعليل بالجميع ولا بالتعيين دون البعض كما مرّ، فتعيّن بكلّ وصفٍ إلا أن يقوم مانعٌ كمخالفة نصّ أو إجماع أو معارضة أو وصفٍ. وقيل الأصل التعليل بوصفٍ لكن من دليلٍ غيره من بين الأوصاف؛ لأنّ اختلاف الصحابة في الفروع بسبب اختلافهم في العلة يدلّ على أنّ علة الحكم هو البعض دون المجموع أو كلّ واحد والبعض محتمل، فلا بدّ من مميز. واحتاج التمييز إلى الدليل لا ينافي كون الأصل هو القياس.

(شرطه) أي شرط القياس (ألا يكون الأصل مخصوصاً بحكمه بنصّ آخر) هذه عبارة فخر الإسلام. وذكر في توجيهها وجوه؛ فقليل المراد بالأصل محلّ الحكم المنصوص عليه، والمراد بالخصوص التفرد لا الخصوص من صيغة عامة؛ فإنّه غير مانع من القياس، والباء في "بحكمه" صلة بالخصوص، وفي بعض آخر "للسببية" أي شرطه ألا يكون محلّ الحكم مختصّاً بالحكم المشروع فيه بسبب نصّ آخر يدلّ على اختصاصه بهذا الحكم. وقيل المراد بالخصوص ما يقابل العموم، والباقي بحكمه للمصاحبة. وفي نصّ صلة بالخصوص. والنص الآخر الدليل على المخصّص. والخصوص منه غير مذكور يعني شرطه ألا يكون محلّ الحكم

¹ مختار الصحاح لزين الدين أبو عبد الله محمد الرازي ص 136.

² م: غير.

مخصوصاً عن قاعدة عامة مع حكمه أو ملتبساً بحكميه بنص آخر يخصصه. وقيل المراد بالأصل النص المثبت للحكم أو بالخصوص التفرد والباء في "بحكمه" بمعنى معه، وفي بعض آخر للسببية.

والمختص به غير مذكور أي شرطه ألا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصاً مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه وتفرد به لتخصيص قول شهادة الوحي بترجمته لقوله صلى الله عليه وسلم: «من شهد له خزيمة فحسبه»¹ وذلك أنه شهد للنبي عليه الصلاة والسلام أنه أوفى الأعرابي بثمان ناقتة أو أنه باع ناقتة على اختلاف [160و] الروايتين. وذلك التخصيص إما بطريق الكرامة أو باعتبار أنه أدرك بالذهن الثاقب جواز الشهادة للرسول صلى الله عليه وسلم بناءً على أن خبره بمنزلة المعايينة.

(وَأَلَا يَكُون) الأصل (معدولاً به) أي الحكم عن القياس.

علم أن شرط القياس وجود مثل علّة الحكم في غير محله أي أن يكون حكم الأصل بحيث يوجد مثل علته في أصل آخر غير محلّ الحكم؛ فإذا علم انتفاء ذلك إلى أنه معلول عن سنن القياسي أي طريقه، والباء للتعدي أي جعل عادلاً ومجاوزاً عنه فلم يبق على منهاج القياس فلا يقاس عليه. مثال ذلك بقاء الصوم مع الأكل ناسياً؛ فإنّ القياس يقتضي إفساد الصوم؛ لأنّ الأكل ينافيه والنسيان يعدم الفعل، كمن ترك ركناً من الصلاة ناسياً؛ فإنّه يفسد صلاته لكن علم تأثير النسيان في إفساد الصوم ثبت بقوله عليه الصلاة والسلام للأعرابي الصائم الذي أكل ناسياً: «تمّ على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك»². وهذا الحكم معدول به عن القياس فلا يلحق به الخاطئ والمكره على الإفطار كما هو مذهب الشافعي.

وقد يقال إنّه المعدول عن سننه للقياس إما أن يكون مشروعاً ابتداءً ولا يظهر له سواء كان معقول المعنى كرخص المسافر أو لم يكن كإيجاب الدية على العاقلة، وإما أن يكون غير معقول المعنى مبتدأً به كأعداد الركعات أو مستثنى من قاعدة عامة لقبول شهادة خزيمة وحده فعلى هذا يكون الشرط الثاني مُغنياً عن الأول.

(وإن يتعدى الحكم الشرعي) قيد بالشرعي؛ لأنّ حكم الأصل لو كان حسياً أو عقلياً لم يجز. وهذا هو مذهب جمهور الفقهاء. وقال ابن شريح من الشافعية والقاضي فالباقلاني لا يشترط أن يكون الحكم شرعياً بل يجري القياس في اللغات. قالوا إنّ أهل اللغة أطلق اسم الزنا [161ظ] على جماع يقصد به سفح الماء دون الولد³، واللواط يُشاركه في ذلك فيكون زناً فيجيب الحدّ فيها كما في الزنا. فأجيب بأنّ الأسماء كلّها توقيفية قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة، 31/2] فلا يثبت شيء منها بالقياس. وما ذكر من وجوب الحدّ على اللائط قياساً على الزاني فإنما هو قياس في الشرع دون اللغة أو هو قول بل دلالة النص.

¹ سنن الكبرى للبيهقي، 246/10 (20516).

² صحيح البخاري، 31/3 (1933)؛ سنن أبي داود، 71/4 (2398) بألفاظ نحوه.

³ ي- الولد.

وقيل إنّ قيد "الشرعي" قيدٌ واقعي؛ لأنّ البحث في القياس الشرعي لا في مطلق القياس. والمطلوب إثبات حكم شرعي للمساواة في عليته، ولا يتصوّر ذلك إلا أن يكون حكم الأصل ثبت عيناً.

(الثابت بالنص) إشارة إلى أنّ حكم الأصل ينبغي ألا يكون ثابتاً بالقياس؛ لأنّه إن تجد الجامعان بأن يكون العلة بين الأصل وأصل الأصل هي العلة بينه وبين الفرع فالقياس على الأصل الأول لا الأصل المتوسط، وإن اختلف الجامعان لم ينعقد القياس الثاني كما نقول: النية شرط في الوضوء؛ لأنّه طهارة كالتيتم وهي شرط في التيمم؛ لأنّه عبادة كالصلاة فيختلف العلة.

ثم المذكور في كثير من كتب الأصول أنّ الإجماع كالنص في أنّ الحكم الأصل يثبت به. ولعل المصنف إنّما لم يذكره لأنّ سند الإجماع قد يكون قياساً أيضاً. وفي المسألة خلاف الحنابلة وأبي الحسن البصري فإنّهم جوّزوا أن يكون حكم الأصل ثابتاً بالقياس.

(بعينه) الضمير راجع إلى "الحكم". وهذا القيد احترازٌ عما إذا تغيّر حكم الأصل في الفرع كظهار الذمي؛ فإنّه صحيحٌ عند الشافعي؛ لأنّه أهل الكفارة بالإطعام والإعتاق، وإن لم يكن أهلاً للصوم وعندنا. ظاهره باطل؛ لأنّ حكم الظهار في حق المسلمين حرمةٌ متناهيةٌ بكفارة، والذمي ليس بأهل الكفارة؛ فإنّ فيها معنى العبادة، فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة غير متناهية / [161] والكفارة، فيكون تغيير الحكم في الأصل الفرع. **«إلى فرع هو نظيره»** أي يكون ذلك الفرع نظير الأصل.

احترازٌ به عمّا إذا لم يكن الفرع نظير الأصل أي النص، مثاله: إذا أفطر الصائم خاطئاً أو مكرهاً فعند الشافعي لا يكون فطراً لعدم القصد كفعل الناسي؛ فإنّه لمّا لم يقصد الفطر لعدم العلم به لم يجعل فعله فطراً، فالخاطئ بذلك أولى، والمكره فعله ينتقل إلى الحامل عليه إذا لم يكن الإكراه بحق، فلم يكن له فعلٌ قصداً كالناسي. وعندنا يكون فطراً؛ لأنّ النسيان أمرٌ خلق الإنسان عليه ولا يمكن الاحتراز عنه، فكان سماوياً محضاً منسوباً إلى صاحب الحق من كلّ وجه، وقد أمكن الاحتراز¹ عن الخطأ والإكراه بالثبوت والالتجاء إلى الإمام العادل مع أنّهما ليس من جهة صاحب الحق، فيكون عذرهما دون عذره. فتعدية الحكم من الناسي إليهما يكون تغييراً.

(لا نصّ فيه) أي في الفرع. احترازٌ به عمّا إذا كان الفرع نص؛ فإنّه لا يجوز تعدية حكم الأصل إليه؛ لأنّه إن كان موافقاً للنصّ الأول فقد ثبت حكم الفرع بالنص فلا فائدة في إضافته إلى العلة، وإن كان مخالفاً له فالتعليل لا يبطل حكم النص بالاجماع، وإن كان مبنياً لزيادة على الأصل يكون نسخاً وهو لا يجوز بالرأي، وهذا هو المختار عند أكثر مشايخنا. واحتراز مشايخ سمرقند أنّه يجوز التعليل على موافقة النص من غير أن يثبت فيه الزيادة، وهو الأشبه؛ إذ فيه تعاضد الأدلة كالاجماع عن الدليل القاطع.

¹ م - الاحتراز.

وعند الشافعي إن كان النص على خلاف الذي في الفرع كان التعليل باطلاً، وإن كان على وفقه من غير أن يثبت زيادة فيه أو يثبت الزيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحاً؛ لأنه على الأول مؤكد وعلى الثاني بيان له. مثال ذلك اشتراط صفة الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار قياساً على كفارة القتل كما فعله الشافعي وهو غير صحيح؛ لأن إطلاق النص الوارد / [162ظ] في الفرع هو قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء، 92/4] من غير تقييد يقتضي الخروج عن العهدة بإعتاق الرقبة الكفارة، فيتقيد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للإطلاق المفهوم من النص.

(وإن بقي حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله) لأن تغيير حكم النص في ذاته بالرأي باطل، سواء حصلت تغييراً بحكم نص في المقيس عليه أو لحكم نص في الفرع؛ لأن القياس لا يعارض النص على وجه يدفع حكمه أو يغيره. والمراد من التغيير أن يتغير بالتعليل ما كان مفهوماً منه لغة قبله، وليس المراد منه مطلق التغيير حتى يرد أن حكم النص يتغير بالتعليل من الخصوص إلى عموم. مثال التغيير اشتراط التملك في إطعام الكفارة قياساً على الكسوة كما قال الشافعي؛ فإنه تغير للنص الوارد فيه، أعني قوله تعالى: ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة، 89/5]؛ لأن الإطعام لغة جعل الغير طاعماً، سواء كان على وجه الإباحة التملك وباشتراط التملك يتغير هذا الحكم. والقياس على الكسوة باطل؛ لأن إباحة اللبس لا يسمى في العرف كسوة.

(وركنه) أي ركن القياس. والركن في اللغة الجانب الأقوى من الشيء. وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء إلا به كالقيام والركوع والسجود للصلاة. وليس للقياس وجود إلا بالمعنى الذي هو مناط الحكم، فيكون ذلك المعنى ركناً فيه. **(ما جعل علماً)** أي علامة على حكم النص. وذلك لأن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى، والعلل أمارات على الأحكام في الحقيقة لا موجبات، فكان ذلك المعنى معزفاً لحكم الشرع في المحل، وهو معنى العلم. **(مما اشتمل عليه النص)** حال من الضمير في "جعل" أي كائناً من الأوصاف التي اشتمل عليها النص؛ إما بصيغته كما اشتمل الربا على الكيل والجنس، وبغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الأبق على العجز عن التسليم. **(وجعل الفرع نظيراً له)** أي مماثلاً للنص بمعنى المنصوص عليه في حكمه أي في حكم النص من الجواز والفساد والحل والحرم **(بوجوده فيه)** أي بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع.

والحاصل أن المعنى الذي هو ركن علم / [162و] على ثبوت حكم النص في الأصل والفرع معاً. وهذا على ما ذهب إليه مشايخ سمرقند. وجمهور الأصوليين من أن الحكم مضاف إلى العلة في الأصل والفرع جميعاً. وأما على ما ذهب إليه مشايخ العراق واختاره شمس الأئمة وفخر الإسلام من أن الحكم في المنصوص عليه مضاف إلى النص وفي الفرع إلى العلة فيكون ذلك المعنى علماً على وجود حكم النص في الفرع.

واعلم أنّ بعض الأصوليين ذهب إلى أنّ أركان القياس أربعة: الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع الذي يسمّى علة. وأمّا حكم الفرع فثمرة القياس. قال صاحب الكشف هذا أحسن؛ لأنّ انعقاد القياس كما يتوقف على المعنى الذي هو العلة يتوقف على الثلاثة الباقية.

(ودلالة كون الوصف علةً صلاحه وعدالته) الضميران يرجعان إلى الوصف.

واعلم أنّ بعضهم ذهب إلى أنّ¹ الوصف يصير علةً بمجرد الاضطراب، ومعنى الاضطراب وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط الملائمة والتأثير في جميع الصور. وزاد بعضهم على ذلك عدم الحكم عند عدم الوصف. والجمهور على أنّه لا يصير علةً بمجرد الاضطراب بل لابدّ ذلك من معنى معقول؛ بأن يكون صالحاً للحكم، ثم يكون معدّلاً بمنزلة الشاهد؛ فإنّه لابدّ من اعتبار صلاحه للشهادة بالفعل والبلوغ والحرية والإسلام. ثم اعتبار العدالة بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لابدّ لجعل الوصف علةً من صلاحية للحكم بوجود الملائمة، ومن عدالته بوجود التأثير. فأشار المصنف إلى تفسير العدالة بقوله :

(بظهور أثره) أي أثر الوصف **(في جنس الحكم المعلّل به)** أي يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصّاً أو إجماعاً. وعند بعض أصحاب الشافعي عدالته بأن يكون مخيّلاً أي موقعاً في القلب خيال القبول ثم تُعرض بعد ذلك على الأصول احتياطاً لا وجوباً ليتحقّق سلامته عن المناقض والمعارض. وقيل عدالته بالعرض على / [163ظ] الأصول بأن يقابل بقوانين الشرع؛ فإن طابقتها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهد الأصول بصحته وصار حجةً.

ثمّ لابدّ لقبول التعليل من إقامة الدليل على كون الوصف صالحاً، وبعد الصلاح لا يوجب العمل به إلا بعد كونه مؤثراً عندنا ومخيّلاً عند الشافعي. فالصلاح شرط لجواز العمل بالعلل، والتأثير والإحالة شرط لجوب العمل دون الجواز. حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ لم يفسخ.

(ونعني بصلاح الوصف ملائمته) المراد بالملائمة المناسبة للحكم بأن يصحّ إضافة الحكم إليه لا يكون ما

كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين إلى إباء الآخر عن الإسلام؛ لأنّه يناسبه لا إلى وصف الإسلام؛ فإنّه نائب عنه لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها، وإضافة ثبوت ولاية إنكاح البنت للأب إلى صغرها كما هو مذهبنا لا إلى بكارتها كما هو مذهب الشافعي؛ لأنّ ولاية الإنكاح إنّما شرعت لأجل النظر في حقّ المولى عليها؛ لأنّها عاجزة عن مباشرة النكاح لنفسها والصغر ملائم بالعجز لا للبكارة وهذا معنى قول:

¹ ن- أن.

(وهي أن يكون) أي الوصف (على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف) فإنهم كانوا يعللون الأوصاف الملائمة للأحكام لا بالأوصاف الملائمة للأحكام، لا بالأوصاف النائية عنها. والمذكور في أصول الشافعية أن المناسبة هي كون الوصف بحيث يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع ضرراً، أو هي كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم إليه انتظم كالإسكار لحرمة الخمر، بخلاف كونها مانعة تقذف بالزبد وتحفظ في الدن.

(وجملة ما يعلل به أربعة) لَمَّا فرغ من بيان شرط القياس وركنه شرع بيان حكمه. والمعنى جميع ما يقع التعلل به لأجله وتكلم القائسون بالتعليل فيه أربعة أقسام: الأول (إثبات الموجب) أي السبب (أو وصفه) أي إثبات / [163و] وصف الموجب.

أما مثال إثبات الموجب فقولهم: "الجنس بانفراده يحرم النسبية" وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم، فلا يمكن إثباته ولا نفيه بالرأي؛ إذ ليس لنا أصل نقيسه عليه بل لابد من الكلام فيه بالنص عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء. وذلك لأنه ثبت بالنص والإجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وهو الربا، وشبهته ملحقة بحقيقته، ولهذا أجمعوا على حرمة بيع المجازفة. وقد ثبت أن العلة هي القدر والجنس؛ ففي الجنس شبهة العلة من حيث إنه شرط العلة، وفي النسبة الفضل؛ إذ النقد خير من النسبة، فأثبتنا فيها شبهة الربا احتياطاً. فثبت سببية الجنس لحرمة النسبة بدلالة النص الموجب نسبة القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل.

وأما مثال إثبات الوصف الموجب فوصف النمو في مال الزكاة؛ إذ هو شرط لوجوب الزكاة عند أكثر العلماء فلا يجب إلا في المال المعد للتجارة أو السائمة لقوله عليه الصلاة والسلام: «في خمس من الإبل السائمة شاة»¹ وغير ذلك من الأحاديث. وعند مالك لا يشترط وصف النمو لإطلاق قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة، 103/9] فلم يتكلموا في ذلك القياس.

(والثاني إثبات الشرط أو وصفه) أي إثبات وصف الشرط. مثال الأول الشهادة في النكاح شرط لانعقاده عند عامة العلماء، فلا يجوز إثباته بالقياس بل بالنص، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «لا نكاح إلا بشهود»². وفيه خلاف مالك؛ فإن الشرط عنده الإعلان.

ومثال إثبات وصف الشرط اشتراط الذكورة والعدالة في صفه شهود النكاح؛ فعند الشافعي لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»³ فاستدل بعبارته على العدالة وبإشارته لفظ الثنية على الذكورة؛ فإن عدد الإثنين لا يكفي إلا من الرجال. ويؤيده تذكير صيغة الشاهدين. وعندنا لا يشترط صفة [164ظ] الذكورة في الجميع بل في الواحد فقط

¹ سنن ابن ماجه، 573/1 (1798)؛ سنن أبي داود، 19/3 (1568).

² سنن الترمذي، 403/3 (1104).

³ سنن الدارقطني، 315/4 (3521).

لإطلاق قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة، 282/2] ولا صفة العدالة لإطلاق قوله عليه الصلاة والسلام: «لا نكاح إلا بشهود» ولا يجوز إثبات هذين الوصفين ولا نفيهما ابتداءً بالقياس.

(و) الثالث (إثبات الحكم أو وصفه) مثال إثبات حكم الاختلاف في الركعة الواحدة، فلا يكون إثبات شرعيتها ولا نفيها بالقياس. فعندنا هي ليست مشروعةً لما روى عن محمد بن كعب أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن البتراء¹. وعن الشافعي مشروعةً لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «صلاة الليل مثني مثني فإذا خشيت الصبح فأوتر بركة»².

مثال إثبات وصف الحكم الاختلاف في صفة الوتر أنه واجب أو سنة، ولا مدخل للقياس فيها؛ فذهب أبو حنيفة إلى أنها واجبٌ تمسكاً بقوله عليه الصلاة والسلام: «الوتر حقٌ واجبٌ ومن لم يوتر فليس منا»³. وذهب أبو يوسف ومحمد والشافعي إلى أنه سنةٌ تمسكاً بقوله عليه الصلاة والسلام: «ثلاث كتب على وهي لكم سنة الوتر والضحي والأضحى»⁴ أي الأضحية.

(والرابع تعدية حكم النص) أي حكم مشروع معلوم بصفته (إلى ما لا نص فيه) أي إلى موضع آخر لا نص في ذلك الموضع. وزاد القاضي الإمام أبو زيد: «ولا إجماع ولا دليل فوق الرأي». والمراد بـ «الموضع الآخر» ما يماثله في التعليل. (ليثبت فيه بغالب الرأي) أي ليثبت حكم النص فيما لا نص فيه بالظن الغالب. ثم إنه جعل التعدية فيما تقدّم شرط للقياس بمعنى أنه يشترط أن يكون حكماً للقياس فاندفع ما قيل من أنه جعلها فيما تقدّم شرط القياس وههنا حكمه. وقيل التعدية شرطٌ للعلم بصحة القياس وحكم لنفس القياس، فتأمل.

(والتعدية حكم لازم) للتعليل (عندنا) حتى لا يجوز التعليل بدون التعدية، كالتعليل بالعلة القاصرة بالاستنباط بعد اتفاقهم على جواز التعليل بنص أو إجماع. والمراد بالعلة القاصرة الوصف المختص بالأصل. وعدم الجواز لعدم الفائدة؛ إذ لا يتوسل / [164] بها إلى الحكم الأصلي المعلوم بالنص أو الإجماع ولا إلى غيره؛ إذ لا يوجد ذلك الوصف في غير الأصل. (جائز عند الشافعي) أي يجوز عنده أن يفيد التعليل التعدية، فيكون قياساً وألا يفيد التعدية فعنده التعليل أعم من القياس. واستدل بأن صحة التعدية يتوقف على صحة العلية، فلو توقف صحتها على صحة التعدية لزم الدور. وأجيب بأن التوقف توقف معية ولا توقف تقدم، وبأن التعدية يطلق على ثبوت الوصف في محل آخر وهي شرط العلة، وعلى ثبوت الحكم به في محل

¹ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر، 254/13 | البتراء أن يصلي الرجل ركعة واحدة يوتر بها. انظر نصب الراية لحافظ الزيلعي، 120/2.

² المصنف لابن أبي شيبة، 312/7، (32396).

³ سنن الدارقطني، 340/2 (1640) بلفظ: «الوتر حقٌ واجبٌ فمن شاء أوتر بثلاث فليوتر ومن شاء أن يوتر بواحدة فليوتر بواحدة».

⁴ لم أطلع عليه.

آخر وهي المشروطة بالعلة فلا دور. وبأنه لم لا يجوز أن يكون صحتها غير متوقفة على صحة تعديتها بل على وجودها في غير الأصل، وهذا ليس بدور.

مثال التعليل بالعلة القاصرة تعليل حرمة الربا في النقدين بالثمنية وهو قول الشافعية وطائفة من أصحابنا. وقيل الخلاف مبني على أن الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة وعنده، وهو قول الإمام أبي منصور ومن تابعه. وعندنا الحكم المنصوص عليه لا يثبت بالعلة بل تعين النص؛ لأن التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص فكيف يصح لإبطاله.

(والتعليل للأقسام الثلاثة الأول) أي لإثباتها **(ونفيها باطل)** أما إثبات الموجب أو وصفه فلائنه إثبات الشرع بالرأي. وأما إثبات الشرط لحكم شرعي أو صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه؛ فلائنه هذا إبطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي. وأما إثبات الحكم أو صفته ابتداءً؛ فلائنه نصب أحكام الشرع بالرأي، فلا يجوز شيء من تلك الأمور، فلم يبق من جملة ما يعلل به إلا الرابع وهو تعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه. وذلك إذا وجد للحكم في الشريعة أصل ثابت بالنص أو الإجماع صالح للتعليل فتعلل وتعدي حكمه إلى ما لا نص فيه. وذلك جائز باتفاق قائلين بالقياس.

واختلفوا في التعليل لإثبات السببية أو الشرطية بطريق من أصل ثابت في الشرع بمعنى أنه إذا ثبت بنص أو إجماع كون الشيء / [165ظ] سبباً أو شرطاً لحكم شرعي فهل يجوز أن يجعل شيئاً آخر سبباً أو شرطاً لذلك الحكم قياساً على الشيء الأول عند تحقق شرائط القياس؟ مثل أن يجعل اللواط موجباً للحدّ قياساً على الزنا أو يجعل النية في الوضوء شرطاً قياساً على النية في التيمم؛ فذهب كثير من العلماء الحنفية والشافعية إلى امتناعه. وذهب فخر الإسلام وأتباعه إلى جوازه، قالوا: لا فرق بين الحكم والسبب والشرط في أنها يجوز أن يثبت بالتعليل إن وجد لها أصل في الشرع، ويمتنع إن لم يوجد.

[الاستحسان]

(والاستحسان) هو في اللغة عد الشيء حسناً. وقد اختلفوا في تفسيره اختلافاً كثيراً. وقد اشتهر أنه ممّا جوزه الحنفية والحنابلة دون الشافعية. والمشهور في تفسيره أنه دليلٌ ينقذ في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه. ولا يخفى أنه تعريفٌ بالمجهول. وأيضاً إن أريد بالانقذاح الثبوت يجب العمل به. ولا أثر لعسر التعبير عنه. وإن أريد وقوع الشك بطل العمل به. وله تعريفات آخر ليس شيء منها بحيث يتعين منه الاستحسان فلا فائدة في إيرادها.

واستقر رأي المتأخرين على أن الاستحسان عبارة عن دليل متفق عليه نصّاً أو إجماعاً أو قياساً خفياً إذا وقع في مقابلة قياس سبق إليه الأفهام. وهو بهذا المعنى حجة عند الجميع من غير خلاف. قال العلامة في

التلويح: إنّ الاستحسان غلب في اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصةً كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزاً بين القياسين إذا وقع متقابلين. وأما في الفروع فإطلاق الاستحسان على النص والإجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع. وذلك عند عدم ظهور النص والإجماع، وإلا فلا يخفى أنّه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والإجماع بالاتفاق. والاستحسان بهذا التفاسير يكون من الأدلة الأربعة، فلا معنى للاختلاف في العمل به.

(يكون بالأثر) هو في الأصل المروي من الكلام. يقال: نشر الحديث، رواه. خصّ في العرف بالمروي عن النبي صلى الله عليه وسلم. وبعض العلماء خصّ الخبر / [165و] بالمروي عن النبي صلى الله عليه وسلم، والأثر بالمروي عن الصحابة والتابعين. وذلك كييع السلام؛ فإنّ القياس يأبى جوازه؛ لأنّ المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم عند العقد، والعقد لا ينعقد في غير محله، لكن ترك القياس بالأثر وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه قال: «من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم إلى أجل معلوم»¹ الحديث وأقيم الذمة التي هي محلّ المسلم فيه مكان محل المعقود عليه في حكم جواز السلم. **(أو بالإجماع)** وذلك كالاستصناع فيما فيه تعامل للناس، مثل أن يأمر خفافاً بأن يحرز له خفاً بكذا، ويبيّن له وصفه ومقداره ولا يذكر له أجلاً، فإنّ القياس يأبى جوازه؛ لأنّه بيع معدوم، لكن ترك القياس بالإجماع واستحسن جوازه لتعامل الناس بالإجماع. يتعين جهة الخطأ في القياس. **(وبالضرورة)** مثل تطهر الأواني؛ فإنّ القياس يأبى طهارتها بعد تنجسها؛ إذ لم يكن في أسافلها ثقب يخرج الماء منها إذا جرى من أعلاها؛ لأنّ الماء النجس يجتمع في أسافلها، إلا أنّهم استحسنوا ترك العمل بالقياس للضرورة المحوجة إلى ذلك لتعامل الناس. وللضرورة أثر في سقوط الخطاب. وهذا القسم من الاستحسان لم يندرج في التعريف المنقول عن التلويح. **(أو بالقياس الخفي)** وذلك كطهارة سؤر سباع الطير على سؤر سباع البهائم، يقتضي أن يكون نجساً؛ فإنّ سؤرها نجس لاختلاطه بلعاب متولّد من لحم نجس في أكثر الروايات حتى لا يطهر لحمه بالذكاة. وهذا قياس جليّ؛ فإنّ لحم سباع الطير أيضاً نجس قياساً على لحم السباع البهائم. ثم الثابت نجاستها بالنص لكن هذا القياس ضعيف الأثر لقصور علة النجاسة في الفرع - أعني المخالطة - وتعامله واستحسان قوي يقتضي طهارة سؤرها؛ لأنّها تشرب منقار على سبيل الأخذ ثم الابتلاع، والمنقار عظم طاهر جاف فلا ينجس الماء بملاقاته؛ فإنّ الموجب للنجاسة هي الرطوبة النجسة، إلا أنّه يكره لما أنّ سباع الطير لا يحتزّز عن الميتة. ولهذا روي عن أبي يوسف أنّ سؤرها أيضاً نجس إلا أنّنا نقول: إنّها تدلك منقارها / [166ظ] بالأرض بعد الأكل فيزول ما عليه بذلك.

(ولا يصحّ التعدية إلا للقسم الآخر) وهو القياس الخفي فإنّه تعدّى إلى صورة أخرى؛ لأنّ من شأن القياس التعدية. وأما الأقسام الثلاثة الأولى - أعني الإجماع والأثر والضرورة - فلا يقبل التعدية؛ لأنّها معدول بها عن السنن القياس.

¹ مسند أحمد، 154/3 (2548)؛ سنن البيهقي، 31/6 (11083) نحوه.

مثاله: إذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس على سائر التصرفات أن يكون الثمن على المشتري فقط؛ لأنه منكر لزيادة الثمن لا يدعي شيئاً وهو قياس جلي، إلا أن الاستحسان يقتضي وجوب الثمن على البائع أيضاً: أما قبل القبض؛ فلأنه منكر وجوب تسليم المبيع بما أقر المشتري من الثمن وهو قياس خفي، وأما بعد قبض المبيع؛ فبالأثر وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وتراًداً»¹ فإذا مات البائع والمشتري قبل القبض تعدى وجوب التحالف إلى الوارثين بعد اختلافهما في الثمن؛ لأن الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد، والحكم معقول المعنى. وأما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى إلى الوارث وإلى هلاك المبيع؛ لأنه غير معقول المعنى؛ إذ البائع لا ينكر شيئاً فيقتصر على مورد النص، والتحالف وحال قيام المبيع.

واعترض على التعدية المذكورة بأن شرط التعدية ألا يكون الحكم ثابتاً بالقياس. وأجيب بأن المتعدي هو حكم أصل للاستحسان كوجوب الثمن على المنكر في سائر تصرفات إلا أن التحالف لما كان بحكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي أضيف التعدية إليه؛ إذ لا يوجد في الأصل الذي هو سائر تصرفات التحالف.

(ولما صار العلة عندنا علة بأثرها) ذهب بعضهم إلى أن وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدم دليل عليه الوصف. ورد ذلك بأنه يحتمل أن يكون بطريق اتفاق كلي أو تلازم، أو يكون المدار لازم العلة وشرطاً مساوياً لها. [166و] والمختار عندنا أن دليل العلية ظهور أثر الوصف في جنس الحكم المعلن به.

(فلذلك قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره) القياس والاستحسان إما أن يكونا قويي الأثر أو ضعيفين الأثر، أو القياس قوياً والاستحسان ضعيفاً، أو بالعكس؛ ففي الرابع يرجح الاستحسان وفي الثالث الباقية لا يرجح الاستحسان، وفي الأول والثالث يرجح القياس. وأما في الثاني فيحتمل سقوطهما لضعفهما. والمراد بالقياس الخفي ما يقابل الجلي - أعني الذي يسبق الأفهام إليه -. وفي وصف الاستحسان بأنه قياس خفي رد على من طعن على أصحاب الحنفية أن دليل الشرع منحصراً في الكتاب والسنة والإجماع والقياس، أما الاستحسان فليس شيئاً منها، فيكون دليلاً خامساً.

(وقدمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفي فساده) القياس والاستحسان إما أن يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن أو فسادهما، أو صحيح الظاهر وفساد الباطن أو بالعكس.

ولنورد لمّا ذكر في المتن مثالا فنقول: إذا تلا آية السجدة في الصلاة وركع بها جاز وتأدى السجدة بالركوع قياساً ولم تتأد به استحساناً. وذلك لأن كلا من الركوع والسجود مشتمل على التعظيم والإنحاء، وبينهما مناسبة ظاهرة، فيجوز إقامته مقامه وهذا قياس جلي، فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة

¹ سنن ابن ماجه، 737/3 (2186)؛ سنن لأبي داود، 370/5 (3510).

وصحة حقيقة هي أنّ سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة؛ إذ المقصود بها التواضع ومخالفة الكفرة المستكبرين. وهذا حاصل في الركوع؛ لأنّ المأمور به السجود وهو مغاير للركوع، فينبغي ألا ينوب عنه كما لا ينوب الركوع خارج الصلاة عن السجدة في أصحّ الروايات، وهذا قياس خفي فسّمى استحساناً. وفيه أثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وفساد خفي هو جعل غير المقصود - أعني الركوع خارج الصلاة - مساوياً للمقصود، فعمل بالصحة الباطنة في القياس / [167ظ] وجعل سجدة التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به بخلاف الركوع خارج الصلاة؛ فإنّه لم يشرع عبادة.

[الاجتهاد]

(وشرط الاجتهاد) وهو في اللغة تحمّل الجهد أي المشقة. وقد جاء بمعنى طلب الرأي الصواب، والأول لازم والثاني متعدّد.

وأما في الاصطلاح فقال ابن الحاجب: هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعيّ. وأراد بـ "استفراغ الوسع" بذل تمام الطاقة بحيث يحصل من نفسه العجز عن المزيد عليه، فيخرج الاجتهاد المقصر. وبعضهم لم يعتبر تمام الطاقة فجعل الاجتهاد أعمّ. وقوله "الفقيه" احتراز عن استفراغ غير الفقيه. وقد ترك بعضهم هذا القيد؛ إذ ظاهر كلام القوم أنّ غير المجتهد لا يسمّى فقيهاً لكن قد شاع في عبارات المتأخرين إطلاق الفقيه على من تعلّم الفن وإن لم يكن مجتهداً. وقوله "لتحصيل ظنّ"؛ إذ لا اجتهاد في القطعيات. وقوله "بحكم شرعي" ليخرج ما يكون لتحصيل الظنّ بحكم غير شرعي من الحسيات والعقليات؛ فإنّه بمعزل عن مقصودنا. وبعضهم خصّص الاجتهاد بالفروع، فقيد الشرعية بالفرعي.

(أن يحوي) أي يجمع (علم الكتاب) أي القرآن. والمراد قدر ما يتعلّق بمعرفة الأحكام وهو مقدار خمسمائة آية. والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكّن من الرجوع إليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب. واشترط بعضهم حفظ نظمه؛ لأنّ الحافظ أضبط لمعانيها من الناظر. (بمعانيه) لغةً وشرعاً، أما لغةً؛ فبأن يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الإفادة، فيحتاج إلى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان، وأما شرعياً؛ فبأن يعرف المعاني المؤثرة في الأحكام كما يعرف أنّ المراد من "الغائط" في قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ [النساء، 43/4] هو الحدث وأنّ علة الحكم هي خروج النجاسة من بدن الإنسان الحيّ. (وجوهه) أي أقسامه (التي قلنا) من الخاصّ والعامّ والمشارك والمجمل والمفسّر وغير ذلك. ويحتاج في ذلك إلى علم الأصول (وعلم السنة) أي الحديث وذلك أيضاً / [167و] قدر ما يتعلّق بالأحكام. (بطرفها) أي وطرق الأصول إليها من تواتر أو إشارة أو آحاد وما يتعلّق بذلك من معرفة حال الرواة، والجرح والتعديل ويحتاج إلى معرفة علم الحديث وأصوله. وينبغي أن يعرف السنة بمعانيها ووجوهها كما في الكتاب لكنّه ترك ذلك؛ لأنّه معلوم بالمقاسات. «(ووجوه القياس)» شرائطها وأحكامها وأقسامها والمقبول منها والمردود؛ ليتمكّن

من الاستنباط الصحيح. وصاحب المنهاج وغيره ذكر: "والإجماع" أيضاً، وهو الصواب؛ إذ لا بدّ من أن يعرفه ويعرف موافقه حتى لا يجتهد في نقيضه، ويعرف أنّه ممّا سبق فيه اجتهاد مجتهدٍ أو لم يسبق.

واعلم أنّ معرفة الصرف والنحو والبيان لا يحتاج إليها من عرف ذلك بالسليقة¹. وذكر الإمام في المحصول: إنّ البحث عن الرواة في زمننا كالمتمدّر لطول المدة وكثرة الوسائط، فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة المتفق على عدالتهم كالبخاري ومسلم وأمثالها من أئمة الحديث. وذكر أيضاً: إنّ يحتاج المجتهد إلى معرفة كيفية استفادة التصورات والتصديقات من مبادئها وهو علم المنطق.

وقيل لا حاجة إلى علم الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالإسلام تقليداً. ولا يخفى أنّ المجتهد لا بدّ له من معرفة الباري وصفاته وتصديق النبي صلى الله عليه وسلم بمعجزاته وسائر ما يتوقّف عليه علم الإيمان. وكلّ ذلك من علم الكلام لكن معرفة ذلك بالأدلة الإجمالية بل بالتقليد الجازم كافية للمجتهد. ولا حاجة إلى التحقيق والتفصيل كما هو مذهب المتأخرين في علم الكلام.

وأما علم الفقه فلا يحتاج إليه المجتهد؛ لأنّه نتيجة الاجتهاد والمسائل الفرعية ممّا استنبطها العلماء بعد بلوغهم درجة الاجتهاد فلا يكون ممّا يتوقّف عليه الاجتهاد. لكن ذكر في التلويح أنّ منصب الاجتهاد في زمننا إنّما يحصل بممارسة فروع الفقه، فهي طريق الوصول إليه في هذا الزمان. ولم يكن الطريق في زمن الصحابة / [168ظ] ذلك، ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة.

(وحكمه) أي الأثر الثابت بالاجتهاد (الإصابة بغالب الرأي) أي الوصول إلى الحكم الصواب بغالب ظنّ المجتهد، فيكون فيه احتمال الخطأ أيضاً، ولذلك لا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين كالصلاة الخمس (حتى قلنا: "إنّ المجتهد يخطئ ويصيب") هذا متفرّع على أنّ حكم الاجتهاد الإصابة بغالب الرأي. وذلك لأنّه إذا كان الإصابة بغالب الرأي كان فيه احتمال الخطأ، فلو كان كلّ مجتهد مصيباً كان حكم الاجتهاد الإصابة يقيناً لا ظناً.

(والحقّ في موضع الخلاف واحد) يعني أنّه إذا اختلف المجتهدون في حكم في حادثة فللّه تعالى في تلك الحادثة حكم معيّن، ويلزم من ذلك أنّ المجتهد يخطئ ويصيب. وقد ذهب إلى ذلك كثير من الفقهاء وأصحاب المذاهب، لكنهم اختلفوا على ثلاثة أقوال؛ لأنّه إمّا ألا يكون عليه الدليل أو يكون دليلٌ إما قطعيّ أو ظنيّ:

الأول وهو ألا يكون عليه دليلٌ فهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين، زعموا أنّ هذا الحكم مثل دفينٍ يعثر عليه الطالب اتفاقاً، فلمن عثر عليه أجران ولمن اجتهد ثمّ خاب عنه أجرٌ واحدٌ على تحمّل الكدّ لا على الخيبة. وقد نسب بعضهم هذا القول إلى الشافعي.

¹ يقال: فلان يقرأ بالسليقة أي بطبعه الذي نشأ عليه ولغته، فإذا قرأ البدوي بطبعه ولغته ولم يتبع سنة قراء الأمصار قيل: هو يقرأ بالسليقة أي بطبيعته ليس بتعليم. انظر لسان العرب (س ل ق).

والثاني وهو أنَّ الحكم معيَّن وعليه دليلٌ قطعيٌّ مذهب طائفة للمتكلمين. ثم اختلفوا في أنَّ المخطئ هل يستحقُّ العقاب أو لا؛ فذهب بشير المرسى إلى الأول وأبو بكر الأصم إلى الثاني.

والثالث وهو أنَّ الحكم معيَّن وعليه دليلٌ ظنيٌّ مختار أبي حنيفة والشافعي واتباعهما. قالوا: إنَّ وجد الدليل أصاب وإن فقهه أخطأ ولم يَأْثَمْ؛ لأنَّه غير مكلف بإصابته لغموضه وخفائه، فلهذا كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً. هذا وقد نقل عن أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد أنَّ كلَّ مجتهد مصيبٌ. وقد يؤوِّل ذلك بأنَّه مصيبٌ في أداء ما كلف به من بذل إتمام الجهد؛ لأنَّه أصاب الحق يدلُّ / [168] على ذلك تخطئة بعضهم لبعض.

والدليل على القول المختار قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «من أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد»¹؛ فإنَّه يدلُّ على أنَّ المجتهد يخطئ ويصيب، فيكون في الحادثة حكمٌ بيقينٍ وإلا لم يكن مجتهداً مخطئاً. وأيضاً يدلُّ الحديث على أنَّ المخطئ غير آثم.

والدليل المعقول على ذلك أنَّه لو كان كلُّ مجتهد مصيباً يلزم اجتماع المتناقضين فيما إذا استفتى عامي لم يلزم تقليدُ مذهبٍ معيَّن مجتهدين فأفتى أحدهما بإباحة المثلث والآخر في بتحريمه، ولم يترجَّح أحدهما عنده ولم يستقرَّ عمله على شيءٍ منهما. وأيضاً إذا تغيَّر اجتهد المجتهد لزم النسخ بالاجتهاد ضرورة امتناع اجتماع المتناقضين.

(وقالت المعتزلة) وكثير من المتكلمين منهم الأشعري والقاضي أبو بكر الباقلاني **(كلُّ مجتهد مصيبٌ)** بمعنى أنَّه لا حكم معيَّنًا لله تعالى قبل الاجتهاد فيها، وحكم الله تعالى فيها تابعٌ لظنِّ المجتهد، فما ظنُّه فيها كلُّ مجتهد فهو حكم الله تعالى فيها في حقِّه وحقِّ مقلِّده. ثم اختلفوا فذهب بعضهم إلى استواء الحكمين في الحقيقة، وبعضهم إلى كون أحدهما أحقَّ أي أكثر ثواباً بمعنى أنَّ مَنْ أَدَّى اجتهاده إلى وجوب الشيء فهو أكثر ثواباً ممَّن أَدَّى اجتهاده إلى عدم وجوبه مع حقيقة الحكمين، وينسب ذلك إلى الأشعري بمعنى أنَّه لم يتعلَّق الحكم بالمسألة قبل الاجتهاد، وإلا فالحكم قديمٌ عنده.

(والحقُّ في موضع الخلاف متعدّدٌ) وهذا في الفرعيات الظنية.

وأما القطعية؛ فإنَّ المصيب فيها واحدٌ والمخطئ إن كان في المسائل الكلامية الراجعة إلى الإيمان بالله ورسوله فكافراً، وفي غيرها كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن آثمٌ مبتدعٌ. وإن كان في المسائل الأصولية القطعية كحجية الإجماع والقياس فالمخالف فيها مخطئٌ آثمٌ. وإن كان في المسائل الفقهية القطعية²؛ فإن علم

¹ صحيح البخاري، 108/9 (7352)؛ صحيح مسلم، 1342/3 (1716) بلفظ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر».

² صح من هامش ن.

أنّه من الدين ضرورةً كتحريم الخمر ووجوب الصوم والصلاة فالمخالف كافراً، وإن علم بطريق آخر / [169ظ] كالفقهيات المعلومة بالإجماع فالمخالف آثم لا كافراً.

وذهب المعنبري من المعتزلة إلى أنّ كلّ مجتهد في العقليات مصيبٌ، فإن أراد مخطئٌ وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه من مجتهدين اجتماع القدم والحدث في العالم فخرج عن المعقول، وإن أراد عدم الإثم لمحتمل¹ عقلاً.

واستدلّوا على تعدّد الحقّ بأنّه لو لم يتعدّد الحقّ لزم تكليف ما لا يطاق؛ فإنّ المجتهدين مكلفون بإصابة الصواب ونيل الحقّ؛ إذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك، فلو كان الحقّ واحداً لكان المجتهد مأموراً بإصابته، وهذا ليس في وسعه لخفاء دليله، فيجب أن يكون الحقّ بالنسبة إلى كلّ مجتهد ما أدّى إليه اجتهاده.

(ثم إنّ المجتهد إذا أخطأ) بناءً على القول بأنّ المجتهد يخطئ ويصيب (كان مصيباً ابتداءً مخطئاً انتهاءً) أي كان مصيباً بالنظر إلى الدليل مخطئاً بالنظر إلى الحكم؛ إذ لا امتناع في الأقيسة الشرعية أن يتناقض الأحكام مع رعاية الشرائط قدر الطاقة. يدلّ على ذلك أنّه تعالى وصف اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في الحرث الذي نفشت فيه غنم القوم مع خطائه، كما دلّ عليه تخصيص سليمان عليه السلام بإصابة الحقّ، فلو كان خطأ ابتداءً وانتهاءً لما كان حكماً وعلماً بل خطأً وجهلاً.

وإنما قال "في الصحيح"²؛ لأنّ بعضهم ذهبوا إلى أنّ المجتهد المخطئ ابتداءً وانتهاءً. واستدلّوا بأخذ النبي صلّى الله عليه وسلّم الفدية من أسارى بدر بالاجتهاد، ثم نزول قول الله تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال، 68/8] أي لولا كتاب في اللوح أنّا لا نعذب أهل بدر لمسكم عذاب عظيم، في اتباع الاجتهاد والخطأ، فلو كان صواباً من وجهٍ لما استحقوا العذاب العظيم لوجود امتثال الأمر في الجملة. وأجيب بأنّ وجوب العذاب متعلّق بعدم سبق الكتاب، وقد تحقّق سبق الكتاب فلا يتحقّق وجود العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد .

[تخصيص العلة]

(تخصيص العلة لا يجوز عندنا) / [169و] تخصيص العلة هو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علةً كذا في الكشف، والأنسب أن يقال: خصوص العلة هو تخلف الحكم. ثم العلة وإن كانت أمراً واحداً باعتبار حلولها في محال متعددة توصف بالعموم، فأخرج بعض المحال التي توجد فيها العلة عن تأثير العلة فيه وقصر عمل العلة على الباقي يكون بمنزلة التخصيص. وأجمعوا على أنّ العلة متى ورد عليها نقضٌ يبطل؛ لأنّ المتناقضة لا يكون علةً شرعيةً.

¹ ن: فمحتمل عقلاً، ي: لمجتهد عقلاً.

² م: في الصحة.

واختلفوا في تخصيص العلة؛ فذهب مشايخ ما وراء النهر إلى أنه لا يجوز؛ **(لأنه يؤدي إلى التناقض)** إلى تصويب كل مجتهد كما صرح به في المنار. وإنما عدل عن عبارة المنار إلى عبارة المتن؛ لأن تصويب كل مجتهد على ما مر إنما هو بالنسبة إليه وهو ليس بمحال، بخلاف التناقض؛ فإنه أمر محال.

(بخلاف الخصوص في النصوص) هذه العبارة لم توجد في المنار، ولعل المراد منه رد ما قيل: إن نسبة العام إلى أفراد كنسبه العلة إلى مواردّها. والنقض لمانع معارض للعلة بنسبة التخصيص بمخصّص مانع من ثبوت الحكم في البعض من أفراد العام، فدفع ذلك بأنّ هذا يخالف الخصوص في العام من النصوص؛ إذ لا يلزم منه تناقض.

ثم بين التناقض في قوله: وذلك بأن يقول المعلّل **(كانت عليّ توجب ذلك الحكم لكن لم تجب مع قيامها لمانع فصار مخصوصاً عن العلة بهذا الدليل)** المانع. وتوضيحه أنّ النصّ العامة بعد التخصيص يصير مستعاراً لما بقي بعد التخصيص ويصير حجةً فيه، فكذلك النقض لا يضّر كون الوصف علة. والتخصيص على هذا الوجه في العلل يؤدي إلى تصويب كل مجتهد؛ لأنّ صحة الاجتهاد يثبت بالسلامة عن المناقضة، ويظهر خطؤه بانتقاضه؛ فإذا جاز تخصيص العلة أمكن لكل مجتهد أن يقول: خصّصتُ عليّ بدليل، وتخلّص عن النقض فسلم اجتهاده عن الخطأ والمناقضة. ولم يوجد في الدنيا متناقض بل يجتمع كل متناقضين على الصحة.

وردّ ذلك بأنّه إنّما يلزم التصويب إذا قيل / [170ظ] منه مجرد قوله: "خصّص لمانع"، أما بشرط بيان المانع الصالح للتخصيص فلا يلزم؛ إذ ربّما لا يتيسر لكل مجتهد أن يبيّن عند ورود النقض على العلة مانعاً صالحاً.

وذهب الكرخي وأبو بكر الرازي إلى جواز تخصيص العلة المستنبطة، وهو مختار القاضي الإمام أبي زيد. وذلك لأنّ العلة أمانة على الحكم بجعل الشارع، فجاز أن يجعل أماراته في بعض المواضع دون البعض، فالتخلّف لا يُخرجها عن كونها أمانة كتخصيص العام. أيضاً تخصيص العلة المنصوصة واقع؛ فإنّ الشارع جعل السرقة علةً للقطع وقد يوجد سارق لا يُقطع. ولما جاز في العلة المنصوصة التخصيص فلا فليجز في العلة المستنبطة.

(وعندنا عدم الحكم بناءً على عدم العلة) هذا ردّ لما زعم الكرخي أنّ تخصيص العلة مذهب أصحابنا؛ لأنّهم قالوا بالاستحسان، وفيه تخصيص العلة؛ فإنّ معنى التخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لمانع، وحكم¹ القياس قد امتنع في صورة الاستحسان لمانع يمنع وجود العلة. فردّ المصنّف ذلك بأنّ إضافة عدم الحكم إلى عدم العلة هو طريق أصحابنا في الاستحسان للتخصيص؛ لأنّ الاستحسان إذا عارض القياس لم يبق القياس علة؛ فإنّ الدلائل الأربع للاستحسان أقوى من القياس؛ إذ من شرطه عدم هذه الأدلة، فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع وجب الخصوص. وهكذا نقول في سائر العلل إذا تخلّف أحكامها.

¹ ن: يحكم.

واعترض عليه بأنّ ذلك أيضًا يؤدّي إلى التصويب؛ لأنه إذا نسب عدم الحكم إلى عدم العلة أمكن لكلّ مجتهد أن يقول: "قد عدمتُ عليّ في صورة النقض لنقصان وصف" ويتخلّص عن النقد، فيكون كلّ مجتهد مصيباً. ويمكن أن يجاب عنه بمثل ما مرّ.

وحاصل المبحث أنّ النقض مسموعٌ على العلل المؤثرة خلافاً لبعض الأصوليين. فإذا وجد مانعٌ من ثبوت الحكم في صورة النقض لم يبطل التعليل إما قولاً بتخصيص العلة [170] كما ذهب إليه الأكثرون. وأما قولاً بأنّ عدم المانع جزء للعلة أو شرطها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض بناءً على انتفاء العلة بانتفاء جزءها أو شرطها، وإلى هذا ذهب فخر الإسلام ومتابعوه. وعدم المانع عندهم شرطٌ لعلة الوصف وعند الأكثرين شرطٌ لظهور الأثر عن العلة، فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم مستندٌ إلى عدم العلة وعند الأكثرين إلى وجود مانع.

وفي التلويح هذا نزاعٌ قليل الجدوى. مثال ذلك إذا أكره الصائم على الإفطار بأنّ ضُبّ الماء في حلقه وهو ذاكرٌ لصومه، فعندنا يفسد صومه خلافاً للشافعي لفوات الإمساك الذي هو ركن الصيام بوصول الغذاء¹ إلى جوفه. وهذا تعليلٌ بوصف مؤثّر لكن يرد عليه الإفطار بالنسيان؛ فإنّ الصوم لا يفسد مع فوات الركن؛ فمن أجاز تخصيص العلة قال: امتنع حكم هذا التعليل في صورة النسيان وهو الأثر الوارد في النصّ أعني قوله عليه الصلاة والسلام: «إنّما أطعمك الله وسقاك»²، ومن لم يجز التخصيص قال: امتنع الحكم لعدم العلة؛ لأنّ فعل الناسي منسوبٌ إلى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق بقوله: «أطعمك الله وسقاك» ففعل الناسي ليس بمعتبر شرعاً، فكان ركن الصوم باقياً حكماً، فعدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع يمنع من الفطر مع قيام العلة الموجبة.

(وبُني) من أجاز التخصيص (على هذا) على جواز التخصيص (تقسيم الموانع) المانع المعتبر في تخصيص العلة هو ما يمنع الحكم بعد تحقّق العلة، فعلى هذا لا يكون المانع من انعقاد العلة. والمانع من تمام العلة من أقسام المعنى المعتبر في التخصيص لكنّهم أوردوهما استطراداً (وهي خمسة) وذكر بعض الأصوليين أنّها أربعة. ولم يذكر المانع من لزوم الحكم؛ لأنّ المانع إذا كان بحيث لا يحدث معه شيء من الأجزاء فهو المانع من الانعقاد / [171ظ] وإلا فهو المانع من التمام. وكلّ منهما في العلة والحكم. والمصنف اعتبر لزوم الحكم، فصار المانع من لزوم الحكم قسماً خامساً، ولم يعتبر لزوم العلة؛ لأنّ التمام في العلة كافٍ ولا حاجة فيها إلى اللزوم.

¹ ن ي: المقتضي.

² سنن أبي داود، 315/3 (2398)؛ سنن البيهقي، 386/4 (8073).

(مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر) فإنَّ البيع علةٌ لملك العين للبائع ولملك الثمن للمشتري، فإذا أضيف إلى حرٍّ يمنع ذلك من أصل الانعقاد لعدم المحلِّ.

(مانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير) بلا إذنه؛ فإنَّ إضافة البيع إلى ملك غير البائع يمنع تمام الانعقاد في حقِّ المالك، ولهذا يبطل بموت المالك ولا يتوقَّف على إجازة الوارث. لكنه في حقِّ البائع تامٌّ حتى لم يكن له إبطاله. ولا يمتنع من أصل الانعقاد؛ لأنَّه لا ضرر لمالك فيه، ولهذا يلزم بإجازة المالك.

وغير المنعقد لا يصير لازماً بالإجازة. وقيل إنَّ هذا البيع صدر من الأهل في محلٍّ صالح فيجب أن ينعقد تاماً لكن من حيث إنَّ البائع ليس له ولاية التصرف لا من جهة المالك وجب ألا ينعقد أصلاً، فحكم بأنَّه انعقد غير تامٍّ في حقِّ المالك عملاً بالجهتين.

(ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط) أي الخيار الثابت بالشرط. وهو يمنع ابتداء الحكم -أعني الملكية-؛ إذ لا ينتقل البذل الذي في جانب من له الخيار إلى ملك صاحبه وإن انعقد البيع في حقِّهما على التمام. وإنما يمتنع الحكم في جانب من له الخيار لتعلُّق الثبوت بسقوطه بناءً على أنَّ المشروط لا يوجد بدون شرط.

(وما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية)؛ لأنَّ هذا الخيار إنَّما يثبت بناءً على فوات تمام الرضا وأصله وإن كان يحصل بالوصف والإشارة، لكن لا يتمُّ إلا بالرضا. فقليل الرؤية ينعقد البيع موجباً للملك لوجود أصل الرضا لكن لا يتمُّ الرضا إلا بالرؤية. ولذلك يمكن من له الخيار من النسخ بدون الرضا وقضى.

(ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) فإنَّ الحكم يثبت معه تاماً. ولهذا [171و] كان له ولاية التصرف في المنع. ولم يتمكَّن من النسخ بدون الرضا ولا قضى. لكنَّه غير لازم؛ إذ يثبت ولاية الردِّ على البائع؛ لأنَّ المطالبة بتسليم الجزء الغائب والبائع عاجزٌ عنه، ولا يمكن إسقاط بعض الثمن بإيدائه؛ لأنَّ الأوصاف لا يقابلها شيءٌ من الثمن، فلم يبق إلا الردُّ.

[العلل الطردية]

(دفع العلل الطردية) أي¹ القياسات التي لا يظهر تأثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة. إما وجوداً فقط كما هو رأى البعض أو وجوداً وعدمًا كما هو رأى الآخرين.

والمراد بدفع العلل الاعتراضات التي يورد عليها. قال صاحب الكشف: الأوصاف الطردية إما فاسدةٌ لخلوها عن التأثير والملائمة وإما أوصافٌ صحيح لملائمتها وتأثيرها، إلا أنَّ أهل الطرد تمسَّكوا باطرادها فقط لا بتأثيرها ومناسبتها؛ إذ المنظور عندهم نفس الإطرار. وهذا البحث لبيان وجوه الاعتراض على هذا النوع من الأوصاف الطردية.

¹ م- أي.

(بوجوه) أربعة الأول (القول بموجب العلة) وعرفه في المنار بأنه: "إلتزام ما يلزمه¹ العلل بتعليله" أي قبول السائل ما يوجبه المعلل عليه بتعليله.

وقد ذكر عامة الأصوليين وسلبًا آخر وهو: "مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود". ويقرب منه ما قيل: هو تسليم ما ادعاه المعلل مع بقاء الخلاف في الحكم.

وحاصله يرجع إلى دعوى المعارض أن المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع. مثال ذلك في النفي قول الشافعي في وجوب القصاص كالمتوسل في القتل بالمثل² أن التفاوت في وسيلة القتل لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل إليه. وهو أنواع الجرات القاتلة. فيقول الحنفي سلمنا ذلك لكن لم يجب القصاص لجواز أن ينتفي القصاص لمانع آخر، وعدم مانع خاص³ لا يستلزم انتفاء الموانع. ومثاله في الإثبات قول الحنفي في وجوب الزكاة في الخيل إنه حيوان سابق عليه فيجب فيه الزكاة كالإبل، فيقول الشافعي سلمنا ذلك / [172ظ] بوجوب زكاة التجارة فيه لكن لم يجب كل أنواع الزكاة.

[الممانعة]

(و) الثاني (الممانعة) في بعض شروح المنار: هي امتناع السائل⁴ قبول ما أوجبه المجيب من غير دليل. وفي التلويح: هي معنى مقدمة الدليل إما مع السند أو بدونه. والسند ما يكون المنع مبنياً عليه. ولا بد أن يكون المقدمة الممنوعة معينة. وهذه هي التي يسميها النظار النقض التفصيلي.

(وهي) أي الممانعة (إما أن يكون في نفس الوصف) بأن يقول المعارض لا نسلم أن الوصف الذي يدعيه علة موجودة في الأصل أو لا نسلم أنه موجود في الفرع. مثال الأول مسح الرأس طهارة مسح، فليس بتثليثه كالاستنجاء فيدفع بأن الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية، وطهارة المسح طهارة عن نجاسته حكومية. ومثال الثاني كفارة الإفطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالأكل كحد الزنا، فيندفع بأن لا نسلم أنها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الإفطار على وجه يكون خيانة كاملة. وإنما يشترط ذلك لئلا يرد جماع الناسي؛ فإنه لا يفطر. والوصف في هذا المثال هو العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم بل هي عقوبة متعلقة بمطلق الجنابة الكاملة. وإنما يتم كلامه لو بين أن الفطر بالجماع فوق الفطر بالأكل والشرب.

(أو في صلاحه للحكم مع وجوده) أي وجود الوصف. فيقول المعارض بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم أنه صالح للعلية. مثاله ما ذكر أصحاب الشافعي في تعليل إثبات الولاية للأب بالبكرة باعتبار أنها جاهلة بأمر

¹ م: ما يلزمه.

² ن: في وجوب القصاص في القتل بالمثل.

³ ي- وعدم مانع خاص.

⁴ ن+ على.

النكاح لعدم الممارسة بالرجال. فيقول الحنفي لا نسلم أن وصف البكارة صالح لهذا الحكم الذي هو إثبات الولاية؛ لأنه لو لم يظهر لهذا الوصف تأثير في موضع آخر بل الوصف الصالح للحكم هو الصغر؛ إذ يظهر له تأثير في مواضع أخرى.

(أو في نفس الحكم) بأن يقول / [172]و[المعتراض بعد تسليم وجود الوصف وصلوحه للعلية لا نسلم أن الحكم ثابت. مثاله ما ذكر أصحاب الشافعي في مسح الرأس أنه يسن بثلاثة؛ لأنه ركن بغسل الوجه. فيقول المعتراض لا نسلم أن التثليث هو سنة في الأصل بل هو إكمال الفرض في محله بالزيادة على قدر المفروض من جنسه كما هو حال كثير من السنن، وفرض الغسل استغرق محله، فيصير إلى التكرار ضرورة وفرض المسح لم يستغرق محله فأمكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة؛ لأنه زيادة على قدر المفروض من جنسه في محله فلا يصار إلى التكرار.

(أو في نسبته) أي نسبة الحكم إلى الوصف بأن يقول المعتراض بعد تسليم وجود الوصف وصلوحه للعلية ووجود الحكم لا نسلم أن الحكم ثابت بهذا الوصف، لم لا يجوز أن يكون ثابتاً بوصف آخر. مثاله ما ذكره في تعليلهم أن الأخ لا يعتق على أخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم، فيدفع بأن لا نسلم أن عدم العتق لعدم البعضية؛ إذ عدم لا يصلح موجباً لشيء بل لبعده القربة.

واعلم أن الفرق بين هذا القسم والقسم الأول أن في الأول عدم تسليم وجود الوصف المذكور في محل النزاع وفي هذا عدم تسليم كون الحكم منسوباً إلى الوصف المذكور مع وجود ذلك الوصف في محل النزاع.

والثالث من وجوه دفع العلل الطردية ما أشار إليه بقوله: (ثم فساد الوضع) هو أن يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه. وهو يبطل العلية بالكلية؛ إذ الشيء لا يترتب عليه نقصان. مثال ذلك إذا كانت الزوجة مدخولاً بها وأسلم أحد الزوجين فأصحاب الشافعي يقولون: إسلام أحدهما علة لإيجاب الفُرقة بعد انقطاع العدة، وإذا ارتد أحدهما فهم يحكمون ببقاء النكاح مع الردة إلى انقضاء العدة. ولا شك أن الإسلام شرع عاصماً للحقوق فكيف يصير سبباً للفرقة / [173ظ] فيكون فيه فساد الوضع. والارتداد يبطل العصمة والنكاح مبني على العصمة فكيف يحكم ببقائه مع الارتداد. وإذا كان كذلك فالتعليل ببقاء النكاح إلى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسد في وضعه.

[المناقضة]

(ثم المناقضة) قال صاحب الكشف: هي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه، سواء كان لمانع أو غير مانع. وهذا عند من لم يجوز تخصيص العلة؛ فإن التخصيص عنده مناقضة. وأما من جاز التخصيص فعنده المناقضة تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع.

وفي التلويح المناقضة عند أهل النظر عبارة عن منع مقدمة الدليل، سواء كان مع السند أو بدونه. وعند الأصوليين عبارة عن النقص. ومرجعها إلى الممانعة؛ لأنها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير يقين. وتخلّف الحكم بمنزلة السند. وفيه أيضًا أنّ الممانعة منع مقدمة الدليل إما مع السند أو بدونه. ولا يخفى أنّ كلامه صريح في أنّ الممانعة ترادف المناقضة باصطلاح أهل النظر. وأيضًا في جعله تخلّف الحكم بمنزلة السند مساهلة؛ فإنّ بيان التخلّف في القبض أمرٌ ضروري. وذكر السند في الممانعة ليس كذلك.

مثال ذلك قول الشافعي في الوضوء والتيمم أنّهما طهارة صلاة، فوجب أن يستويا في اشتراط النية فنفوّض ذلك بتطهير البدن أو الثوب عن النجاسة الحقيقية؛ فإنّهما أيضًا ظهرتا صلاة، ولم يشترط النية فيهما. فإن قيل إنّ نجاسة أعضاء الوضوء حكمية ونجاسة الثوب بنجاسة حقيقية فلذا اشترط النية في الأولى دون الأخيرة، قلنا الماء مطهر بطبعه ويحصل به إزالة النجاسة مطلقًا سواء نوى أو لم ينو، وأما التراب في نفسه فملوث ولا يصير مطهرًا إلا بالقصد والنية، فافترقا.

ثم إنهم لم يذكروا المعارضة من جملة العلل الطردية وهي جارية فيها أيضًا بلا شك بل قيل / [173] وأنها فيها أسهل وأظهر. ويمكن أن يقال: لا بدّ في المعارضة¹ من تسليم دليل الخصم ولو من حيث الظاهر. والعلل الطردية الفاسدة وتسليم الفاسدة لا يخلو عن استكراه.

(ودفع العدل المؤثرة يكون) بطريقتين (بطريق فاسد) وقد حصروا الطريق الفاسدة في أربع صور أشار إلى أولها بقوله **«كالمناقضات»** لا يرد على العلة للمؤثرة؛ لأنّ التأثير يثبت إما بالكتاب أو بالسنة أو بالإجماع، وشيء منها لا يحتمل الناقض. فكذا التأثير الثابت بها. والسرف فيه أنّ الناقض يبطل الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه إلى صاحب الشرع. وأما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرّره ويؤدّي إلى نسبة الجهل إلينا لا إلى صاحب الشرع.

وقد نوقش فيه بأن ثبوت التأثير قد يكون ظنيًا، فأمكن الاعتراض بالنقض. وذكر في التلويح: أنّ الجمهور على أنّ المناقضة اعتراضٌ صحيحٌ على كلّ تعليل، فلا بدّ من دفعه إما بالوصف - وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة لأجله -، وإما بالحكم - وهو منع التخلّف الحكم عن العلة في صورة النقص -، وإما بالغرض، وأن يقول الغرض التسوية بين الأصل والفرع. وكما أنّ العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم. وكما أنّ ظهور الحكم ظهور قد يتأخر في الفرع فكذا في الوصف.

وأشار إلى الثانية بقوله: **(وفاسد الوضع)** وهو عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد يثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقض الحكم كما يقال في التيمم: مسح فليس فيه التثليث كالاستنجاء، فيقول المعترض:

¹ صح من هامش م.

المسح لا يناسب التكرار؛ لأنه قد يثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف. وهذا إنما يثبت قبل بثبوت التأثير في العلة وإلا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه.

وإنما كان فاسدُ الوضع طريقاً فاسداً في العلل المؤثرة؛ لأنَّ التأثير الثابت بالنص / [174ظ] أو الإجماع لا يحتمل أن يكون فاسداً في وضعه.

وأشار إلى الثالث بقوله: **(وقيام الحكم مع عدم العلة)** ويسمى عدم الانعكاس. وهذا لا يقدر في العلية لجواز ثبوت الحكم بعلل شتى كثبوت الملك بالبيع والهبة والإرث وغيرها، وهذا عند جمهور الأصوليين. وأنكر بعض أصحاب الشافعي وبعض المعتزلة ذلك؛ إذ يقتضي ذلك أن يكون كل منها محتاجاً إليه من حيث إنه علةٌ ويستغنى عنه من حيث أن الآخر علةٌ. والظاهر أن الممتنع تواردُ العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لا مطلقاً. وأيضا العلل الشرعية ليس معنى تأثيراً لإيجاد كالعلل العقلية. ولهذا قالوا: "إن المتوضئ إذا حدث منه البول والغائط والرعاف مثلاً حصل حدثه بكل واحدٍ من هذه الأشياء.

ثم إنَّ تعليل الحكم بعلل¹ لا يلزم باشتراط الانعكاس، وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة؛ إذ لا يلزم من انتفاء دليل انتفاء جميع الأدلة. ومن لم يجوزه لزم باشتراط الانعكاس؛ فإنه إذا أحدث العلة انتفى الحكم بانتفائها.

وأشار إلى الرابعة بقوله: **(والفرق بين الفرع والأصل)** أي يبين في الأصل² وصف له مدخل في العلية، ولا يوجد في الفرع، فيكون الحاصل إدعاء أن العلة هي الوصف مع شيء آخر. فذهب بعض أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى أن الفرق اعتراض صحيح وسموه فقيهاً، وعليه أكثر فقهاء خراسان. وذهب المحققون من الفريقين إلى أنه اعتراض فاسد لا يبطل العلية؛ لأنَّ السائل في موقف الإنكار؛ فإذا ذكر في الأصل معنى آخر صار مدعياً غاصباً منصب التعليل، فيقع الخط في البحث. وأيضا المعلل إذا أثبت عليه الوصف المشترك لزم بثبوت الحكم في الفرع، والمعتزض أثبت في الأصل عليّة وصف ليس في الفرع. وهذا لا ينافي عليّة الوصف المشترك الموجب للتعدية.

(بطريق صحيح) أي دفع العلل / [174و] المؤثرة يكون بطريق صحيح **(وهو)** أي الدفع بالطريق الصحيح **(نوعان)** هكذا وقع في سائر كتب الأصول. وقد يقال: إنَّ القول بالموجب يجري في العلل المؤثرة أيضاً؛ لأنَّ حاصله أنَّ المعتزض يدعي أنَّ المعلل نصب الدليل في غير محلّ النزاع ولا اختصاص له بدليل دون دليل النوع الأول.

¹ ن ي: تعلل.

² ي- يبين في الأصل.

(الممانعة) وهي امتناع السائل عن قبول ما أوجبه الدليل. وبالحقيقة هي منع مقدمة من مقدمات الدليل. وللقياس متقدمات إحداها: كون الوصف علةً، والثانية: وجود الوصف في الأصل والفرع جميعاً، والثالثة: تحقق شرائط الدليل بألا يغير حكم النص ولا يكون الأصل المنصوص عليه معدولاً به عن سنن القياس، والرابعة¹ تحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره. وللمعترض أن يمنع كلا من تلك المقدمات.

والمصنف أشار إلى منع كل منها كما قال: (وهي إما أن يكون في نفس الحجة) بأن يقال: لا نسلم أن ما ذكرت من الوصف علةً أو صالح للعلية. وذهب بعضهم إلى أن الممانعة في نفس الحجة غير مقبول؛ لأنّ القياس إلحاق فرع بأصل بجامع، وقد حصل فلا حاجة إلى إثبات أمر آخر. والجواب: أنه يحتمل ألا يكون الوصف المذكور علةً بل يكون العلة وصفاً آخر كما يقال: "وهو عبدٌ فلا يقتل به حرٌّ كالمكاتب" فيقال: لا نسلم أنه علةٌ عدم القصاص في المكتاب كونه عبدًا بل جهالة المستحق؛ إذ لا يعلم أنه السيد أو الوارث.

واعلم أن أهل المناظرة صرحوا بأنه لا يجوز منع الدليل. وهو مما يؤيد القول الثاني، لكن نقول: إن استلزام الدليل للمدعى شرطٌ عندهم فإذا وجد الدليل بهذا المعنى كان منعه غير موجود بخلاف الأصوليين؛ فإن استلزام¹ الدليل للمدلول عندهم يكون دائماً؛ إذ قلماً يكون العلة قطعيةً، فتأمل.

(أو في الوصف الذي جعل علة موجودة) في الفرع والأصل أم لا، يعني بعد ما سلّم المعترض أن الموصوف المذكور يصلح للعلية يمنع وجود ذلك الوصف في الفرع والأصل جميعاً / [175ظ] فلا بدّ من بيان وجود الوصف فيهما ليتمّ التعليل. مثال ذلك قول أصحاب الشافعي إن كفارة الإفطار في رمضان متعلّقة بالجماع؛ لأنّه جناية كاملة فلا يتعلّق بغيره من الأكل والشرب، فيقال: لا نسلم أنّها متعلّقة بالجماع وإلا لوجب الكفارة على الناسي بل هي متعلّقة بالإفطار؛ فالمعلّل جعل كون الكفارة متعلّقة بالجماع علةً يمنع وجوب الكفارة في الأكل والشرب، والمعترض منع كونها متعلّقة بالجماع. وبهذا الاعتبار يكون مانعاً لنفس الوصف عن كونها علةً، هكذا قالوا. أو فيه تكلف. ولهذا جعل بعضهم هذا مثلاً لمنع نسبة الحكم إلى الوصف؛ فإنّ المعترض منع نسبة الحكم إلى الجماع نسبه إلى صفة أخرى -وهي الإفطار- أو في شروط العلة، فيقال: لا نسلم تحقق شرائط التعليل كما في قول أصحاب الشافعي: "أنّ وصف البكارة علةً لإثبات ولاية الأب في النكاح لجهل البكر بأمر النكاح بسبب عدم ممارستها بالرجال". وعندنا العلة في ذلك الصغر؛ لأنّ شرط العلة التأثير، ولا يظهر للبكارة أثر في أمر آخر غير محلّ النزاع بخلاف الصغر؛ فإنّه مظنة العجز. والولاية إنّما شرعت في اعتبار عجزها من مباشرة النكاح بنفسها نظراً لها، وقد ظهر أثر الصغر في ولاية المال بالإجماع، فيكون التعليل بالصغر تعليلًا بوصف مؤثّر دون التعليل بوصف البكارة.

¹ م+ أمر.

(أو في المعنى الذي صار به دليلاً) أي يقول المعلّل: لا نسلم أنّ المعنى الذي نسبت الحكم إليه بسبب بثبوت الحكم. مثال تعليل أصحاب الشافعي في عدم تحقّق الأخ على أخيه عند الدخول في ملكه بعدم البعضية كابن العم، فيقال: نحن نسلم عدم البعضية لكنّا لا نسلم أنّ عدم العتق منسوب إلى هذا الوصف؛ فإنّ علة العتق القرابة المحرّمية، فيكون علة عدم العتق هو عدم القرابة المحرّمية لا عدم البعضية.

[المعارضة]

(والمعارضة) أي النوع الثاني من نوعي الطريق الصحيح في [175و] في دفع العلل المؤثرة المعارضة. وهي تسليم المعارض دالة ما ذكره المستدلّ وإنشاء دليل يدلّ على خلاف مطلوبه. وقيل: ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدلّ، ولم يقبلها بعض أهل الجدل؛ لأنّ منصب المعارض الاعتراض لا الاستدلال. والجواب أنّها حقيقة اعتراض على دليل المعلّل؛ إذ لو كان دليله صحيحاً لم ينهض الدليل على خلاف مطلوبه. وتسليم المعارض إنّما هو بحسب الظاهر لا بحسب الحقيقة.

(وهي نوعان: معارضة فيها مناقضة) والمناقضة عند أهل النظر منع مقدّمة معيّنة من مقدمات الدليل. سواء كان مع السند أو بدونه. وعند الأصوليين عبارة عن النقص، وهو امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين. وتختلف الحكم بمنزلة السند. وقد يتوهم أنّ بين المعارضة والمناقضة تنافياً؛ في الأولى تسليم الدليل، وفي الثانية إبطاله. والتحقيق أنّ المعارضة ممانعة في الحكم صورة. وممانعة في الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض، فلا يكون بينهما تناف؛ إذ المقصود من كلّ واحد منهما الإبطال.

(والقلب) هو في اللغة جعل أسفل الشيء أعلاه أو أعلاه أسفله كقلب القصعة، أو جعل باطنه الشيء ظاهراً والظاهر باطناً كقلب الجراب. فالقسم الأول من القلب مأخوذ من المعنى الأوّل؛ لأنّ العلة أعلى من الحكم لكونها أصلاً. والحكم أسفل لكونه تبعاً. والقسم الثاني من المعنى الثاني وهو ظاهر.

وهنا اعتراض مشهور، وهو أنّ العلة بعدما ثبت تأثيرها بدليل مجمّع عليه لا يمكن قبلها بجعل الحكم علة؛ إذ لا يمكن للقلب بيان التأثير بتعليله بعدما ظهر تأثير تعليم الأول أو بدون بيان التأثير لا يقبل القلب؛ لأنّ القلب معارضة، وغير المؤثر لا يعارض في المؤثر.

(وهو) أي القلب (نوعان، أحدهما: قلب العلة حكماً والحكم علة) وذلك كقول أصحاب الشافعي في أنّ الإسلام ليس شرائط الإحصان حتى يرجم الزاني الثيب من الكفار لأنّ للكفار جنس [176ظ] واحد يُجلد بكرهم مائة، فيرجم الثيب كالمسلمين. فقلنا: المسلمون إنّما يجلد بكرهم مائة؛ لأنّه يرجم ثيبيهم، فجعلنا ما نصب علة في الأصل -وهو جلد المئة- حكماً وما جعل حكماً فيه -وهو رجل الثيب- علة، فانتقض تعليلهم بهذا النقض وبطل لبائنه بلا أصل؛ إذ لم يبق إلا قولهم: "الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبيهم". وهذا لا يكون حجة؛ إذ لا مستند له أصلاً. وإذا بطلت تعليلهم بطل حكمه المترتب عليه. فبهذا الاعتبار يحصل في هذا القلب معارضة صورة. ولا معارضة حقيقة ههنا؛ لأنّ حقيقة المعارضة إيراد دليل يوجب خلاف ما ادّعه

المستدلّ من غير تعرّض لدليله بنفي أو إثباتٍ وههنا، فدَلّ التعليل على فساد دليل المستدلّ، فلا يكون معارضةً حقيقةً. ولهذا لم يذكر شمس الأئمة وكثيرٌ من أهل الأصول معنى المعارضة حقيقةً. وفي هذا النوع من القلب.

(و) الثاني (قلب الوصف شاهداً على الخصم بعد أن يكون شاهداً له) أراد بالشاهد ههنا الحجة.

وحاصله أنّ الوصف كان حجةً على الخصم فجعله الخصم شاهداً له، فأبطل كلّ واحد منهما حجةً صاحبه. ومعنى المعارضة في هذا القلب أظهر منه في النوع الأوّل؛ لأنّه يوجب خلاف ما أوجبه تعليل المعلّل. ومثال هذا القلب قول بعض أصحاب الشافعي في صيام رمضان: إنّّه صوم فرضٍ فلا يتأدّى إلا بتعيين النية كصم القضاء. فقلنا: لَمّا كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تَعَيُّنه كصوم القضاء. غايته أنّ القضاء إنّما يتعيّن بالشرع، وصوم رمضان تعيّن قبل الشروع.

وفي هذا النوع من القلب يحتاج إلى وصفٍ زائدٍ على الوصف الذي ذكره المعلّل على وجهٍ يكون تفسيراً للوصف الأوّل لا تغييراً له. ففي المثال المذكور قال الخصم: إنّّه صوم فرضٍ ولم يبيّن أنّه متعيّن في هذا الوقت تليسياً علينا، فزدنا هذا القيدَ تفسيراً له ليظهر محلّ النزاع.

ثم في هذه المعارضة معنى المناقضة أي إبطال التعليل الأوّل؛ لأنّ [176و] الوصف الذي يشهد بثبوت الحكم تارةً وبتفائه أخرى يكون مناقضاً في نفسه بمنزلة الشاهد الذي لا يشهد لأحد الخصمين على الأخرى في حادثة، ثمّ للخصم للآخر في تلك الحادثة؛ فإنّه يتناقض.

(ويقاله) أن يقابل النوع الثاني من القلب (العكس) وهو مأخوذاً من "عكسُ الشيء ورددته إلى ورائه" على طريقة الأوّل. وقيل ردّ أول الشيء إلى آخره وآخره إلى أوّله.

وإنّما كان مقابلاً لهذا النوع من القلب؛ لأنّ السائل يجعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهداً عليه شاهداً لنفسه فيما ادّعاه من الحكم.

(وهو) أي العكس (إما أن يرد على سننه) أي يرجع من ورائه على طريقة الأوّل. وهذا النوع من العكس يصلح ليرجّح العلل¹ للدلالة على أنّ الحكم زيادةً تعلّق بالعلة، حيث ينتفي بانتفائها. وذلك مثل قولنا: "ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج". وعكسه الوضوء بمعنى "أنّ ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع". وقالوا: إنّ الشروع مع النذر في الإيجاب بمنزلة التوأمين لا ينفصل أحدهما عن الآخر. فالناذر عهد أن يطيع الله تعالى فلزم له الوفاء به بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة، 1/5]. والشارع عزم على الإيفاء فيلزم الإتمام لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد، 33/47]

¹ ن- العلل.

(ولا¹على خلاف السنة) أي يرجع على خلاف طريقة الأول، كما إذا قال الخصم: "كل عبادة تجب بالشروع تجب المضيء فيها عند الفساد". وبحكم عكس النقيض: "كل عبادة لا تجب المضيء في فاسدها لا تجب بالشروع". وهذا يشعر بأن عدم وجوب المضيء في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع. فاعتراض السائل بأنه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر لما مر من أن الشروع مع النذر بمنزلة التوأمين. وذهب بعض الأصوليين إلى أن هذا العكس لا يقبل؛ لأن المستدل لم ينف التسوية ليكون إثباتها مناقضاً لدعواه، فلا يثبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب على أن استواء النذر / [177ظ] والشروع في إيجاب الوضوء؛ إذ لا أثر للنذر ولا للشروع في إيجاب الوضوء واستوائهما في الفرع، وهو الصوم النفل باعتبار الإلزام فلا يصح القياس.

والثاني من نوعي المعارضة **(المعارضة الخالصة)** التي خلصت عن معنى المناقضة والإبطال. **(وهي صحيحة)** أي مقبولة **(إن كان في حكم الفرع. سواء عارضه بضد ذلك الحكم)** أي بخلاف حكم المستدل بأن يذكر علة أخرى توجب خلاف ما يوجهه علة المستدل **(بلا زيادة)** وينبغي أن يقال: "ولا تغيير" أيضاً فيقع بإيراد الضدّ مقابلة يخصصه من غير تعرّض لعلّة الخصم.

وهذه أصح وجوه المعارضة وأقواها فيمتنع العمل بهما إلا بترجيح إحدى العلتين على الأخرى. وهذه المعارضة يجيء على كلّ علة يذكرها المعلّل. مثال هذا النوع قول أصحاب الشافعي في تثليث مسح الرأس: "المسح ركنٌ في الوضوء فيسنّ تثليثه كغسل أعضاء الوضوء". فيقال لهذا: "إنه مسحٌ فلا يسنّ تثليثه كمسح الخفّ". فهذه معارضة خالصة يثبت بها حكم مخالف للحكم الأول من غير تعارض بتعليل المستدلّ.

(أو بزيادة هي تغيير) أي عارضه بضدّ ذلك الحكم بزيادة هي تفسيرٌ للأول وتقرير له كما يقال: "المسح ركنٌ فيسنّ تثليثه كالغسل"، فيقال: "ركنٌ فلا يسنّ تثليثه بعد إكماله كالغسل؛ فإنّ تثليث الغسل إنّما هو لإكمال الفرض وبعد الإكمال لا يسنّ غسل آخر". فقوله: "بعد إكماله" تفسيرٌ وتقريرٌ لقوله: "فلا يسنّ تثليثه".

(أو تغيير) أي عارضه بضدّ ذلك الحكم بتغيير ما. ونظير ذلك: صغيرة لا أب لها ولا جدّ، فالمعلّل يقول²: "هي صغيرة فلغيرها من الأولياء ولايةٌ إنكاحها كالتي لها أب بعلّة الصغر"، فيقول المعترض: "صغيرة فلا يولّى عليها بولاية الأخوة كالمال؛ فإنّه لا ولاية للأخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة"، فالمعلّل أثبت مطلق الولاية والمعلّل نفى³ ولاية الأخ، ونفى حكم المعلّل من جهة أن الأخ أقرب القرابات بعد الولادة / [177و] فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العمّ ونحوه. وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة.

¹ ن: أو على خلاف سننه.

² م ي: بقوله.

³ م ي: ينفي.

⁴ ن+ لزم.

(أو في حكم غير الأول لكن فيه نفي الأول) أي يعارضه السائل في حكم يخالف الحكم الأول صورة، ولكن فيه نفي الحكم الأول من حيث المعنى كما إذا أخبرت امرأة بموت زوجها فنكحت زوجاً آخر وولدت منه ثم جاء الأول فهو أحق بالولد عندنا؛ لأنه صاحب فراش صحيح، فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب لكن تزوجت بغير شهود فولدت، فالمعارض وإن أثبت حكماً آخر هو بثبوت النسب من الزوج الثاني وكان عليه أن يثبت نفيه من الأول لكن يلزم من ثبوته للثاني نفيه عن الأول، فإذا أثبت للمعارض فالسبيل الترجيح بأن الأول صاحب فراش صحيح وهو أولى بالاعتبار؛ إذ صحة الفراش يوجب حقيقة النسب والفساد شبهته، وحقيقة الشيء أولى بالاعتبار من شبهته. وقد يقال في الحضور حقيقة النسب؛ لأن الولد من مائه. والجواب أن الملك والصحة أحق بالاعتبار من الحضر والماء؛ فإن الزنا قد وجد الحضرة والماء مع أنه لم يعتبر

(وباطلة إن كانت في علة¹ الأصل) أي المقيس عليه. فالمعارضة في علة الأصل أن يذكر السائل علة أخرى في المقيس عليه لا يوجد في الفرع، ويسند الحكم إليها معارضاً للمعلل في علته. وهذه المعارضة باطلة؛ لأن الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل؛ إذ الحكم في الأصل يجوز أن يثبت بعلة مختلفة.

(سواء كان) المعارضة (بمعنى لا يعتدّ) كما إذا قيل في بيع الحديد بالحديد: "إنّه موزونٌ قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلاً كالذهب والفضة"، فيعارضه السائل بأنّ "علة في الأصل الثمانية دون الوزن وهي معدومة في الفرع". وهذه المعارضة باطلة؛ لأنّ حكم التعليل التعدي، فإذا خلا عنها بطل فيبطل المعارضة. وعند الشافعي هذه المعارضة مقبولة؛ لأنّ مقصود السائل / [178ظ] إبطال علية وصف المعلل، وقد احتمل أن يكون الوصف الذي ذكره السائل جزء العلة، فلا يصحّ الجزم بالاستقلال.

(أو) كانت المعارضة (بمعنى لا يعتدّ إلى مجمع عليه) كما إذا ادّعى أنّ علة الربا هي الكيل والوزن، فعورض بأنّ العلة الإقتيات والادّخار، فيعتدّي إلى الأرّز. فهذه المعارضة لم يقبل؛ لأنّه يجوز للمعلل أن يلتزم عليه الآخر، فيلتزم أنّ الإقتيات والادّخار أيضاً علة قولاً يعتدّد العلة فيعتدّي إلى الأرّز. ولا يمكنه أن يلتزم أنّ الطعم أيضاً علة؛ لأنّه ينكسر جريان الربا في التفاح مثلاً.

أو كانت المعارضة (بمعنى يعتدي إلى مختلف فيه) أي إلى فرع مختلف فيه. كما إذا قال: "الجص مكيلٌ قوبل بجنسه فيحرم متفاضلاً كالحنطة"، فيعارضه السائل بأنّ "علة هي الطعم فيعتدّي إلى الفواكه وجريان الربا مختلف فيه". وهذه المعارضة مقبولة عند أهل النظر؛ لأنّ العلة إنّما هي أحد الوصفين فقط باتفاق السائل

¹ ن: العلة.

والمعلّل؛ إذ لو استقلّ كلّ بالعلية لَمَا وقع نزاعٌ في الفرع المختلّف فيه، فإثبات علية أحدهما يوجب نفي علية الآخر.

والمصنّف ذهب إلى أنّ هذه المعارضة باطلةٌ، وهو مذهب الفقهاء؛ لأنّه ليس لصحة علية أحد الوصفين تأثيرٌ في فساد علية الآخر نظرًا إلى ذاتهما استقلال العليتين. وإنّما وقع الاتفاق على فساد أحدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر، بل كلّ من الصحة والفساد يفتقر إلى معنى يوجبه.

(وكلّ كلام صحيح في الأصل) أي في نفسه (يُذكر على سبيل المفارقة) المشهور أنّ المفارقة والمعارضة واحدةٌ. وهي نفي الحكم عن الفرع لانتفاء العلة. وقيل: إن صرح السائل بالفرق بين حكم الأصل والفرع فمفارقةٌ وإن لم يصرّح بالفرق بل بين عدم انتهاض الدليل فمعارضةٌ. وقيل: المفارقة هي المعارضة في الأصل والفرع جميعاً حتى إن اختصر على أحدهما لا يكون مفارقةً، فذكره¹ / [178] على سبيل الممانعة. حاصل ما ذكره أنّ المفارقة من الأسوله الفاسدة التي لا يقبل مع أنّه قد يقع الفرق بمعنى فقهي صحيح؛ فإذا أردت إيرادها على وجه يُقبل ينبغي أن يوردها (على سبيل الممانعة)؛ ليكون مفارقةً صحيحةً على حدّ الإنكار.

مثاله ما قال الشافعي: "إنّ إعتاق الرّاهن العبد المرهون لا ينفذ؛ لأنّه تصرّف من الرّاهن يلاقي حق المرتهن كالبيع"، فقال سائل من أهل الطرد: "إنّ البيع يحتمل الفسخ فيمكن أن ينعقد على وجه يتمكّن المرتهن من فسخه بخلاف الإعتاق؛ فإنّه لا يحتمل الفسخ ليظهر أثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازماً".

فهذا فرقٌ فقهيٌّ صحيحٌ لكنّه من السائل فاسدٌ؛ لأنّه ليس له ولاية الفرق. فالوجه أن يورد ذلك على سبيل الممانعة بأن يقال: "القياس شرع لتعدية حكم الأصل دون تغييره وحكم البيع توقّف يحتمل الردّ في الابتداء والفسخ بعد الوقوع. وأنت في الإعتاق يتلقّى من الأصل شيئاً لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والردّ في ابتدائه حتى لو ردّ العبد الإعتاق لا يرتدّ. ولو أراد هو والمولى أن يفسخاه لا يفسخه". وهذا تغييرٌ لحكم الأصل؛ لأنّ الإبطال من الأصل غير الانعقاد على وجه التوقف.

(ثمّ العلل المؤثرة لا يحتمل المناقضة) وهي في اصطلاح الأصوليين وجود العلة مع تخلف الحكم وأهل النظر يسمونها نقضاً (بعدما ظهر أثرها) أي تأثيرها (بالكتاب والسنة) وكذا الإجماع كما صرّح به المصنّف في شرح المنار.

وذلك لأنّ النصوص لا يحتمل التناقض فكذا العلل الثابتة بها. وأمّا التعارض فيها فممكّنٌ بحسب الظاهر لجعلنا بالناسخ والمنسوخ. فكذا العلل المستنبطة منها لجعلنا بما هو علة في الواقع. وبالجمله التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه إلى صاحب الشرع. وأمّا التعارض فلا يبطل الدليل فيؤدّي إلى نسبة

¹ ن: فذكره.

الجهل إلينا، وهي غير ممتنع. وبعض الأصوليين يورد النقض على [179ظ] العلل المؤثرة أيضاً؛ لأنه لا يدلّ على علة الشرع بل على ما يدعيه المعلّل علة مؤثرة، وذا بغلبة الظنّ فجاز ألا يكون كذلك.

[أوجه دفع المعارضة]

(لكنّه¹) الضمير للشأن (إذا تصوّر مناقضة يجب دفعه بطرق أربعة)

أشار إلى الأول بقوله: (بالوصف الذي جعله علة) بأن يقول ما ذكره علة ليس بموجود في صورة النقض، فتخلف الحكم فيها لا يدلّ على فساد العلة. وهذا كما تقول في الخارج من غير السبيلين: "إنّه نجسٌ خارجٌ من بدن الإنسان الحيّ"، فكان حدثاً كالبول. فيرد عليه ما إذا لم يسئل عن رأس الجرح نقضاً؛ فإنّه خارجٌ نجسٌ وليس بحدث، ومثاله حدثٌ في السبيلين بلا خلاف. ولهذا زاد بعضهم لفظ "الكثير" فقال: "الخارج الكثير نجسٌ من غير السبيلين"، احترازٌ عنه فيدفع بأنّه ليس بخارج؛ لأنّ الخروج هو الانتقال من مكانٍ باطنٍ إلى مكانٍ ظاهرٍ. ولم يتحقّق ذلك ههنا؛ فإنّ تحت الجلد رطوبةً ودماً، فإذا زال الجلد صار ما تحته ظاهراً لا خارجاً لعدم الانتقال، كمن كان في بيت مستتر في ستر فإذا رُفع السترُ عنه صار ظاهراً لا خارجاً، فالوصف الذي جعل علةً -وهو الخروج- ليس بموجودٍ في صورة النقض، فتخلف الحكم لا يدلّ على فساد العلة. وقيل: لا نسلم أنّه نجسٌ لما تقرّر من أنّ ما لا يكون حدثاً لا يكون نجساً.

وأشار إلى الثاني بقوله: (أو بمعنى الوصف) اعلم أنّ الوصف إنما يصير حجةً بالمعنى الذي يفهم منه.

وذلك على نوعين: ثابتٌ بنفس الصيغة -أعني الذي يدلّ عليه لغةً كدلالة لفظ "الخروج" على "الانتقال" من الظاهر إلى الباطن-، وثابتٌ بمعناه الثابت بالوصف دلالةً؛ فإنّه بواسطة المعنى اللغوي يدلّ على معنى آخر، وهو مؤثّرٌ في الحكم.

فوصف الخروج بواسطة معناه اللغوي يدلّ على قيام النجاسة بمحلّ الطهارة الذي هو مؤثّرٌ في إيجاد التطهير. كما يصحّ الدفع في القسم الأوّل يصحّ الدفع في القسم الثاني، فتقول: "الخارج من غير السبيلين / [179و] إنّما يصير حدثاً بسبب تأثيره في تنجيس ذلك الموضع كما يؤثر خروج البول في نجاسة المخرج.

فلما ساوى البول في إيجاب الطهارة الحقيقة ساواه في إيجاب الحكمية. والذي لم يسئل لم يوجب تنجيس المحلّ حتى لم يجب غسل ذلك الموضع بالإجماع، فلم يكن كالبول في إيجاب الطهارة في محلّها وكذا في غير محلّها. فيتبين أنّ غير السائل لم يدخل تحت التعليل، وإنّ عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وإنّ وجده صورةً. ومثل هذا يكون مرجّحاً للغة فلا يكون نقضاً.

¹ ن- لكنّه.

وأشار إلى الثالث بقوله: **(أو بالحكم المطلوب به)** أي بالوصف.

وحاصله أنه يدفع المعلل ما يرد عليه من النقض بمنع عدم الحكم في صورة النقض، بأن يقول: "لا نسلم أن الموصوف الموجود لم يوجد حكمه بل الحكم موجودٌ فيها أيضًا تقديرًا نظرًا إلى اقتضاء العلة إياه وإن كان هناك مانع يمنع الحكم بسببه، فإذا أورد على التعليل المذكور صاحب الجرح السائل نقضاً فإن ما يخرج من جرحه نجس خارج من بدل الإنسان مع أنه ليس بحدث؛ فإنه لم ينقض طهارته بذلك ما دام الوقت باقياً". فيدفع المعلل هذا النقض الوارد بمنع عدم الحكم بأن يقول: "لا نسلم أنه ليس بحدث هو حدث لكن تأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت، ولهذا لم يجوز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت إذا لبسه ما بعد السيلان، والحكم قد يتصل بالسبب وقد تأخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار". واعترض عليه بأن الدفع بهذا الوجه لا يخلو عن القول بتخصيص العلة. وذا عند المصنف لا يجوز. وعن فخر الإسلام أنه جعل السبب ههنا غير منعقد لأجل المانع فكان الحكم معدوماً لعدم العلة لا لوجودها مع المانع.

وأشار إلى الرابع بقوله¹: **(أو بالغرض المطلوب بذلك الحكم)** الدفع بالغرض أن يقول: الغرض من هذا التعليل إلحاق الفرع بالأصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم. وقد حصل فيما ورد من النقض / [180ظ] على الفرع المختلف فيه، فهو واردٌ على الأصل المجمع عليه. فما هو واجبٌ للخصم في محلّ الوفاق فهو جوابنا في محلّ النزاع.

وذلك مثل أن يقال في الخارج من غير السبيلين: "إنه خارجٌ نجسٌ فيكون حدثاً كالخارج من أحد السبيلين". فنورد عليه دم الجرح السائل وبول من به سلس البول؛ فإن الأول نجسٌ خارجٌ من غير السبيلين والثاني نجسٌ خارجٌ من أحد السبيلين. وليس شيءٌ بينهما بحدث ولا نقضٌ على الفرع، والثاني نقضٌ على الأصل فيدفع ذلك بالغرض بأن يقال: "المقصود من التعليل التسوية بين الفرع - وهو الخارج من غير سبيلين - وبين الأصل - وهو الخارج من أحد السبيلين -، وقد يحصل هذا الغرض؛ فإن الخارج من أحد السبيلين كالبول إذا دام صار عفواً بسبب قيام وقت الصلاة؛ فإنه مخاطب بالأداء، فيلزم أن يكون قادراً أو لا قدرة إلا بسقوط حكم الحدث والفرع، وهو الخارج من غير السبيلين.

كذلك في أنه إذا صار دائماً صار عفواً لقيام وقت الصلاة، ولو لم يجعل عفواً في الفرع عند الدوام لخالف الفرع الأصلي، وهو غير جائز. فيثبت التسوية التي هي الغرض من التعليل فلا يكون ذلك نقضاً.

[التعارض والترجيح]

(وإذا أقامت المعارضة) أي ثبت **(كان السبيل فيه)** أي في دفعها **(الترجيح)** وفي اللغة جعل شيء راجحاً أي فاضلاً، ويقال مجازاً لاعتقاد الرجحان قالوا: "رجحتُ أحدَ قوليه على الآخر". وفي الاصطلاح ما ذكره بقوله:

¹ ن- بقوله.

(وهو عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفاً) فيه مساهلة؛ لأنّ ما ذكره معنى الترجيح لا معنى الترجيح¹. فالظاهر أن يقال: هو إظهار فضل أحد المثلين أو بيانه. ويمكن أن يكون الضمير راجعاً إلى الرجحان المفهوم من الترجيح. وكان عليه أن يقول أحد المتعارضين أو إحدى الأمارتين لا تعارض بين القطعتين.

قوله: "وصفاً" يعني أنّ فضل أحدهما / [180] على الآخر يكون من جهة الوصف لا من جهة الذات. وفيه إشارة إلى أنّ الترجيح بكثرة الأدلة لا يصحّ، وهذا عند الجمهور؛ لأنّ تقوية الشيء إنّما يكون بصفة يوجب في ذاته لا بانضمام مثله إليه. وهذا كما في الشهادة؛ فإنّها لا يترجح بالكثرة بل بالعدالة.

وبعض أصحابنا وأصحاب الشافعي اعتبر الترجيح في بكثرة الأدلة؛ لأنّ الدليل الواحد لا يقام إلا دليلاً واحداً أو من جنسه، فيتساقطان، فيبقى الدليل الآخر سالماً عن المعارضة. فأجيب بأنّ كلّ واحد منهما معارض بالدليل الدالّ على خلافه، فيتساقط الكلّ بالتعارض. وقال ابن الحاجب: الترجيح هو اقتران الأمانة بما يقوى به على معارضتها. وتحقيقه أنّ للفقهاء ترجيحاً خاصاً يحتاج إليه في استنباط الأحكام، وإذا لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم ولا فيما دلالة قطعية؛ إذ لا تعارض بين القطعتين ولا بين قطعي وظنيّ، فتعيّن أن يكون لأمرات على أخرى، ولا يحصل بالتحكم والمحض بل لا بد من اقتران أمر به يقوى على معارضها. فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بترجح في مصطلح القوم. فعلى هذا لا يكون في تعريف الترجيح بالفضل فسامح فتأمل.

واعلم أنّهم اختلفوا في وجوب العمل بالراجح عند التعارض؛ فقليل: الواجب حينئذ التوقّف أو التخيير لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر، 2/59] والعمل بالمرجوح اعتبار، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «نحن نحكم بالظواهر»². والجمهور على وجوب العمل بالراجح لإجماع الصحابة على تقديم بعض الأدلة الظنية على بعضها إذا اقترن به ما يقوى على معارضه. وليس في الأدلة دليل على منع القول بوجوب العمل بالراجح والمرجوح ليس بظاهر؛ لأنّ الظاهر هو ما ترجّح أحد طرفيه على الآخر

(حتى لا يترجح القياس لقياس آخر) هذا التفريع على قوله: "وصفاً"؛ إذ لا قوّة من كثرة الأدلة بل إنّما يترجح القياس في قوة الدليل المأخوذ منه.

ثمّ إذا تعارض قياسان متساويان في القوة فعندنا يجب العمل / [181ظ] بأحدهما بشرط التحري إذا احتيج إلى العمل، وإن لم يحتج إليه يتوقّف فيه. وعند الشافعي يعمل بأيهما شاء من غير تحري. ولهذا صار له في المسألة قولان أو أكثر، كذا في الكشف. وفيه أنّ العمل بالقولين عنده في وقتين؛ فإن كان عمل بأحدهما في القديم، وبالأخر في الجديد، فتأمل.

¹ م: لأنّ ما ذكره معنى الترجيح لا معنى الرجحان.

² لم أقف عليه.

(وكذا الحديث والكتاب) حتى لا يترجح الحديث في حديث آخر ولا الآية بآية أخرى. بل الحديث يترجح بقوة الراوي وعدالته وضبطه وإتقانه، الآية بكونها محكمة أو مفسرة أو نصاً أو حقيقة أو صريحاً.

وتفصيل الكلام أن التعارض إن كان بين آيتين أو سنتين أو آية وسنة في قولها من المشهور والمتواتر؛ فإن علم المتأخر منهما فنسخ، وإن لم يعلم؛ فإن أمكن الجمع بينهما فذاك، وإلا يترك العمل بهما فيصار من الكتاب إلى السنة ومنها إلى القياس وقول الصحابة إن أمكن، وإلا تقرّر الحكم على ما كان قبل ورود الدليلين. ولا ترتيب بين القياس بقول الصحابي.

واعلم أنهم اختلفوا في النصين المتعارضين أنه هل يترجح بالقياس؟ فقل: نعم؛ لأن القياس لا يعتبر في مقابلة النص فيكون بمنزلة وصف للنص فيصالح مرجحاً. وذكر شمس الأئمة: أنه لا يترجح؛ لأنه ممّا يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد. وإن لم يكن حجة مع النص فيكون كالشاهد الثالث لا يصلح مرجحاً لإحدى البيتين.

(وإنما يترجح الدليل بقوة الأثر) يعني إذا كان أحد القياسين المتعارضين أقوى تأثيراً من الآخر كان راجحاً عليه، وسقط العمل بالآخر. وأما إذا لم يكن أحدهما مؤثراً فلا يكون حجة، فلا يتصور الترجيح. ومثال الترجيح بقوة الأثر الاستحسان؛ فإنه تقدّم على القياس وإن كان ظاهراً للتأثير؛ إذ العبرة لقوة التأثير لا لوضوحه؛ إذ القياس صار حجة بالتأثير في التفاوت في قوة يوجب التفاوت في القياس.

(أو بقوة بشائنه) أي ثبات الوصف المؤثر على (الحكم المشهور به) يعني يكون وصفه / [181و] أحد القياسين ألزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر لحكمه. فإن الوصف المؤثر إنما يعتبر أثره لثبوته بالكتاب أو السنة أو الإجماع؛ فإذا ازداد الوصف ثباتاً على الحكم ازداد قوة لفضل معناه الذي صار به حجة. وهو رجوع أثره إلى هذه الأدلة.

مثاله قولنا في صوم رمضان: "أنه متعين فلا يشترط تعيينه" أولى من قول الشافعي: "أنه صوم فرض فيشترط تعيينه كصوم القضاء"، وذلك؛ لأنّ التعليل لا يوصف بالفرضية لإيجاد التعيين. لو صحّ إنّما يصح في باب الصوم لا غيره؛ إذ التعيين في غيره إنّما يجب بمعان آخر لا بوصف الفرضية. والتعليل بوصف التعيين لسقوط اشتراط التعيين ثابت في كلّ عين، حتى ثبت في ردّ الوديعة والمغصوب والمبيع بالبيع الفاسد، فلو ردّ إلى الملك بأيّ طريق وجد يقع على الجهة المستحقة لتعيين المحلّ. فوصف التعيين ألزم لحكم التعيين من وصف الفرضية له.

(أو بكثرة الأصول) وهو أن يشهد لأحد الوصفين أصلاً أو أصول، فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له إلا أصل واحد. والمراد بـ "كثرة الأصول" التي يوجد فيها جنس الوصف أو نوعه؛ لأنّ كثرة الأصول توجب

زيادة التأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من¹ وجه آخر غير شدة التأثير والثبات على الحكم، فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر قوة بكثرة الرواة. وذلك كتأثير وصف المسح في التخفيف، ويوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة، فيترجح على تأثير وصف الركنية في التثليث؛ لأنه في الغسل فقط، هذا ما عليه الجمهور.

وذهب أصحابنا وبعض الشافعي إلى أن ترجيح بكثرة الأصول غير صحيح؛ لأنه مثل الترجيح بكثرة العلل؛ لأن شهادة كل أصل بمنزلة علة على حدة. وقد يقال: إن الترجيح بكثرة الرواة يرجع إلى أن الترجيح بقوة ثبات الوصف على الحكم؛ لأنها تكون بلزوم [182ظ] الوصف للحكم بوجوده في كثير من الصور.

(أو بالعدم عند العدم) وهذا هو الترجيح بالعكس، ولا عبرة به عند البعض؛ لأن العدم لا يتعلق به حكم أي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده. والرجحان لا بد له من سبب، والعدم لا يصلح سبباً. ومختار عامة الأصوليين أنه يصلح للترجيح؛ لأن عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف، وكادة تعلقه به يصلح مرجحاً من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف كما ذكره البعض. فاذا عارض هذا النوع ترجيح آخر من الأنواع الثلاثة المتقدمة كان مقدماً عليه.

مثال ذلك قولنا في مسح الرأس: "أنه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره"؛ فإنه مرجح على قولهم: "أنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه"؛ لأن الأول ينعكس إلى قولنا: "ما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل يسن تثليثه" ولا ينعكس؛ فإن المضمضة يتكرر وليس بركن.

(والرجحان في الذات أحق منه في الحال) المراد بـ "الرجحان في الذات" الرجحان بسبب وصف يقوم بشيء بحسب ذاته، وبـ "الرجحان في الحال" الرجحان بحسب وصف يقوم بذلك شيء بحسب أمر خارج عنه. يعني إذا كان لكل من القياسين ترجيح من وجه يقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال. وحاصله أنه إذا ترجح أحد القياسين بما يرجع إلى وصف يقوم به بحسب ذاته وإجراء والآخر بما يرجع إلى وصف يقوم بذلك الشيء بسبب أمر خارج عنه يرجح الأول على الثاني؛ لأن الذات أسبق وجوداً من الحال فيقع. أو لا ترجيح بما يقوم بحسب ذاته فلا يتغير بما يحدث بعده.

مثاله إذا لم ينو في صوم رمضان من الليل ثم نوى قبل نصف النهار لا يصح عند الشافعي، ويصح عندنا. هو يرجح الفساد لكونه عبادة فلا يتأدى إلا بنية مقارنة لأول أجزائه، ونحن نرجح الصحة؛ لأن النية حاصلة في أكثر اليوم. ووصف الكثرة حاصل للإمسك بحسب الأجزاء، ووصف العبادة حاصلة بجعل الشارع. / [182و] وهو أمر خارج عن الإمساك. فرجحنا الذاتي على العارضي. ولا يخفى أن كليهما حال للإمسك لكن القيام أحدهما به بحسب الذات وقيام الآخر به بحسب الخارج، فافهم.

¹ ن+ كل.

[الترجيحات المردودة]

(والترجيح بغلبة الاشتباه وبالعموم وبقلة الأوصاف فاسدٌ) لَمَّا فرع من بيان الترجيحات المقبولة شرع في

بيان الترجيحات المردودة.

والمذكورة ههنا ثلاثة:

الأول: الغلبة بترجيح الاشتباه بأن يكون للفرع شبهة بأحد الوصفين من وجهٍ واحدٍ وشبهة بالأصل الآخر الذي يخالف الأصل الأوّل من وجهين أو وجوه. وهو ترجيحٌ مقبولٌ عند عامة أصحاب الشافعي؛ لأنّ حجة القياس إنّما هي بغلبة الظنّ، والظنّ يزداد قوةً بغلبته الإشتباه كما يزداد بكثرة الأصول. وهو فاسدٌ عندنا؛ لأنّ الإشتباه أوصافٌ وأحكامٌ تجعل عللاً، وكثرة العلل لا يوجب الترجيح، كترر الآيات والأخبار. فكذا هذا بخلاف كثرة الأصول؛ إذ هناك الوصف واحدٌ، وكلّ أصل يشهد بصحته، فيجب قوّته. وأما هنا فالأصل والأوصاف متعددةٌ فيكون بمنزلة كثرة الأدلة. مثال ذلك قولهم: "إنّ الأخ يشبه الولد بالمحرمية ويشبه ابن العم من حيث إنّهُ يحلّ حليلة كلّ منهما للآخر، ويقبل شهادة كلّ منهما للآخر، ويجري القصاص بينهما من الطرفين، ووضع الزكاة لكلّ منهما للآخر فلا يعتق على أخيه كابن العم". وعندنا يعتق.

والثاني الترجيح بالعموم أي بعموم الأوصاف. مثل ترجيح الشافعي بوصف الطعم في الأشياء الأربعة على التعليل بالكيل والجنس بأنّ الأوّل يعم القليل والكثير كالحفنة بخلاف الثاني، فيكون الأوّل أولى؛ لأنّ المقصود من التعليل التعميم، فكونه أعمّ أوفقّ بالمقصود. وهذا الترجيح فاسدٌ عندنا؛ لأنّ الوصف مستنبطٌ من النصّ فيكون فرعاً له، - ويستوي النصّ الخاصّ والعام عندنا، وعند الشافعي تقديم النصّ الخاصّ على العام¹ - فكيف صار العامّ في الفرع أحقّ من الخاصّ الذي هو - أي العام - دونه في الرتبة؟

والثالث: [183ظ] الترجيح بعلّة الأوصاف. مثل ترجيح بعض أصحاب الشافعي وصف الطعم في باب الربا على الكيل والجنس بوحدة الوصف؛ لأنّ علّة ذات وصف واحد أكثر تأثيراً من ذات وصفين لعدم توفيقها في إثارة الحكم على شيء آخر. ومنهم من قال بترجيح الكثير الأوصاف؛ لأنّه أكثر شبهها بالأصل. والصحيح إنّما هو سواء؛ لأنّ الوصف مستنبط من النص، وثبوت الحكم بالعلّة فرعٌ بثبوت النص. وقلة الأجزاء في الوصف بمنزلة الإيجاب في النص وكثرته بمنزلة الإطناب فيه. ولا خلاف في عدم ترجيح النصّ المؤخّر على المطنب وبالعكس فكذا هنا.

واعلم أنّ المعلّل إذا عجز عن جواب السائل وتصحيح قياسه ينتقل إلى كلام آخر بشرط أن يكون مناسباً للمبحث. وحينئذ إما أن يكون الانتقال في العلم فقط أو في الحكم فقط أو في العلة والحكم جميعاً. والأول

¹ م ي - فيكون فرعاً له، ويستوي النص الخاص والعام عندنا وعند الشافعي تقديم النص الخاص على العام.

إما أن يكون لإثبات علة القياس أو لإثبات حكمه، والثانية يكون انتقالاً إلى حكم يحتاج إليه حكم القياس. ولا بد أن يكون إثباته بعلة القياس، وإلا لكان انتقالاً في العلة والحكم جميعاً. والثالث يجب أن يكون في علة حكم يحتاج إليه حكم القياس، وإلا لكان حشواً في المقصود. فأشار المصنف إلى هذه الأقسام بقوله:

(والانتقال قد يكون من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى) أي العلة الأولى. مثلاً إذا وقع الخلاف في الجهل بالتسمية وقال المعلّل: "هذا مبنيّ على أصل هو أنّ التسمية ليست بأية من الفاتحة"، ثم انتقل إلى إثبات ذلك الأصل ليثبت الفرع بثبوت الأصل كان ذلك مستقيماً. وكذا إذا علّل القياس فقال الخصم: "القياس عندي ليس بحجة" فانتقل إلى إثبات كونه حجةً بخبر الواحد فقال الخصم: "خبر الواحد ليس بحجة عندي"، فانتقل إلى الاحتجاج بالكتاب: "إنّ خبر الواحد حجة". يكون هذا كلّ سعيّاً في إثبات ما قصد إثباته في الابتداء.

(أو من حكم إلى حكم آخر بعلة الأولى) أي ينتقل من حكم إلى حب آخر غير المتنازع / [183و] فيه بعلة أثبت بها الحكم المتنازع فيه. وهذا آية كمال فقه المعلّل حيث علّل على وجه أمكنه إثبات حكم آخر بتلك العلة. مثال ذلك قولنا للكتابة: "عقد معاوضة يحتمل الفسخ فلا يمنع الصرف إلى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع"، فإذا قال الخصم: "عندي عقد الكتابة لا يمنع عن الصرف إلى الكفارة". وإنّما قال المانع نقصان يمكن في الرق بسبب هذا العقد؛ لأنّ العتق مستحق له بسبب الكتابة كالمدير. قيل له وجبت¹ هذه العلة ألا يوجب هذا العقد نقصاناً؛ لأنّ ما يمكن نقصاناً في الرق لا يحتمل الفسخ يوجبه؛ لأنّ نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه، فكما أن يثبت الحرية من كلّ وجه لا يحتمل الفسخ كذلك ثبوتها من كلّ وجه. فهذا إثبات للحكم الثاني بالعلة الأولى.

(أو إلى حكم آخر وعلة أخرى) أي ينتقل من حكم إلى حكم آخر وعلة أخرى. وذلك إذا لم يمكنه إثبات الحكم الذي انتقل إليه بالعلة الأولى، فانتقل إلى علة أخرى لإثباته. وهذا صحيح؛ لأنّ ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي زعم أنّ خصمه ينازعه فيه بالعلة المذكورة صار مسلماً، فإذا احتج إلى إثبات حكم كان له أن يثبته بعلة أخرى. ومثل ذلك لا يعد انقطاعاً كما في المثال المذكور. فإذا قال الخصم: إنّنا نسلم أنّه لا يوجب نقصاناً في الرق لكن يضمن معنى بمنع الصرف إلى الكفارة. وهو صيرورته كالزائل عن ملك البائع من وجه الانعقاد بسبب الزوال. ولهذا لو مات من له الخيار لزم البيع، وهو لا يمنع الصرف إلى الكفارة لاحتامه الفسخ. فكذا الكتابة.

ثمّ إنّ مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه إلى الانتقال إلى علة أخرى وحكم أخرى لا يخلو عن نوع غفلة، حيث لم يعرف المعلّل موضع الخلاف في ابتداء تعليله.

¹ م: قيل لموجب بهذه العلة.

(أو من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول) لا لإثبات العلة الأول (والكل) أي كل من الانتقالات الأربعة (صحيح إلا الأخير) وهو الانتقال / [184ظ] من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول؛ فإنه لا يصح عند جمهور أهل النظر ويعدونه انقطاعاً؛ لأن المناظرة شرعت لإظهار الصواب، فلو جَوَزنا الانتقال لطال المناظرة؛ لأن المعلل كلما ردّ دليله عليه يتعلّق بدليل آخر، فلا ينتهي المناظرة ولا يحصل الصواب. وقد يقال: إن المعلل ليس في وسعه الانتقال من دليل إلى دليل لا إلى نهاية، والمقصود ظهور الصواب، فينبغي أن يجوز له الانتقال ليظهر الحق.

وعند بعض أهل النظر هذا الانتقال صحيح كالمدعي إذا أقام بينة وجرحها الخصم كان له أن يقيم بينة أخرى بالإجماع صيانة للحقوق. واحتج أيضاً بقصة الخليل عليه السلام حين حاجّه بنمرود في دعواه الألوهية بقوله: ﴿رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة، 258/2]، وحاجّه اللعين بقوله: ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾ فانتقل عليه السلام إلى دليل آخر بقوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ فكان ذلك منه انتقالاً لإثبات ذلك الحكم الذي قصد إثباته بالحجة الأولى. وقد ذكر الله تعالى ذلك في مقام المدح له فيثبت أن هذا الانتقال صحيح. وأجيب بأن معارضة اللعين كانت باطلة؛ لأن إطلاق المسجون ليس بإحياء؛ لأن معناه جعل الجمار حيّاً، إلا أنه عرض عليه السلام عن الاعتراض عن المعارضة الفاسدة إلى الاحتجاج بما لا يقدر فيه على التسوية. وأيضاً كانت الحجة الأولى تامة بفساد معارضة اللعين، فلا حاجة إلى الانتقال. وقيل هذا تحديداً للحجة الأولى فكأنه قال: إحياء الميت عبارة عن إعادة الروح إلى البدن، والشمس بمنزلة روح العالم لإضاءته بطلوعها وإظلامه بغروبها؛ فإن كانت تقدر على إحياء الموتى فأعد روح العالم إليه بأن تأتي بالشمس من جانب المغرب.

[المحكوم به]

(ما ثبت بالحجج المتقدمة شيئاً) قال صاحب الكشف: المراد بها الحجج المتقدمة على باب القياس من الكتاب والسنة والإجماع؛ لأن الأشياء / [184و] المذكورة ههنا لا يثبت بالقياس عند الشيخ فخر الإسلام وأتباعه.

(الأحكام المشروعة) وهي الحقوق الأربعة التي سنذكرها (وما يتعلّق بها) الأحكام المشروعة وهي أيضاً أربعة: السبب والعلة والشرط والعلامة. ولم يذكر في المنار قيد "المشروعة"؛ لأن المراد بـ "الحكم" إما خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين بالإقتضاء أو التخيير أو أثر هذا الخطاب مثل الوجوب والحرمة أو الأثر المترتب على العقود والفسوخ كالملك وزواله. وكل منها شرعي في عرف الأصوليين، فلا حاجة إلى ذكره، وفيه نظر.

وفي التلويح: إطلاق "الحكم" على المعاني الثلاثة المذكورة بطريقة الاشتراك. والمقصود هنا بيان أقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم.

والأحكام أربعة؛ لأنها إما حقوق الله تعالى خالصة أو حقوق العباد خالصة أو ما اجتمع فيه حقوق العباد غالب. وأما ما يكون فيه الحقان متساويان. ففي اعتبار الشارع غير ممكن؛ لأن حق الله تعالى عام النفع لا يختص بأحد. وحق العبد ما يختص نفعه به لمصلحة خاصة، فاجتماعهما على التساوي غير ممكن. والمراد بـ "الحكم" ههنا أثر الخطاب أي الفعل الذي تعلّق به خطاب الشارع. وسمي أيضاً "محكوماً به".

(حقوق الله تعالى خالصة) الحق الموجود من كلّ وجه الذي لا ريب في وجوده. ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «العين حقٌّ»¹ أي موجودٌ بآثره، "وهذا الدين حقٌّ" أي موجود صورة ومعنى. والمراد بـ "حق الله تعالى" ما يتعلّق به النفع العام من غير اختصاص بأحد، فنسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه وإلا فالكلّ سواء في الانضمام إليه تعالى باعتبار التخليق.

(وحقوق العباد خالصة) أي ليس فيها حقوق الله تعالى. والمراد بـ "حق العبد" ما يتعلّق به مصلحة خاصة كحرمة مال للغير. ولم يذكر مثال هذه الحقوق للظهور.

(وما اجتمعا) أي الحقان **(فيه حقّ الله تعالى غالب كحدّ القذف)** فإنّه شرع لدفع العار عن المقدوف، ففيه حقّ العبد. وشرع حداً زاجراً يعود نفعه إلى عامة العباد، / [175ظ] ففيه حقّ الله تعالى أيضاً، ولكن حقّ الله تعالى غالب عندنا؛ لأنّه من حيث إنّّه زاجرٌ للقاذف عن الإقدام على نسبة الزنا إلى مسلم. وحرمة الزنا خالصة لله تعالى. فالحدّ الذي له تعلّق به كان خالصاً له. ومن حيث إنّّه هتك عرض المقدوف يكون حقّ العبد والله تعالى أيضاً في عرضه حقٌّ فيكون معظم الحق لله تعالى. وعند الشافعي حقّ العبد فيه غالب، واحتجّ بأنّ سببه تناول عرضه وعرضه حقّه. والمقصود منه دفع عار الزنا عنه. وذلك حقه، فإذا كان سببه الجناية على العبد ومنفعة يعود إليه يكون حقّه.

وفائدة الخلاف أنّ عندنا لا يجري فيه الإرث ولا يسقط بالعتق إلا في رواية عن أبي يوسف ويجري فيه التداخل.

(وما اجتمع في حقّ العبد غالب كالقصاص) فإنّ سببه القتل الذي هو جناية على النفس. والله تعالى في حق الاستبعاد وللعبد حقّ الاستمتاع، ففي شرعية القصاص إيفاء للحقين وإخلاء للعالم عن الفساد. فحقّ العبد راجحٌ بجعل الله تعالى له ذلك. ووجوبه على وجه التقابل بالمحلّ، وبطريق الخبر يدلّ على أنّ حقّ العبد غالب. ولهذا فوّض استيفائه إلى الولي، وجرى فيه الاعتياض بالمال.

¹ صحيح البخاري، 132/7 (5740)؛ صحيح مسلم، 1719/4 (2187).

(وحقوق الله تعالى ثمانية: عبادات خالصة) قال الإمام الراغب: العبادة أبلغ من العبودية؛ لأنَّ العبودية إظهار التذلل، والعبادة غاية التذلل. ولا يستحقُّها إلا مَنْ له غاية الإفضال وهو الله تعالى. والمراد بـ "الخالصة" ما لا يكون فيها مؤنة على ما يجي.

(كالإيمان) هو يستعمل تارةً للشيعة التي جاء بها محمد عليه الصلاة والسلام، ويوصف به كلٌّ من دخل في شريعته. ويستعمل تارةً ويراد به إذعان النفس للحقِّ على سبيل التصديق. وذلك باجتماع ثلاثة أشياء: / [185و] تحقيق القلب وإقراراً باللسان وعملٌ بالجوارح، كذا قاله الإمام الراغب.

(وفروعه) ما سوى الإيمان من العبادات. سميت بذلك لابتنائها عليه. فإن لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب. وأعلاها الصلاة هي عماد الدين بالنص، شرعت شكراً لنعمة البدن. ولَمَّا صارت قرينةً بسبب الكعبة كان دون الإيمان الذي هو قرينةً بلا واسطة. ثم بعدها الزكاة التي تعلقت بأحد نوعي النعمة -أعني المال- وهي دون الصلاة؛ لأنَّ نعمة البدن أصلٌ ونعمة المال وقايةٌ لها. ثم بعدها الصوم وهو دون الزكاة؛ لأنَّ في الزكاة انتفاع الفقير وإزالة صفة المحل التي هي أثر حب الدنيا، وهو رأس كل خطيئة. وفي الصوم وإن تحقق إزالة الشهوة لكن لانتفاع الغير الصائم فيه. ثم بعده الحج وهو دون الصوم؛ إذ بالحج يحصل الهجرة عن الوطن والأهل فينقطع موارد الشهوة، وبالصوم يصير قادراً على قهر النفس وقمعها عن الشهوات، ولا شك أنَّ هذا أفضل. وبعد هذه الجملة الجهاد؛ لأنَّه من فروض الكفاية. وما تقدم من فروض الأعيان.

(وهي) أي الإيمان وفروعه (أنواع: أصولٌ ولواحقٌ وزوائد) بمعنى أنَّ في الجملة الفروع أصولاً ولواحقاً به وزوائد؛ لأنَّ كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة. وكون العبادات من فروع الإيمان لا ينافي كونها في نفسها مما له أصلٌ ولاحقٌ به وزائد، فأصل الإيمان هو التصديق، واللاحقُ بأصل الإيمان الإقرار باللسان لكونه دليلاً على التصديق وليس بأصل، ولهذا يسقط الإقرار عند تعذره. وكون الإقرار ركناً لاحقاً بأصل الإيمان إنَّما هو عند بعض العلماء، وهو مختار فخر الإسلام وشمس الأئمة وكثير من الفقهاء. وعند بعضهم الإيمان التصديق، وحده والإقرار شرطٌ لإجراء الأحكام في الدنيا.

وزوائد الإيمان هي الأعمال؛ فإنَّها من مكملات الإيمان. وقيل هي تكرار الشهادة مرة بعد أخرى. / [186ظ] وقيل زوائد الإيمان ما سوى العبادات الأصول من النوافل والسنن والآداب. وقيل أصل الفروع الصلاة واللاحقُ بها الصوم وزوائدها مثل الاعتكاف المأدَّى إلى تعظيم المسجد ونحو ذلك.

(وعقوبات كاملة) قال البيهقي: ما يلحق الإنسان من المحنة بعد الذنب؛ فإن كان في الآخرة يقال له "العقاب" وإن كان في الدنيا يسمى "عقوبة". وهي مأخوذةٌ من عاقبه يُعقَّبُهُ إذا تبعه. والمراد بالكاملة المختصة التامة في كونها عقوبة.

(كالحدود) أي حدّ الزنا وحدّ السرقة وحدّ قطع الطريق وحدّ الشرب؛ فإنّها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الإباحة أصلاً، فاقضى كلّ واحدة منها أن تكون عقوبةً زاجرةً عن ارتكابها حقاً لله تعالى على الخلوّص.

(وعقوبات قاصرة كحرمة الميراث) قال صاحب الكشف: المراد بالجمع الواحد؛ إذ ليس في هذا النوع إلا حرمان الميراث. ويجوز أن يلحق بها حرمان الوصية بالقتل. ووجوب الكفارة من حيث إنّ معنى العقوبة فيها قاصرة.

ثم إنّ حرمان الميراث حقّ لله تعالى، ولا نفع فيه للقتيل بحيث حرم مع علة الاستحقاق -أعني القرابة- لكتّها قاصرة؛ إذ لم يلحق به ألم في بدن ولا نقص في ماله بل امتنع ثبوت ملكه له في تركة المقتول.

وحقّق دائرة بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فإنّ فيها معنى العبادة؛ لأنّها صوم واعتكاف وصدقة. ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر. وفيها معنى العقوبة؛ لأنّها لم يجب إلا أجريّة. والعقوبة هي التي تجب جزاءً للفعل المحظور الواقع من العباد، ولهذا سميت كفارات؛ لأنّها ساترات للذنوب. وجهة العبادة فيها غالبية ولذا يجب على أصحاب الأعذار الخاطي والناسي والمكره. ويستثنى من ذلك كفارة الفطر؛ فإنّ جهة العبودية فيها غالبية بدليل أنّها لم تجب على الخاطي والناسي. ويسقط في كلّ [186و] موضع تحقّقت فيه شبهة الإباحة كمن جامع على ظنّ أنّ الفجر لم يطلع وقد طلع؛ فإنّه لا يجب عليه الكفارة. والفرق أنّ داعية الجناية على الصوم قوته باعتبار أنّ الشهوة أمرٌ معتادٌ للنفس، فاحتجّ إلى زاجرٍ قويٍّ فصار الزجر فيها أصلاً والعبادة تبعاً؛ فإنّ من دعاه نفسه إلى الإفطار لطلب الراحة وتأمّل فيما يجب عليه من المشقة انزجر، وفي باب الكفارة بالعكس. والشافعي ألحق كفارة الفطر بسائر الكفارات في أنّها لا تسقط بالشبهات؛ فإنّها ضمان ما تلف من حقّ الله تعالى بجناية.

(وعبادة فيها مؤنة) المؤنة الثقل من "مأنت القوم" إذا احتملت مؤنتهم. وقيل الغدة من قولهم: أتاني هذا الأمر وما مأنت له ماناً إذا لم تستعدّ له. وقيل إنّها من "مئت الرجل أمؤنة". والهمزة فيها كـ "هي" في أدؤر. وقيل هي مفعلة من الأؤن وهو العدل؛ لأنّ هو ثقل على اللسان أو الأين وهو التعب، والأوّل أصحّ كذا في المغرب.

كصدقة الفطر جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الإنسان بسبب رأس الغير كالنفقة. وجهات العبادة فيها أكثر: بتسميتها صدقةً وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في أدائها ونحوها ممّا هو من أمارات العبادة. ولم يشترط لها كمال الأهلية اعتباراً لجانب المؤنة، فوجبت في مال الصبي والمجنون. واعتبر محمد جانب العبادة لرجحانها، فلم يوجبها في مالهما حتى لو أداها الولي من مالها ضمنه. ولو كان الأب غيباً يجب عليه من ماله.

(ومؤنة فيها معنى العبادة) كالعشر بسبب العشر. هو الأرض النامية بالنماء الحقيقي. وهو مؤنة الأرض حتى لا يعتبر فيه الأهلية الكاملة. وهو عبادة أيضاً؛ لأنّ الواجب جزء من النماء أي الخارج من الأرض قليلاً من

كثير بمنزلة الزكاة من مال النامي. والعشر باعتبار الأصل -أعني الأرض- مؤنة وباعتبار الوصف -أعني النماء- / [187ظ] عبادة، فيكون مؤنة فيها معنى العبادة.

ويتفرّع على معنى العبادة أنّ وضع العشر على الكافر ابتداءً لم يصح؛ لأنّه ليس بأهل للعبادة، وأما بقاء كما إذا ملك أرضاً عشريّة؛ فعند محمد يبقى على العشر؛ لأنّه من مؤنة الأرض والكافر أهل لها ومعنى العبادة تابع فيسقط في حقّه، وعند أبي يوسف يضاعف العشر؛ لأنّه ليس بأهل للعبادة فيعتبر العشر والتغيّر للتضعيف في حقّ الكافر مشروع في الجملة كصدقتين بني تغلب وبعد التضعيف صار في حكم خراج وخلا عن وصف القرية، فلا يرد أنّه يلزم حينئذ تضعف أمر ثبت بالإجماع على خلاف القياس في قوم معيّن لكثرتهم وقربهم فلو وضع عليهم الجزية أو الخراج لأدّى إلى الفتنة، فلا يقاس.

(ومؤنة فيها معنى العقوبة) كالخراج بسبب الخراج أيضاً على الأرض النامية. لكن النماء التقديري وهو التمكن من الزراعة، فالخراج أيضاً باعتبار الأصل الذي هو الأرض ومعنى العقوبة فيه كما مرّ في بيان الأسباب باعتبار الوصف الذي هو النماء التقديري، فيكون الخارج مؤنة فيها معنى العقوبة.

ويتفرّع على معنى العقوبة أنّه يصحّ ابتداءً وضع الخراج على المسلم حتى لو قسمت الأرض بين المسلمين لم يصحّ وضع الخراج عليهم، وصحّ بقاء الخراج على المسلم فيما إذا اشترى من كافر أرض الخراج لرجحان جهة المؤنة فيه؛ إذ هو باعتبار الأصل الذي هو الأرض والمسلم أهل للمؤنة فيصحّ البقاء وإن لم يصحّ ابتداءً.

(وحقّ قائم بنفسه) أي ثابت بذاته من أن يتعلق بذمته عبد يؤديه بطريق طاعة (كخمس المغانم) جمع مغنم وهو الغنيمة واحد. وقال صاحب الكشف: الغنيمة ما يأخذها المسلمون من الكفار. وفي المغرب عن أبي عبيد: ما نيل من أهل الشرك عنوة / [187و] والحرب قائم، وحكمها أن يخمس وسائرهما بعد الخمس للغانمين خاصة. وإتّما كان الخمس حقّاً ثابتاً بذاته لأنّ الجهاد حقّ لله تعالى إعزازاً لدينه، فالمصাব به كلّ حقّ لله تعالى إلا أنّه جعل أربعة أخماسه للغانمين إمتناناً وأبقى الخمس حقّاً له لاحقاً لزمنا أدائه طاعة. ولهذا أجاز خمس المغنم إلى الغانمين وأولادهم وآبائهم عند الحاجة.

(وحقوق العباد) كبذل المثلثات والمغصوبات (أكثر من أن تحصى) مثل هذا التركيب وهو أن يدخل من التفصيلية على غير المفضل عليه شائع¹ في كلام المولدين، فوجهه بعضهم بأنّ المراد أنّه متباعد في الكثرة من الإحصاء. وردّ بأنّ التفضيل مراد جزماً. وعلى هذا التقدير لا يكون من تفضيلية. ويلزم استعمال أفعال التفضيل بدون الأشياء الثلاثة. وقيل المضاف محذوف أي "ذي أن يحصى" أي من أمر ذي إحصاء. وقال سيد المحققين في شرح المفتاح: المراد أكثر مما يمكن أن يحصى إلا أنّه توسّع في العبارة اعتماداً على ظهور المراد.

¹ م+ ذلك.

[الأحكام الوضعية]

(و) القسم (الثاني) من التقسيم المذكور في أول الفصل، وهو ما يتعلّق به الأحكام المشروعة «أربعة»: السبب والعلة والشرط والعلامة.

[السبب]

(الأول: السبب) وهو في اللغة ما يتوصّل به إلى المقصود من علم أو قدرة أو آلة أو حبل أو غير ذلك. وفي الاصطلاح ما سيأتي. (وهو أقسام) وقد جرت عادة أهل الأصول أن يذكروا في هذا المقام أقسام ما يطلق عليه اسم السبب بأيّ وجه كان، حقيقةً أو مجازاً. (سبب حقيقيّ وهو ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف وجوبٌ ولا وجودٌ) فقله: "ما يكون طريقاً إلى الحكم" شاملٌ للعلة والشرط وغيرها، فاحترز بقوله: "من غير أن يضاف إليه وجوبٌ ولا وجودٌ" عن العلة، وبقله: "ولا وجودٌ" عن الشرط وعن العلة أيضاً؛ فإنّ وجود الحكم يضاف إلى العلة ثبوتاً بها كما يضاف إلى الشرط / [١٨٨ ظ] ثبوتاً عنده. ولهذا قيل ولو قال "من غير أن يضاف إليه وجودٌ" لكفى.

وذكر في المنار وسلباً آخر في تعريف السبب الحقيقي وهو قوله: "ولا يعقل فيه معاني العلة" أي لا يوجد فيه تأثير في الحكم بوجهٍ بواسطة وبغير واسطة. وهو احترازٌ عن السبب الذي فيه شبهة العلية، وعن السبب الذي فيه معاني العلية؛ فإنّ لكلّ منهما طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجودٌ. لكن لا يخلو عن معنى العلة.

وأما السبب المجازي فخارج بقوله: "طريقاً إلى الحكم"؛ لأنّ السبب المجازي ليس طريقاً إلى الحكم كما سيجي. ويمكن أن يحمل كلام المصنف على أنّه تعريفٌ لمطلق السبب بأن يكون الضمير راجعاً إلى "مطلق السبب" المذكور في ضمن السبب الحقيقي.

وشمول التعريف لجميع أقسام السبب ظاهرٌ إلا السبب المجازي فيحمل الطريق إلى الحكم على ما هو طريق إلى الحكم حالاً أو مآلاً؛ فإنّ سبب المجازي طريقٌ إلى الحكم في المآل ولو بالإمكان، فلذا لم يذكر القيد الذي ذكره في المنار.

(كدلالته إنساناً ليسرق مال إنسان) ففعل، فإنّه لا يضمن الدالّ شيئاً؛ لأنّ الدلالة سببٌ محضٌ لكونها طريق الوصول إلى المقصود. وتخلّل بينها وبين المقصود علة غير مضافة إلى الدلالة -وهي فعل السارق الصادر عن اختياره- فلا يكون في الدلالة معنى العلة، إلا إذا ذهب مع السارق ودلّه على الحصن فإنّه حينئذ يشركه؛ لأنّ فعله إذن معنى العلة. وكان القياس على هذا ألا يضمن الساعي إلى السلطان بغير حقّ لكن المتأخرون افتراقها بغير القياس استحساناً لغلبة السعاة في هذا الزمن. وقيل: إن كان السلطان معروفاً بتقديم من سعى به عليه يضمن السعي، وإن لم يكن معروفاً لا يضمن.

(ومجاز كاليمين بالله) للكفارة أي اليمين بالله بسبب الكفارة مجازاً، وليس بسبب حقيقة؛ لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً إلى الحكم. واليمين شرعت للبر والبر لا يكون طريقاً إلى [١٨٨] الكفارة، بل الطريق إليها الحنث. والبر مانع من الحنث فيه لكن يحتمل أن يرتفع المانع ويقضي إلى الحكم -وهو الكفارة-. فسمي سبباً مجازاً تسمية باعتبار ما يؤول إليه. وقيل إنه في المآل لا يصير سبباً حقيقياً بل علة. فالظاهر أن العلاقة هي مشابهة السبب من جهة أن له نوع إفضاء إلى الحكم ولو بعد حين. وإنما خص هذا القسم بتسميته المجاز مع أن غيره من الأقسام -سوى القسم الأول- مجاز أيضاً لخلوه عن معنى الإفضاء إلى الحكم في الحال. بخلاف ما إذا كان فيه معنى العلة؛ فإنه فيه معنى الإفضاء موجود مع زيادة معنى وهو التأثير.

(وما له شبه العلة كاليمين بالطلاق والعتاق) جعل القوم اليمين بالطلاق والعتاق سبباً مجازياً كاليمين بالله. وتبعهم المصنف في المنار. وههنا لم يجعل اليمين بالطلاق سبباً مجازياً؛ لأن بين اليمينين فرقاً. وتوضيحه أن الصبغ الدالة على تعليق الطلاق والعتاق بشيء قبل وقوع المعلق عليه أسباب مجازية، وأما بعده فيصير تلك الإيقاعات عللاً حقيقياً لتأثيرها في وقوع الأجزاء مع الإضافة إليها والاتصال بها. فلذلك سمّاه سبباً له شبهة العلية بخلاف اليمين بالله؛ لأن علة الكفارة ليست هي اليمين بالله؛ لأن اليمين موضوعاً للبر والبر لا يفضي إلى الكفارة بل المفضي إليها هو الحنث. والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته. وإنما علة الكفارة هي الحنث؛ لأنه مؤثر فيها فلذلك جعل اليمين بالله سبباً مجازياً ولم يجعله سبباً له شبهة العلة.

وجعل الشافعي اليمين والمعلق بالشرط سبباً هو بمعنى العلة؛ لأن اليمين يوجب الكفارة عند الحنث، والمعلق يوجب الجزاء عند وجود الشرط. فكل منهما سبب في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم. لكن في معنى العلة باعتبار أنه هو المؤثر في الحكم. ولهذا لا يصح عنده تعليق الطلاق والعتاق من ملك؛ لأن السبب لا ينعقد في غير محله فتأمل. / [١٨٩ ظ]

(وما فيه معنى العلة كقود الدابة وسوقها) فإن كل واحد منهما سبب لما يتلفه بوطئ الدابة حال القود والسوق لا علة؛ إذ هو لم يوضع للإتلاف وتحلل بينه وبين الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة؛ لأن السوق أو القود بمحل الدابة على السير كرها، ولهذا كان سيرها على مراد السائق والقائد، فيضاف فعلها إلى المكره فيما يرجع إلى بدل المحل لا فيما يرجع إلى جزاء المباشرة. حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص على القائد والسائق، فيكون سبباً في معنى العلة.

وعند القاضي الإمام أبي زيد لهذا السبب حكم العلة من كل وجه؛ لأنها علة الحكم لما حدثت بالأولى صارت الأخيرة حكماً للأولى مع حكمها؛ لأن حكم الثابتة مضاف إليها، وهي مضافة إلى الأولى فصارت الأولى بمنزلة علة لها حكماً.

[العلة]

(والثاني العلة) هي في اللغة اسمٌ لعارض يتغيّر به وصف المحلّ لحدوده فيه. سمي الوصف المؤثر في الحكم بها؛ لأنّه يتغيّر به حال المنصوص عليه من الخصوص إلى العموم. وقيل: هذا مأخوذاً من العلل وهو الشربة بعد الشربة، فسَمّي الوصف المذكور علةً لثبوت الحكم به على التكرار بتكرره. وقيل هي في اللغة ما يؤثر في أمر من الأمور سواء كان المؤثر ذاتاً أو وصفاً. سَمّي الوصف المذكور بها؛ لأنّه مؤثرٌ في ثبوت الحكم إما في الأصل أو في الفرع. وهي ما يضاف وجوبُ الحكم إليه ابتداءً. المراد بالوجوب الثبوت.

واحترز بقوله "الحكم" عن الشرط؛ فإنّه يضاف إليه الحكم من حيث إنّ وجد عنده لا وجوبه. والمراد بـ "الإضافة إلى العلة" ما يفهم من قولنا: قتله بالرّميّ وعتق بالشرى وهلك بالجرح وأمثال ذلك. وبقوله: "ابتداءً" عن السبب والعلامة وعلة العلة؛ إذ المراد بالابتداء ما لا يكون بواسطة. وبهذه الأشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة.

وهذا التعريف شاملٌ للعلل الوضعية التي جعلها الشارع علامةً كالبيع للملك والعلل / [١٨٩و] المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني المؤثرة في الأقيسة.

(وهو) الضمير يرجع **(إلى ما سبقه العلة)** هي الخارج المؤثر لكتّنها يطلق على معانٍ آخر بالاشتراك أو التجاوز. فأرادوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ "العلة" إلى أقسامه السبعة. ووجهه أنّ المعتبر في العلة ثلاثة أمور: هي إضافة الحكم إليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان. فبالاعتبار الأوّل يسمى علةً اسماً، وبالاعتبار الثاني علةً معنى وبالاعتبار الثالث علةً حكماً. فبالاعتبار حصول الأمور الثلاثة كلّها وبعضها يصير الأقسام سبعة؛ لأنّها بالانفراد ثلاثة وبالاتّتماع الإثنين منها ثلاثة أخرى، وباعتبار الكلّ واحد علة اسماً **(ومعنى وحكماً)** كالنكاح للحلّ؛ فإنّ عقد النكاح علةً اسماً؛ لأنّ الحلّ يضاف إليه بلا واسطة، ومعنى من حيث إنّ مؤثر فيه؛ لأنّه مشروع لأجله، حكماً من حيث إنّ الحلّ يتراخى عنه. فهو علة حقيقةً وعلةً اسماً لا حكماً ومعنى. كالإيجاب المعلق بالشرط؛ فإنّه إذا علّق الطلاق مثلاً بدخول الدار فوقوع الطلاق بعد الدخول ثابت بالتطبيق السابق ومضافٌ إليه بلا واسطة، فيكون علة اسماً لكنّه ليس بمؤثرٍ في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخٍ عنه فلا يكون علةً معنى وحكماً.

(وعلة اسماً ومعنى لا حكماً كالبيع بشرط الخيار)

اعلم أنّ الشرط في البيع خلاف القياس لكونه يتضمن تعليق التمليك بالخطر. وهو في اللغة القمار. إلا أنّ الشرع جوّزه للضرورة وهي تندفع بدخله في الحكم الذي هو أقلّ خطر دون السبب الذي هو أكثر خطراً، فبقي البيع مطلقاً غير معلق بالشرط كالبيع الخالي عن الخيار. فلذلك كان علةً اسماً ومعنى لا حكماً لتعلق الحكم بالشرط.

والدليل على أنه علةٌ لا سببٌ أنَّ الخيار إذا زال ثبت الملك للمشتري من وقت الإيجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة.

(وعلة لها شبه بالأسباب / [١٩٠ ظ] **كشركاء القريب**) فإنه علةٌ للملك، وملكُ القريب علةٌ للعتق. فمن حيث تخلل الوسطة كان سبباً ومن حيث أنَّ الوسطة من موجباته -وكان العتق مع علته وهي الملك مضافاً إليه- كان علةً. فلذلك سماها علةً لها شبه بالأسباب. وجعل كثيرٌ من الأصوليين هذا القسم من قبيل ما هو علة اسماً ومعنى لا حكماً.

أما كونه علة اسماً فظاهراً. وأما إنه ليس بعلة حكماً؛ فلأنه قد تحقّق التراخي في الجملة إذا لم لا يتحقّق الملك الذي يكون بعد تحقّق الشراء، ولا يتحقّق والعتق. وقال صاحب التوضيح: الظاهر أنه من قبيل العلة اسماً ومعنى وحكماً لوجود الإضافة والتأثير والمقارنة. ولم يجزم بذلك لعدم تصريح الأصوليين به.

(ووصف له شبهة العلية كإحدى وصفي العلة) أراد بذلك ما إذا كان العلة مركبةً من وصفين غير مرتبين كالقدر والجنس، فكلٌّ من الوصفين له شبه العلة في الربا. فإن كان الوصفان مرتبين كان للوصف غير الآخر شبهة العلية، فعلة الربا لما كان مجموع القدر والجنس كان لكلٍ منهما شبهة العلية، فيثبت به الربا النسبية؛ لأنه شبهة الفضل لما في النقد من المزية، فلا يجوز أن يسلم حنطة في شعير. وهذا علة معنى لوجود التأثير لجزء العلة لا اسماً لعدم الإضافة إليه ولا حكماً لعدم الترتيب عليه على ما تبين من أنَّ المراد من أحد الوصفين أحد الجزئين الغير المرتبين من العلة.

وعند الشمس الأئمة هو سببٌ محضٌ؛ لأنَّ أحد الجزئين طريقٌ يفضي إلى المقصود، ولا تأثير له ما لم ينضمَّ إليه الجزء الآخر. والمصنف اختار تبعاً لفخر الإسلام أنه وصف له شبهة العلية؛ لأنه مؤثّر والسبب المحض غير مؤثّر.

وهذا الخلاف مبني على أنَّ العلة إذا ركبت من وصفين أو أوصاف؛ فالموصوف¹ هو العلة عند البعض، وصفة الاجتماع عند البعض، والوصف المجهول الذي لا يتصور انعقاد العلة بدونه عند البعض. فإذا حمل على داية مقدارٍ يطبق حملة ثم يزيد عليه مقدارٌ آخر فغطت؛ [١٩٠ و] فالجميع عند التلف عند الفريق الأول، وصف الاجتماع عند الفريق الثاني، والمقدار الزائد غير عين عند الفريق الثالث.

فاختار شمس الأئمة القول الثاني والثالث؛ فكان الوصف الأول قبل وجود الوصف الثاني خالياً عن صفة الاجتماع وعن كونه واحداً من الجملة غير عين، فلم يكن له تأثير في الحكم، فكان سبباً محضاً. واختار فخر الإسلام القول الأول؛ فكان للوصف الأول نوعٌ تأثير في الحكم قبل وجود الآخر فلم يخلو عن معنى العلة،

¹ ن: فالمجموع.

كذا في كشف البزدوي. وهذا مخالف لما تقرّر عندهم من أنه لا تأثير لأجزاء العلة في الأجزاء المعلول، وإنما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول.

(وعلة معنى وحكمًا لا اسماً كآخر وصفي العلة) يعني إذا كان العلة وصفان مؤثران مرتبان في الوجود فالمتأخر علة لوجود التأثير وحكمًا لوجود الاتصال، لا اسماً؛ لعدم إضافة الحكم إليه كالقراءة ثم الملك. فلكلّ منهما أثر في العتق لكن يرجح الأخير لوجود الحكم عنده، فيجعل علة معنى وحكمًا. والأول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفاً له شبهة العلية.

ويرد عليه أن العتق يضاف إلى الملك عرفاً فكيف لا يكون علة اسماً. وقد صرح بعضهم بأن الأول يصير موجباً بالآخر. ثم الحكم يجب بالكلّ فيصير الجزء الآخر كعلة العلة، وعلة العلة تكون علة اسماً. أجب بأن الأصوليين صرحوا بأنه يجب في العلة اسماً أن يكون موضوعاً للحكم. والملك لم يوضع في الشرع للعتق بل للموضوع له ملك القراءة وشراء القريب.

(وعلة اسماً وحكمًا لا معنى كالسفر للرخص) أما كون السفر علة للرخص حكمًا؛ فإن قصر الصلاة مثلاً يثبت بمجاوزة بيوت المصر. وأما كونه علة اسماً؛ فلأن الرخص / [191ظ] نسبت إلى السفر شرعاً، يقال: رخصه السفر القصر. وليس بعلة معنى؛ لأنّ المعنى المؤثر في هذه الرخص المشقة. لكن الشرع أقام السفر مقامها؛ لأنّ المشقة أمرٌ باطلٌ لا يمكن الوقوف على حقيقتها لتفاوتها في الناس. والسفر لا يخلو عن مشقة فأقيم مقامها.

(والواجب في العلة الحقيقة) وهي ما يكون علة اسماً ومعنى وحكمًا (اقتنائها مع الحكم) بالزمان؛ إذ لو جاز التخلف لما صحّ الاستدلال بثبوت الحكم مع عرض الشارع من وضع العلة للأحكام، وهو الاستدلال بها عليها.

(كالاستطاعة مع الفعل) فإنهما يكونان مقترنين زماناً. وهذا مذهب الجمهور. وفرّق بعض المشايخ بين العلة الشرعية والعقلية، فجوز تأخر الحكم عنها في الشرعية. واختلف القائلون بعدم المقارنة؛ فقليل: ينبغي أن يثبت حكم العلة بعدها بلا فصل. وقيل: إنّ العلة لا توجب الحكم إلا بعد وجودها، فيكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم العلة بزمان. قيل: وإذا جاز بزمان جاز بزمانين، بخلاف الاستطاعة فإنّها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بدون العلة. ولا يلزم ذلك في العلة الشرعية؛ لأنّها في نفسها بمنزلة الأعيان، ولهذا يقبل الفسخ بعد أزمته متطاوله كالبيع والإجارة. أجب بأنّ إيجاب العلة الحكم بعد وجودها إنّما هو بالذات لا بالزمان، وإذا لا يستلزم تأخر المعلول عن العلة تأخيراً زمانياً.

(والثالث) من أنواع ما يتعلّق بالأحكام (الشرط وهو ما يتعلّق به الوجود دون الوجوب) المراد بتعلق الوجود به هو أن يتوقّف علة الشيء بأن يوجد عند وجوده. فإذا قال لامرأته: "إن دخلت الدار فأنت طالق" فوجود

الطلاق موقوف على وجود الدخول مضافاً إلى الدخول موجوداً عنده، لا واجباً به. بل الوقوع بقوله: "أنت طالق عند الدخول" ليس بمؤثر في الطلاق ولا أصلاً إليه. فلا يكون علة ولا سبباً. ولكن وجوده / [191و] مضافاً إلى وجوده، فلم يكم علامة أيضاً، فهو بين العلة والعلامة شيء آخر. وسمّوه شرطاً.

وإنما لم يقل "هو ما يتوقف عليه وجود الحكم" كما قال غيره؛ لأنّ الحكم لا يتوقف عليه. وبقوله: "دون الوجوب" يخرج العلة. وقد يقال: إنّ العلة إذا توقّف على الشرط كان حكماً متوقفاً عليها بواسطة العلة، فيصحّ تعريف غيره أيضاً.

(وهو خمسة) أي الشرط خمسة أقسام. ولم يعدّ بعضهم الخامس من أقسام الشرط؛ إذ هو علامة (كما سيجيء: الشرط المحض) وهو إما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع أو بحسب حكم الشارع، كشهود النكاح. أو وضعي وهو الذي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته. وقيل الشرط الجعلي هو الشرط الذي يضاف الحكم إليه، ولم يتخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار. وعارضه علة يصلح لإضافة الحكم إليها. (كدخول الدار في الطلاق المعلق به) قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" فالطلاق الذي هو الحكم يضاف إلى الدخول، ولم يتخلل بين الدخول والطلاق فعل فاعل مختار. وقوله: "أنت طالق" يعارض الدخول في أنّه علة يصلح إضافة الطلاق إليه.

(وشرط له حكم العلة)¹. وهو كل شرط لم يعارضه علة، وصلاح ذلك الشرط أن يقوم مقام العلة أو يضاف الحكم إليه. ومتى عارضه علة لم يصلح أن يقوم مقام العلة لعدم الحاجة إلى إثبات الخلاف. وإنما صحّ أن يقوم الشرط مقام العلة؛ لأنّ العلة الشرعية ليست عللاً بذواتها بل هي في الحقيقة أمارات، فيصحّ أن يخلفها الشروط. (كشق الرزق) فإنّ من شق رزق الغير وسأل ما فيه يضمن الشاق؛ لأنّ علة الملاك السيّان وهو أمر طبيعي لا يصلح إضافة الضمان إليه؛ لأنّه صالح للإضافة؛ إذ هو تعدّى في حقّ الغير.

(وشرط له حكم السبب) وهو شرط / [192ظ] حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل إلى الشرط. فخرج الشرط المحض مثل: "إن دخلت الدار فأنت طالق" إذ التعليق -وهو فعل المختار- لم يعرض على الشرط بل بالعكس. وخرج بقولنا: "فعل فاعل مختار" الشرط الذي في حكم العلة كشقّ الرزق. وخرج ما إذا كان فعل المختار منسوباً إلى الشرط، كما إذا فتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فإنّه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة فلذا يضمن كذا في التلويح.

ولم يذكر المصنّف القسم الأخير، ولعلّه أدرجه في شرط له حكم العلة؛ فإنّ فعل الطائر ملحق بالأفعال الغير الاختيارية كسيّان المانع.

¹ عدّ الكتب المطبوعة قوله: "وشرط له حكم العلة" من المتن. والنسخ التي اعتمدناها لم يعدوها من المتن.

(كحلّ القيد) إذا حلّ قيدٌ عبْدٌ فائقٌ لا يضمن الحالُّ قيمةَ العبدِ بالاتفاق إذا كان العبدُ عاقلاً. أما إذا كان مجنوناً فالحالُّ ضامنٌ عند محمد، فحلّ العبد شرطٌ حصل بعده فعلٌ فاعلٌ المختار وهو والإباق. وهو علة التلف فكان شرطاً في معنى السبب لا في معنى العلة؛ لأنّ العلة ههنا مستقلةٌ غير مضافة إلى السبب ولا حادثة به، بخلاف سوق الدابة.

(وشرط اسماً لا حكماً كأول الشرطين في حكم تعلق بهما) كما إذا قال: "إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق"، فدخلوها في أيّ دار اتفق. أو لا شرط اسماً لتوقف الحكم عليه لا حكماً لعدم تحقق الحكم عنده. "فإن دخلت الدارين" وهي في نكاحه طلقت اتفاقاً، فإن أبانها فدخلت الدارين أو دخلنا إحديهما فأبانها ثم دخلت الأخرى لا تطلق اتفاقاً. وإن أبانها فدخلت إحديهما ثم تزوجها فدخلت الأخرى طلقت عندنا؛ لأنّ الملك إنّما يشترط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء¹ لصحة وجود الشرط؛ فإنّها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا يبقى³ اليمين؛ لأنّ اليمين يبقى بقاء الذمة التي هي محل اليمين، فلا يشترط إلا عند الشرط الثاني؛ لأنّه حال نزول الجزاء المفتقر إلى الملك. وعند زفر لا تطلق؛ لأنّ الشرطين شيء / [192] واحد في وجود الجزاء وفي الآخر بشرط الملك فكذا في الأول.

(وشرط هو كالعلامة كالأحصان للرجم) الإحصان في باب الزنا يتعلق بالعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كلٍّ من الزوجين مثل الآخر في الإحصان والإسلام. وقال شمس الأئمة: شرطه⁴ على الخصوص الإسلام والدخول بالنكاح بالصحيح بامرأة هي مثله. وأما العقل والبلوغ فهما شرطٌ أهلية العقوبة. والحرية شرط تكميل العقوبة.

وإنّما قيّدنا الإحصان بقولنا: "للزنا"؛ لأنّ الإحصان في باب القذف لا يشترط فيه النكاح والدخول. ثمّ الإحصان علامة؛ لأنّه حالة في الزنا، فيصير الزنا في تلك الحالة موجباً للرجم، فيكون علامة لا شرطاً؛ لأنّ الرجم غير مضاف إليه وجوباً به ولا وجود عند وجوده. وهذا هو مختار شمس الأئمة وفخر الإسلام وبعض المتأخرين. وأما المتقدمون من أصحابنا وعامة المتأخرين منهم فقد ذكروا أنّ الإحصان شرطٌ للرجم؛ لأنّ وجود الرجم يتوقّف على وجود الإحصان. وكونه سابقاً على الزنا لا يخلو بشرطيته كما في الطهارة والصلاة. وقولهم: "لم يتعلّق به وجودٌ غير مسلّم؛ إذ الزنا لا يوجب الرجم بدون الإحصان كالسرقة، لا يوجب القطع بدون النصاب. وهو شرطٌ بلا شبهة، فكذا الإحصان.

¹ م: الخبر.

² ن: إلا.

³ ن: ولا لبقاء.

⁴ ن: شرط.

(وإنما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط) لَمَّا ذكر بعض المشايخ أنَّ صيغة الشرط قد يخلو عن معنى الشرط. ويسمّون ذلك شرط تغليب. كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور، 33/24]؛ فإنّه مذکور على سبيل التغليب؛ إذ الغالب أنَّ المولى بكاتب العبد إذا رأى فيه خيراً. وليس شرط حقيقي إذ يجوز كتابة العبد الذي لا يعلم فيه خيراً، فأشار إلى ردّه بأنّه إنّما يعرف الشرط بصيغته أي لا ينفك صيغة الشرط عن معناه خصوصاً في كلام الله تعالى. وأما قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ فالمراد به النذب لا الإيجاب بدليل السياق. والنذب متعلّق بهذا الشرط ويتوقّف / [193ظ] عليه.

(أو بدلالته) أي دلالة الشرط بأن يكون الكلام على وجه يتضمّن معنى الشرط (كقوله: المرأة التي أتزوج طالق ثلاثاً) فإنّ اسم الموصول الذي صلّته فعلٌ إذا وقع مبتدأً أو صفةً للمبتدأ متضمّنٌ لمعنى الشرط. والتزوج بمنزلة الشرط حتى يتوقف وجود الطلاق على وجود التزوج. وصار كأنّه قال: "إن تزوجت امرأة فهي طالق" وهذا إذا كانت المرأة غير معينة، فإن كانت معينة بأن قال: "هذه التي أتزوجها طالق" لا يصلح دلالة على الشرط؛ لأنّ الوصف في المعين لغو، فيبقى قوله: "هذه المرأة طالق". فيلغو في الأجنبية، ويتخير في المنكوحة. وأما في الشرط الصريح فلا فرق بين المعنوية وغير المعنوية. فلو قال: "إن تزوجت امرأة فهذه المرأة فهي طالق" ثم تزوجها يطلق في الصورتين.

[العلامة]

(والرابع) من أنواع ما يتعلّق بالأحكام (العلامة) وهي في اللغة الأمانة كالميل للطريق والمنار للمسجد. وفي الشرع ما يعرف الوجود فحسب، أي من غير أن يتعلّق به وجوبٌ أو وجودٌ. فالعلامة دليلٌ على ظهور الحكم عند وجودها فحسب. وذلك مثل التكبيرات في الصلاة، فإنّها إعلامٌ على الانتقال من ركنٍ إلى ركنٍ. وقد تفسّر¹ العلامة بأنّها تعلق بالشيء من غير تأثير فيه ولا يتوقف له عليه، بل من حيث أنّه يدلّ على وجود² ذلك شيء. (كالإحصان) في الزنا. وفيه إشكال؛ لأنّ وجوب الرجم موقوفٌ على الإحصان فكيف يكون علامة؟ ولهذا ذهب بعضهم إلى أنّ³ الأوصاف شرطٌ للرجم كما ذكرنا فيما تقدّم. وذهب بعضهم إلى أنّه شرطٌ فيه معنى العلامة. وقيل إنّ شرطاً لكنّه سمّاه علامةً لمشابهته لها في عدم الاتصال بالحكم.

ويتفرّع على كون الإحصان علامةً أنّه لم يضمن شهود الإحصان إذا رجعوا وحدهم أو مع شهود الزنا؛ لأنّ العلامة لا يصلح بخلافها عن العلة أصلاً؛ لأنّه لا يتعلّق بها وجوب وجود فلا يجوز إضافة الحكم إليها بوجه. وعن زفر إن رجع / [193و] شهود الإحصان وحدهم ضمنوا دية المشهود عليه، وإن رجعوا مع شهود الزنا يشتركون فيه الضمان؛ لأنّ الإحصان شرطٌ للرجم عنده. ومن أصله أنّ الشرط والعلة سواء في إضافة الضمان

¹ م ي+ بغير.

² م- وجود.

³ م ن- أن.

إليهما؛ لأنَّ الحكم يتوقَّف على العلة فيضاف الحكم إلى كُلِّ منهما. والجواب لنا على قول مَنْ قال إنّ الإحصان شرطٌ أنّه لا يجوز إضافة الحكم إليه؛ لأنَّ شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلوح العلة للإضافة إليها فيضاف التلف إليهم.

[الحاكم]

(فصل في بيان الأهل) الأهل في اللغة قد جاء بمعنى الحقيق بالشيء. وأهليته الإنسان صلاحيته لصدور ذلك شيء عنه أو طلبه عنه. وفي الشريعة عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة عليه وله. وهي الأمانة المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾ [الأحزاب، 72/33] الآية.

(العقل معتبر¹ لإثبات الأهلية) إذ لا تكليف للصبي والمجنون. والمراد بالأهلية الخطاب؛ إذ الخطاب لا يفهم بدون العقل، وخطاب مَنْ لا يفهم قبيحٌ.

واعلم أنَّ العقل عند الحكماء يطلق على الجوهر المجرد عن المتعلّق بالجسم تعلّق التدبير والتصرف، وعلى قوة النفس² بها يتمكّن من إدراك الحقائق، وعلى غريزة يلزمها العلم بالضروريات، وعلى نفس العلم بها، وعلى ملكة حاصلة بالتجارب تستنبط بها المصالح والأغراض، وعلى قوة مميزة بين الأمور الحسنة والقيحة، وعلى هيئة محدودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه، وعلى قوة هي مبدأ الفعل فهي باعتبار تأثيرها الاختياري في البدن الموضوع مكملّة إياه، ويسمّى عقلا عملياً. وعلى قوة هي مبدأ الإدراك، وهي باعتبار تأثيرها عما فوقها مستكملة في ذاتها، ويسمى عقلا نظرياً. وعلى مراتب للنفس أحدها في مبدأ الفطرة عند كونها خالية عن العلوم مستعدة لها ويسمى عقلا وهيولانيّاً، وثانيها إذا أدركت الضروريات واستعدت لحصول نظريات منها / [194ظ] ويسمى عقل الملكة، وثالثها إذا أدركت النظريات وحصلت لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير كسبٍ جديدٍ ويسمى عقلا بالفعل، إذا كانت النظريات حاضرةً عندها مشاهدةً لها ويسمى عقلا مستفاداً.

والأهلية التي هي مناط التكليف هي المرتبة الثانية من المراتب الأربعة. وهي أن يدرك البديهيّات وترتيبها على وجه يوصل إلى النظريات؛ إذ بها يتميز الإنسان عن البهائم ويشرق عليها نورٌ بحيث يتجاوز إدراك المحسوسات. فأشار المصنف إلى تعريفها بقوله:

¹ م: متعين.

² م: يتنفّس.

(وهي نورٌ يضيء¹ به طريق ابتدائية يبتدئ به² من حيث ينتهي إليه درك الحواس، فيبتدأ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله)

وحاصله أن العقل قوةٌ للنفس، بها ينتقل من الضروريات إلى النظريات. وهذا التعريف مذكورٌ في أصول الإمام الفخر الرازي. ولا يخفى أنه أخفى من المعرف، فلا بد من بيانه فنقول قوله: "نور" أي قوةٌ شبيهةٌ بالنور في أنه بها يحصل الإدراك، "يضيء" أي يصير ذا ضوء، "به" أي بذلك النور، "طريق يبتدئ به" أي بذلك الطريق والمراد ترتيب المبادئ الموصلة إلى المطلوب. ومعنى "إضاءتها" ضرورياتها بحيث يتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلاً إلى المطلوب. وقوله: "من حيث ينتهي" متعلق بـ "يبتدأ" والضمير "إليه" راجع إلى "حيث" أي من محلٍ ينتهي إليه. والدرك -بفتح الراء- اسمٌ من الإدراك ففي الحديث: «اللهم أعني على درك الحاجة»³ أي أدركها. "فيبتدئ" أي يظهر "المطلوب للقلب" أي للروح المسمى بالنفس الناطقة، "فيدرك القلب بتأمله" أي إلتفاتة إليه وتوجهه نحوه. وزاد في فصول فخر الإسلام وسلباً آخر وهو قوله: "بتوفيق الله تعالى" أي بإلهامه. وذلك إشارة إلى أن الفكرة مُعدَّةٌ للنفس وفيضان المطلوب إنما هو بإلهام الله تعالى ولا يتأثر النفس أي توليدها. هكذا فسره شارحو أصول فخر الإسلام وغيرهم.

واعترض عليه بأنَّ عود الضمير إلى "حيث" وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية. والظاهر أن المراد أن العقل نورٌ يضيء بطريق الذي يبتدئ به في إدراكات / [194و] من جهة انتهاء إدراك الحواس إلى ذلك الطريق⁴ بمعنى أنه لا مجال فيه لذلك الحواس، وهو طريق إدراك الكليات من الجزئيات. وأما طريق إدراك المحسوسات فيشترك في سلوكه جميع الحيوانات. ولا يحتاج إلى العقل. فقيد الحيشة للتعليل. ثم إذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوكٌ طريق إدراك الكليات واكتساب النظريات فلا بد من قوةٍ بها يتمكن من سلوكه ذلك الطريق، فهي نورٌ للنفس يهتدي إلى سلوكه بمنزلة نور الشمس في إدراك المبصرات. فإذا ابتدأ الإنسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يبتدئ المطلوب للقلب.

(وأنه) أي العقل (خُلِقَ) متفاوتاً (في أصل الفطرة) أي خلقه. مصدرٌ نوعيٌّ من الفطرة بمعنى الابتداء والاختراع.

والمراد التفاوت في الكمال والنقصان. وذلك بسبب زيادة اعتدال البدن ونقصانه، فكلما كان البدن أعدل كانت النفس الفائضة عليه أكمل وللكمالات أقبل. وفي هذا إشارةٌ إلى ردِّ قول المعتزلة حيث زعموا أن العقل ليس بمتفاوت في البشر كالحيوانات بناءً على قولهم بوجوب الأصلح. ونحن نرى تفاوت حدة الأذهان في

¹ م: يسمى.

² ي: ابتدائية.

³ لم أطلع عليه.

⁴ قوله: "الذي يبتدئ به في إدراكات من جهة انتهاء إدراك الحواس إلى ذلك الطريق" ساقط من م.

الصبيان في أول نشوتهم وكذا في البالغين من غير سبق جهد منهم وبتجربة. وإنكار ذلك يشبه التفاوت بين الحسن والقبح وكما أنه يتفاوت في ابتداء الحدوث وكذا في البقاء؛ لأنّ النفس كما ازدادت في كثرة العلوم وحصول الكمالات المحمودة إزداد منّا شبهة بعقل الفعّال من كلّ وجه، فازدادت إفاضة نوره عليها.

(وقالت الأشعرية لا عبرة للعقل أصلاً) في معرفة حسن الأشياء وقبحها. والأثر له في إيجاب الأشياء تعليمها. بل الموجب والمحرم هو السمع. ويتمسّكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء، 15/17] نفى العذاب قبل البعث وهو مستلزم لانتفاء حكم الكفر عنهم، وبقائهم على الفطرة وبأنّ الله تعالى جعل / [195ظ] الهوى غالباً في النفوس شاغلاً في العقول بعاجل الحظوظ. وفي تنبيهه قلبه عن نوم للغفلة خرج أكثر من خرج الصبي العاقل بسبب نقصان العقل لإدراك ما يدركه العاقل.

ثم ذلك العذر أسقط عن الصبي الخطاب والاستدلال، فلأن يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل إعانة الوحي كان أولى، ثم إذا جاء الوحي فله العبرة دون العقل.

(وقالت المعتزلة إنه) أي العقل **(موجب لما استحسّنه)** كمعرفة الصانع بالألوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر النعم وإنقاذ الحرّ وغير ذلك. **(محرم لما استقبّحه)** مثل الجهل بالصانع وكفران النعمائه والعبث والظلم ونحو ذلك.

والمراد من الإيجاب والتحريم منه أنّ الشرع لو لم يكن وأراد في هذه الأشياء بالإيجاب والتحريم يحكم العقل بوجوبها وحرمتها من غير توقّف على السمع. وليس المراد بالوجوب والحرمة بالعقل استحقاق الثواب والعقاب. إذ هما لا يعرفان إلا بورود السمع، بل المراد أنه يُعرّف بالعقل ترجيح جانب الوجود والعدم. هذا وذكر العلامة في التلويح أنّ النزاع بينهم إنّما هو في أنّ العقل إذا لم يبلغه خطاب الشرعي فهل يجب عليه بعض الأفعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق والثواب والعقاب في الآخرة أو لا. فعند المعتزلة نعم، بناءً على مسألة الحسن والقبح. وعند الأشاعرة لا؛ إذ لم حكم للعقل، ولا تعذيب قبل البعثة.

«فوق العلل الشرعية»؛ لأنّ العلل الشرعية أمارات في الحقيقة لا موجبة ولا محرمة بذواتها. ويجري فيها النسخ والتبديل بخلاف العقل؛ فإنّه موجب ومحرّم من غير أن يجري في مدلوله النسخ والتغيير. وتمسّكوا في ذلك بقصة إبراهيم عليه السلام؛ فإنّه استدّل بالنجوم فعرف ربّه من غير وحي، وجعل الله تعالى ذلك الاستدلال منه حجة على قومه بقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ [الأنعام، 83/6] فثبت أنّ وجود الاستدلال يتوقّف على الوحي.

(فلم يثبتوا) أي لم يجوزوا أن يثبت **(بدليل الشرع ما لا يدركه / [195و] العقل)** فأنكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها بناءً على أنّه لا بدّ في الرؤية من جهة معينة ومسافة لا في¹ غاية البعد

¹ م ي: إلى.

ولا في غاية القرب، وهو تعالى منزّه عن ذلك. فرويته مما لا يهتدي إليها العقول. وأنكروا أن يكون الكفر والمعاصي تحت إرادة الله تعالى ومشئته؛ لأنّ ذلك مما يقبّحه العقول فلا يجوز أن يراد بها الشرع.

(وجعلوا الخطاب) أي حكم الله تعالى **(متوجهاً)** إلى العبد **(بنفس العقل)** فالصبي العاقل يتكلّف بالإيمان عندهم؛ لأنّ العاقل البالغ إنّما يكلف بالإيمان باعتبار أنّ عقله كاملٌ صالحٌ للاستدلال، فإذا عقل الصبي هذا المبلغ كان هو والبالغ سواءً في وجوب الإيمان. ونحن نقول يتفاوت، ويتعذر العلم بأنّ عقل كلّ شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف، فقدّر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ إقامة للسبب الظاهر مقام حكمه. وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت كما أقيم السفر مقام المشقة في الرخص. فعندنا الصبي لا يكلف بالإيمان ولكن صحّ الإيمان منه. فقولنا متوسطةً بين الغلو والتقصير وهو مختار الشيخ فخر الإسلام والقاضي الإمام أبي زيد. وذهب كثيرٌ من مشايخ الحنفية منهم الشيخ أبو منصور إلى أنّ الصبي العاقل مكلفٌ بالإيمان. والفرق بين هذا القول وقول المعتزلة أنّ المعتزلة يجعلون نفس العقل موجباً، وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرّفٌ لإيجابه. والصحيح ما اختاره الشيخ فخر الإسلام؛ لأنّ الإجابة على الصبي مخالفٌ الظاهر النص. والخلاف بيننا وبين المعتزلة البالغ الذي لم تبلغه الدعوة كالخلاف في الصبي؛ فعند المعتزلة إذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان من أهل النار، وعندنا كان معذوراً لكن إذا أمهله الله تعالى مدةً يمكن فيها حصول المعرفة والتأمل ولم يؤمن لم يكن معذوراً. وقدّر بعضهم مدة الإمهال بثلاثة أيام. ومختار فخر الإسلام أنّه [196ظ] لا تقدير في هذه المدة لتفاوت أشخاص الناس في العقل.

[المحكوم عليه]

[الأهلية وأنواعه]

(والأهلية نوعان)

[أهلية الوجوب]

(أهلية وجوب) أي صلاحية العبد لوجوب الحقوق المشروعية له وعليه. ويسمى بالذمة **(وهو)** أي الوجوب بناء على قيام الذمة أي حصولها. ذهب بعضهم إلى أنّ الذمة أمرٌ لا معنى له ولا حاجة إليه في الشرع، وأنّه من مخترعات الفقهاء، ويعتبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوتها في ذمته. والمحققون على أنّه وصف يصير به الإنسان أهلاً لما له ولما عليه. وهي في اللغة بمعنى العهد. سمى الوصف المذكور بذلك؛ لأنّه إذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة الذي ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا، فكذلك إذا خلق الله تعالى الإنسان محلّاً أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه. وهذا الوصف غير العقل؛ لأنّ الوجوب مبني على هذا الوصف. والعقل لمجرد فهم الخطاب حتى لو ركب العقل في حيوانٍ غير آدمي

لم يثبت الوجوب له عليه. فهذا الوصف بمنزلة السبب لكون الإنسان أهلاً للوجوب له وعليه، والعقل بمنزلة الشرط. ومعنى قولهم: "في ذمته كذا" الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف. فلتعلق الوجوب به جعلوا بمنزلة طرف يستقرّ فيه الوجوب دلالةً على كمال التعلق. **(والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب)** والواو للحال. وتوضيحه أنّ الآدمي قبل الانفصال من الأم له اعتباران: أحدهما أنّه جزءٌ من الأم من حيث إنّهُ ينتقل بانتقالها ويقرّر بقرارها، وثانيها أنّه مستقلٌّ بنفسه من حيث تفرّده بالحياة وتهيّئه للانفصال، فيكون له ذمةٌ من وجهٍ حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالإرث والوصية لا لوجوبها عليه. حتى لو اشترى له الولي شيئاً لا يجب عليه الثمن. وأما بعد الانفصال من الأم فيصير ذمته مطلقاً؛ لأنّه نفسٌ مستقلةٌ من كلّ وجهٍ، فيصير أهلاً للوجوب له / [196و] وعليه. **(لكن للوجوب غير مقصود)** بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الأداء عن اختيارٍ لتحقيق الابتلاء. ولم يتصور ذلك في حقّ الصبي لضعف بنيته وعجزه عنه، فجاز أن يبطل الوجوب ولا يثبت في حقّه أصلاً **(لعدم حكمه)** وهو المطالبة بالأداء.

ثمّ لما كان الصبي أهلاً لوجوب بعض الأشياء دون بعض يحتاج إلى تفصيل الواجبات وتمييز ما لا يجب عليه عمّا يجب، فشرع في بيان ذلك وقال: **(فما كان من حقوق العباد)** سواء كانت عزمًا كضمان المتلفات أو عوضاً كثمن البيع والأجرة **(لزمه)** أي الصبي أتلّف مال إنسان أو اشترى له الولي شيئاً أو استأجره له يجب عليه الضمان والثمن والأجرة؛ لأنّ المقصود في هذه الأشياء هو المال دون العقل؛ إذ المقصود دفع الخسران أو حصول الربح، وذلك بالمال. وأداء الولي كأدائه في حصول المقصود فوجب القول بالوجوب متى تحقّق سببه. **(بخلاف ما كان عقوبةً)** فإنّه لم يجب عليه؛ لأنّ الصبي لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة. والمراد بالعقوبة أعمّ من أن يكون حقيقةً كالقصاص أو حكماً كحرمان الميراث. ويسمى ذلك جزءً. **(وحقوق الله تعالى يجب)** على الصبي **(إن صحّ القول بحكمه)** أي حكم الوجوب بالنسبة إلى الصبي. وذلك كالعشر والخراج؛ فإنّ معنى العباد في العشر والعقوبة في الخراج إنّما هو بحسب الوصف. وأما بحسب الأصل والمقصود فيما من مؤن الأرض كما مرّ، فالمقصود الأصلي منها المال، وأداء الولي فيه كأدائه فيكون من أهل وجوبه. وهذا معنى صحة القول بحكمه والمراد بالحكم ههنا وجوب الأداء **(وإلا فلا)** أي وإن لم يصحّ القول بحكم الوجوب في حقوق الله تعالى لا يجب على الصبي. وذلك كالعبادات البدنية والمالية؛ فإنّ المقصود منها الأداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال؛ فإنّ الله تعالى هو الغني المطلق. والظاهر أنّ ذلك لا يتحقّق مع الصبيان.

وفي العبادات المالية كالزكاة خلاف الشافعي؛ فإنّه يجب الزكاة عنده على الصبي؛ / [197ظ] لأنّها يتأدّى بالنيابة كالوكيل بأداء الزكاة فيجب عليه، ويؤدي عنه وليه. والجواب أنّ فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل إلى المنوب عنه، فيصلح عبادةً كنيابة الولي بأداء الزكاة. بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي؛ فإنّه يصير إعطاء بطريق الكره والجبر كما في سائر العبادات، والصبي لا يصلح لذلك.

[أهلية الأداء]

(وأهليته أداء) عطف على قوله وأهليته وجوب. وهي عبارة عن صلاحية العبد لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعاً. (وهي نوعان: قاصرة تبني على القدرة القاصرة من العقل الناقص والبدن كذلك) أي الناقص.

اعلم أنّ الأداء لا يتيسر إلا بقدرتين: قدرة فهم الخطاب - وذلك بالعقل - وقدرة العمل بالخطاب - وهي بالبدن -. والإنسان في أول أحواله عديم القدرتين لكن له صلاحية أن يوجد فيه كلّ منهما شيئاً فشيئاً بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ كلّ واحد منهما درجة الكمال. وقيل البلوغ إلى تلك الدرجة. وقد يكون كلّ منهما قاصرة كما في الصبي غير العاقل. وقد يكون أحدهما قاصرة دون أخرى.

(كالصبي العاقل) فإنّ فيه قدرة فهم الخطاب دون قدرة العمل. (والمعتوه) أراد به المعتوه البالغ كما صرح به في المنار؛ فإنّ فيه قدرة العمل فإنّه قويّ البدن دون قدرة فهم الخطاب. وأما المعتوه الغير البالغ فهو عديم القدرتين.

(وكاملة تبني على القدرة الكاملة) من الفعل الكامل (والبدن الكامل) الأهلية الكاملة يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعدّد الوقوف عليه إلا بعد تجربة وتكليف عظيم. وكمال العقل وكمال البدن وقد يتقاربان بأن لا يوجد معاً، فأقام شرع البلوغ مقام اعتداد العقل والبدن تيسيراً على العباد. وصار توهم وصف الكمال في العقل والبدن قبل البلوغ وتوهم بقاء النقصان فيهما بعده ساقطي الاعتبار لما تقرّر أنّ السبب الظاهر إذا أقيم مقام معنى الباطن دار الحكم معه وجوداً وعدماً.

(ويبني على الأولى) أي الأهلية القاصرة (صحة الأداء) لأنّ الالتزام الأداء على العبد في الأول أحواله بما لا قدرة عليه منتفٍ شرعاً وعقلاً وبعد وجود / [197و] أصل العقل وأصل قدرة البدن قبل كمالهما خرج. وقد قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج، 78/22] فلم يخاطب شرعاً في أول أمره حكمه في أول ما يعقل ويقدر رحمةً إلى أن يعتدل قدر بدونه، فيتيسر عليه الفهم والعمل به. لكن لو أدّى في هذا الوقت كان صحيحاً معتبراً شرعاً.

(وعلى الثانية وجوبه) أي يبني على القدرة الكاملة وجوب الأداء لقوله عليه الصلاة والسلام: «رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحلم والمجنون حتى يقيم والنائم حتى يستيقظ»¹ ورفع القلم كناية عن عدم الحساب. والحساب إنّما يكون بعد لزوم الأداء فدلّ أنّ لزوم الأداء لا يثبت إلا بالأهلية الكاملة. وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل.

(والأحكام منقسمة في هذا المذكور) من الأهلية القاصرة؛ لأنّ الأحكام إما حقّ الله تعالى وهو حسن لا يحتمل القبيح أو قبيح لا يحتمل الحسن أو متردّد بينهما. وأما حقّ العباد وهو نفع محض أو ضرر محض أو

¹ سنن أبي داود، 455/6 (4403)؛ سنن الترمذي، 32/4 (1623).

متردّد بينهما، فصارت ستة أقسام. وأحكامها مذكورة في المتن. (فحقّ الله تعالى إن كان حسناً لا يحتمل غيره كالإيمان وجب القول بصحته من الصبي) إذ فيه نفع محض لا ضرر فيه أصلاً، إلا من جهة لزوم الأداء. ولزوم الأداء موضوع عن الصبي؛ لأنّه مما يحتمل السقوط كما في حالة النوم والإغماء. وأما نفس الأداء فنفع محض. واحتمال الضرر في بعض أحكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر لا يضرّه؛ لأنّه من أحكام الإسلام اللازمة منه ضمناً لا من أحكامه الأصلية؛ لأنّ الإيمان وضع لسعادة الدارين. وصحة الشيء إنّما يعرف من حكمه الأصلي الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث إنّّه من ثمراته. وقال الشافعي: لا يصح إيمانه في أحكام الدنيا حتى يرث إياه الكافر بعد الإسلام؛ لأنّه يصير مسلماً بإسلام أبيه وأمه. والشيء إنّما يجعل تبعاً لغيره في حكم إذا لم يكن أصلاً في ذلك الحكم، فلو صحّ إسلامه بنفسه يكون تبعاً ومتبوعاً في حكم واحد وهو غير جائز. وأما في أحكام الآخرة فيحكم بصحته؛ لأنّه نفع محض وقد تحقق الاعتقاد عن معرفته، فيصحّ / [198ظ] (بلا لزوم) أي وجوب؛ لأنّ الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الأداء. لكن إذا أدّى يكون المؤدّي فرضاً، وهو مختار شمس الأئمة. وذهب فخر الإسلام إلى أنّ نفس¹ الإيمان يجب عليه وإن لم يجب عليه أداؤه؛ لأنّ سبب نفس الوجوب وهو حدوث العالم متقرّر في حقه. وسبب وجوب الأداء هو الخطاب وهو ليس بأهل له لكن إذا أدّى الإيمان وقع فرضاً؛ لأنّ الإيمان لا يحتمل النقل. ولهذا لا يلزم عليه تحديد الإيمان بعد البلوغ.

(وإن كان) حقّ الله تعالى (قبيحاً لا يحتمل غيره) أي غير القبيح (كالكفر لا يُجعل عفواً؛ لأنّه لو جعل عفواً) واعتبر مؤمناً لصار الجهل بالله تعالى - وهو الكفر - علماً به، والجهل لا يعتبر علماً في حقّ العباد فكيف في خلق الله تعالى، فيصبح امتداده في حقّ أحكام الآخرة اتفاقاً. وكذا في حقّ أحكام الدنيا عند أبي حنيفة ومحمد استحساناً حتى يحرم من مورثه المسلم؛ لأنّ الصبي في حقّ الردّة بمنزلة البالغ، فإنّ الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر. وأيضاً إسلامه صحيح. وهو أمر اختياري متصور الترك وترك الإسلام وهو الردّة. وعند أبي يوسف والشافعي² لا يحكم بصحة الردّة في أحكام الدنيا وهو القياس. وأما في أحكام الآخرة فهي صحيح كما ذكر في أصول شمس الأئمة. وغير صحيح على ما في الأسرار. والأول هو الصحيح؛ لأنّ دخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به الشرع ولا حكم به عقل. ووجه القياس أنّ الارتداد إذا ضرّر محض لا يشوبه منفعة، فلا يصحّ من الصبي كإعتاق عبده وطلاق امرأته. (وما بينهما) أي ما يتردّد من حقوق الله تعالى بين أن يكون حسناً مشروعاً في بعض الأوقات والحالات وأن يكون قبيحاً غير مشروع في بعضها «كالصلاة» فإنّها في بعض الأوقات والحالات حسنة وفي بعضها قبيحة (يصحّ أداؤها من الصبي) وذلك باعتبار الأهلية القاصرة. وفيه نفع محض له من حيث إنّّه يعتاد أداؤها فلا يشقّ عليه ذلك بعد البلوغ (من غير عهدة) أي من

¹ م-نفس.

² م-الشافعي.

غير لزوم [198و] معنى فيها ووجوب قضاء؛ فإنّ لزوم لا يخلو عن إلزام عهدة، وهو ليس بأهل له. وقد شرعت كذلك في بعض الأحوال في حق البالغ كصلاة المظنون.

(وما كان من غير حقوق الله تعالى إن كان نفعاً¹ محضاً) كقبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد والإختطاب ونحوها (مما تصح مباشرته) لأنّ تصحيحه ممكنٌ بناءً على وجود الأهلية القاصرة. وفيه نظرٌ له، وقد أمر الشارع بالنظر في حقهم. (وفي الضرر المحض) كالطلاق والعتاق؛ فإنّهما ضررٌ محضٌ في العاجل بسبب إزالة ملك النكاح والرقبة من غير نفعٍ يعود إليه عاجلاً (بيطل أصلاً) مباشرةً. ولا يصحّ منه؛ لأنّ الصبي مظنة الإشفاق والرحمة لا مظنة الإضرار به، والله تعالى أرحم الراحمين فلم يشرع فيه المضارة. ولذلك لا يصحّ ذلك من القاضي والوصي والولي أيضاً؛ لأنّ ولاية هؤلاء نظريةً.

وفي أصول شمس الأئمة. زعم بعض مشايخنا أنّ هذا الحكم غير مشروع في حق الصبي حتى إنّ امرأته لا يكون محلاً للطلاق. وهذا وهمٌ عندني؛ فإنّه إذا تحققت الحاجة من جهته لدفع الضرر كان الطلاق صحيحاً كما إذا أسلمت امرأته وعرض عليه الإسلام فأبى وقعت الفرقة بينهما، وكانت طلاقاً عند أبي حنيفة محمد. وكذا إذا كاتب الأب نصيب الصغيرة من عبد المشترك بينه وبين غيره فاستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقاً بنصيبه، فيضمن قيمة نصيب شريكه دفعاً للحرج عنه. فعرفنا أنّ الحكم ثابتٌ في حقّه عند الحاجة.

(وفي الدائر بينهما) أي بين النفع والضرر. وهو الذي يحتمل أن يكون نفعاً وأن يكون ضرراً كالبيع؛ فإنّه عند الربح نفعٌ وعند الخسر ضررٌ (يملكه) الصبي (برأي الولي) أي بإجازته. وذلك بطريقتين: أحدهما وهو مختار أبي حنيفة إن قصور رأيه اندفع برأي الولي صار بمنزلة بالغٍ كاملٍ الرأي، فينعتد بيعه من الأجانب بغبنٍ فاحشٍ كما ينعتد بعد البلوغ وإن لم ينفذ ذلك من الولي. وثانيهما وهو مختار أبي / [199ظ] يوسف محمد إنّ انضمام رأي الولي رأيه شرطه جواز التصرف بنفسه، فاعتبر رأيه مع رأي الصبي برأيه الخاص، وهو مأذونا باشرًا بالتصرف بنفسه. وكما لا ينعتد التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينعتد بمباشرة الصبي بعد إذن الولي؛ لأنّ الغبن الفاحش بمنزلة الهبة، والصبي لا يملك الهبة بالإذن فكذا الغبن الفاحش.

وأبو حنيفة يقول: التصرف بالغبن الفاحش بمبادلة المال بمال داخلة تحت التجارة. ولهذا يثبت به الشفعة للشفيع فيدخل تحت الإذن. بخلاف الهبة؛ فإنّها ليست بتجارة. وعند الشافعي كلّ منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيه كالإسلام. والبيع وما لا يمكن تحصيله له بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية واختيار أحد الأبوين بعد مفارقتهم.

¹ م: لغواً.

[عوارض الأهلية]

(وما يتعرض على الأهلية) الكاملة أو الناقصة فيلزمهما أو أحدهما أو يوجب تغييراً في بعض أحكامها. وهذا في الصغر على سبيل التغليب؛ إذ المتبادر من الاعتراض الحدوث بعد العدم. وقيل إنه من "عرض له كذا" أي ظهر وبدأ. ومعنى عرضها أنها ليست من الصفات الذاتية بل هو أمرٌ عارضٌ على حقيقة الإنسان. وقيل إنما عد من العوارض؛ لأنَّ الإنسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء.

(نوعان: سماوي) وهو ما لا يكون للعبد فيه اختيارٌ وكسبٌ بل يثبت من قبل صاحب الشرع بدون اختيار العبد. وإنَّما ينسب إلى السماء بمعنى أنَّه خارجٌ عن قدرة العبد نازلٌ من السماء.

[العوارض السماوي]

[الصغر]

(وهو) أي السماوي (الصغر) خبر المبتدأ مع عشرة أشياء أخرى معطوفة عليها، وهي الجنون والعتة هو النسيان والنوم والإغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت. وقَدَّم الصغر؛ لأنَّه أسبق العوارض. وقَدَّم صاحب التوضيح الجنونَ على صغر؛ لأنَّ معرفة أحوال الصغر يتوقَّف على معرفة أحوال المجنون.

(وهو) أي الصغر (في أول أحواله) أي في زمن لم يبلغ فيه حتى التمييز (كالجنون) / [199و] فيسقط عن الصغر ما يسقط عن المجنون. ولم يصحَّ إيمانه؛ لأنَّه عديمُ العقل والتمييز كالمجنون، بل أدنى حالاً منه؛ لأنَّ المجنون قد يكون له تمييزٌ وإن لم يكن له عقلٌ، والصغير عديمُ الأمرين. والتمييزُ حالةٌ في الحيوان يعرف بها المنافع والمضار التي يتعلَّق بها بقاؤه. والعقلُ حالةٌ بها يدرك عواقب الأمور وحقائق الأشياء. وهو مختصٌّ بالإنسان بخلاف التمييز.

(لكنَّه إذا عقله نفذ أصاب ضرباً من أهلية الأداء) أي لكن الصبي إذا ارتقى عن أول درجات الصغر إلى أواسطها ظهر فيه شيءٌ من آثار العقل، فقد أصاب نوعان من أهلية الأداء مكاناً ينبغي أن يثبت في حقِّه وجوبُ الأداء. (لكن الصبي عذرٌ مع ذلك) مع أنَّه أصاب ضرباً من الأهلية؛ لأنَّه ناقضُ العقل بعدُ ولم يبلغ عقله غاية الاعتدال¹ (فيسقط به) بهذا العذر (ما يحتمل السقوط عن البالغ) من حقوق الله تعالى مثل الصلاة والصوم وسائر العبادات؛ فإنَّها تحتمل السقوط بالأعذار، فيجوز أن يسقط بهذا العذر الذي هو رأس الأعذار. مع أنَّ هذه العبادات يثبت بأسبابٍ جعليةٍ مثل الوقت والمال والبيت، فيجوز أن يجعل تلك الأسباب أسباباً في حق الصبي لعدم الخطاب. (فلا يسقط عنه) عن الصبي (فرضية الإيمان) لأنَّه فرضٌ دائمٌ لدوام ألوهيته تعالى وتنزَّهه

¹ من هنا إلى قوله: " والتسمية في الذبيحة " ساقط من ي.

عن الزوال، فكان وجوب التوحيد دائماً. لكن ربّما يعدّره عن الإجابة بعذرٍ بأن لم يكن له قدرةُ الفعل والعقل. **(حتى إذا أدّاه)** أي أدّى الصبيّ الإيمانَ **(كان فرضاً)** لا نفلاً؛ لأنّه لا يتنوّع إلى فرضٍ ونفلٍ. ولهذا لزمّت أحكامٌ جعلت تبعاً للإيمان الفرض كحرمان الميراث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطر عليه. ولو كان إيمانه نفلاً لَمَّا احترز عن الإيمان الفرض بعد البلوغ لكن يمكن ألا يكون الأداء فرضاً، ويقع فرضاً¹ بعد الأداء كصوم المسافر.

(ووضع عنه التكليف وإلزام الأداء) عطف تفسير للتكليف أي أسقط عن / [200ظ] عن الصبي التكليف بأداء الإيمان؛ لأنّ وجوب الأداء يثبت بالخطاب ولا خطاب في حقّه. وقيل: إنّ أداء الإيمان يحتمل السقوط عن البالغ؛ أما في الإقرار فكما إذا أكره على الكفر حيث يسقط عنه وجوب الإقرار، فإذا سقط الوجوب عن البالغ بعذر الإكراه يجوز أن يسقط عن الصبيّ بعذر الصبّ. وأما في الاعتقاد؛ فلا إنّ إيجابه عليه لا يخلو عن عهدة هي لزوم عذاب الآخرة على تقدير الشرك كما في البالغ. وإلى هذا يشير كلام المتن. والمشهور أنّ وجوب الاعتقاد لا يسقط عن الصبي؛ لأنّه لا يسقط عن البالغ بحالٍ.

وقد يقال: معنى هذا الكلام إلزام أداء الإيمان بالنظر إلى الآيات ووصف الله تعالى بأسمائه وصفاته ساقطٌ عن الصبي، وهو مما يحتمل السقوط عن البالغ بالنوم والإغماء. وكذا إذا وصف مرةً باللسان لا يلزمه بعدٌ. فصح القول بالسقوط عن الصبي.

(وجملة الأمر) أي الأمر الكلي في باب الصغر أو حاصل أحكامه مجملها² **(أن يوضع عنه العهدة)** أي يسقط عنه العهدة ما يحتمل العفو. وهي لزوم ما تجب التبعية والمؤاخذه. **(ويصحّ منه)** أي من الصبي بأن يباشره بنفسه. **(وله)** أي للصبي بأن يباشر غيره لأجله **(ما لا عهدة)** أي لا ضرر ولا نفع **(فيه)** كقبول الهبة والصدقة وغيرها مما هو نفع محض؛ لأنّ الصبا مظنة الرحمة طبعاً وشرعاً، فجعل سبباً لإسقاط كلّ ضمانٍ يحتمل السقوط عن البالغ بوجهٍ. واحترزنا به عن الردة؛ فإنّها لا تحتمل العفو، وعن حقوق العباد؛ فإنّها لا تحتمل السقوط بدون إسقاط العبد.

[الجنون]

(والجنون) هذا هو العارض الثاني. وهو اختلال القوة المميّزة بين الأمور الحسنة والقيحة المدركة للعواقب بأن لا يظهر أثرها ويتعطل أفعالها. وذلك قد يكون خلقياً لنقصان خلق عليه دماغه في أصل الفطرة. وقد يكون عارضياً بسبب خروج مزاج الدماغ عن الاعتدال المناسب له لخلط أو آفة. وقد يكون لاستيلاء الشيطان وإلقاء / [200و] الخيالات الفاسدة إليه بحيث لا يفرح ولا يفرغ من غير ما يصلح سبباً. وهذا أيضاً عند الأطباء من

¹ صح من هامش ن.

² ن: ويحملها.

مقتضيات خلط السوداء، ولا دخل للشيطان في ذلك. ثم إنَّ الجنون وإن كان من الأمراض إلا أنَّه اختصَّ بأحكام كثيرة يحتاج إلى بيانها، فأوفردنا بهذا بالذكر. وكذا الكلام في الإغماء.

(ويسقط به كلَّ العبادات) سواءً كان الجنون أصلياً بأن يبلغ مجنوناً أو كان طارئاً؛ لأنَّه مع الجنون لا يبقى القدرة التي بها يتمكَّن من إنشاء العبادة على الوجه الذي اعتبره الشارع. وإذا انتفى القدرة انتفى الأهلية، فيبقى وجوبُ الأداء بل نفس الوجوب. **(لكنَّه)** أي الجنون **(إذا لم يمتدَّ ألحق بالنوم)** في أنَّه ليس بمسقطٍ للعبادات، بمعنى أنَّه ليس بمانعٍ لوجوبها. وإنَّما ألحق بالنوم بجامع كونه عذراً عارضاً زال قبل الامتداد مع عدم الجرح في إيجاب القضاء.

وهذا في الجنون¹ الغير الممتدَّ الطارئ بعد البلوغ استحساناً. والقياس أن يكون مسقطاً للعبادات كلّها أصلياً كان أو عارضياً قليلاً أو كثيراً، وهو قول زفر والشافعي. حتى لو أفاق المجنون في بعض شهر رمضان لم يجب عليه قضاء ما مضى عندهما؛ إذ بزوال العقل يفوت أهلية الأداء، وبدون الأهلية لا يثبت الوجوب فلا يجب القضاء.

وأما إذا كان الجنون الغير الممتدَّ أصلاً²؛ فعند محمد لا يكون مسقطاً بناءً على أنَّ زوال الجنون بعد البلوغ دليلٌ على أنَّ حصوله كان لأمرٍ عارضٍ على أصل خلقه، لا لنقصانٍ جُبل عليه دماغه، فكان كالطارئ. وعند أبي يوسف يكون مسقطاً؛ لأنَّ الطريان بعد البلوغ رجَّح جانب العروض، فجعل عفواً عند عدم الامتداد إلحاقاً بسائر العوارض. بخلاف ما إذا بلغ مجنوناً فزال، فإنَّ حكمه حكم صغير، فلا يوجب قضاء ما مضى.

ثمَّ إنَّ الجنون الممتدَّ مسقطٌ للعبادات كلّها اتفاقاً. والامتداد عبارةٌ عن تعاقب الأزمنة، وليس له حدٌّ معيَّن، بل قدره الشارع / [201ظ] في كلِّ عبادةٍ بزمانٍ مغايرٍ لزمان الآخر. كما أشار إليه بقوله:

(والامتداد في الصلاة إن يزيد على يومٍ وليلةٍ) فيتكرر الصلاة فيتحقق الجرح. لكن محمداً اعتبر جنس الصلاة فاشتراط تكرارها بأن يصير للصلاة ستاً. والشيخان اعتبرا نفس الوقت إقامةً للسبب الظاهر -وهو الوقت- مقام الحكم تيسيراً على العباد في سقوط القضاء. وفائدة الخلاف يظهر فيما إذا جنَّ بعد الطلوع وأفاق في اليوم الثاني قبل الزوال فعند محمد يجب القضاء لعدم تكرّر جنس الصلاة حيث لم يصر الصلوات ستاً، وعندهما لا يجب بتكرار الوقت بزيادة اليوم واللييلة بحسب الساعات، وإن لم يزد بحسب الواجبات.

(وفي الصوم باستغراق الشهر) أي شهر رمضان حتى لو أفاق بعض ليلة يجب القضاء. وقيل: الصحيح أنَّه لا يجب؛ إذ الليل ليس بمحلٍّ للصوم، فالجنون والإفاقة فيه سواء. ولم يشترطوا في الصوم التكرار؛ لأنَّ الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وإن كان أدائه في بعض أوقاتها كالصلاة الخمس؛ فإنَّها وظيفة اليوم واللييلة وإن

¹ ن: الحيوان.

² م: أصيلاً.

كان أداؤها في بعض الأوقات. فإذا مضى الشهر دخلت وقت وظيفة أخرى بوجود جزء شوال فكان كالمتكبر بتكرار يومه، ويتأكد الكثرة به، فكان هذا مثل ما قال أبو حنيفة وأبو يوسف في الصلاة.

(وفي الزكاة باستغراق الحول) لأنه كثير في نفسه فلم يشترط فيه التكرار. وقيل: لأن الزكاة يدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية. وعن أبي يوسف أنه يقام الأكثر مقام الكلّ تيسيراً وتخفيفاً في سقوط الواجب، فلو بلغ الصبي مجنوناً فأفق بعض مضي ستة أشهر ثم تمّ الحول من وقت البلوغ وجب عليه الزكاة. وعند محمد؛ لأنه لا يفرق بين الأصلي والعارضي. ولا يجب عند أبي يوسف بل يستأنف الحول من وقت الإفاقة؛ لأنه بمنزلة الصبي الذي بلغ الآن عنده. ولو كان الجنون عارضاً فرال بعد / [201و] ستة أشهر يجب الزكاة بالإجماع؛ لأنه زال قبل الامتداد عند الكلّ. ولو زال بعد مضي أحد عشر شهراً لا يجب الزكاة عند محمد لوجود الزوال قبل الامتداد. وعند أبي يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الامتداد.

[العتة]

(والعتة) هذا هو ثالث العوارض. وهو آفة يوجب خللاً في العقل، فيصير صاحبه مختلطاً الكلام يشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعض الآخر كلام المجانين. وكذا سائر أموره **(بعد البلوغ)** قيد بذلك؛ لأنه قبل البلوغ كالصبي مع عدم العقل.

(وهو كالصبا مع العقل في كل الأحكام) الصبي في أول حاله عديم العقل فألحق به الجنون، وفي آخره ناقص العقل فألحق بالمعتوه، فلا يمنع صحة العقل والفعل؛ فيصح إسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امرأته وإعتاق عبده. ويمنع ما يوجب إلزام شيء يحتمل السقوط؛ فلا يصح طلاق امرأته وإعتاق عبده ولو بإذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون إذن الولي. ويطالب بالحقوق الواجبة بالإتلاف لا بالعقود كضمن المشتري وتسليم المبيع. ولا تجب عليه العقوبات ولا العبادات. وفي التقويم أنه يجب عليه العبادات احتياطاً، كذا في التلويح.

[النسيان]

(والنسيان) هذا رابع العوارض. فقليل: هو معنى يعتري الإنسان فيوجب الغفلة عن الحفظ. وقيل: هو عبارة عن الجهل الطارئ. ويرد على التعريفين النوم والإغماء. وقيل: هو جهل الإنسان بما كان يعلم ضرورة مع علمه بأمور كثيرة لا آفة. قوله: "مع علمه بأمور كثيرة" احتراز عن النوم والإغماء. وقوله: "بآفة" احتراز عن الجنون. وقيل: هو آفة تعرض لمتخيلة مانعة عن انطباع ما يرد من الذكر فيها. وفي عرف الحكماء وهو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة. بحيث لا يتمكّن من ملاحظتها إلا بعد تجسم كسب جديد.

(وهو) أي النسيان **(لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى)** لبقاء القدرة بكمال العقل لكن / [202ظ] إذا كان النسيان غالباً كما في الصوم؛ فإنه إذا أكل ناسياً لا يقع الإفطار؛ فإن العادة قد جرت بالأكل في سائر الأيام

فمقتضى العادة يغلب النسيان في يوم الصوم فيقع في الأكل. **(والتسمية في الذبيحة)** فإن نسيانها في الذبيحة لا يحرمها. فإن ذبح الحيوان مما يوجب خوفاً وتغييراً في حال البشر لثبوء طبعه عنه، فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة. وإنما جعلت التسمية فيها من حقوق الله تعالى لثواب الحل بها والحرمة بتركها عمداً وهما من حقوق الله تعالى. **(وسلام الناسي)** في القعدة الأولى؛ فإنها لا تبطل صلاته؛ لأن النسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة، فهي داعية إلى السلام **(يكون عفواً)** لأن النسيان قل ما يخلو عنه إنسان فإذا صار غالباً صار الإنسان فيه بمنزلة المضطر، فجعل معذوراً.

(ولا يجعل عذراً في حقوق العباد) لأن حقوقهم محرمة لحاجتهم لا للابتلاء؛ لأنه ليس للعبد على العبد حق للابتلاء ليظهر طاعة له بل حقه في نفسه. وأنها محرمة وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام. فلو أتلّف مال إنسان الناسئاً يجب عليه الضمان. وأما إيجاب حقوق الله تعالى على العباد فابتلاء لهم مع غناه عن أفعالهم.

[النوم]

(والنوم) وهذا خامس العوارض **(وهو عجز عن استعمال القدرة)** فلا يعذر النائم على الإحساسات الظاهرة؛ إذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم ولا على الحركات الصادرة عن قصد واختيار. بخلاف الحركات الطبيعية كالنفس ونحوه. فلهذا قيل: إن هذا ليس بتعريف، بل بيان أثر النوم. وقال صاحب الكشف: النوم فترة طبيعية يحدث في الإنسان بلا اختيار منه، ويمنع الحواس الظاهرة عن العمل واستعمال العقل مع قيامه، فيعجز العبد عن أداء الحقوق، وهو معنى العجز عن استعمال القدرة.

والمذكور في كتب الطب أنّ النوم يكون من رطوبة / [202]و[الدماغ المعتدل بسبب وصول الرطوبات البخارية فترخي أعضائه وتكثف مسالكها وتغلظ الروح النفساني فلا ينفذ في تلك المسالك، فيسكن الحواس الظاهرة والحركات إلا ما كان منها ضرورياً في الحياة كالنفس والنو والهضم.

(فإذا أوجب تأخير الخطاب) إلى وقت اليقظة لامتناع فهم الخطاب وإيجاد الفعل حالة النوم للعجز عن الإحساسات الظاهرة والحركات الصادرة عن القصد والاختيار. **(ولم يمنع الوجوب)** أي لم يمنع النوم نفس الوجوب حتى يسقط الوجوب حال النوم لقيام الذمة والإسلام حال النوم وإمكان الأداء حقيقة بالانتباه أو خلفاً بالقضاء والعجز عن الأداء. إنما سقط الوجوب إذا تكرر الواجبات بامتداد الزمان والنوم لا يكون كذلك عادةً. واستدل على بقاء الوجوب بقوله صلى الله عليه وسلم: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»¹ فإن الأمر بالقضاء دليل الوجوب.

(وينافي الاختيار أصلاً) لانتفاء الإرادة في النوم، والاختيار لا يتحقق بدون الإرادة **(حتى بطلت عبارته)** فيما يعتبر فيه الاختيار وصارت بمنزلته ألحان الطيور. ولهذا قيل: إن كلام النائم ليس بخبر ولا إنشاء ولا يتصف

¹ سنن أبي داود، 325/1 (435)؛ مسند الدارمي، 393/1 (1249).

بصدقٍ ولا كذبٍ (في الطلاق والعنق والإسلام والردة) كذا البيع والشراء ونحوهما من العقود. وقد اعترض بأنه لا يشترط الاختيار في الطلاق والعنق بدليل وقوعهما حالة الخطأ والإكراه والهزل. وأجيب بأنه لا بدّ فيهما من الاختيار، ولكن لا يشترط فيه الرضا بالحكم في هذه الأشياء أصل الاختيار موجود، وإنّ عدم الرضا بالحكم فلا يمتنع وقوعهما. وأما النوم فينعقد فيه أصل الاختيار.

(ولم يتعلّق بقرائه وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم) فلو قرأ المصلّي في حال قيامه وهو نائم لا ينوب عن الفرض، وهو مختار فخر الإسلام. وذكر في النواذر أنّ قراءة [203ظ] النائم ينوب عن الفرض؛ لأنّ الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حقّ الصلاة كذا في الذبيحة. وإذا تكلم النائم¹ في صلاته لم يعتد؛ لأنّه ليس بكلام لصدوره ممّن لا تميّز له، وهو مختار فخر الإسلام. وفي فتاوى قاضي خان والخلاصة: أنّ المصلي إذا نام وتكلم في حالة النوم فسدت صلاته من غير ذكر خلاف. وفي النوازل: إذا تكلم في الصلاة وهو نائم يفسد صلاته على المختار.

وإما إذا قهقهه النائم في صلاته فلا رواية في هذه المسألة عن محمد. وعامة المتأخّرين على أنّه يفسد صلاته؛ لأنّ النائم فيها بمنزلة المستيقظ، وينتقض وضوئه كما في اليقظة؛ إذ لا فرق في الحدث بين النوم واليقظة، ألا يرى أنّه لو احتلم في هذه الحالة يجب عليه الغسل. وعن شداد بن أوس عن أبي حنيفة أنّها تكون حدثاً ولا تفسد صلاته حتى كان له أن يتوضأ ويبني على صلاته؛ لأنّ فساد الصلاة بها باعتبار معنى الكلام فيها، وقد زال بالنوم لفوات الاختيار. أما تحقق الحدث فلا يفتقر إلى الاختيار، فيكون بمنزلة الرعاف فلا تفسد الصلاة بها. وقيل تفسد الصلاة ولا يكون حدثاً لا اعتبار معنى الكلام فيها، والنوم كاليقظة في حقّ الكلام عند الأكثر. وكونها حدثاً باعتبار معنى الجنابة وقد زال بالنوم كما أنّ قهقهة الصبي في الصلاة لا يكون حدثاً لزوال معنى الجنابة عن فعله.

ومختار فخر الإسلام أنّها² لا يكون حدثاً ولا تفسد الصلاة بها لزوال معنى الجنابة عنها كما مرّ. وبطلان وحكم الكلام بالنوم كذا في كشف البزدوي.

[الإغماء]

(والإغماء) هذا سادس العوارض. قال الشيخ أبو المعين: الإغماء فتورّ يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن الاستعمال مع قيامه حقيقة. وقال غيره: وآفة توجب انحلال القوة الحيوانية دفعةً. والتحقيق أنّه قد يتعلّل القوى المتحركة والحسابية جميعاً بسببين: أحدهما ضعف القلب واجتماع الروح الحيواني إليه بسبب تحقّق في داخل فلا يجد منفذاً، وثانيهما امتلاء بطون [203و] الدماغ من بلغم بارد غليظ فيسند محل مجاري

¹ ن: الصائم.

² أي القهقهة من النائم.

الأعصاب فلا ينفذ الروح النفساني فيها. والأطباء يسمّون الأول غَشِيًّا والثاني إغماءً، والفقهاء يسمون الجميع إغماءً، ذكره في المغرب.

والظاهر أنه في الإغماء لا يتعطّل القوى المتحركة للحركات الطبيعية وكذا لا يبطل حركة اللسان أحياناً. يدلّ على ذلك قولهم: "يبطل عبارات المغمى عليه" فتأمل.

(وهو ضرب مرض) كما ذكرنا (وفوت قوة) أي قوة الحس والحركة. ولا يخلو بالأهلية لأنّ العجز عن استعمال الفعل يوجب عدم العقل، ففي الإغماء لا يزول العقل وإلا لعصم منه الأنبياء. بخلاف الجنون؛ فإنّه يزول العقل.

(كالنوم) خبر مبتدأ محذوف أي هو كالنوم، وقد صرح به في المنار (حتى بطلت عبارته) أي عبارات مُغمى عليه (بل هو أشد منه) أي من النوم؛ لأنّ النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع من ضروريات الحيوان استراحة لقواه. والإغماء ليس كذلك، وهو مرض فيكون أشدّ في العارضية. وأيضاً في النوم لا يتعطّل القوى الباطنة، بخلاف الإغماء. وأيضاً إذا كان بسبب الإغماء بطون الدماغ كانت المواد غليظةً بطيئة التحلّل، والأبخرة التي هي بسبب النوم لطيفة سريعة التحلّل، ولهذا يتنبه بأدنى تنبّه. (حتى كان حدثاً بكلّ حال) سواء كانت قائماً أو راکعاً أو ساجداً أو مضطجعاً. بخلاف النوم؛ فإنّ نوم الراكع والساجد والقائم في الصلاة ليس بحدّث؛ لأنّ النوم بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل إلا إذا غلب، فحينئذ يصير سبباً لاسترخاء فيكون حدثاً. والإغماء بسبب الاسترخاء مطلقاً. وأيضاً الإغماء نادر الوقوع لا سيما في الصلاة، فلو انتقض الوضوء بالإغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها. بخلاف ما إذا نام في الصلاة مضجعاً من غير تعمّد؛ فإنّه يجوز له أن يبني على صلاته؛ لأنّ النص بجواز البناء إنّما ورد في الحديث غالب الوقوع. وقيدنا بـ "المضاجع"؛ لأنّ نوم القائم والراكع والساجد في الصلاة ليس بحدّث / [204ظ] ويعدم التعمّد؛ لأنّ المصلي إذا نام مضطجعاً متعمداً ينتقض وضوئه ويبطل صلاته، فإذا نعس في الصلاة من غير تعمّد فمال نائماً حتى اضجع؛ فقليل ينتقض طهارته ولا تفسد صلاته فإنّه حدثٌ سماويٌّ كالرعاف، وقيل لا تفسد صلاته ولا وضوئه، كذا في فتاوى قاضي خان.

[الرق]

(والرق) هو سابع العوارض. وهو في اللغة الضعف. يقال: ثوبٌ رقيقٌ أي ضعيفُ النسيج. وفي الشرع هو ما أشار إليه بقوله (وهو عجزٌ حكمي) بمعنى أنّ الشارع لم يجعله أهلاً لكثير مما يملكه الحرّ من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها. واحترز بـ "الحكمي" عن الحسي؛ فإنّ العبد ربّما يكون أقوى من الحرّ حسّاً. (شُرّع جزاء في الأصل) أي ثبت جزاء للكفر في أصله وضعه وابتداء بثبوته؛ فإنّ الكفار استنكفوا عن عبادة الله تعالى، جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيداً لعبيده متملّكين مستنذلين. ولكونه جزاء الكفر في الأصل لا يثبت على المسلم ابتداءً. فهو حقّ الله تعالى ابتداءً. (لكنّه في البقاء صار من الأمور الحكمية) أي صار في حالة البقاء ثابتاً بحكم الشرع حكماً من الأحكام من غير أن يراعى فيه معنى الجزاء، ومن غير أن يلتفت فيه

إلى جهة العقوبة حتى يبقى العبد رقيقاً وإن أسلم وصار من الأتقياء. ويكون ولد الأمة المسلمة رقيقاً وإن لم يوجد ما يستحقّ الجزاء به. **(يصير المرء عرضةً لتملك والابتذال)** ذكر المرء خرج مخرج العادة وإلا فحكم المرأة أيضاً كذلك. ويقال: فلان جعل عرضة للبلاء أي منصوباً له بحيث يعرض عليه. والمعنى أنّ الإنسان بسبب الرقّ يصير معرضاً ومنصوباً للتمليك والابتذال أي الامتهان والاحتقار.

(وهو) أن الرقّ **(وصف لا يتجزأ)** بأن يصير المرء بعضه رقيقاً ويبقى بعضه حرّاً؛ لأنّه أثر الكفر ونتيجة القهر. ولا تصوّر فيهما التجزيء. وكذا لا يتصور إيجاب العقوبة على البعض مشاعاً. ثمّ الأصحّ أنّه لا يحتمل التجزيء ثبوتاً وزوالاً. قال محمد بن سلمة البلخي إنّ يحتمل التجزيء ثبوتاً، حتى فتح الإمام بلدة / [204] ورأى الصواب في أن يسترقّ أصنافهم نفذ ذلك. **(كالعتق الذي هو ضده)** فإنّه لا يتجزأ أيضاً بأن يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقاً؛ لأنّ فيه تجزي الرقّ ضرورة. وقيل امتناع تجزي الرق في الابتداء لا في البقاء؛ لأنّ وصف الملك يتجزأ، فيجوز أن يثبت الشرع للمولى حقّ الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعاً. كما إذا ملك زيد نصف عبد مشاعاً فقد اجتمع فيه ملكية الزيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين. وعند الشافعي إن صدر العتق من معسر يحتمل التجزيء وكذلك الرقّ، حتى لو أعتق أحد الشريكين نصيبه من العبد وهو معسر عتق نصيبه ويبقى الباقي رقيقاً كما كان يباع ويوهب.

«وكذا الإعتاق عندهما» لا يتجزأ بمعنى أنّ إعتاق البعض إعتاق الكلّ؛ لأنّ العتق لازم الإعتاق ومطاوعة، والمطاوعة حصول الأثر عن تعلق المتعدي بمفعوله، وأثر الشيء لازم له، والعتق ليس بمتجزئ إتفاقاً فكذا الإعتاق؛ فإنّ محل الإعتاق والعتق هو العبد، وتجزئتها باعتبار المحلّ، فيتجزأ أحدهما بتجزيء الآخر. **(وعند أبي حنيفة الإعتاق إزالة ملك متجزئاً فيكون متجزئاً)** وذلك لأنّه لا تصرف للمولى إلا في حقه، وحقه في الرقيق هو الملك وهو متجزئ، فكذا إزالته، كما إذا باع نصف العبد.

ثمّ إنّ زوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله إلى مالك آخر يكون الإيجاد البعض علة الثبوت. وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقي من المسكة شيء. وفائدة إعتاق البعض إفساد الملك في حقّ الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا بقاءه في ملكه، ويصير هو أحقّ بمكاسبه، ويخرج إلى الحرية بالسعاية.

(وأنّه) أي الرق **(لا ينافي مالكيته غير المال)** كالنكاح والدم والحياة؛ لأنّ الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الأشياء، بل بمنزلة البقاء على أصل الحرية. أمّا في النكاح؛ فلائّه / [205] يحتاج إليه ولا يملك الانتفاع بأمة المولى كما يملك الانتفاع بماله أكلاً ولُبساً، وليس له أهلية ملك اليمين، فلا يندفع حاجته إلا بالنكاح إلا أنّه يحتاج في النكاح إلى إذن المولى لما فيه من نقصان المالية لوجوب المهر المتعلق برقة العبد.

وأما في الدم والحياة؛ فلنَّه يحتاج إلى البقاء ولا بقاء بدونهما ولكونه مالكا للحياة. والدم يقتضي منه ولا يملك المولى إتلاف دمّه لا حقّ له فيه. وإنما قال "غير المال"؛ لأنّ الرّق ينافي مالكية المال؛ لأنّ المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال، والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان.

(وينافي كمال الحلّ والكرامات) الموضوع للبر في الدنيا. وأما الكرامات الموضوعة في الآخرة فإنّ العبد يساوي الحرّ فيهما. وذلك لأنّ الرّق مبنيّ عن العجز والمذلة فينافي كمال أهليته الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحال والولاية؛ لأنّ الذمة صفةٌ بها يصير الإنسان أهلا للإجابة والاستجابة دون سائر الحيوانات واستفراش الحرير والتوسعة في التكثير النسل على وجه لا يلحقه إثم كرامة ظاهرة. وتنفيذ القول على الغير شاء أو أبى غاية الكرامة.

ويتفرّع على ضعف ذمة العبد عدم مطالبته بالدين إلا إذا انضم إلى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعاً فحينئذ يتعلق الدين بها بأن يصرف إلى الدين أولا الكسب الموجود في يده، فإن لم يكن أو مما لم يَفْ يُصرف إليه مالية الرقبة بأن يباع إن أمكن وإلا فيستسعى كالمدبر والمكاتب.

(ولا يؤثّر) الرّق (في عصمة الدم) أي التعرض له بالإتلاف حقاً له ولصاحب الشرع. وذلك لأنّ العصمة نوعان: مؤثّمة تُوجب الإثم فقط على تقدير التعرض بالدم وهي بالإسلام، ومُؤمّمة يُوجب مع الإثم الضمان أي القصاص أو الدية وهي بالإحراز بدار الإسلام. والعبد يساوي الحرّ في الأمرين فيساويه في العصمتين، فيقتل الحرّ بالعبد قصصاً؛ لأنّ مبني الضمان على العصمتين والمالكية لا تُخلّ بهما.

وفيه خلاف الشافعي لأنّ القصاص [205و] مبنيّ على المساواة ومبنيّ على الكمالات البشرية، والمالية تُخلّ بذلك. والجواب أنّ نفس العدد معصومةٌ على سبيل الكمال لمساواة الحرّ في سبب العصمة. والدليل على كمال عصمته أنّه يقتل العبد بالعبد إتفاقاً، ولو اختلفت العصمة لما وجب القصاص بقتله. ومجاورة المالية لا تُخلّ بصفة المالية لكونه متحملاً أمانة لله تعالى، والأداء لا يمكن إلا بالبقاء وهو لا يتحقق بدون العصمة.

(وإنما يؤثّر في قيمته) أي قيمه الدم وهي الدية؛ فلو قتل العبد خطأ يجب على عاقلة الجاني بشرط أن ينقص عن دية الحرّ وإن كان قيمته أضعاف ذلك. وعند الشافعي يجب قيمته على الجاني على العاقلة بالغة ما بلغت، وهو قول أبي يوسف الآخر. وروي ابن سماعة عنه أنّ مقدار الدية من قيمة العبد بتحمّله على العاقلة، وما زاد على ذلك إلى تمامه القيمة في مال الجاني. ثم إنّ للرّق جهة مالية وجهة نفسية، فاعتبر الشافعي الأولى؛ لأنّ المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مالٍ، ولأنّه يختلف باختلاف الصفات التي يعتبر في ضمان الأموال دون النفوس. واعتبر أبو حنيفة الثانية أي جهة النفسية؛ لأنّها أصلٌ والمالية تبع يزول بزوال النفسية. كما إذا مات العبد دون العكس كما إذا أعتق.

وضمنان النفسية إنما هو باعتبار خطرهما. وذلك بالمالكية؛ فإنها كمال حال الإنسان. والمالكية نوعان: مالكية المال ومالكية النكاح، وللعبد مالكية النكاح وإن توقّف على إذن المولى. وأما مالكية المال فشيئين ملك الرقبة -وهو منتفٍ للعبد- وملك اليد -أعني التصرف وهو ثابت له-، فلزم بسبب نقصان الرقبة نقصان شيء من رقبته، فقدّرناه بعشرة دراهم؛ لأنّه قد يعتبره الشارع في أقل ما يستولى به على الحر استمتاعاً، وهو المهر وفي أقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف الدية.

[المرض]

(والمرض) وهو ثامن العوارض. والمراد به ههنا غير الجنون والإغماء. ثم إن بعضهم عرّف المرض بأنّه حالة للبدن خارجة / [206ظ] عن المجرى الطبيعي. وبعضهم بأنّه هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة. وعرّفه ابن سينا بأنّه هيئة غير طبيعية في بدن الإنسان يجب عنها بالذات آفة في الفعل. وآفة الفعل ثلاث: التغيّر والنقصان والبطلان. ففي البصر مثلاً التغيّر أن يخيّل صوراً لا وجود لها في الخارج، والنقصان أن يضعف بصره، والبطلان أن يعمي، وقس على ذلك. **(وهو لا ينافي أهلية الحكم)** أي ثبوت الحكم ووجوبه. سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة أو من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الأولاد أو الأزواج والعبيد. **(والعبارة)** أي ولا ينافي في المرض أهلية العبارة **(لكنّه)** أي المرض سبب العجز **(لكونه سبب الموت الذي هو عجز خالص)** المرض لا ينافي الأهليتين المذكورتين فينبغي أن يجب على المريض العبادات الكاملة كما يجب على الصحيح، وألا يتعلق بماله حقّ الغير ولا يثبت الحجر عليه. لكن لما كان سبب الموت بواسطة ترادف الآلام والموت عجز خالص حقيقةً وحكمًا ليس في ثبوت القدرة بوجه كان المرض موجباً للعجز بزوال القدرة أو انتقاصها. **(فشرعت العبادات عليه)** أي على المريض **(بقدر الممكن)** الطاقة قائماً أو قاعداً أو مستقياً على التفصيل المذكور في فروع الفقه.

(ويصحّ للحال كلّ تصرف محتمل الفسخ) كالهبة والمحابة في البيع. **(ثم ينقص)** ذلك التصرف **(إن احتيج إليه)** أي إلى النقص. وذلك بأن يكون التركة مستغرقةً بالدين أو يكون الموهوب أو مقدار المحابة زائداً على ثلث التركة. **(وما لا يحتمله)** أي النقص **(جعل كالمعلق بالموت)** وذلك كالإعتاق إذا وقع على حقّ غريم بأن أعتق المريض عبداً من ماله المستغرق بالدين، أو حقّ وارث بأن أعتق عبداً قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتقد حكم العبد المعلق عتقه بالموت أي المدبر فيكون عبداً قبل الموت في الشهادة وسائر أحكامه، فإن كان في المال وفاء بالدين وهو يخرج عن الثلث بعد الإعتاق في الحال لعدم تعلّق حقّ / [206و] أحد به.

[الحيض والنفاس]

(والحيض والنفاس) وهما التاسع والعاشر من العوارض. والحيض دمٌ ينفضّه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر كذا قالوا. واحترز بقوله: "رحم" عن الرعاف والدم الخارج من الجراحات وعن الاستحاضة فإنّها دمٌ عرق لا دمٌ رحم. ويجوز أن يحترز عن الاستحاضة بقوله: "السليمة عن الداء"؛ فإنّ الاستحاضة يعدّها الأطباء

من الأمراض. والمراد من الداء هو الداء الذي يكون سبباً لخروج الدم من طريق رحم، لا مطلق الداء. واحترز به أيضاً عن النفاس؛ فإن النفاس مريضة حتى اعتبر الشرع تصرفها من الثلث. و"الصغر" عن دم تراه من هي بنت أقل من تسع سنين؛ فإنه ليس بمعتبر في الشرع. وكان عليه أن يقول: "عن الداء والصغر والكبر" فإن الدم الذي تراه بنت خمس وخمسين سنة أو أكثر فليس بمعتبر أيضاً. والنفاس الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة في أيام مخصوصة؛ فإنه لو زاد على أكثر مدة النفاس كان استحاضةً

(وهما لا يُعدمان أهليةً) لا أهلية وجوب ولا أهلية أداء؛ لأنهما لا يُخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن (لكن الطهارة للصلاة شرط) رفع دخل مقدر، وهو: أنهما لا يُعدمان أهليةً فكان ينبغي ألا يسقط الصلاة كما لا يسقط الصوم، فأجاب بأن الطهارة عنهما شرط للصلاة لكونهما من الأحداث. وهذا على أوفق القياس.

(وفي فوت الشرط فوت الأداء) المشروط ضرورة، والطهارة عنه في وقته لا يمكن للبشر تحصيلها، وفي قضاء الصلاة حرج؛ لأن أقل الحيض ثلاثة أيام فتدخل في حق الكثرة فيسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها. وأما النفاس فمحمول على الحيض فلا يرد أنه قد يكون مدة النفاس أقل من يوم.

(وقد جعلت الطهارة عنهما) أي عن الحيض والنفاس (شرطاً لصحة الصوم بخلاف القياس) فإن الصوم يتأذى مع الحدث والجنابة / [207ظ] بالاتفاق فيجوز أن يتأذى مع الحيض والنفاس؛ إذا لولا النص وهو ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الحائض تدع الصوم والصلاة في أيام أقرائها»¹ فيؤثر اشتراطها في المنع عن الأداء.

(فلم يعتد إلى القضاء) فلا يظهر لزومهما فيما وراء صحة الأداء. وجعل في حق القضاء كان الطيارة ليست بشرط وأنها تركت الأداء مختارة فيجب القضاء مع أنه لا حرج في قضاء الصوم؛ فإن الحيض لا يزيد على عشرة أيام. فإن قلت النفاس قد يستوعب الشهر فينبغي أن يسقط القضاء كالجنون إذا استوعب الشهر، قلت: الجنون معدوم للأهلية وكان القياس فيه أن يسقط وإن لم يستوعب إلا أننا تركنا القياس بالاستحسان كما مر، والنفاس لا يُخل بالأهلية فلا يوجب سقوط القضاء فافترقا، فتأمل.

[الموت]

(والموت) وهو آخر العوارض السماوية. وهو صفة وجودية خلقت ضدًا للحياة، ولقول تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك، 2/67]. وقيل: هو عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيًا. أو هو زوال الحياة. ومعنى الخلق في الآية التقدير.

(وأنه) أي الموت (ينافي أحكام الدنيا مما فيه تكليف) لأن هذه الأحكام تعتمد القدرة، فإذا تحقق العجز الذي لا يرجى زواله سقط التكليف بها؛ لأن الغرض من التكليف هو الأداء عن اختيار، وقد انعدم الاختيار

¹ لم أطلع عليه بهذا اللفظ، ولكن انظر: صحيح مسلم، 265/1 (335)؛ سنن أبي داود، 234/1 (130).

بالموت. (حتى بطلت الزكاة وسائر القُرب عنه) فإنَّ الزكاة تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا تجب أدائها من التركة إلا أن يوصي بها، خلافاً للشافعي بناءً على أنَّ الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى. عندنا وقد فات، وعنده المال هو المقصود دون الفعل، فلو ظفر الفقيرُ بمال الزكاة فله أن يأخذه مقدارَ الزكاة وسقط الزكاة عنه عنده كما في ديون العباد، وعندنا ليس له ولاية الأخذ ولا يسقط به الزكاة.

(وإنما يبقى عليه الإثم) لأن الإثم من أحكام الآخرة، وهو ملحقٌ بالأحياء في تلك / [207] والأحكام. وما شرع عليه من الأحكام الدنيوية بحاجة غيره.

(فإن كان حقاً متعلقاً بالعين) كالمرهون والمستأجر والمغصوب والمبيع والوديعة ونحوهما (يبقى ببقائها) أي يبقى حقُّ العبد ببقاء العين؛ لأنَّ المقصود في حقِّ العباد المأل، وفعل العبد في العين تبعٌ لتعلق حوائجهم بالأموال، فيبقى حقُّ العبد بعد موت مَنْ كان العبد في يده لحصول المقصود وإن فات الفعل منه.

وذكر في المنار قسمًا آخر وهو ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكاة ونحوها. وحكمه أنه يبطل بالموت إلا أن يوصى به؛ لأنَّ الذمة ضعفت بالموت أزيد مما ضعف بالرق، والرق يمنع وجوب الصلاة فالموت به أولى. ولعلَّه إنما لم يتعرَّض له؛ لأنَّه داخلٌ في القرب من وجه، وقد ذكرها قبلُ.

وإن كان مما شرع عليه لحاجة غيره ديناً (لم يبق من مجرد الذمة حتى لا ينتظم إليه مال) الضمير في "إليه" راجع إلى "مجرد" أو إلى "الذمة" بتأويل المذكور. وعبارة المنار: "ما لم ينضمَّ إليه مال"، فكلمة "حتى" في كلام المتن غايةٌ لعدم البقاء، وفي كلام المنار لنفس البقاء. وما هو في المتن أظهر. وأظهر منهما: "ما لم ينضمَّ إليه مال". ولا يخفى أنَّ معنى "مجرد الذمة" ألا يكون مع الذمة مالٌ ولا كفاية، فلفظ "مجرد" مستدرَكٌ.

(أو ما يؤكد به الذمم) وهو ذمة الكفيل. والمراد أنه إذا لم ينضمَّ إليه مالٌ ولا كفالة لا يبقى على ما صرح به المحققون من النحاة أن معنى "ما رأيتُ زيداً أو عمراً" إما رأيتُ زيداً ولا عمراً في الأظهر.

وتوضيحه أنَّ الذمة ضَعُفَ بالموت كما ذكرنا، وأثر الدين في توجيه المطالبة وهي مستحيلة في الميت، فإذا انضمَّ إلى الذمة مالٌ أو كفيلٌ يقوى الذمة؛ لأنَّ للمال محلَّ الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب، وذمة الكفيل مقوِّيةٌ لذمة الأصل من حيث توجه المطالبة.

واعلم أنه إذا لم يكن للميت مالٌ لم يصحَّ الكفالة عنه عند أبي حنيفة؛ لأنَّ الكفالة إلتزام المطالبة ولا مطالبة ههنا، فلا / [208] إلتزام. وأما عندهما فيصح؛ لأنَّ الموت لا يُبرئ الذمة عن الحقوق، ولهذا يطالب بها في الآخرة إجماعاً. يؤيده أنَّ المديون إذا كان حيًّا مفلساً تصحَّ الكفالة مع أنه لا مطالبة هنا أيضاً. وأجيبها بأنَّ المطالبة الدنيوية ساقطةٌ في الميت لضعف المحلِّ بخلاف المفلس. وظاهر كلام المصنف أنه اختار قولهما؛ إذ لو كان مختاره قول أبي حنيفة لم يحتجَّ إلى قوله: "أو ما يؤكد به الذمم".

(وإن كان) ما شرع عليه (حقاً له يبقى له ما يقضي به الحاجة) أي حاجة الميت؛ لأنّ الموت لا ينافي الحاجة. وذلك لأنّ العبودية صفة ملازمة للبشر لا يتصوّر زوالها عنهم. وهي تنبئ عن العجز والافتقار، فشرعت من المرافق ما يندفع به حوائجهم، فمُنشأ الحاجة هو العجز، ولا عجز فوق الموت،، وإذا كان كذلك يبقى للميت مما كان مشروعاً له ما ينقضي به الحاجة، فيقدّم ما كان الاحتياج إليه أكثر، فيقدّم التجهيز على قضاء الدين؛ لأنّ الحاجة إلى التجهيز أقوى من الحاجة إلى قضاء الدين. يؤيّده أنّه ليس للغريم أن ينزع ثياب المديون. وإنما يقدم التجهيز على الدين إذا لم يتعلق حقّ الغرماء بالعين حتى لو تعلّق بها كالمرهون والمستأجر ونحوهما فإنّ صاحب العين أحقّ بها من الغرماء.

ثم الحاجة إلى قضاء الدين أقوى من الوصية؛ لأنّه واجب والوصية تبرّع. ثم الحاجة إلى الوصية أقوى بخلافة الوارث؛ لأنّ الوصية إنّما هي لتدارك ما قصر.

(وله حكم الأحياء في أحكام الآخرة) أي يكون تلك الأحكام باقية سواءً يجب له على الغير وللغير عليه من الحقوق المالية والمظالم. ويستحقه من نوائب بواسطة طاعات أو العقاب بواسطة المعاصي. مثلاً إذا مات مفلساً وكان عليه دين بلا كفيل ففي حكم الدنيا لم يبق ذلك الدين؛ إذ لا يطالب به أحد في الدنيا، أما في حكم الآخرة فهو باق؛ إذ يطالب به في الآخرة.

[العوارض المكتسب]

(ومكتسب) عطف على قوله: "سماوي". والمراد بالعارض المكتسب ما كان للعبد فيه دخلٌ باكتسابه بمباشرة الأسباب / [208و] كالسكر أو ترك إزالته بالتباعد عن المزيد كالجهل. (وهو) أي العارض المكتسب (أنواع) سبعة: الجهل والسكر والهزل والسفه والسفر والخطأ والإكراه.

[الجهل]

(الأول الجهل) وهو عدم العلم عمّا من شأنه؛ فإن قارن اعتقاد النقيض فمركبٌ وإلا فهو البسيط كذا في التلويح. وقيل: اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به، وهو مخصوص بالجهل المركّب. والمراد بالشيء مفهومه اللغوي، فلا يرد الاعتراض بالمعدوم المجهول. وقيل: هي صفة تضادّ العلم عند قصوره، واحترز به عن الأشياء التي لا علم بها أصلاً؛ فإنّه لا يوصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها. وقد يطلق الجهل على السفه، وهو غير مرادٍ ههنا.

ثم إنّ عدّ الجهل من العوارض مع أنّه أمرٌ أصليّ؛ لأنّه زائدٌ على حقيقة الإنسان ومن المكتسبة؛ لأنّ في إزالته باكتساب العلم مقدورٌ عنده. فترك تحصيل العلم منه اختيارٌ بمنزلة اكتساب الجهل باختيار إبقائه.

(وهو) أي الجهل (أنواع) ثلاثة فيما يتعلق بهذا المقام (الأول جهلٌ باطلٌ لا يصلح عذراً في الآخرة كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله وبنوبة محمد صلّى الله عليه وسلّم. والمراد هو الكافر الذي لا

يعرف الحق¹ وينكر باللسان ويأبى بالقلب مع وضوح الحجة وقيام الدليل. وأمّا الكفار الذين يعرفون الحق وينكرونه مكابرةً وعناداً فمعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسّر بالإذعان والقبول.

(وجهل صاحب الهوى في صفات الله وأحكام الآخرة) الهوى مصدر "هويه" إذا أحبه. فما سمي به المهوى المشتبه محموداً كان أو مذموماً ثم غلب على غير المحمود، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى﴾ [ص، 26/37]. ويقال: "فلانٌ من أهل الأهواء" لمن زاغ عن الطريقة المثلى من أهل القبلة كذا في المغرب. وجهل صاحب الهوى كجهل المعتزلة برؤية الله تعالى في الجنة وبالأبصار وبكونه خالقاً للشرّ والقبائح وبجواز الشفاعة لصاحب الكبيرة وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار. وهذا الجهل لا يصلح عذراً لكونه مخالفاً للدلائل السمعية والعقلية لكونه / [209ظ] دون جهل الكافر؛ لأنّ صاحب الهوى يصرف القرآن والحديث عن ظواهرها ويحملهما على وفق معتقده، ولا ينبذهما وراء ظهره كالكافر.

(وجهل الباغي) والخارج عن طاعة الإمام بتأويلٍ فاسدٍ وشبهةٍ طارئةٍ. وهو إما أن يكون له منعةٌ يمنع من قصده من الأعداء أو لم يكن؛ فعلى الأول لا يؤخذ بضمان ما أتلّف من مالٍ أو نفسٍ ويُفتي بوجوب أداء الضمان فيما بينهم لكن بطريق الإلزام؛ لأنّ تبليغ الحجة الشرعية قد انقطع لمنعة قائمة حساً فيما يحتمل السقوط بخلاف الإثم فإنّ منعه لا يسقط حق الشارع، وعلى الثاني يؤخذ للضمان؛ إذ لا مانع من تبليغ الحجة وإلزام الحكم.

(وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة) لم يذكر الإجماع ولا بدّ منه؛ لأنّ جهل من خالف في اجتهاده الإجماع كذلك كما صرح به في التلويح وغيره من كتب الأصول. وهذا الجهل مثل جهل صاحب الهوى. ولا بد من تقييد الكتاب بالألا يكون قطعيّ الدلالة وتقييد السنة بالألا يكون قطعية الدلالة. وذلك لأنّ كلا منهما إذا كان قطعيّ الدلالة فالمخالف له كافرٌ لا محالة. وأيضاً السنة إذا كانت من الآحاد في مخالفتها لا يعدّ من الجهل.

(كالفتوى ببيع أمهات الأولاد) فإنّ بشر المرسى وداود الظاهري يقولان بجواز بيع أم الولد متماسكين بما روي عن جابر أنّه قال: «كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلم»²، وبأنّ المالية قبل الولادة معلومةٌ منها بتعيين فلا يرتفع بعد الولادة بالشكّ. وعند الجمهور لا يجوز بيعها لدلالة الآثار المشهورة عليه مثل قوله عليه الصلاة والسلام لجارية: «أعتقها ولدها»³، وما روي عن ابن عباس أنّه صلّى الله عليه وسلم قال: «أيما امرأة ولدت من سيدها فهو معتقةٌ عن ذبّرٍ منه»⁴، وبما روي عن سعيد بن المسيّب أنّ رسول الله

¹ م - الحقّ.

² مسند أحمد، 256/17 (11164)؛ سنن النسائي، 57/5 (5022).

³ أنظر سنن ماجه، 841/2 (2516) | لَمَّا وَلَدَتْ مَارِيَةَ إِبْرَاهِيمَ، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم: "أعتقها ولدها".

⁴ مصنف عبد الرزاق، 290/7 (13219)؛ السنن الكبرى للبيهقي، 579/10 (21781).

صلى الله عليه وسلم أمر بعق أمهات الأولاد من غير الثلاث¹. وهذه الآثار اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول، فصار [209و] مُجمَعاً عليه، فالقول بالجواز مخالفٌ للأحاديث المشهورة والإجماع فكان مردوداً.

(والثاني) من أقسام الجهل (الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) هو الذي لا يكون مخالفاً الكتاب والسنة على الوجه الذي تقدمه.. والمراد بموضع الاجتهاد موضعٌ تحقّق فيه الاجتهاد (أو في موضع الشبهات) أي الجهل في موضع لا يوجد فيه اجتهادٌ صحيحٌ لكنّه موضع الاشتباه (وأنّه) أي هذا النوع من الجهل (يصلح عذراً) في الشرع.

مثال الأوّل ما ذكره المصنّف في المنار حيث قال: كالمحتجم إذا أفطر على ظنّ أنّها فطرته، فجهل المحتجم على الوجه المذكور يسقط الكفارة؛ لأنّه ظنّ في موضع الاجتهاد. فقد ذهب الأوزاعي إلى أنّه يفسد صومه لقوله عليه الصلاة والسلام: «أفطر الحاجم والمحجوم»² كذا ذكره المصنّف في شرح المنار.

واعترض عليه بأنّ الظنّ في هذا الموضع بدون الاعتماد على الأحاديث أو فتوى مجتهد مشهور ليس بمعتبر، وإنّ قول الأوزاعي لا يصير شبهة؛ لأنّه مخالفٌ للقياس. وفيه أنّ الإمام أحمد بن حنبل وافق الأوزاعي، وينبغي أن يعلم أنّ لهذه المسألة تفصيلاً وهو أنّه إذا أكل المحتجم بعد الحجامة فإن لم يستفت عالماً ولم يبلغه حديثٌ أو بلغه وعرف تأويله أو نسخه وجب عليه الكفارة؛ لأنّ ظنّه في غير موضعه. فإن استفتى فقيهاً معتمداً على فتواه فأفتاه بالفساد ثمّ أكل لا يجب عليه الكفارة؛ لأنّ على العامي أن يعمل بفتوى المعتمد عليه. فإن لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تأويله فعند أبي حنيفة ومحمد لا كفارة عليه؛ لأنّ الحديث لا يكون أدنى درجة من الفتوى، وعند أبي يوسف عليه الكفارة؛ لأنّه لا يجوز للعامي أن يعمل بظاهر الحديث. وإذا لم يسأل فقط قصر، فلا يُعذر. كذا ذكره الإمام خواهر زاده في شرح كتاب الصوم.

واعلم أنّ عند أبي حنيفة ومالك والشافعي لا يفسد الصوم بالحجامة. فقل إنّ الحديث منسوخٌ أو مؤوّل؛ لأنّه عليه الصلاة والسلام وجدّهما يا يغتابان في تلك الحالة فقال ذلك، أو بأن [210ظ] كان في آخر النهار والمعنى أنّهما دخلا في وقت الإفطار وجاز لهما أن يفطرا. وقيل معناه تعرّضا للإفطار؛ المحجوم للضعف والحاجم باحتمال أن يصل إلى جوفه شيء بمضه آلة الحجامة.

وأما مثل الثاني فما ذكر في المتن بقوله (وكمن زنى بجارية والده على ظنّ الحلّ) تقريرُ المثال: زنى بجارية والده على ظنّ أنّها تحلّ له بناءً على أنّ ملك الأصل ملكٌ للجزء أو حلالٌ له، فهذه شبهةٌ في الفعل وهي أن يظنّ ما ليس بدليل الحلّ دليلاً فيظنّ الحلّ، فيسقط الحدّ للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة؛ لأنّ الفعل قد تمحّض زنى. وعند زفر يجب الحدّ عليهما؛ لأنّ سقوط الحدّ لو صحّ يكون بالظنّ والظنّ لا يغني

¹ سنن الدارقطني، 5/236 (4247).

² سنن أبي داود، 4/48 (2369)؛ سنن ابن ماجه، 1/537 (1679).

من الحق شيئاً. فهذا الجهل يصلح عذراً عند زفر. وهذا بخلاف شبهة الدليل وتسمى شبهة المحل، وهي أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة، لكن تخلف الحكم عنه لمانع، كما إذا وطئ جارية الابن؛ فإنه لا يلزم الحد ويثبت النسب والعدة؛ لأنّ الفعل لم يتمحض زناً نظراً إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «أنت ومالك لأبيك»¹. وأما جارية الأخ فليست محلاً لا شبهة فعلٍ ولا شبهة محلّ فلا يسقط الحدّ.

[الجهل]

(والثالث) من أنواع الجهل (الجهل بالشرائع في دار الحرب من مسلم لم يهاجر) أي لم ينتقل إلى دار الإسلام (وأنه يكون عذراً) أي جهله بالأحكام من الصلاة والصوم ونحوهما يكونوا عذراً له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء ما فات عنه مدة المكث في دار الحرب لعدم بلوغ الخطاب إليه لا حقيقةً بالسمع ولا تقديرًا بشهرته؛ لأنّ دار الحرب ليست محلّ استفادة أحكام الإسلام فيصير الجهل عذراً؛ لأنّه لم يقصر في طلب الدليل. وعند زفر يجب القضاء؛ لأنّه بقبول الإسلام إلّتمز أحكامه لكن قصر عنه خطاب الأداء لجهله فيكون كالنائم إذا انتبه بعد مضي الوقت.

[السكر]

(والسكر) هو ثاني العوارض المكتسب فإنّ حصوله وإن لم يكن في / [210و] قدرة العبد لكن سببه -وهو شرب المسكر- باختياره. ولا يرد عليه الرقّ المسبّب عن الكفر الذي هو باختياره؛ لأنّ السبب الحقيقي هو الاستيلاء على الكافر لا الكفر المجرد، والاستيلاء ليس في اختياره. والسكر حالة تعرض للإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة إليه فيعطلّ معه عقله المميزة بين الأمور الحسنة والقبيحة. وقيل هو سرور يغلب على العقل بأكل بعض الأشياء الموجبة له أو شربه بحيث يمنع عن العمل بموجب العقل من غير أن يزيله، فعلى هذا لا يكون ما حصل ببعض الأدوية كالأفيون سكرًا؛ فإنّه ليس بسرور. وقيل هو غفلة تلحق الإنسان مع فتور في الأعضاء بمباشرة سبب موجب لها من غير مرض. وقيل هو معنى يزول العقل به عند مباشرة سبب مزيل له، وعلى هذا يكون الحكم ببقائه مخاطباً بعد زوال العق، إنّما هو بطريق الرجز. ويرد على هذا التعريف الجنون الحاصل من بعض الأغذية والأدوية.

(وهو) أي السكر (إن كان من مباح كشرّب الدواء وشرب المكره والمضطرّ فهو كالإغماء) السكر حرام إجماعاً لكن الطريق المقتضي إليه قد يكون مباحاً كما ذكر في المتن. والدواء ما يؤثر في البدن بكيفية ولا يصير جزءً البدن بخلاف الغذاء؛ فإنه ينتقل عن الطبيعة ويخيله إلى مشابهة المقتدى، فيصير جزءاً منه بدلاً عما تحلل منه.

¹ مسند أحمد، 385/6 (6901)؛ سنن ابن ماجه، 769/3 (2291).

وأراد بالدواء مثل البنج والأفيون. وهذا يدل على إباحتهما لكن لو أكلها على قصد أن يذهب عقله منه فهو حرام، صرح بذلك في المبسوط. وذلك في فتاوى قاضي خان عن أبي حنيفة: الرجل إذا كان عالماً بفعل البنج وتأثيره في العقل ثم أقدم على أكله فإنه يصح طلاقه وعتاقه. وإذا أكره على شرب الخمر يصير الخمر مباحاً، وكذا إذا اضطر إلى شربه لأجل العطش أو لأجل الجوع. ومعنى قوله: "إنه كالإغماء" أنه لا ينفذ تصرفاته. وذلك السكر بهذا الوجه ليس من اللهو فيكون / [211ظ] من قبيل المرض.

(فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات) والحاصل أنه يبطل عباراته جميعاً، وينبغي أن يكون حدثاً كالإغماء على ما مر. وإن كان السكر من محظور كالخمر والمثلث عند محمد ونقيع الزبيب إذا اشتد وغلاً وقذف بالزبيد ولم يطبخ. بخلاف ما إذا طبخ أدنى طبخة.

(يلزمه أحكام الشرع) إذ السكر من المحرم لا ينافي أهلية الخطاب لتحقيق العقل والبلوغ، إلا أنه امتنع استعمال العقل بسبب غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف وإن لم يقدر على الأداء. ولم يصح منه الأداء وذلك؛ لأن مبنى التكاليف على اعتدال الحال القائم مقامه البلوغ عن عقل، وبالسكر لا يفوت إلا فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجراً له. ويبقى التكليف بالنظر إلى حق الإثم ووجوب القضاء بخلاف ما إذا كان بأفة سماوية؛ فإنه يصلح عذراً دفعاً للخرج.

(ويصح عباراته كالطلاق وغيره) من العتاق والبيع والشراء وتزويج الصغار وتاتزؤج الإقراض والاستقراض والأقارير. وفي قول للشافعي لا يصح عباراته، وهو قول مالك واختاره الكرخي والطحاوي من أصحابنا؛ لأن غفلته فوق غفلة النائم وعبارت النائم لا تعتبر فكذا عبارته. وذكر قاضي خان في شرح الجامع الصغير إن شرب المسكر مكرهاً ثم طلق أو أعتق اختلفوا فيه؛ والصحيح أنه كما لا يجب عليه الحد لا ينعقد تصرفاته.

ويستثنى من عموم قوله: "ويصح عباراته" شيان أحدهما الردة؛ فإذا تكلم بكلمة الكفر لا تبين امرأته استحساناً، والقياس أن تبين. وجه الاستحسان أن الردة تبني على القصد الصحيح والاعتقاد، ومعلوم أنه معتقد لما يقوله فجعل كأنه لم ينطق به حكماً، كما لو جرى على لسان الصاحي خطأ. وثانيهما الإقرار بأسباب الحدود الخالصة لله تعالى؛ لأن الرجوع عن الإقرار بهذه الحدود يصح، قد قارته / [211و] دليل الرجوع - وهو السكر-؛ فإن السكران لا يثبت على قوله، فأقيم السكر مقام الرجوع فيما يندري بالشبهات.

[الهزل]

(والهزل) هو ثابت العوارض المكتسبة **(وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له)** قد يتوهم أنه يشمل المجاز لكنه أراد بالوضع ما هو أعم من وضع اللفظ للمعنى وضعاً شخصياً أو نوعياً، ومن وضع التصرفات الشرعية¹

¹ من هنا إلى قوله: "لأنها ألفاظ موضوعة بأحكام" ساقط من م.

لأحكامها. ولهذا قال: "يراد بالشيء" ولم يقل: "يراد باللفظ". وزاد في المنار: "ولا ما لا يصلح له اللفظ استعارة".

والحاصل أن الهزل مخالفٌ للحقيقة كما أنه مخالفٌ للمجاز. ويؤيده أن الحقيقة والمجاز واقعان في كلام الشارع ولم يقع فيه الهزل. ولهذا قال صاحب التوضيح الهزل عدم إرادة معنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ. ودخل¹ ذلك التصرفات الشرعية؛ لأنها ألفاظٌ موضوعةٌ بأحكام يترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع. ولا يخفى عنه في عبارة صاحب التوضيح مساهلة. والمقصود أن الهزل هو أن يريد المتكلم باللفظ غير معناه الحقيقي والمجازي.

(وهو ضد الجد، وهو أن يراد بشيء ما وضع له) وزاد في المنار: "أو ما صلح له اللفظ استعارة". وإذا أريد بالوضع المعنى الأعم فلا حاجة إلى هذه الزيادة. والكلام مثل ما مر في تعريف الهزل. (وأنه) أي الهزل (ينافي اختيار الحكم والرضا) الاختيار هو المقصود إلى الشيء. وإرادته والرضا هو إثاره واستحسانه. ويظهر الفرق بينهما في المكروه على الشيء؛ فإنه يختاره ولا يرضاه. بهذا يظهر معنى قولهم: "إن المعاصي بإرادة الله تعالى ولا يرضاه". وحاصل الكلام أن الهازل لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه. (ولا ينافي) الهزل «الرضا من مباشرة واختيار المباشرة» المراد بالمباشرة مباشرة سبب الحكم، فصيغة العقد سبب الحكم المترتب عليه. والمباشرة عبارة عن التكلم بها، فالهازل يتكلم صيغة العقد برضاه واختياره لكن لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه. (فصار / [212ظ] بمعنى خيار الشرط) وذلك لأن الخيار يُعدم الرضا والاختيار في حق الحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في مباشرة السبب؛ فإن قوله: "بعث/واشترت" يوجد برضاء العاقل واختياره، وكذا في الهزل يوجد الرضا والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم. لكن بينهما فرق وهو أن الهزل يُفسد البيع والخيار لا يفسده.

ويتفرع على كون الهزل بالمنزلة خيار الشرط أنه يؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والإجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمل النقص كالطلاق والعتاق.

(وشرطه) أي شرط ثبوت الهزل أو اعتباره في التصرفات (أن يكون صريحاً مشروطاً باللسان) بأن يقول مثلاً: "إنني أبيع هذا الشيء هازلاً" ولا يكتفى بدلالة الحال. (إلا أنه لا يشترط ذكره في العقد) إذ لو شرط ذلك لا يحصل المقصود وهو أن يعتقد الناس لزوم العقد الذي هو هزلاً به ولا يكون كذلك حقيقةً كذا في الكشف. ولا يخفى أن الدليل يقتضي ألا يجوز ذكره في العقد، فالعبارة المطلقة للدليل أن يقال: "إنه يشترط عدم ذكره

¹ ن- دخل.

في العقد¹. **(بخلاف خيار الشرط)** فإنه يشترط ذلك في العقد ولا يكتفي بذكره قبل العقد لدفع الغبن منع الحكم عن الثبوت ولا يحصل هذا دون الاتصال بالعقد.

(والتلجئة كالهزل) التلجئة أي أن يلجئك أحدٌ إلى أن يأتي أمراً باطناً خلاف ظاهره كذا في المغرب. قيل الهزل أعمّ منها؛ لأنّ اشتراطه قد يكون سابقاً على العقد وقد يكون مقارناً له بأن يقول: "بيعتك هازلاً"، والتلجئة لا تكون إلا سابقاً على العقد. وهذا مخالف لما صرح به المصنف من أنّه لا يذكر الهزل في البيع. وقال فخر الإسلام: التلجئة هي الهزل. وفي المبسوط معنى قولهم: "ألجئُ إليك داري" أجعلك ظهراً لَأَتَمَكَّنَ بجاهك مِنْ صِيَانَةِ ملكي. يقال: "التجأ فلانٌ إلى فلانٍ" و"ألجأ ظهره إلى كذا". وقيل معناه "أنا ملجأٌ مضطّرٌّ إلى ما أبشره من البيع معك ولستُ بقاصدٍ حقيقةً. وهذا قريب / [212] مما قيل إنّ التلجئة هي العقد الذي يباشره الإنسان لضرورةٍ تعتريه، ويصير كالمدفوع إليه. فعلى هذا يكون التلجئة قسماً من الهزل لا مراد قاله. وصورة التلجئة أن يقول: "أبيع داري منك" وليس ببيع حقيقةً. وإنما هو التلجئة، ويشهد على ذلك ثمّ بيع في الظاهر فهذا البيع فاسدٌ.

(لا ينافي الأهلية ووجوب الأحكام) والضمير في "لا ينافي" راجع إلى التلجئة، ويحتمل رجوعه إلى "الهزل". والظاهر رجوعه إلى كلٍّ منهما؛ لأنّ هذه الجملة في الحقيقة وجه الشبه فلا بدّ من اشتراك الطرفين فيه. وإنما لا ينافيهما؛ لأنّه لم يختل بها شيءٌ من القدرة والعقل.

[السفه]

(والسفه) وهذا رابع العوارض المكتسبة. وهو في اللغة الخفة والتحريك وفي الشرع **(العمل بخلاف موجب الشرع وإن كان أصله)** أي أصل ذلك العمل مشروعاً.

وذكر في المنار: أنّه خفةٌ تعترى الإنسان فيبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل. فما ذكر ههنا هو نتيجة السفه، فلا يريد أنّه لا مناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي المذكور في المتن.

والواو في قوله: "وإن كان أصله مشروعاً" ينبغي أن يحمل على الحال كما هو مذهب بعض النحاة، فيكون وسلباً للعمل أي ينبغي أن يكون أصل العمل مشروعاً، لكن بالإفراط يصير غير مشروع. وهو احترازٌ عن سائر المعاصي. ولم يذكر في المتن قايد العقل؛ لأنّ موجب الشرع لا يكون مخالفاً لموجب العقل على ما قيل، وإن قصرت عقولنا عن إدراكه. ولو جعل الواو للعطف كما هو رأي الآخرين أي لم يكن أصله مشروعاً وإن كان أصله مشروعاً لم يبعد ويكون ارتكاب كلّ معصية سفهاً حقيقةً.

ثم خصصه بالسفر الذي هو مصطلح الفقهاء أي الذي يتبنّى عليه منع المال ووجوب الحجر بقوله: **(وهو السرف والتبذير)** أي العمل بخلاف موجب الشرع في السفه. مخصوص في اصطلاح الأصوليين بالسرف

¹ قوله: "فالعبرة المطلقة للدليل أن يقال: "إنّه يشترط عدم ذكره في العقد" ساقط من ن.

والتبذير وإلا فكل معصية سفه نظراً إلى التعريف. / [213ظ] والسرف والإسراف مجاوزة الحد. والتبذير تفريق المال على وجه الإسراف. وأصل التبذير هو نفس تفريق المال مشروع؛ لأنه تصرف في ملكه إلا أن الإسراف حرام كما في الطعام والشراب، قال الله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف، 31/7]. وإنما عدّ السفه من العوارض المكتسبة؛ لأنّ السفه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل، فلا يكون سماوياً.

(وذلك لا يوجب خللاً في الأهلية ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع) لبقاء قدرته ظاهراً وبقاء نور العقل بكماله إلا أنه تكابر مقتضى عقله، فلذلك يبقى مخاطباً بتحمل أمانة الله تعالى، فيخاطب بالأداء في الدنيا ابتلاءً ويجازى عليه في الآخرة. وإذا بقي أهلاً بتحمل أمانة الله تعالى ووجب حقوقه عليه بقي أهلاً في حقوق العباد وهي تصرفات بطريق الأولى.

(ويُمنع ماله) أي مال السفه عنه **(في أول ما يبلغ)** سفيهاً. وكان قبل ذلك أيضاً ممنوعاً عنه لكن لأجل الصغر لا لأجل السفه **(إجماعاً)** اتفاقاً من أبي حنيفة وأصحابه. وليس المراد الإجماع المصطلح **(بالنص)** وهو قوله تعالى: ﴿لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾ [النساء، 5/4] أي لا تعطوا المبدّرين أموالهم إضافةً الأموال إلى الأولياء؛ لأنهم المتصرفون فيها. ومعنى قوله: ﴿جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾ أنها من جنس ما يقيم به الناس معاشهم، سمي ما به القيام قياماً مبالغاً. ثم قال: ﴿أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً﴾ أي رأيتم فيهم صلاحاً في العقل وحفظاً للأموال فادفعوا إليهم أموالهم. علّق إيتاء الأموال إياهم بإيناس الرشد فأقام أبو حنيفة بلوغ سن الحدود -وهو خمس وعشرون سنة- مقام الرشد. فإن بلوغ هذا السن قلما ينفك عن الرشد، فيدفع إليه المال. إذا بلغ هذا السن سواء أونس منه الرشد أو لم يؤنس. وهما: فلا يدفع إليه المال ما لم يؤنس منه الرشد حقيقة نظراً إلى / [213و] ظاهر النص.

(وأنه) أي السفه **(لا يوجب الحجر)** أي عدم اعتبار أحكام تصرفاته **(أصلاً)** لا فيما يبطله الهزل ولا فيما يبطله. ومنع ماله عنه ليس بحجر إنما الحجر هو منع تصرفاته بالألا يعتبر أحكامها شرعاً **(عند أبي حنيفة)** لأنه حرّ له أهلية الخطاب، إذ هي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصاناً فيه. ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في حقوق العباد، ويصحّ عباراته في الطلاق والعتاق، ويجب عليه الحدود التي تندري بالشبهات، فتصرفه يكون صادراً عن أهلية في محله فلا يمنع.

(وكذا) لا يوجب السفه الحجر **(عند غيره فيما لا يبطله الهزل)** وهي التصرفات التي تحتمل الفسخ؛ فإن أبا يوسف ومحمد والشافعي جوزوا الحجر عليه في التصرف الذي يبطله الهزل دون ما لا يبطله كالطلاق والنكاح وغيرهما إلا أنّهما قالوا: الحجر عليه على سبيل النظر له، وقال الشافعي: على سبيل الزجر والعقوبة.

ويظهر فائدة الخلاف فيما إذا كان مفسداً في دينه مُصلحاً في دنياه كالفاسدة؛ فعنده يحجر عليه بطريق الزجر وعندهما لا يحجر عليه. قاسوا ذلك على منع المال؛ فإنّه إنّما يمنع عنه ليبقى ملكه فيمنع من نفاذ التصرفات

لئلا يبطل ملكه بإتلافه بالتصرفات. ولم يكن للولي في الحفظ إلا الكلفة. وأجيب بأن منع اليد عن المال إبطال نعمة زائدة وإلحاق للسفاهة بالفقراء، وفي الحجر إبطال نعمة أصلية هي العبارة والأهلية؛ إذ بها يمتاز الإنسان عن البهائم، ففيه ضررٌ عظيمٌ وإلحاقٌ بالبهائم، فلا يصح القياس.

[السفر]

(والسفر) هذا هو خامس العوارض المكتسبة (وهو الخروج المديد) هذا في التقدير صفةٌ للمسير؛ إذ الخروج مما لا يقبل الامتداد. وحاصله أنه خروجٌ عن عمرانات الوطن عن قصد مسير منزلة ثلاثة أيام ولياليها فما فوقها بسير الإبل ومشى الأقدام.

(وأدناه ثلاثة أيام) اليوم قد يطلق ويراد به النهار فقط، وقد يطلق ويراد به النهار والليل جميعاً / [214ظ] والمراد ههنا هو الثاني. وليس المراد أن الأيام الثلاثة ينبغي أن يكون مستغرقةً بالمسير، بل المراد المسير المتعارف عند المسافرين، وهو مسيرة مرحلة في النهار ومرحلة في الليل مثلاً.

(وأنه) أي سفر (لا ينافي الأهلية) لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة والأحكام أي لا ينافي وجوب شيء من (الأحكام) أي لا ينافي وجوب شيء من الأحكام نحو الصلاة والزكاة (لكنه من أسباب التخفيف بنفسه) فإن السفر لا يكون بدون المشقة غالباً، فاعتبر السفر سبباً للرخص ليقاوم مشقة السفر، سواء كان فيه مشقة أو لا، فيؤثر في قصر ذوات الأربع وفي تأخير الصوم وزيادة مسح الخفين. لكن تأخير الصوم وزيادة مدة المسح على سبيل الرخصة إتفاقاً وكذا القصر عند الشافعي. وأما عندنا فهو على سبيل العزيمة حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواءً. وذلك لأن التأخير إنما يشرع فيما يكون للعبد فيه يسرٌ كحصول الكفارة، ولا يسر في الأحكام، فلا فائدة في التأخير. مع أن النبي صلى الله عليه وسلم سماها صدقةً حيث قال: «إنها صدقةٌ تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته».¹ والصدقة فيما لا يحتمل التملك إسقاطاً.

واعلم أن مطلق السفر عندنا سببٌ للتخفيف والرخص سواءً كان سفر معصية أو غيره. وعند الشافعي لا يكون سفر المعصية سبباً للتخفيف والرخص كسفر قاطع الطريق والابق وغيرهما نظراً إلى أن العاصي لا يستحق التخفيف.

(بخلاف المرض) حيث لم تتعلّق به الرخص بنفسه؛ لأنه متنوعٌ إلى ما يضره الصوم وإلى ما لا يضره، فلذلك تعلقت الرخص بالمرض الذي يوجب الصوم ازدياده لا بنفس المرض كما ظنّه بعض أصحاب الحديث.

¹ صحيح مسلم، 478/1 (686)؛ سنن الترمذي، 242/5 (3034).

[الخطأ]

(والخطأ) هذا سادس العوارض المكتسبة. والخطأ يطلق تارةً في مقابلة الصواب كقوله تعالى: ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء، 31/17]، وأخرى في مقابلة العمد كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطْئًا﴾ [النساء، 92/4]. والمراد ههنا الثاني.

واختلفوا في تفسيره فقيل هو أن يفعل / [215و] فعلا من غير أن يقصد قصداً تائماً؛ فإنّ تمام قصد الفعل بقصد محلّه، وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحلّ. وقيل هو فعلٌ أو قولٌ يصدر عن الإنسان بغير قصدٍ بسبب ترك الثبوت عند مباشرة أمرٍ مقصودٍ سواه. وقيل الخطأ ما يكون عامداً إلى الفعل دون المفعول كمن رمى إنساناً على ظنّ أنّه صيدٌ.

وإنّما جعل الخطأ من العوارض المكتسبة؛ لأنّ ترك الثبوت منه خيانةٌ وقصدٌ.

(وهو عذرٌ صالحٌ لسقوط حقّ الله تعالى إذا حصل عن اجتهد) اختلف في جواز المؤاخذه على الخطأ؛ فعند المعتزلة لا يجوز؛ لأنّ المؤاخذه إنّما هي على الخيانة وهي بالقصد، وعندنا يجوز لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة، 286/2] فإنّه لو لم يجرّ لم يكن للدعاء فائدة. وترك الثبوت خيانةٌ وقصدٌ. ثم إنّ الخطأ وإن كان جائزاً المؤاخذه باعتبار التقصير جعل صالحاً لسقوط الله تعالى إذا حصل عن اجتهد.

(وبصير) الخطأ (شبهة في العقوبة) لأنّه قاصرٌ في معنى الخيانة؛ فإنّ أصل الفعل مباحٌ وإن كان ترك الثبوت محظوراً «حتى لا يَأْثُمَ الخاطيء» متفرّعٌ على كونه عذراً صالحاً لسقوط حقّ الله تعالى؛ فلو أخطأ في قبلته بعد ما اجتهد لا يَأْثُمَ ويستحق أجراً واحداً. وكذا الرمي إلى إنسانٍ على اجتهدٍ أنّه صيدٌ فإنّه لا يَأْثُمَ إثم الفعل للعمل وإن كان يَأْثُمُ ترك الثبوت.

(ولا يؤاخذ الخاطيء بحديثٍ وقصاصٍ) متفرّعٌ على قوله: "وبصير شبهة في العقوبة". أما الحدّ فكما إذا زفت إليه غير امرأته فوطئها على ظنّ أنّها امرأته لا يجب عليه الحدّ. أما القصاص فكما في مسألة الرمي؛ فإنّه لا يؤاخذ بالقصاص؛ لأنّه عقوبةٌ كاملةٌ فلا يجب على المعذور. لكن الخطأ لا يخلو عن تقصيرٍ -وهو ترك الثبوت- فيصلح سبباً للجزاء القاصر وهو الكفارة؛ إذ هي شبه العباداة والعقوبة فيستدعي سبباً متردداً بين الحظر والإباحة، والخطأ كذلك؛ إذ الرمي إلى الصيد مباحٌ / [216ظ] وترك الثبوت محظورٌ.

(ولم يجعل) الخطأ عذراً (في حقوق العباد حتى يجب عليه ضمان العدوان)

مثلاً لو أتلّف مال إنسانٍ خطأً بأن رمى إلى شاةٍ على ظنّ أنّها صيد يجب الضمان؛ لأنّه ضمان المال لا جزاء الفعل فيعتمد عصمة المحلّ. وكونه معذوراً لا ينافي في عصمة المحلّ. وكذا لو قتل إنساناً خطأً تجب الدية؛ لأنها من حقوق العباد وبدل المحلّ لا جزاء الفعل.

ولمّا كانت الدية وجبت بطريق الصلة لا بمقابلة مالٍ والخطأ في نفسه عذرٌ لسقوط بعض الحقوق صلح سبباً للتخفيف -وهو أداء ما هو صلة-؛ لأنّ مبنى الصلة على التوسع، فلذلك لم تجب في مالٍ القاتل بل تجب على العاقلة في ثلث سنين.

(وصحّ طلاقه) أي طلاق الخاطئ بأن أراد أن يقول مثلاً: "استعيني" فجرى على لسانه "أنت طالق" يقع الطلاق عندنا. وقال الشافعي لا يقع؛ لأنّ الطلاق يقع بالكلام، والكلام إنّما يصحّ إذا صدر عن قصدٍ صحيح، فلا يقع طلاقه كالنائم. ونحن نقول: القصد أمرٌ باطنٌ لا يوقف عليه فالحكم لا يتعلّق بوجوده حقيقةً بل بسبب الظاهر الدالّ عليه وهو أهلية القصد بالعقل والبلوغ نفياً للحرج. والعقل والبلوغ وإن كان متحققين في النائم لكن النوم مانعٌ عن استعمال نور العقل، فأهلية القصد معدومةٌ بيقينٍ في النوم من غير حرج في إدراكه، فلا يقاس الخاطئ على النائم.

[الإكراه]

(والإكراه) هذا آخر العوارض المكتسبة. قال شمس الأئمة: هو اسمٌ لفعلٍ يفعله الإنسان بغيره فينتفي به رضاه أو يفسد به اختياره. واعترض صاحب الكشف بأنّه لم يدخل فيه القسم الثالث من الإكراه، وكأنّه لم يجعله من أقسام الإكراه لعدم ترتّب الأحكام عليه. وفي التلويح: الإكراه حملٌ الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلا ونفسه، وهذا التعريف جامعٌ.

(وهو إما أن يُعدم الرضا ويُفسد الاختيار) الاختيار هو القصد إلى أمرٍ متردّدٍ [216و] بين الوجود والعدم، داخلٌ في قدرة الفاعل بترجيح أحد الجانبين على الآخر. وهو صحيحٌ وإن كان الفاعل في قصده مستتبداً مستقلاً، وفاسداً إن لم يكن كذلك. وذلك بأن يكون مستنداً إلى اختيار الآخر مبيئاً عليه.

(وهو الملجئ) أي الإكراه الذي يُعدم الرضا ويفسد الاختيار هو الإكراه الملجئ الذي يضّرّ الفاعل فيه إلى مباشرة الفعل خوفاً من فوات النفس أو ما في معناها كالغضو، فإنّ حرمة الأعضاء هي حرمة النفس. وذلك لأنّ الإنسان مجبولٌ على حبّ حياته وأعضائه. وذلك يحمله على الإقدام على ما أكره عليه. وهذا معنى فساد اختياره.

(أو يُعدم الرضا ولا يفسد الاختيار) وذلك مثل الإكراه بالقتل والحبس مدةً أو بالضرب الذي يخاف به التلف على نفسه أو عضوه. وعدم فساد الاختيار في هذا القسم لعدم الاضطرار إلى ما أكره عليه لتمكّنه الصبر على ما هدّد به.

(أو لا يعدم الرضا) ولا يفسد الاختيار. وإنّما لم يذكره لأن الرضا مستلزم لصحة الاختيار (وهو أن يهدّد)¹ أن يقصد المكره -بكسر الراء- تهديد المكره -بفتح الراء- (بحبس أبيه أو ابنه) وزوجته وأخيه وكلّ ذي رحم محرم؛ لأنّ القرابة المتأدية بالمحرمة بمنزلة الولادة.

وذكر في المبسوط: إذا قال المكره: "لأحبس أباك أو ابنك في السجن" أو "لتبيع غلامك بألف درهم" ففعل ففي القياس هذا البيع جائز؛ لأنّ حبس أبيه أو ابنه لا يلحقه ضرر به، فالتهديد به لا يمنع صحة تصرفاته. وفي الاستحسان لا ينفذ تصرفاته؛ لأنّ حبس أبيه أو ابنه يلحق به من الحزن ما يلحق به من حبس نفسه أو أكثر. وهذا في الأغلب كذلك، والأحكام مبنية على الغالب.

(والإكراه بجملته) أي بجميع أقسامه (لا ينافي الخطاب) أي الأمر بالأداء. وحاصله أنّه لا يوجب وضع الخطاب عن المكره بحال.

(والأهلية) أي أهلية الوجوب وأهلية الأداء؛ لأنّها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ، والإكراه لا يخلّ بشيء / [217ظ] منها. وأيضاً الفعل المكره عليه إما فرض أو مباح أو رخصة أو حرام؛ ويؤجر عليه تارة إذا كان فرضاً كالإكراه بالقتل على شرب الخمر، ويأثم وأخرى كالإكراه على قتل مسلم بغير حق، وقد يؤجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح. وكلّ من الأجر والإثم لا يكون إلا بعد تعلّق الخطاب.

والفرق بين الإباحة والرخصة في هذا المقام أنّ في الإباحة يجوز الفعل. ولو ترك وصبر حتى قُتل لم يأثم ولم يؤجر، وفي الرخصة يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قُتل يؤجر عملاً بالعزيمة.

(والاختيار) أي الإكراه لا ينافي الاختيار؛ لأنّه حملٌ للفاعل أن يختار ما هو أوفق للحامل أو ما هو أيسر للفاعل من القتل والضرب ونحوهما. وأيضاً الإكراه على ما لا اختيار للفاعل فيه محال. وهذا ردٌّ لما وقع في بعض كتب الأصول أنّ الإكراه إذا انتهى إلى حدّ إلحاء امتنع التكليف.

(فإذا عارضه) أي الاختيار الفاسد (اختيار صحيح) واختياراً كاملاً (وجب ترجيح الصحيح على الفاسد) وهو اختيارٌ للفاعل (إن أمكن) فإن اختار الفاعل يصير حينئذ كالمعدوم. وذلك بأن يصير الفاعل آلة للحامل. والمراد من هذا الحامل تمكّنه من إيجاد الفعل بنفسه، فإذا حمل غيره عليه بوعيد التلف صار كأنه فعل بنفسه.

(وإلا) وأن لم يمكن ترجيح الصحيح على الفاسد بأن لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه (بقي منسوباً إلى الاختيار الفاسد) بقي منسوباً إلى الفاعل ولا يجعل الفاعل آلة للحامل.

(ففي الأقوال لا تصحّ آلة فاقترنت عليه) أي اقتضرت الأقوال. ولا يمكن أن يجعل فيها آلة للفاعل؛ لأنّ التكلّم بلسان الغير ممتنع. نعم قد يكون التبليغ بواسطة كما يكون بالمشافهة، ولذلك قيل كلام الرسول كلام

¹ م ن ي: أن يهدّد.

المرسل على سبيل التجاوز. وقيل فيه تفصيلٌ وهو أنه ينظر إلى المقصود من الكلام وإلى الحكم، فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك [217و] الحكم بنفسه يجعل الغير آلة له، ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة.

مثاله يقدر الرجل على تطليق امرأته، فإذا أوكّل غيره يجعله فاعلاً تقديرًا باختلاف الحامل؛ فإنه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير، فلا يصح أن يجعل الفاعل آلة له.

(فإن كان) أي القول (مما لا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكراه) في المغرب: الكراه بالفتح الإكراه وبالضم الكراهة. وعن الزجاج كلّ ما جاء في القرآن من "الكراه" فالفتح فيه جائزٌ إلا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ كُزَّةٌ لَكُمْ﴾ [البقرة، 216/2] في سورة البقرة.

(كالطلاق ونحوه) مثل العتاق والنكاح؛ فإنّ هذه تصرفات لا تحتلّ الفسخ، ويتوقّف على القصد والاختيار دون الرضا، فلو طلق أو أعتق أو تزوّج بالكراه يصح؛ فإنّ هذه التصرفات لا تبطل بالهزل، والإكراه دون الهزل؛ إذ في الهزل قد أبقي الاختيار في جانب الحكم وإن وجد في جانب السبب وفي الإكراه لم ينتف الاختيار لا في السبب ولا في الحكم، لكنّه فسد والفساد ثابتٌ من وجهٍ بخلاف المعدوم من كلّ وجهٍ.

(وإن كان) القول (يتوقف على الرضا كالبيع) ونحوه من الإجازة وغيرها (يقتصر على المباشر) أي الفاعل كالقسم الأول؛ لأنّ الأقوال كلّها يقتصر على المتكلّم.

(إلا أنّه يفسد) لأنّه يتوقف على الرضا. والإكراه وإن لم يمنع انعقاد أصل التصرف لصدوره من أهله في محله لكنّه يمنع نفاذه لثبات الرضا التي هو شرط النفاذ بالإكراه، فينعقد بصفة الفساد حتى لو أجاز التصرف بعد زوال الإكراه صحّ كما إذا باع بشرط أجرٍ فاسدٍ فإذا أسقط من له الأجر ما شرط له قبل التقرير كان البيع جائزاً، فكذا هذا. ولا فرق فيما يتوقف على الرضا بين الإكراه الملجئ؛ لأنّ الرضا منتفٍ في النوعين فيبقى النفاذ.

(والأفعال قسماً) منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل.

(أحدهما كالأقوال) في أنّه مقتصر على الفاعل / [218ظ] (فلا يصلح له لغيره كالأكل والوطء، فيقتصر الفعل على المكروه) - بفتح الراء - الفاعل؛ فإنّ الأكل لا يمكن أن ينسب إلى الحامل حيث هو آكل؛ لأنّ الأكل بفم الغير لا يتصوّر. فلو أكره الصائم على الأكل يفسد صوم الأكل لا صوم الحامل؛ لأنّه لا يصلح الفاعل آلة في نفس الأكل. وأما من حيث إنّ الأكل إتلافٌ فالمذكور في شرح الطحاوي¹ وغيره أنّ الضمان على الفاعل، لأنّ منفعة الأكل حصلت له لا للحامل. بخلاف الإكراه على إعتاق العبد فالضمان هنا على الحامل؛ لأنّ مالية

¹ شرح الطحاوي للجصاص، 453/8.

العبد تلفت ولم يحصل منفعة للفاعل. والمذكور في تنمة الفتاوى أنه إذا أكره على أكل طعام الغير يجب الضمان على الحامل دون الفاعل؛ لأن الإكراه على أكل طعام الغير كالإكراه على قبض مال لغير بالغصب، والغاصب بالغصب يصير مالاً بالضمان، فكان الحامل قد أذن للأكل بعدما صار الطعام ملكاً له بالغصب، فكان الفاعل أكل مال الحامل بإذنه فلا يضمن.

وأما في الإكراه على الوطء فلا يجب الحدّ على الحامل ويجب القصر على الفاعل. ولا يرجع به على الحامل؛ لأنّ منفعة الوطء حصلت له. ولو بلغت جاريةً بذلك ينبغي أن يكون الضمان على الحامل.

(والثاني) من قسمي الأفعال **(ما يصلح آلة لغيره كإتلاف النفس والمال)** فإنّ إتلاف المال يُنسب إلى الحامل اتفاقاً، ولا يكون على الفاعل شيء؛ لأنّه بمنزلة الآلة. وذلك لأنّه قد تكرر أنّه متى اجتمع المباشر والمسبب في الإتلاف وجب الضمان على المباشر. والشرع أوجب الضمان هنا على الحامل فقد جعل الإتلاف منسوباً إليه دون الفاعل. ولا طريق لذلك سوى جعل الفاعل آلة.

(فيجب القصاص على المكره) أي الحامل **(دون المكره)** أي الفاعل؛ لأنّ الإنسان مجبولٌ على حبّ حياة نفسه، فإقدامه على ما يتوسّل إلى بقاء حياته يقتضيه / [218و] الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد الفاعل، فيضاف الفعل إلى الحامل، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد. وأما عند أبي يوسف فلا قصاص على أحد؛ لأنّ القصاص إنّما هو لمباشرة حياته تامةً وقد عدمت في كلّ من الفاعل والحامل لبقاء الإثم في حقّ الآخر، بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين. وعند زفر القصاص على الفاعل؛ لأنّه قتله لإحياء نفسه عمداً.

هذا في حق القصاص وعدمه وأما في حق الإثم فلا يمكن أن يجعل الفاعل آلة؛ لأنّه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير. وإذا لم يكن جعله آلة لزم نسبة الإثم إلى كلّ منهما؛ أمّا الحامل فلقصده فقتل نفسه محرمة، وأما الفاعل فلا إيطاعته المخلوق في معصية الخالق وإيثار نفسه على من هو مثله.

وذكر في بعض الشروح المنار: أنّ نسبة الفعل إلى الحامل إنّما هي في الإكراه الكامل الملجئ، وأما في غير الملجئ فلا ينسب إلى الحامل بل يجب الضمان والقصاص على الفاعل؛ لأنّه إنّما يصير آلة عند خوف التلف على نفسه. وليس في الإكراه القاصر ذلك.

وذكر في المغني نقلاً ببعض مشايخ بلخ: إنّما أجاب محمد بناءً على ما كان من الحبس في زمانه في فحكم بأنّه إكراه قاصرٌ وأما الحبس الذي أحدثوه في زمننا فإنّه يبيح تناول الحرام؛ لأنهم يحبسون تعذيباً.

(والدية) اللازمة من خيانة موجبة لها **(تجب على العاقلة المكره)**

الدية هي المال يكون بدلا النفس. وأما الذي يكون بدل غير النفس من الأعضاء ومنافعها هو الأرش. وقد يستعمل كل منهما مقام الآخر. والعاقلة الجماعة التي تغرم الدية ممن يقع بينهم التناصر؛ فإن كان من قوم يتناصرون بالديوان يعتبر ذلك، وإن كانوا يتناصرون بالقبائل يعتبر ذلك، وإن كانوا يتناصرون بالحرف فعاقلته أهل حرفته. وقيل لا عاقلة في العجم. وفيه اختلافات كثيرة مذكورة في كتب الفروع. / [219ظ]

وإنما تجب الدية على عاقلة المكره -أي الحامل- لأن الفعل صار مضافاً إلى الحامل، فالدية أيضاً يلزم عاقلته، وهذا عند أبي حنيفة بن محمد. وأما عند أبي يوسف فالدية على الحامل في ماله كما مر. وعند زفر ينبغي أن يكون الدية على الفاعل كما أن القصاص عليه عنده.

(والحرمت أنواع) أراد أن يبين حكم الإقدام عند الإكراه على الأفعال التي لا يجوز الإقدام عليها عند الاختيار في أنه يكون حراماً أو مباحاً أو مَرَحَصاً فيه.

(منها لا ينكشف) لا يزول حرمة بحال **(ولا يدخلها رخصة)** هذا كالتفسير لما تقدم **(كالزنا بالمرأة)** أي زنا الرجل بالمرأة؛ لأنه زاني حقيقة. وفي الزنا المذكور ضياع النسب إن لم يكن المرأة ذات زوج؛ لأن نفقة الولد لا يمكن إيجابها على الزاني لانقطاع النسب، والأُمُّ ليس لها قوة الإنفاق فيهلك الولد، فهو بمنزلة الهلاك، فلا يثبت الترخيص فيه بالإكراه. وإن كانت ذات زوج فهو مما يمكن أن ينفي الزوج نسب الولد عنه بل جرت العادة بنفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه، فيؤدي إلى الهلاك.

وأما زنا المرأة فيحتمل الرخصة فيما إذا أكرهت المرأة بالقطع أو القتل؛ لأن في زناها ليس انقطاع النسب المستلزم للهلاك كما في زنا الرجل. ولهذا أسقط الاسم والحد عنها.

«وقتل المسلم» بغير حق؛ لأن دليل الرخصة خوف التلف، وهما في ذلك سواء؛ لأنه كما يتلف المكره لو لم يقدم على قتله بتلف المكره عليه إذا أقدم عليه فسقط المكره في حق تناول الدم المكره عليه للتعارض بينهما، فإن قتله فكأنه قتله بالإكراه فيحرم.

(ومنها ما يحتمل السقوط) أي يحتمل متعلقها كحرمة الخمر والميتة؛ لأن حرمتها بالنص إنما هي في حالة الاختيار دون الاضطرار لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام، 119/4] / [219و]. والاستثناء من التحريم إباحة فيتناول على الإباحة الأصلية.

ولا يقال: الإضرار مختص بحال المخمصة؛ لأننا نقول: لو سلم ذلك ثبت ذلك في الإكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس أو العضو فلا يمتنع المكره عن أكل الخمر والميتة. وقد علم سقوط الحرمة كان إثماً، وإن لم يعلم يرجى ألا يكون إثماً، كذا ذكره شمس الأئمة في المبسوط

(ومنها ما لا يحتمل السقوط) أي لا يحلّ متعلّقها عوض (ولكنّها يحتمل الرخصة) في فعله مع بقاء الحرمة (كإجراء كلمة الكفر) على اللسان؛ فإنّه حرام لا يسقط حرّمته بحال؛ إذ فيه ترك الإيمان أعني الذي هو حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة. وإجراء كلمة الكفر كفرٌ صورة؛ إذ الأحكام متعلّقة بالظاهر، فهو أيضاً حرام مؤبّد لكن الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالإيمان لقوله تعالى: ﴿لَا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل، 106/16] فإن صبر ولم يتكلّم بالكفر فقد أخذ بالعزيمة وبذل نفسه لإعزاز دين الله تعالى فكان شهيداً، وإن أجرى فقد ترخّص بالأدنى صيانةً للأعلى وهو النفس.

(ومنها ما يحتمل السقوط) بأن يحلّ بوجه من الوجوه لكنّها لا تسقط بعذر الكره وهو بالفتح بمعنى الإكراه، ذكره المطرزي.

(واحتملت الرخصة أيضاً) كما يحتمل السقوط (كتناول مال الغير) أي أخذه. والمراد ههنا إتلافه. وحرّمته تحتمل السقوط بأصله بأن يبيع صاحبُ المال لكن حرّمته لا تسقط بعذر الإكراه؛ لأنّه ظلّم وحرمةُ الظلم مؤبدة لا تسقط بحال. لكنّها تحتمل الرخصة حتى لو أكره على إتلافه إكراها ملجئاً رخص فيه؛ لأنّ حرمة النفس فوق حرمة المال. وأيضاً دليلُ السقوط لم يوجد. وعارضه أمرٌ فوقه -وهو الإكراه- فوجب العمل بالعارض بإثبات الرخصة. ووجب العمل وأيضاً بأصله بأن يبقى محرماً؛ إذ بالإكراه لا يزول عصمةُ المال في حقّ صاحبه، فإن صبر على القتل كان شهيداً؛ لأنّه بذل نفسه لدفع الظلم.

وَأَلْحَقَ / [220ظ] محمد رحمه الله استثناءً بهذا الجواب فقال: كان مأجوراً إن شاء الله تعالى. قيل: إنّما قال ذلك؛ لأنّه لم يجد في ذلك نصّاً بعينه، وإنما قاسه على الصلاة والصوم. وليس هذا في معناها من كلّ وجه؛ لأنّ الامتناع من أخذ مال الغير لا يرجع إلى إعزاز الدين بخلاف الامتناع عن ترك الصلاة والصوم؛ فإنّ فيه إعزازَ الدين، فلذلك قيده بالاستثناء.

والله أعلم بالصواب والسداد وإليه المآب والمعاد. تمّ. [220و]

SONUÇ

Fukaha menheciyle yazılan en meşhur usul eserlerinden olan *Menâru'l-envâr* üzerine başta müellifi Neseî olmak üzere birçok şerh ve ihtisar çalışması yapılan bir eserdir. Bu çalışmalardan biri olan *Zübdetü'l-Usûl* Neseî'nin kendi eserine bir ihtisar çalışmasıdır. Bu ihtisara şerh yazan Fâzıl Bircendî döneminin mahir alimleri tarafından yetiştirilmiştir. Uluğ Bey ve Ali Kuşçu'dan sonra İslâmî ilim geleneğini en iyi temsil edenlerden biri olan Fâzıl Bircendî'nin çok yönlü bir alim olduğu matematik, astronomi, takvim, rasat, rasat aletleri, coğrafya, fıkıh ve usul alanlarında önemli eserler kaleme almasından anlaşılmaktadır. Telif alanlarında yetkinliğinin delili ise eserlerinin nüshalarının İslâm aleminin hemen her tarafında bulunmasıdır.

Zübdetü'l-Usûl'ün İSAM standartlarına göre tahkik çalışması tarafımızca yapılmıştır. Yapılan atıflara nazaran bu eser toplamda yirmidokuz kaynaktan istifade edilerek yazılmıştır. Bununla beraber eserde *Menâru'l-envâr*'ın diğer şerhlerine atıf yapılmamıştır. Tahkik çalışmasını yaptığımız *Şerh-i Zübdetü'l-Usûl*'un asli kaynaklarının Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ı, Mutarrizî'nin *el-Muğrib fî Tertîbi'l Mu'rib*'i, Teftâzânî'nin *et-Telvîh*'i ve Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh*'i, Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü olduğunu söyleyebiliriz.

Eserin mukaddimesinde de zikredildiği gibi yazıldığı dönemin siyasi çalkantıları arasında klasik eser inşasına bağlı kalınarak telif edilmiş ve konuların tertibi itibariyle de klasiğe sadık kalınmıştır.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfu'l Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs*, Kudsî Matbaası, Kahire, (h. 1351).
- Aydın, Cengiz. “Bircendî”. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 6:186-187. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Me'alî Abdu'l-Melik b. Abdillâh b. Yusuf; et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh, C. I-III, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Birinci Baskı, Beyrût, 1996.
- Hatib Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdât*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, (h.1417).
- Hayrettin Zirikli, Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dimeşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002.
- İbn Asâkir, Ebûl Kâsım Ali b. Hasan, *Târîh-i Dimeşk*, Dâru'l Fikr, Beyrut, 1995.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Basrî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1990.
- İbn Manzûr, Muhammed Cemalüddin, *Lisânu'l-Arab*, Dâr-u Sâder, Beyrut, (h.1414).
- İbnü'l Esîr, Ebûl Hasen Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî't-Târîh*, Dâru'l Kitâbi'l Arabî, Beyrut, 1997.
- İbn Tağrıberdî el-Atâbekî. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*. Kahire: Hey'etü'l Mısıryye el-âimme li'l-kitâb, 2015.
- İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed Emin. *Hediyyetü'l-ârifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1951.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-Zunun*. Bağdat: Mektebetü'l Müsennâ, 1941.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vusûl*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi – IRCICA Yayınları, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l- Müellifin Teracimu Musannifi'l- Kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: İhyâ-i Turâsi'l-arabî, 2010.
- Leknevî, Allame ebi'l- Hasenat Muhammed Abdu'l- Hayy el-Hindî, *Kitabu'l – Fevaidi'l- Behiyye fî Terecimle- Hanefiyye*, Saadet Matbaası, Mısır, (h.1324).
- Macit, Abdulkadir, “Şeybânî Hanlığı (1500-1599)”. Yayımlanmış Doktra Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb el-Horasânî, *es-Sünenü'l Kübrâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- Türkmen, Ömer, “Muhammed Emîn el-Üsküdârî'nin 'Nadratü'l-Enzâr fî Şerhi'l-Menâr Adli Eserinin Tahkiki”. Yayımlanmış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017.
- Serahsi, Şemsü'l- Eimme ebu- Bekir Muhammed b. Ahmed es- Serahsi, *Kitabu'l- Mebsut li Şemsi'd- Din es-Serahsi*, Daru'l – Ma'rife, Beyrut.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Buğyetu'l Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nûhât*, Asriyye Matbaası, Lübnan, (h.1431).

Taberânî, Ebü'l Kâsım Süleyman b. Ahmed, *Mu'cemu'l Kebîr*, İbn Teymiye Matbaası, Kahire, 1994.

Türkiye Diyanet Vakfı, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2012.

Üçer, İbrahim Halil. & Fazlıoğlu İhsan. (2017) “Abdulalî el-Bircendî”. İçinde İslam Düşünce Atlası, 2: 801-802. Konya: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Müessesetü'r-risâle, 1985.

