

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

HABBÂZÎ'NİN EL-MUĞNÎ FÎ USÛLİ'L-FİKH ADLI
ESERİNE HÂRİZMÎ TARAFINDAN YAPILAN ŞERHİN
TAHKİK VE TAHLİLİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan
Muhammed Ferruh ORUÇ

Danışman
Doç. Dr. Şükrü Selim HAS

Eylül 2015

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 Ferruh ORUÇ

YÖNERGEYE UYGUNLUK

“HABBÂZÎ’NİN EL-MUĞNÎ FÎ USÛLÎ’L-FİKH ADLI ESERİNE HÂRİZMÎ TARAFINDAN YAPILAN ŞERHİN TAHKİK VE TAHLİLİ” adlı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Muhammed Ferruh ORUÇ

Danışman

Doç. Dr. Şükrü Selim HAS

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

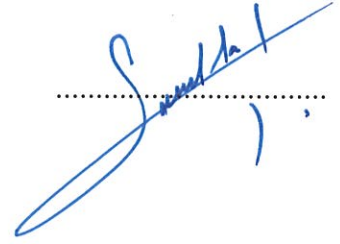
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

Doç. Dr. Şükrü Selim HAS danışmanlığında **Muhammed Ferruh ORUÇ** tarafından hazırlanan “**Kâânî’nin Şerhu’l-Muğnî Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili**” adlı çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından **Temel İslâm Bilimleri** Anabilim Dalı’nda **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

21.11.2015

JÜRİ:

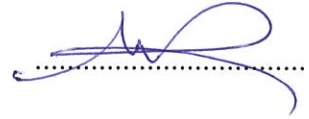
Danışman : Doç. Dr. Şükrü Selim HAS



Üye : Prof. Dr. Mustafa BAKTİR



Üye : Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİRİK



ONAY:

Bu tezi kabulü Enistitü Yönetim Kurulunun 18.10.2015 tarih ve 21 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

18.10.2015

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Gerek bireyin gerekse toplumun hayatının düzen ve huzur içerisinde devam edebilmesi bir takım kuralları zorunlu kılmaktadır. Genel olarak hukuk özel olarak fıkıh yani İslam hukuku bu kuralların belirlenmesiyle ilgilenmektedir. Bu durum hayatın insan ve toplumun karşısına çıkardığı zarurî bir ihtiyaçtır. İslam hukuku, iddia edildiğinin aksine, donuk olmadığı için bu görevi en mükemmel şekilde yerine getirmiştir. Söz gelimi; ana karındaki cenine ehliyet hakkı tanımış, ölümünden sonra da insana bir takım hak ve sorumluluklar bağlamıştır. Fıkıhın belirlediği bu hak ve sorumlulukların teorik alt zeminini oluşturmak ise fıkıhın bir alt disiplini olan usûl ilminin konusunu oluşturmaktadır. Usûl ilminin sağladığı faydalar ise prensipleri tespit etmek ve seçmeci yaklaşımı engellemek olmuştur. Ne kadar geri planda görülse hatta önemi tartışılıyor olsa da elde edilen hükümlerin dayanağı usûl ilmidir. Bu nokta, tez konusu olarak usûl alanını seçmemizin nedenini oluşturmaktadır.

İkinci bir nokta da elimizdeki klasik kaynaklardan istifade edip edemememizle ilgili yöneltilen sorudur. Tahkik çalışmalarının önemi de tam olarak bu sorunun cevabında yatmaktadır. Zira geçmişten gelen mirasımızı hakkıyla özümseyemezsek geleceğimizi sağlam temeller üzerinde inşa etmemiz de mümkün olmayacaktır. Bu da tez konusu olarak klasik bir Hanefî usûl kitabının tahkikini seçmemizin nedenini oluşturmaktadır.

Çalışmamız bir giriş, iki ana bölüm ve bir de sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, iki başlık altında, eserin tahkik ve tahlilinde izlenen metot incelenmiştir. İlk başlıkta tahkik aşamasında incelenen yazmalar tanıtılırken; ikinci başlıkta tahlil aşamasında izlenen metot tanıtılmıştır.

Birinci ana bölümde, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh* ile tez çalışmasının konusu olan şerhin yazarları tanıtılmıştır. Eserlerin müellifleri tanıtılırken yaşadıkları dönem de ele alınmaya gayret edilmiştir. Kanaatimizce tahkik ve tahlil üzerine yapılan araştırmaların sağlıklı bir bakış açısı sunabilmesi, dönemin şartlarının da göz önünde tutulmasıyla ilgilidir. Zira vakıayı kavramada, zamansal uzaklık mekânsal uzaklığa göre daha olumsuz etki göstermektedir. Örneğin; Hazreti Peygamber'i gören ashabın teşri'

sürecini algılamaları ile bizim aynı süreci algılamamız aynı olmayacaktır. Çünkü ashab, teşri' sürecine zaman ve mekân olarak bizzat tanıklık etmiştir.

İkinci ana bölümde, mümkün olduğu ölçüde, eserin tahlili yapılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede eserin muhtevası ve konu şablonu çıkartılmaya gayret edilmiştir. Daha sonra, tespit edildiği ölçüde, eserin kaynakları ve yazarın eserde takip ettiği metot belirtilmiştir.

Sonuç bölümünde ise, çalışma içerisinde ayrıntıyla işlenen konular kısa ve sade bir üslupla dile getirildikten sonra değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Bu çalışmanın engin bir deniz olan fıkıh alanına küçük bir damla kadar bile olsa katkı sağlamasını bahtiyarlık sayarız. Gerek çalışma öncesinde gerekse çalışma esnasında yardımlarını esirgemeyen başta danışmanım Doç. Dr. Şükrü Selim Has hocam olmak üzere diğer kıymetli hocalarıma şükranlarımı sunarım. Eserin yazmalarının incelenmesi ve yazıya geçirilmesi safhasında bütün eziyetlerime sabırla mukabele eden değerli kardeşim Ar. Gör. Faruk Emrah Oruç, kardeş kadar yakın dostum Ar. Gör. Emre Baysan ve diğer arkadaşlarıma da teşekkür borçluyum. Çalışmamızdan hâsıl olan fayda Rabb Teâlâ'nın ihsanı, hatalar ise âciz nefsimizin kusurudur. Allah Teâlâ'dan bu çalışmayı hayırlara vesile kılmasını ve bütün amellerimizin karşılığını alacağımız o günde de bize azık kılmasını dilerim.

Muvaffakiyet ancak Allah Teâlâ'dandır.

Muhammed Ferruh Oruç

11 Ağustos 2015

**HABBÂZÎ’NİN EL-MUĞNÎ FÎ USÛLÎ’L-FIKH ADLI ESERİNE HÂRİZMÎ
TARAFINDAN YAPILAN ŞERHİN TAHKİK VE TAHLİLİ**

Muhammed Ferruh ORUÇ

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Eylül 2015

Danışman: Doç. Dr. Şükrü Selim HAS

ÖZET

Türkiye’de bulunan yazma nüshalar esas alınarak incelenen *Şerhu’l-Muğnî*, Kâânî (ö. 775/1374) tarafından kaleme alınan bir Hanefî usûl eseridir. İlgili çalışma bir giriş, iki ana ve bir de sonuç bölümüne ayrılmıştır.

Giriş bölümünde tahkik ve tahlil aşamasında takip edilen metotlardan bahsedilmiştir.

Birinci ana bölüm, hem *Muğnî*’nin hem de şerhinin yazarlarıyla ilgili bilgilere ayrılmıştır. İkinci ana bölüm ise Kâânî’nin yazmış olduğu şerhin tahlili ile ilgili olan kısımdır.

Çalışma, genel hatlar çerçevesinde değerlendirmelerin yapıldığı sonuç bölümüyle tamamlanmıştır.

Arapça metin ise tezin sonunda ek olarak sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Habbâzî, Kâânî, *Muğnî*, *Şerhu’l-Muğnî*, Usûl, Tahkik, Tahlil.

THE VERIFICATION AND ANALYSE OF “SERHU’L-MUGHNI FI USULI’L-FIKH” BY KHWARIZMI

Muhammed Ferruh ORUÇ

Erciyes University, Social Sciences Institute
Master’s Thesis, September 2015
Advisor: Doç. Dr. Şükrü Selim HAS

ABSTRACT

In this study, *Sharhu’l-Mughnî*, a Hanafite methodology work written by Kâânî (775/1374) is examined using the manuscripts in Turkey. This study consists of an introduction, two main chapters and a conclusion. At the introduction the method of criticism and analysis is explained. The first main chapter is dedicated to the information regarding the writers of both *Mughnî* and the commentary of the *Mughnî* while the second main chapter is about the analysis of the exegesis written by Kâânî. Finally without going into the details, study concludes with criticism and of the text with an evaluation. Arabic text is provided at the end of the thesis as an attachment.

Keywords: Habbâzî, Qâânî, *Mughnî*, *Sharhu’l-Mughnî*, Usûl, Criticism, Analysis.

شرح القاءاني على المغني في أصول الفقه للخبازي تحقيقا ودراسة

محمد فروح أوروج

ملخص

الكتاب الذي نحققه صنفه القاءاني (ت 775 هـ) ليشرح كتاب (المغني في أصول الفقه) للخبازي (ت 691 هـ)، وسماه: (شرح المغني في أصول الفقه).

ويتكون البحث من مقدمة يتلوها قسم التحقيق ويعقبه قسم الدراسة وتقفوه خاتمة.

ففي المقدمة أوضحنا المنهج المتبع في الدراسة والتحقيق، وقد اقتصرنا القسم الأول على المعلومات المتعلقة بالخبازي والقاءاني، والقسم الثاني على المعلومات المتعلقة بشرح المغني دراسة.

وقد انتهينا البحث بالخاتمة مع الملاحظات من غير خوض في التفصيلات. وقدمنا المتن العربي في آخر البحث كتتمة.

الكلمات المفتاحية: الخبازي، القاءاني، المغني، شرح المغني، أصول، تحقيق، دراسة.

İÇİNDEKİLER

HABBÂZÎ'NİN EL-MUĞNÎ FÎ USÛLÎ'L-FİKH ADLI ESERİNE HÂRİZMÎ TARAFINDAN YAPILAN ŞERHİN TAHKİK VE TAHLİLİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK	ii
ONAY	iii
ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
TAHKİK ve TAHLİLDE İZLENEN METOD	1
I. Tahkikte İzlenen Metot ve Nüshaların Tanıtımı.....	1
A. Tahkik Aşamasında Yararlanılan Nüshalar	1
B. Diğer Nüshalar	4
C. Yurtdışındaki Nüshalar.....	5
II. Tahlilde İzlenen Metot.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

HABBÂZÎ ve KÂÂNÎ ile ESERLERİNİN TANITIMI

A. MÜELLİFLERİN TANITIMI	8
I. Habbâzî'nin Hayatı ve Eserleri.....	8
II. Kâânî'nin Hayatı ve Eserleri	9
III. Yaşadıkları Dönem	12
a. Siyasi Durum	12

b. İlmî Durum	13
B. ESERLERİN TANITIMI.....	14
I. Habbâzî'nin <i>el-Muğnî fî usûli 'l-fıkh</i> Adlı Eseri.....	14
II. Kâânî'nin <i>Şerhu 'l-Muğnî fî usûli 'l-fıkh</i> Adlı Eseri.....	16

İKİNCİ BÖLÜM

KÂÂNÎ'NİN ŞERHİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

I. ŞERHİN TAHKİKİ.....	19
II. ŞERHİN TAHLİLİ	19
a. Kâânî'nin İtirazları	21
a.1. Habbâzî'ye İtirazları.....	21
a.2. Diğer Hukukçulara İtirazları.....	22
a.3. Mezhebe İtirazları	23
b. Kendine Has Görüşleri.....	24
b.1. Zâhirî İfadeler	25
b.2. Bâtınî İfadeler	26
SONUÇ.....	28
BİBLİYOGRAFYA	32
ÖZGEÇMİŞ	

KISALTMALAR

- a.g.e. : Adı geçen eser
b. : İbn
Bk. : Bakınız
Çev. : Çeviren
Der. : Dergi/Dergisi
DİA : Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ef. : Efendi
h. : Hicri
Haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
İ.A. : İslam Ansiklopedisi
Ktp. : Kütüphane
m. : Miladi
md. : Madde/Maddesi
ö. : Ölüm
s. : Sayfa
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

GİRİŞ

TAHKİK ve TAHLİLDE İZLENEN METOD

I. Tahkikte İzlenen Metot ve Nüshaların Tanıtımı

Tezin konusunu oluşturan şerh, 200 varaklık bir yazma nüshadır¹ ve yaklaşık olarak 400 sayfaya tekabül etmektedir. Ayrıca eserin yurt içi ve yurt dışında birçok nüshası bulunmaktadır. Eserin hacminin geniş olması ve birçok nüshasının bulunması nedeniyle çalışmanın alanı, belli nüshalar odak alınarak sınırlandırılmıştır. Bir taraftan süre ve bazı imkânsızlıklar, diğer taraftan eserin nüshalarının çoğunluğunun yurt içinde bulunması nedeniyle yurt dışındaki nüshalara başvurulmamıştır. Çalışmanın temel nüshası seçilirken, müellif nüshasının² bulunmaması nedeniyle, müellife tarih bakımından en yakın nüshanın tercih edilmesi uygun bulunmuştur. Ayrıca yardımcı olması açısından iki nüsha daha çalışmamıza dâhil edilmiştir. Bu üç nüshanın dışında bazı nüshaların kopyaları alınmış ve tezde ihtiyaç duyulduğu yerlerde çalışmanın kaynaklarına dâhil edilmiştir. Bununla birlikte üç nüsha diğer nüshalara göre çalışmada daha fazla kullanılmıştır. Bazı nüshalar ise, eksiklikleri nedeniyle tamamen çalışma dışı tutulmuştur.

A. Tahkik Aşamasında Yararlanılan Nüshalar

Nüshaları tanıtırken Kültür Bakanlığı Türkiye Yazma Eserler Kurumu'nun resmi internet sitesinde takip ettiği metot kullanılmıştır. Bu metot eserin bulunduğu ilin plakasını, kütüphanenin rumuzunu ve arşiv numarasını kullanmaktadır. Örneğin tez çalışmasında kullanılan ana nüshanın rumuzu 37 HK 2973'tür. Bu rumuzda 37,

¹ Yazma nüsha, bir kitabın elle yazılarak elde edilen kopyasını ifade etmektedir. Elle yazarak eserin kopya edilmesi işine istinsah; bu işi gerçekleştiren kişiye müstensih ya da nâsih; işin tamamlandığı tarihe ise istinsah tarihi denmektedir.

² Müellif nüshası, el yazması eserlerin ilk basamağını oluşturmaktadır. Bu yazma eserler iki özellikten birisini taşımaktadırlar. Bu özelliklerden birincisi, eseri müellifin bizzat kendisinin yazmasıdır. Buna müellif hattı denmektedir. İkinci özellik ise, eseri müellifin bir başka kişiye yazdırmasıdır. Bu özelliğe de müellif diktesi denmektedir. Bu iki özellikten birisini taşıyan nüsha, müellif nüshası adını almaktadır.

Kastamonu ilinin plakasını; HK, İl Halk Kütüphanesi'ni; 2973 ise, yazma eserin arşiv numarasını göstermektedir. Bu örnek üzerinde görüldüğü gibi önce tahkik aşamasında kullanılan nüshalar sonra diğer nüshalar gelecek şekilde tez çalışmasında kullanılan yazma eserler şunlardır:

1. **37 HK 2973:** Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlı olan yazma nüsha. İstinsah tarihi yazarın hayatta olduğu bir seneye karşılık gelmesi ve ferağ kaydında³ tahrir⁴ diye belirtilmiş olması sebebiyle bu nüsha tez çalışmasında asıl nüsha olarak kullanılmıştır. Bu el yazması dipnotlarda kullanıldığı ve *في نسخة الأصل* veya *في الأصل* şeklinde belirtilmiştir. Bu yazma eser, 139 varak, 278 sayfa ve her sayfası da 35 satırdan oluşmaktadır. Eser ta'lik hattıyla yazılmıştır. Ferağ kaydında müstensih ismi olmamakla birlikte istinsah tarihi 749/1349 olarak kaydedilmiştir. Yazmaların genelinde olduğu gibi bu eserin de değişik sayfalarında vakıf kaydı ve mührü⁵ bulunmaktadır. Ayrıca konu başlıkları, ayet, hadis, şiir gibi vurgulanmak istenen bazı yerleri kırmızı kalemle yazılmıştır. Metin içerisinde yanlış ya da eksik yazılan yerler satır aralarına ve sayfa kenarlarına düşülen notlarla düzeltilmiştir. Gerekli yerlere açıklama ve diğer kaynak eserlerden alıntılar yazılmıştır. Eserin 1^a sayfası şöyle başlamaktadır:

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير وزدني علما الحمد لله الذي تجلى على بعض عباده
المخلصين المخلصين عن شرك الشريك باسمه الواسع العليم ...

139^b sayfası ise şu şekilde tamamlanmaktadır.

...قلنا لأن إن أصل في باب الشرط وغيرها دخيل فيه فصار جعلها مجازا عنها أولى من جعلها
مجازا عن غيرها والحمد لله وحده وصدق وعده وأعز جنده فلا شيء بعده وصلى الله على سيدنا
محمد وآله أجمعين وقد فرغ الفراغ من تحريره في سنة تسع وأربعين وسبعمئة من الهجرة النبوية.

2. **50 DAMAD 130:** Nevşehir Damat İbrahim Paşa Kütüphanesi'nde kayıtlı, Ankara Milli Kütüphane'de bulunan yazma. Yazıların açık

³ Ferağ kaydı, el yazma eserlerin yazım işleminin bitiminde kitabın sonuna düşülen nottur. Bu nota ferağ kaydı dendiği gibi ketebe kaydı veya istinsah kaydı da denmektedir. Müstensih, bu kayıta kendi adını, yazımın tamamlandığı tarihi belirtmektedir. Ancak bazı kayıtlarda bu bilgilere rastlanmamaktadır.

⁴ Tahrir, genel olarak kaleme almak, yazmak anlamlarına geldiği gibi kontrolden geçirerek yazma anlamına da gelmektedir.

⁵ Vakıf kaydı, bir vakfin hukukî dayanağını oluşturan arşiv belgesinden farklı bir özelliğe sahiptir. Buradaki kayıta herhangi bir yazma eser sahibi tarafından bir kütüphane ya da medreseye vakfedildiğini gösteren ibare vardır. Bu kayıtlar bazı yazma eserlerde birden fazla olabilir. Vakıf mührü ise vakfeden kişiyi belirten kısa ibareye sahip mühürdür.

olması ve sayfa kenarlarındaki ta'likat⁶ sebebiyle tezde yardımcı nüsha olarak belirlenmiştir. Bu nüsha, dipnotlarda ب في نسخة veya ب في şeklinde belirtilmiştir. Yazma eser 220 varak, 440 sayfa ve her sayfası da 27 satırdan oluşmaktadır. Eser nesih hattıyla kaleme alınmıştır. Eserin ketebe kaydında istinsah tarihi, 844/1441 olarak kaydedilmiş; ancak müstensih ismi belirtilmemiştir. Konu başlıkları kırmızı olarak yazılmıştır. Yanlışlık, eksiklik ve nüsha farklılıkları satır araları ve sayfa kenarlarında belirtilmiştir. Sayfa kenarlarında ta'likât vardır. Alıntı yapılan kaynaklar, kısaca kaynak eserin adının belirtilmesiyle kaydedilmiştir. Bu yazmada da vakıf mühürleri vardır. Ayrıca eserin sayfa kenarlarında diğer yazmalardaki kelimelere de işaretler edilmektedir. Bu da bize bu nüshanın eserin başka yazma nüshalarıyla mukabele edildiğini göstermektedir. Eserin 1^a sayfası şöyle başlamaktadır:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي تجلى على بعض عباده المخلصين المخلصين عن شرك
الشرك الخفي باسمه الواسع العليم ...

Eserin 220^b sayfası şöyle tamamlanmaktadır:

... قلت لأن إن أصل في باب الشرط وغيرها دخيل فيه فصار جعلها مجازا عنها أولى من جعلها
مجازا عن غيرها. وقع الفراغ من تعليق هذه النسخة المباركة في يوم الأحد قبيل العصر لثلاثة
عشر خلين من شهر ربيع الآخر سنة أربع وأربعين فثمانمائة أحسن الله عاقبتها.

3. **19 HK 1570:** Çorum İl Halk Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan nüsha. Bu nüsha yazısındaki sadelik ve açıklık dolayısıyla tezde yardımcı nüsha olarak belirlenmiştir. Bu nüsha dipnotlarda ج في veya ج في şeklinde belirtilmiştir. Yazma 313 varak, 625 sayfa ve her sayfası da 21 satırdan oluşmaktadır. Eser nesih hattıyla kaleme alınmıştır. Eserin sonundaki ferağ kaydında müstensih Mahmud b. Hıdır, istinsah tarihi ise 860/1456 olarak kaydedilmiştir. Bu eserde de konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Yanlışlıklar, düzeltmeler satır aralarına ve sayfa kenarlarına kaydedilmiştir. Yine bu eserde de sayıca daha az olmakla birlikte ta'likât

⁶ Ta'likât, bir eserin metninin daha iyi anlaşılabilmesi için sayfa kenarına düşülen notları ifade etmektedir. Bu notlar açıklama amacıyla kaleme alındığı gibi bazen tenkit ve itiraz amacıyla da kaleme alınmıştır. Ta'lik yazımı İslam telif geleneği ve birikiminde önemli bir yer tutmaktadır.

bulunmaktadır. Farklı kiři ve zamanlara ait vakıf mührleri vardır. 1^a numaralı varak řu ibarelerle başlamaktadır:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي تجلى على بعض عباده المخلصين المخلصين عن شرك الشرك الخفي باسمه
الواسع العليم

Esere ait 313^b numaralı varak ise řu ifadelerle son bulmaktadır:

... قلنا لأن إن أصيل في باب الشرط وغيرها دخيل فيه فصار جعلهما مجازا عنها أولى من جعلهما مجازا عن
غيرهما وقع الفراغ من نسخ هذا الكتاب بعون الله الوهاب على العبد الضعيف محمود بن خضر وقت الظهر في
أواخر الشوال سنة ستين وثمان مائة هجرية.

B. Diğer Nüshalar

Yukarıda da belirtildiđi gibi tez çalışmamızda biri asıl, ikisi yardımcı olmak üzere üç nüsha kullanılmıştır. Diğer nüshaların bir kısmı eksik olmaları nedeniyle çalışma dışı tutulmuştur. Diğer bir kısmının ise gerek olması halinde kullanılabilmeleri için kopyalarını alınmıştır. Yazım ve tahkik aşamasında kullanılmayan ancak kopyası bulunan yazma eserler řunlardır:

1. **05 BA 1261:** Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi'ne ait olan yazma nüsha. Ta'lik hattıyla kaleme alınmıştır. Eser 123 varaktan, her sayfası da 33 satırdan oluşmaktadır. Müstensih ismi bulunmamakla birlikte istinsah tarihi 1068/1657 olarak kaydedilmiştir.
2. **34 ATF 706:** İstanbul Atıf Efendi Kütüphanesi'ne ait olan yazma. Eser 272 varaktan oluşmaktadır. Her sayfada 21 satır bulunmaktadır ve ta'lik hattıyla kaleme alınmıştır. Eserin bazı sayfalarında vakıf kaydı ve mührü bulunmasına rağmen istinsah ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca řerh eserin "mukaddime" kısmını almamış ve "emir" konusundan başlamıştır.
3. **34 FA 507:** İstanbul Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu'na ait olan yazma. Eser 234 varaktan ve her sayfası da 25 satırdan oluşmaktadır. Ta'lik hattıyla kaleme alınan eser, ketebe kaydına göre Derviş Muhammed tarafından 833/1430 yılında istinsah edildiđi görülmektedir. Bu eser de "mukaddimeyi" almamış ve "emir" konusundan başlamıştır.
4. **37 HK 710:** Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'ne ait olan bir diğer yazma nüsha. ta'lik hattıyla kaleme alınmıştır. Eser 351 varaktan ve her sayfası da 19 satırdan oluşmaktadır. Eserin sonunda müstensih kendi ismini belirtmemiş; ancak

istinsah tarihi olarak 1221/1806 yılını kayıt olarak düşmüştür. Bu eser de “mukaddime” kısmını almamıştır.

5. **42 YU 6832:** Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi’nde bulunan yazma, 185 varak, 368 sayfa, her sayfası da 25 satırdan oluşmaktadır. Ta’lik hattıyla kaleme alınmıştır. Ketebe kaydında müstensih ismi bulunmamakla birlikte istinsah tarihi olarak 836/1433 tarihi görülmektedir.
6. **42 YU 7491:** Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi’nde kayıtlı eserlerden bir diğeridir. Eser 154 varak, 307 sayfa ve her sayfa 29 satırdan oluşmaktadır. Müstensih Muhammed b. Mustafa b. Musa, istinsah tarihi ise 830/1427’dir. Eser ta’lik hattıyla kaleme alınmıştır.
7. **42 YU 7494:** Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi’nde bulunan diğer nüsha. Eser ta’lik hattıyla kaleme alınmıştır. 151 varak, 302 sayfadan oluşmakta ve her sayfada da 33 satır bulunmaktadır. Eser şerhin “mukaddime” kısmını almamıştır. Müstensihi Muhammed b. El-Hâc b. Ya’kûb b. Zekerîyya, istinsah tarihi ise 824/1421 olarak kaydedilmiştir.
8. **45 HK 4733:** Manisa İl Halk Kütüphanesi’nde bulunan yazma. Ta’lik hattıyla yazılmıştır. Eser 182 sayfa ve her sayfasında 27 satırdan oluşmaktadır. Müstensihi Hasan b. İdris Akçavî, istinsah tarihi ise 838/1434 olarak kaydedilmiştir.

Eksikliği dolayısıyla incelemeye konu etmediğimiz nüshalar ise şunlardır:

1. **42 YU 5418:** Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi’ne ait olan nüshalardan biridir. Bu yazma, eserin tamamını kuşatmadığı için çalışmaya dâhil edilmemiştir.
2. **45 HK 3082:** Manisa İl Halk Kütüphanesi’nde bulunan bu yazma nüsha da eksik olduğu için çalışma dışı tutulmuştur.

C. Yurtdışındaki Nüshalar

Fuad Sezgin, *Târihu’l-Edebi’l-Arabî*’de Habbâzî’nin eseri *Muğnî* üzerine yapılan şerhlerden bahsetmektedir. Tez çalışmamızın konusu olan Kâânî’nin şerhini tanıtırken, eserin Carl Brockelman tarafından tespit edilen nüshalarını saymaktadır. Bu nüshalar arasında şunlar bulunmaktadır:

1. Amerika’da Bulunan Nüsha: Şerhin bu kopyası, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi Garrett Koleksiyonu’nda 1716 numarayla kayıtlı bulunmaktadır.
2. Fransa’da Bulunan Nüsha: Şerhin bu kopyası, Bologne Kütüphanesi’nde 132 numarayla kayıtlı bulunmaktadır.
3. Yunanistan’da Bulunan Nüsha: Şerhin bir kopyası da, Kavala Kütüphanesi’nde 286/1 numarasıyla kayıtlı bulunmaktadır.
4. Mısır’da Bulunan Nüsha: Çalışmanın konusu olan şerhin bir kopyası da, Kahire Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye’de 389/1 numarayla kayıtlı bulunmaktadır.
5. Tunus’da Bulunan Nüshalar: Şerhin Tunus’taki kopyaları, Zeytûniyye Üniversitesi Kütüphanesi’nde 1807 ve 1808 numaralarıyla kayıtlı bulunmaktadır.
6. Hindistan’da Bulunan Nüshalar: Tez çalışmasının konusunu oluşturan Kâânî’nin telif ettiği şerhin Hindistan’da üç nüshası bulunduğu belirtilmektedir. Bunlardan ilki, Rampor Kütüphanesi’nde 275:34 numarasıyla kayıtlı bulunmakta; İkincisi, Patna Kütüphanesi’nde 737:72/1 numarasıyla kayıtlı bulunmakta; Üçüncü ve sonuncusu ise, Bankipor Kütüphanesi’nde 1500/(1)19 numarasıyla kayıtlı bulunmaktadır.⁷

II. Tahlilde İzlenen Metot

Günümüz Arap dünyasında dirâse ismiyle anılan tahlil, genel olarak eleştirel ve analitik bir bakış açısıyla eseri incelemektir. Yazarın ve eserin tanıtılması, eserin yazara aidiyeti gibi konular bu incelemenin içerisine girmektedir.

Tez çalışmamızda tahlil için şu aşamalar takip edilmiştir:

1. Ulaşılabildiği ölçüde yazarın hayatı, eğitimi, eserleri, yaşadığı coğrafya ve dönemle ilgili araştırmalar yapılmıştır.
2. Eserin ilgili kaynaklardan taranıp tespit edilmesi ve yazara aidiyeti ortaya konulmuştur.
3. Çalışmada ismi geçen kişiler, Zirikli’nin A’lam’ı sahasında bir anahtar olması sebebiyle bu eser temel alınarak kısa bilgilerle tanıtılmaya çalışılmıştır. Ayrıntılı bilgiler tabakat kitaplarına havale edilmiştir.

⁷ Sezgin, Fuad, *Târihu’l-Edebi’l-Arabî*, Dâru’l-Meârif, Kahire t.y., cilt 6, s. 356. Ayrıca bk. Zirikli, Hayrettin, *el-A’lâm*, Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, Beyrut 2002, cilt 7, s. 297.

4. Eserde geçen ayetlerin yeri tespit edilmiř, dipnotta sure ve ayet numarasıyla birlikte gösterilmiřtir.
5. Eserde atıf yapılan hadisler için kaynak gösterilmiřtir. Hadislerin ravileriyle ilgili bilgiler kaynak eserlere havale edilerek çalıřma dıřı tutulmuřtur. řayet eserde geçen bir hadis tespit edilemediyse buna da dipnotta iřaret edilmiřtir.
6. Metinde karřılařılan Arap dilinin gramerine uygun olmayan ibareler dikkate alınmamıř ve bunlar dipnotta da gösterilmemiřtir. Günümüzde kullanılan imla kuralları göz önünde tutulmuř ve uygun görülen yerlere paragraf konulmuřtur. Ayrıca günümüz Arapça eserlerde kullanılan noktalama iřaretleri kullanılmaya çalıřılmıřtır.
7. Eserin kaynakları tespit edilmeye çalıřılmıřtır. Bu tespitte en büyük kaynak řerhin mukaddimesidir. Zira Kânî, řerhini kaleme alırken faydalandıęı kaynakları eserini mukaddimesinde saymaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

HABBÂZÎ ve KÂÂNÎ ile ESERLERİNİN TANITIMI

A. MÜELLİFLERİN TANITIMI

I. Habbâzî'nin Hayatı ve Eserleri

Muğnî'nin müellifi Habbâzî'nin tam ismi, Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hûcendî el-Habbâzî; Künyesi Ebû Muhammed; Lakabı Celâleddîn'dir. Müellif 629/1232 senesinde Hûcend¹'de doğmuştur. İlk eğitimine burada başlamış sonra Harezm'e ardından da Bağdat'a gitmiş ve eğitimine buralarda devam etmiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra şöhreti halk arasında yayılmış ve zamanının önde gelen Hanefî fıkıhçılarından kabul edilmiştir. Sonra Dımaşk'a gelmiş ve burada Memlûk sultanı İzzettin Aybek tarafından vakfedilen İzzîyye medresesinde müderrislik yapmıştır. Hac yapmak maksadıyla gittiği Mekke'de bir yıl kaldıktan sonra tekrar Dımaşk'a dönmüştür. Dımaşk'a dönüşünden sonra Selçuklu sultanlarından Dukak Bey'in kız kardeşi Sitti Hatun tarafından yaptırılan Hatuniyye medresesinde müderrislik yapmıştır. Bu medresede göreve devam ederken 691/1292 yılında 62 yaşında vefat etmiştir.²

Fahru'l-İslâm el-Pezdevî'nin el-Usûl'üne yazdığı şerhle tanınan Abdülazîz el-Buhârî,³ hocaları arasında sayılmaktadır. Ancak Mahmud Rıdvanoğlu, Habbâzî'nin h. 691, Abdülazîz el-Buhârî'nin h. 730'da vefat ettiğini söyleyerek konuya daha ihtiyatlı

¹ Hûcend, Mâverâünnehir bölgesinde bir şehirdir. Bugün Tacikistan sınırlarında bulunan Suğd ilinin merkezidir. Bk. Hamevî, Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru's-sadr, Beyrut 1977, cilt 2, s. 347-348, Kurtuluş, Rıza, "Hûcend", DİA, İstanbul 1998, cilt 18, s. 272-273.

² Leknevî, Ebu'l-Hasenât, Muhammed b. Abdulhay b. Muhammed, *Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Mısır 1906, s. 151, Zirikli, a.g.e, cilt 5, s. 63, Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, cilt 2, s. 576.

³ Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî 730/1330. Pezdevî'nin usul eseri *Kenzu'l-vusul ila marifeti ilmi'l-usul* adlı eseri üzerine yazmış olduğu *Keşfü'l-esrar* adlı şerhiyle tanınan Hanefî fıkıhçıdır. Bk. Zirikli, a.g.e, cilt 4, s. 13-14.

yaklaşılması gerektiğini söylemektedir.¹ Ancak kaynakların hepsinin Habbâzî'nin hocası olarak Abdulaziz el-Buhârî'yi gösterdiği göz önüne alınırsa, kanaatimize göre, hoca-talebe ilişkisine sadece yaş ekseninde bakmanın doğru olmayacağı düşünülmelidir. Zira araştırmalar kendisinden yaşça daha genç hocalardan eğitim alan kişileri göstermektedir.

Kendisinden pek çok kimse fıkıh eğitimi almıştır. Ahmed b. Mesud el-Konevî², Davud er-Rûmî³ ve Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî⁴ bunlar arasında sayılmaktadır.⁵

Habbâzî, Fıkıh usulü, fıkıh ve kelâm alanlarında rağbet görmüş kıymetli eserler bırakmıştır. Kelam ilmine dair *el-Hâdî* isimli bir eseri vardır. Fıkıhın fûrû kısmında Merğînânî⁶'nin *el-Hidâye* adlı eserine bir şerh yazmıştır. Fıkıh usulü alanında ise Hanefî metodunda telif edilen klasiklerden, çalışmamızın da temelini teşkil eden *el-Muğnî fî usûli'l-fikh* adlı eseri kaleme almıştır. Pek çok yazması olan bu eser Mekke Ümmü'l-Kura Üniversitesi'nden Muhammed Mazhar Beka tarafından neşredilmiştir. Bu eser birisi Habbâzî'nin kendisine ait olmak üzere pek çok şerh çalışmasına konu olmuştur. Habbâzî'ye ait olan şerh yine Muhammed Mazhar Bekâ tarafından neşredilmiştir. Çalışmamızda ise Kâânî tarafından yazılan şerh incelenmiştir. Diğer şerhleri de bazı çalışmalara konu olmaktadır.⁷

II. Kâânî'nin Hayatı ve Eserleri

Şerhu'l-Muğnî'nin yazarı Kâânî'nin tam ismi; Mansur b. Ahmed el-Kâânî el-Hârezmî; Künyesi, Ebû Muhammed; Lakabı ise Müeyyedü'd-Dîn'dir. Kaynaklarda doğum yeri ve tarihiyle ilgili bilgi yer almamaktadır. Farklı ilim alanlarında Harezmî nispetiyle tanınan pek çok ilim erbabı vardır. Onu tanıtırken bazı eserler el-Kâânî

¹ Rıdvanoğlu, Mahmut, "Habbâzî", DİA, cilt 14, s. 342.

² Ahmed b. Mesud b. Abdurrahman, Ebu'l-Abbas el-Konevî 732?. Döneminin önemli Hanefî fıkıhçılarındandır. Bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 42.

³ Davud er-Rûmî, Davud b. Ağlebek b. Ali er-Rûmî, el-Bedru't-Tavîl 715. Bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 72.

⁴ Hibetullah b. Ahmed b. Mualla b. Mahmud et-Tırâzî et-Türkistânî 671. Bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 223.

⁵ Habbâzî, *el-Muğni*, nşr. Muhammed Mazhar Beka, Mekke 1983, naşirin giriş kısmı, s. 7-10, Rıdvanoğlu, Mahmud, "Habbâzî", DİA, İstanbul 1996, cilt 14 s. 342-343.

⁶ Merğînânî, Ali b. Ebu Bekr b. Abdulcelil el-Ferğânî, Ebu'l-Hasen, Burhanu'd-Dîn 593/1197. O, Hanefî fukahânın meşhurlarındandır. Klasik fıkıh metinlerinden *Bidâyetü'l-Mübtedi'* ve şerhi *el-Hidâye* Merğînânî'nin bize bıraktığı kıymetli eserlerden ikisidir. Bk. Ziriklî, a.g.e, cilt 4, s. 266.

⁷ Hacı Halife, Mustaf b. Abdullah, Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, cilt 2, s. 1749, Rıdvanoğlu, Mahmut, "Habbâzî", DİA, cilt 14, s. 342-343, Habbâzî, *el-Muğni*, nşr. Muhammed Mazhar Beka, Mekke 1983, naşirin giriş kısmı.

bazıları ise ibnû'l-Kâânî nisbesiyle kullanmaktadır. Kefevî *Ketâib*'de, Leknevî *Fevâid*'de onun ismini Mansur b. Ahmed b. Yezid şeklinde kayıt etmektedir.¹ Ancak diğer kaynaklarda Yezid ismine rastlanmamaktadır.

Harezm, Orta Asya'da çok eski yerleşim yerlerinden biridir. İslâm tarihinde de Maverâünnehir bölgesinin önemli yerleşim yerlerinden olmuştur. Bugün ise Özbekistan sınırları içinde yer alan bir vilâyettir.² Şârihe nisbesini veren Kâân ile ilgili ise bölge mi, şehir mi, mahalle mi olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak incelediğimiz yazmalardan birinde mahalle ismi olarak kaydedilmiş fakat kaynaklarda bunu destekleyen bir bilgiye rastlanmamıştır. Hamevî, Nisâbur ile İsfahan arasında Kâyin (bk. قاین) ismiyle bir belde olduğunu kaydettikten sonra birçok ilim ve fıkıh erbabının buraya nispet edildiğini kaydetmektedir.³ Şârihin yaşadığı bölge düşünüldüğünde ve içinden birçok fakîhin çıktığı göz önüne alındığında Kâyin Beldesine mensup olması kuvvetle muhtemeldir.

Müellif, hayatının bir bölümünü Mekke'de geçirmiş ve orada vefat etmiştir. Kaynaklarda vefat tarihi olarak üç farklı tarih verilmektedir. Kefevî, Leknevî ve Ziriklî vefat tarihini 775 olarak verirken; Kâtip Çelebi 705, İbn Kemal Paşa ise 750 şeklinde vermiştir.⁴ Kaynakların çoğunda 775 tarihinin daha ön plana çıktığı görülmektedir. Bu nedenle tez çalışmamızda da vefat tarihini göstermek için bu tarih esas alınmıştır.

Yaptığımız çalışmalarda kaynaklarda kendisinden ders aldığı hocaları ile ilgili bilgilere rastlayamadık. Bununla birlikte, doğduğu ve yetiştiği bölge Harezm olduğuna göre bu bölgenin önemli isimlerinden eğitim almış olması muhtemeldir. Ayrıca Habbâzî'nin Harezm'de ders verdiğini⁵ ve talebe hoca arasındaki şerh-haşiye yazma geleneğini düşünecek olursak Kâânî, en azından Habbâzî'nin öğrencilerinden fıkıh almış olmalıdır. Kendisi müderrislik ve fetva makamlarında bulunmuş ve devrinin önemli Hanefî fakîhlerinden sayılmıştır.⁶

¹ Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, cilt 2, s. 135^b, Leknevî, a.g.e, s. 215.

² Hamevî, a.g.e, cilt 2, s. 395-398. Abdülkerim Özaydın, "Harezm", DİA, İstanbul 1997, cilt 16, s. 217-220.

³ Hamevî, a.g.e, cilt 4, s. 301.

⁴ Leknevî, a.g.e, s. 216, Ziriklî, a.g.e, cilt 7, s. 297.

⁵ Dimaşkî, Abdulkadir, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 1990, cilt 1, s. 386.

⁶ *El-Mevsûatü'l-Arabiyyetü'l-Âlemiyye*, Riyad 1999, cilt 10, s. 183.

Hocaları hakkında kaynaklarda pek bir bilgiye rastlanmayan Kâânî'den fıkıh eğitimi aldığı kaydedilen bir isme de rastlanmamaktadır. Ancak Mekke'ye göç edip oraya yerleştiği ve orada vefat ettiği hatırlanacak olursa burada pek çok kimsenin kendisinden fıkıh aldığı söylenebilir. Zira kaynaklarda kendisi ile ilgili bilgiler çok kısa olarak geçmektedir.

Kaynaklarda müellifin eseri olarak sadece çalışmamıza konu olan *Şerhu'l-Muğnî*'sine yer verildiği tespit edilmiştir. Ancak İstanbul ve Anadolul Kütüphanelerinde bulunan yazma eserleri kataloglayan Ali Rıza Karabulut, Kâânî'ye ait üç eserden bahsetmektedir. Bunlar:

- 1- *Şerhu'l-Muğnî*: Tezimizin ana çekirdeğini oluşturan bu eseri Habbâzî'nin el-Muğnî fî usulî'l-fıkıh adlı eserinin şerhidir. Eserin tespit edebildiğimiz nüshaları ilgili bölümde tanıtılmıştır.
- 2- *Şerhu muhtasari'l-Müntehâ*: İbn-i Hâcib¹'in meşhur usul eseri Muhtasaru'l-Müntehâ adlı eseri üzerine kaleme alınan şerhtir. Bu esere ait yazma, Mahmud Paşa koleksiyonu içerisinde Süleymaniye Kütüphanesi'nde 162 arşiv numarasıyla kayıtlı olarak bulunmaktadır. Ancak Karabulut bu esere Dünya Kütüphanelerinde mevcut İslam Kültür tarihi ile ilgili eserler ansiklopedisinde yer vermemiştir.²
- 3- *Keşfü's-Sütûri'l-Müseddele an evcûhi esrârî'l-Besmele*: Karabulut tarafından kaydedilen bu yazma eser, Kâânî'ye ait olan üç eserden usulle ilgili olmayan tek eserdir. Bu yazma eser ise İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde 1148 arşiv numarasıyla kayıtlı olarak bulunmaktadır.³

Çalışmamızın konusunu oluşturan Muğnî şerhinin çok faydalı olduğu ve eğitim çevrelerinde çokça rağbet gördüğü kaynaklardan tespit edilmektedir. Farklı tarihlerde yazılmış onlarca yazma nüshasının ülkemiz kütüphanelerinde bulunması, bu özelliğini teyit etmektedir. Sayıca az kabul edilebilecek eserinden bahsedilmiş olması, kendisinin tasniften daha ziyade, tedris ve kadılık gibi, diğer görevlere ağırlık vermiş olmasıyla

¹ İbnü'l-Hâcib, Osman b. Ömer b. Ebû Bekir b. Yunus, Ebû Amr 646/1249. Arap dilinden fıkıh usulüne kadar pek çok ilim alanında çalışmalar yapmış maliki fakihî. Bk. Zirikli, el-A'lâm, cilt 4, s. 211-212.

² Ali Rıza Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslam Kültür Tarihi ile ilgili Eserler Ansiklopedisi*, cilt 5, s. 3786.

³ Ali Rıza Karabulut, *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*, cilt 2, s....

açıklanabilir. Ayrıca tez çalışmamızın konusunu oluşturan eserin bir nüshasında Kâânî'nin hac menâsikine dair manzum bir eserinden bahsedilmektedir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bu bilgi kaynaklarda geçmemektedir.

Kâânî, Hanefî gelenekten gelen bir usulcüdür. Ancak eserinde bütün meselelerde Hanefî metodunu birebir uyguladığını söylemek mümkün değildir. Bazen Hanefî âlimlerin çoğunluğuna muhalif kalmıştır. Örneğin, husun-kubuh meselesinde Hanefîlerin tercihine rağmen Mu'tezilî görüşün haklı olduğunu savunmuştur.¹ Onun bu tutumu, usûl ve furu' bakımından fıkıh ilmine derin vukufiyetine dayanarak bazı konularda tercihte bulunduğunu göstermektedir.

III. Yaşadıkları Dönem

Çevrenin fert ve toplumun hayatına etkisi inkâr edilemeyecek derecede önemlidir. Dolayısıyla hakkında çalışma yapılan bir kişinin yaşadığı zaman ve çevrenin tahlili, yapılan çalışmalar açısından hayati bir basamağı oluşturmaktadır.

a. Siyasi Durum

Habbâzî, h. 7. yy. ikinci yarısında Hûcend ile Dımaşk arasında yaşamıştır. Bu bölge Moğol istilasına kadar Karahanlılar, Harzemşahlar ve Büyük Selçuklular'ın idaresinde bulunan topraklar olmuştur. Moğol istilasından sonraki süreçte ise bölge İlhanlılar, Timur ve Memlükler'in idaresinde kalmıştır.²

Moğolların istilasına kadar olan süreçte İslam topraklarının refah içerisinde olduğu kaynaklarda geçmektedir. Örneğin; Bağdat'ta 200 kadar medresenin eğitime devam ettiği, pek çok değerli ilim adamının yetiştiği belirtilmektedir. Ancak Tarih ilminin sahasına giren bazı sebeplerin sürüklediği Moğol istilasını, her alanda büyük yıkımlar gerçekleştirmiştir. Kaynaklarda, binlerle hatta milyonla ifade edilen insanın katledildiği, şehirlerin viranelere döndüğü, kütüphanelerin yıkıldığı, Bağdat'ta nehirlerin mürekkep renginde aktığı geçmektedir. Böyle bir ortamda ilmî faaliyetlerin daha güvenli bölgelere kayması da doğal bir sonuçtur.³

¹ Yer göster...

² Hamevî, a.g.e, cilt 1, s. 456-467; cilt 2, s. 347-348; cilt 2, s. 463-470; Abdulaziz ed-Dûrî, "Bağdat", DİA, cilt 4, s. 425-432; Rıza Kurtuluş, "Hûcend", DİA, cilt 18, s. 272-273; Cengiz Tomar, "Şam", DİA, cilt 38, s. 311-315.

³ Abdulaziz ed-Dûrî, "Bağdat", DİA, cilt 4, s. 425-432.

Kâânî'nin doğum yeri ve doğum tarihinin kaynaklarda geçmediği ancak h. 775 yılında Mekke'de vefat ettiği yukarıda belirtilmişti. Harezm'e nispet edildiği düşünülecek olursa h. 8. yy da Harezm ile Hicaz arasındaki bir bölgede yaşadığı kabul edilecektir.

Muğni'nin müellifi Habbâzî'nin yaşadığı dönemde olduğu gibi *Muğni*'nin şârihi Kâânî'nin döneminde de Müslüman devletlerin arasında iktidar mücadeleleri devam etmektedir. Örneğin; Doğu'da Moğol istilasına karşı Selçuklu'ya yardım eden Eyyûbiler'e saldıran Harzemşahlar İslam birliğini bozarken; Endülüs'te adına *mülûkü't-tavâif* denen devletçikler iktidar hırsına yenik düşmüşlerdir. Birliklerini sağlayamadıkları gibi bunun kaçınılmaz sonucu olan yok olmaya da karşı koyamamışlardır.¹

Pek çok ilim adamı savaş ve kargaşa ortamlarından uzaklaşıp yurtlarını terk etmişlerdir. Kâânî'de benzer şartlar altında doğduğu ve yetiştiği Harezm bölgesini terk etmiş, Mekke'ye göçmüş ve burada vefat etmiştir.²

b. İlmî Durum

Moğol istilası felaketinden önceki dönemde siyasi ortamdaki istikrar ilim alanında da kendini göstermektedir. İlim erbabı hem halk yanında hem de idareciler yanında sayılıp kabul edilen kimseler olmuşlardır. Ancak Moğol istilasından sonraki çalkantılı dönem ilim alanında da izlenebilmektedir. Zira bu dönemde pek çok ilim adamı türlü sıkıntılara maruz kalmışlardır.

Bu genel çerçeveden sonra özel olarak fıkıh usulü açısından şunları söylemek mümkündür. Usul ilminde iki ana ekol bulunmaktadır. Birisi, çoğunluğunu şafii fıkıhçıların oluşturduğu mütekellim ekolü; diğeri de çoğunluğunu Hanefi fıkıhçıların oluşturduğu fukaha ekolüdür. Bağdat'ta bulunan Hanefilerin bazıları Mutezile etkisinde kalmıştır. Mihne döneminde Mu'tezile ile mensuplarınca yapılan idari takibatlardan sonra kendilerine ithamla yaklaşılmıştır. Bu durum çoğunlukla Bağdat'ta bulunan Hanefi fıkıhçıları hakkında olmuştur. İşte böyle bir ortamda kendilerine Mutezilî olmak hakkında yöneltilen ithamlardan kurtulmak isteyen bazı Hanefi usulcüler Bağdat ekolüne karşı Semerkant ekolünün kurulmasına öncülük etmişlerdir. Bu ekolün başı

¹ Özdemir, Mehmet; "Mülûkü't-Tavâif", DİA, cilt 31, s. 553-556.

² Mukaddime, Mevsûa::

çeken isim Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî¹ olmuştur. Semerkand ve Maverâünnehir bölgesinde gelişen bu ekol Maturîdî akâid çerçevesinde olgunlaşmıştır. Habbâzî de bu ekolü takip eden önemli simalardan birisi olmuştur. Kendilerini tanıtan en önemli özellikler arasında; usûl ilmine yaklaşımları, selefe bağlılığa vurgu yapmaları ve tasavvufî ilgilenmeleri sayılabilir.²

B. ESERLERİN TANITIMI

I. Habbâzî'nin *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh* Adlı Eseri

Eser, Hanefî metodunda Arapça olarak kaleme alınmış bir fıkıh usulü eseridir. Eser, muhtasar klasik eserler arasında sayılmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda eserin Habbâzî'ye ait olması hakkında herhangi olumsuz bir görüş bulunmamaktadır.

Habbâzî, eserinde büyük ölçüde Ebu'l-Usr el-Pezdevî'nin³ meşhur eserini takip etmiştir. Konu başlıkları dahi birbirine çok yakındır. Ancak bu iki klasik eser arasındaki en belirgin fark, hurûfu'l-meânî konusunu Habbâzî'nin eserin sonuna bırakmış olmasıdır. Dönemin diğer Hanefî usulcülerini olduğu gibi Habbâzî'yi etkileyen diğer bir isim de Şemsü'l-eimme es-Serahsî⁴'dir. Bu iki önemli fıkıhçıdan itibaren bir ekol oluşmuş, kendilerinden sonra gelen pek çok fıkıhçı onların açtığı yolu takip etmiştir. Onlara göre usul ilmi fıkıh için vardır. Kelam ilmi de dâhil diğer herhangi bir ilimden de etkilenmiş değildir.⁵ Kanaatimize göre bu benzerlikte Pezdevî etkisinin daha belirgin olmasının nedeni, Habbâzî'nin hocası Abdulaziz el-Buhârî'den etkilenmiş olmasıdır. Çünkü Abdulaziz el-Buhârî, Pezdevî'nin meşhur usûl eserinin şârihlerindendir.

Muğnî, muhtasar diye tanımlanan eserlerdendir. Muhaliflerin görüşleri aktarılmakta fakat bu görüşlerin kime ait olduğu bazen belirtilmemektedir. Bunun

¹ Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî, Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa 430/1039. Hilaf ilmili, ilmi bir disiplin haline getirdiği kabul edilen büyük Hanefî fıkıhçısı. Bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, cilt 4, s. 109.

² Kaynak...Kafî Dönmez, *İslam Hukuku Usulü İncelemeleri*, Murteza Bedir....

³ Fâhru'l-İslâm, Ebu'l-Usr, Ali b. Muhammed d. Hüseyin b. Abdulkerim (400-482/1010-1089). Semerkand ekolünün önemli temsilcilerindendir. *Usûlu'l-Pezdevî* diye tanınan *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti ilmi'l-Usûl* adlı meşhur usûl eserin sahibidir. Bk. Ziriklî, a.g.e, cilt 4, s. 328.

⁴ Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, Ebû Bekr, Şemsü'l-eimme es-Serahsî (483/1090). Karahanlılar döneminde yetişmiş dönemin önemli simalarındandır. Fıkıhın hem usul hem de fûru' alanında kıymetli eserleri vardır. Özellikle *Usûlü's-Serahsî* diye bilinen usul eseri ile otuz ciltlik *el-Mebsut* isimli fûru' eseri Hanefî mezhebinin önemli kaynaklarındandır. Bk. Ziriklî, a.g.e, cilt

⁵ Dönmez, İbrahim Kâfi, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, İSAM Yayınlar, İstanbul 2014, s. 24-28.

nedeni ise, dönemin pek çok eserinde de görüldüğü gibi, bidat görüşlerin revaca sokulmaması düşüncesi olmalıdır.

Eserde konular bâb-fasıl şeklinde işlenmiştir. Eserin konuları, işleniş sırasına göre, şöyle sıralanabilir:

Bâbu'l-emr

Faslun fî hükmi'l-vâcibi bi'l-emr

Faslun fî sıfati'l-husni li'l-me'mûri bih

Bâbu'n-nehy

Faslu'n-nehyi fî sıfati'l-kubh

Faslun fî beyâni esbâbi's-şerâi'

Faslun fî'l-azîmeti ve'r-ruhsat

Bâbu vücûhi'n-nazmi sîgaten ve luğaten

Bâbu vücûhi'l-beyân

Bâbu vücûhi isti'mâli'n-nazm

Bâbu ma'rifeti vücûhi'l-vükûf alê ahkâmi'n-nazm

Bâbu'l-huceci's-şeriyye

Kitâb

Sünnet

Faslun fî'l-muâraza

Bâbu'l-beyân

Faslun mütâbaati ashâbi Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve sellem, radiyallâhu anhum

Bâbu'l-icma'

Bâbu'l-kıyas

Faslun ve izâ kâmeti'l-muârada kâne's-sebîlu et-tercih

Faslun fi'l-intikal

Faslun sümme cümletü mâ yesbütü bi'l-huceci şey'âni

Faslun ihticaci bilâ delîl

Faslun fi beyâni'l-ehliyet

Bâbun fi'l-umûri'l-mu'teriza ale'l-ehliyet

Faslun fi'l-avâridi'l-müktesebe

Bâbu hurûfi'l-meânî.

II. Kâânî'nin *Şerhu'l-Muğnî fi usûli'l-fıkh* Adlı Eseri

Eser, Kâânî tarafından kaleme alınmış şerh özelliği taşıyan bir usûl eseridir. Kâânî, Habbâzî'nin *el-Muğnî fi usûli'l-fıkh* adlı eserini şerh etmektedir. Bütün kaynaklar Kâânî tarafından yazılan bu şerhten bahsetmektedir. Dolayısıyla eserin Kâânî'ye aidiyetinde kanaatimizce bir şüphe yoktur. Ayrıca kaynakların ortak olarak belirttiği diğer bir husus, şerhin çok faydalı olduğudur. Bu özelliği, yazma nüshalarının bu denli çok olmasında da etkili olmuştur. Pek çok medrese kütüphanesinde bu eserin yazmasının bulunması eserin medrese müfredatında da takip edildiğini göstermektedir.

Eserin bir şerh olması sebebiyle konu başlıklarında ana metni takip etmiş olması tabiidir. Dolayısıyla *Muğnî*'nin konu başlıkları şerh için de aynen geçerlidir. Müellif, *Muğnî*'nin metninden alıntılar yapıp, قوله diye başlayan ibarelerle eseri şerh etmektedir. قوله ile başlayan bu ibareler, metinden küçük alıntılar barındırmaktadır. Bu küçük alıntılardan sonra Kâânî, *Muğnî*'ye ait diğer ibareleri kendi ibarelerinin arasında ustaca karıştırarak takdire şayan bir biçimde sunmaktadır. Esasen eserin henüz yazım

aşamasında zihnimizi meşgul eden bir soru bulunmaktaydı. Bilindiği gibi literatürümüzde şerh ve hâşiye kelimeleri farklı iki uslûbu anlatmaktadır. Şerhler, ilgili metinleri kelime kelime izah ederken, hâşiyeler izahı kelime kelime yapmaz, açıklamak istediği bölümleri metinden kısa alıntılar alarak yapar. Meselâ kendisini mukallit olarak tanıttığı halde mezheb içi içtihatlarda bulunan geç dönem Hanefî fukahâsından Muhammed Emin İbn Âbidîn'in meşhur *Reddu'l-muhtar*'ı bir hâşiyedir. Çalışmasını üzerine yaptığı, Haskefi'ye ait olan *Durru'l-muhtar* ise, Timurtâşî'nin *Tenvîru'l-ebsâr*'ının şerhidir ve her ikisi de bahsettiğimiz şekilde kaleme alınmıştır. Kâânî de tıpkı bir hâşiye gibi قوله diye başlayan ibarelerle metinden küçük alıntılar yaparak konuyu izah etmesine rağmen kaynaklarda esere *Şerhu'l-Muğnî* denmekte, *Hâşiyetu'l-Muğnî* denmemektedir. Ayrıca yazma nüshaların kitap kapaklarında da hiç *Hâşiye* sözüne rastlanmamaktadır. Ancak eseri okuma ve tahlil aşamasına geçtiğimizde fark ettik ki; eser hâşiye değil, tamamen bir şerhtir. Kâânî şerhlere has bu uslûbu ustaca kullanmış, metni kelime kelime izah etmiştir. Bunu yaparken de bazen Habbâzî'nin ibârelerini aynen vermiş, cümleleri ... أي (yani ...) diyerek izah etmiş; bazense ibârelerin Habbâzî'ye ait olduğunu okuyucuya hiç hissettirmeden ibâreleri kendi cümlesiymiş gibi sunmuş, izâhâtı büyük bir edebî mahâretle şerh ve metni birbirine karıştırarak yapmıştır.

Kâânî'nin, şerh ve metnin ibarelerini bu denli birbirinin içine girmiş olarak sunması, okuyucuya âdeta iki eseri bir arada takip etme imkânı vermiştir. Eser bir şerh olmasına rağmen bazı yerlerinde muhtasar bir hüviyete de sahiptir. Yani şerhten beklenen izah ilk etapta elde edilememektedir. Biraz daha derinleşerek anlaşılabilir. Özellikle metni kendi ibareleri arasında sunarken ara ve yan cümlelere çokça yer vermektedir. Pek çok eserde olduğu gibi bu eserde de âyet ve hadis dışında şiiirlerle de delil getirilmiştir.

Eserin usul açısından kaynakları bizzat Kâânî tarafından mukaddimede sayılmaktadır. Bu eserler şunlardır:

1. Pezdevî'nin *Usûl*'ü ve Abdulaziz el-Buhârî'nin bu eser üzerine yaptığı şerhi *Keşfu'l-Esrar*,

2. Neseî'nin *Menar*'ı ve bu eser üzerine yine kendisini yazdığı şerhi *Keşfu'l-Esrar*,

3. Fahreddin er-Râzî'nin *Mahsul*'ü ve bu eser üzerine Siraceddin el-Ürmevî ile Tacettin el-Ürmevî tarafından yapılan ihtisar çalışmaları *et-Tahsîl* ile *el-Hâsıl*,

4. Ahsîkesî'nin *el-Müntehab*'ı ve Abdulaziz el-Buhârî'nin bu eser üzerine yaptığı şerhi *et-Tahkîk*,

5. İbn Hâcib'in *Münteha's-Sûl*'ü ve bu eserin muhtasarı,

6. Sadru's-Şerîa'nin *et-Tenkîh* ile bu eser üzerine yazdığı *et-Tavdîh*'i ve Teftezânî'nin *et-Telvîh*'i,

7. Kadı Beydâvî'nin *Minhâcu'l-Vusûl*'ü.

Ayrıca fıkhnın fûru' alanında kaleme alınan eserlerden de istifade etmiştir. Yer yer bu eserleri ismen zikrederken bazen sadece yazarının adını söylemekle yetinmiştir. Bunun dışında, daha genel olarak, tefsir, lûğat ve dil kitaplarından da aktarımlar yapmaktadır.¹

¹ Bunlara örnek getir...

İKİNCİ BÖLÜM

KÂÂNÎ'NİN ŞERHİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

Eserleri ve yazarlarını tanıttıktan sonra çalışmamızın bu bölümünde önce şerhin üç nüshası esas alınarak oluşturulan tahkikli metni ve sonrasında da şerhin tahlili sunulmuştur. Zira çalışmamızın konusunu, eserin tahkikli neşri ve tahlili oluşturmaktadır. Bu özelliği dolayısıyla da tahkikli metni tezin sonuna ek olarak koymanın doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Bu sebeple çalışmamızın bu üçüncü bölümü iki ana kısma ayrılmıştır. Birinci bölüm, girişte tanıtılan üç nüshası esas alınarak hazırlanan tahkikli metnin neşrine ayrılmıştır. İkinci bölümde ise tespit edilebildiği kadarıyla şerhin tahlili yapılmıştır.

I. ŞERHİN TAHKİKİ

Birinci kısım, çalışmamızın temelini oluşturan tahkikli metnin neşri ile ilgilidir. Eserin bütün bir usul eseri olması dolayısıyla, hem hacim olarak hem de zaman olarak, çalışmamızın ana damarını oluşturmaktadır. Ancak hacmindeki yoğunlukla okuyucunun ilgisini dağıtacağı endişesiyle tahkikli metnin sunumunu çalışmamızın sonuna bıraktık.

II. ŞERHİN TAHLİLİ

İkinci kısımda da Kâânî'nin şerhinin, tespit edebildiğimiz kadarıyla, tahlil ve değerlendirmesi yapılmıştır.

Önce Hanefi fıkıhçılar hakkında genel bir portre çizmek gerekirse konu kısaca şöyle aktarılabilir: Orta Asya Hanefî geleneğini takip eden usulcüler, özel olarak Mutezile'ye karşı çıktıkları gibi genel olarak da fıkıh usulünü kelam ilminin konularından ayırma eğilimindedirler. Bu durumu Habbâzî'nin eserinde de görmek mümkündür. Örneğin; Habbâzî, sıfâtullah meselesinde sadece iman konusunun içinde inanılması gerekli olduğunu söylemekle yetinmektedir. Ancak Kâânî, Habbâzî'nin bu

tutumuna bağı kalmamıştır. Konuyu Mu‘tezile mesleki üzerine daha ayrıntılı olarak ele almıştır. Zât ve sıfat ayrımının çok sağlıklı olmadığını söylemektedir.

Pezdevî ve Serahsî’den itibaren Orta Asya Hanefî ekolünde kaleme alınan eserlerde bidat yollara düşme tehlikesine vurgu yapılarak Selef’e uymanın önemine çokça değinilmek ve bu bir alâmet olarak kullanılmaktadır. Kâânî de bunu terk etmemiştir. Bu anlamı ifade eden ibarelere çalışmamızın konusu olan şerhte de sıkça rastlamak mümkündür.

Bu genel çerçeveden sonra Kâânî eserinde ise konuları işlerken şu basamakları takip etmektedir:

İlk olarak Hanefî mezhebinin görüşünü aktarmaktadır. Bunu yaparken Hanefî hukukçuların görüşlerini birbirlerinden ayrıldıkları noktaları belirterek aktarmaktadır. Mezhep içinde imamların dışında yer alan diğer önemli Hanefî isimlere de atıflarda bulunmaktadır. Yer yer kendisinin görüş ve tercihini de hissettirecek ibareler kullanmaktadır.

Sonra Hanefî mezhebine muhaliflerin kimler olduğunu ve onların sözlerini de nakletmektedir. Ancak Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezheplerin kendi içlerindeki görüş ayrılıklarını pek aktarmamaktadır. Hatta diğer mezheplerde mezhebin imamları dışındaki diğer tanınmış isimlere yapılan atıflara da çok fazla rastlanmamaktadır. Bu tutumun sadece çalışma konumuz olan şerhe özgü olduğunu söylemek ise söz konusu değildir. Benzer şekilde bir mezhep mensubunun kaleme aldığı fıkıh eserleri benzer özellik göstermektedir. Ancak çalışmamızda değindiğimiz gibi Kâânî’nin şerhinin ayırt edici özelliği salt savunucu tarafta kaleme alınmamış olmasıdır. Kâânî, yeri geldiğinde metnin yazarı Hâbbâzî’ye eleştirilerde de bulunmaktadır.

Her fırkanın delillerini aktarıp, bu deliller hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bazen muhaliflerin delillerinin daha kuvvetli olduğunu söylemektedir. Örneğin; sıfatullah konusu ve husun-kubuh meselelerine, Habbâzî’nin tutumunun aksine, akılcı yaklaşarak Mu‘tezile’nin görüşünün daha yerinde olduğunu söylemektedir. Bu özelliği sebebiyle eserin mukayeseli bir fıkıh kaynağı olduğunu söylemek de mümkündür.

Bu özelliklerinden sonra bazı örneklerle destekleyerek eserin özelliklerini şu şekilde sistemleştirmenin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Çünkü örneklerle pekiştirilmesi, teorik bilginin pratiğe dönüştürülmesine fazlasıyla yardımcı olacaktır.

a. Kâânî'nin İtirazları

Kâânî, şerhinde üslûp olarak sadece aktarımcı bir yaklaşım sergilememektedir. Yeri geldiğinde kendi görüşünü de belirtmektedir. Bunu yaparken bazı durumlarda muhalif tarafa yakınlaşmaktadır. Muhalefeti bazen Habbâzî'ye bazen diğer hukukçulara bazen de mezhebe karşı olabilmektedir. Şimdi bununla ilgili birkaç örnek getirerek konuyu biraz daha açıklamaya çalışacağız. Örnek getirirken, faydanın biraz daha kolay elde edilebilmesi arzusuyla üç başlık altında konuyu işlemeye gayret sarf edeceğiz. Bunlar; Kâânî'nin Habbâzî'ye itirazları, diğer fakîhlere itirazları ve mezhebe itirazları şeklinde sunulacaktır.

a.1. Habbâzî'ye İtirazları

İlk başlıkta Kâânî'nin Habbâzî'ye muhalif kaldığı konulara örnekler getirmeye çalışacağız. Bu itirazlar bazen şekle ilişkin iken bazen ise direkt olarak meseleye ilişkin görülmektedir. Şekli itirazları Habbâzî'nin tarifte seçtiği kelimelere yaptığı itiraz gibi örneklerden oluşmaktadır.

1. Emir konusu: Habbâzî, ibadetlerin vücûbiyetinin tekrarlanmasının emrin bunu gerektirmesinden değil sebebin tekrarından dolayı olduğunu söylemektedir. Ancak Kâânî ise buna itiraz etmekte ve bunu şöyle dile getirmektedir:
“Namaz ve oruç gibi ibadetlerin yerine getirilmesi ancak tekrara bağlanabilir. Tekrar ise ya sebebin tekrarı ya da emrin tekrarından kaynaklanmaktadır. Tekrarın sebebe izafe edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla tekrar edecek olan emirdir.”
Böylece Habbâzî, edâ edilecek fiillerin tekrarını sebebin tekrarına bağlarken, Kâânî ise bunu sebebe değil emre bağlamaktadır.
2. Nazmın kullanılış şekilleri: Habbâzî, hakikî ve mecâzî anlamların birleşmesinin mümkün olmadığını söylerken, bu imkânsızlığı aklî olmakla nitelemektedir. Ancak Kâânî, hakikat ve mecazın birleşmemesinin sadece aklî bir imkânsızlığa dayandırılmasının zayıf bir görüş olacağını söylemektedir.

a.2. Diğer Hukukçulara İtirazları

Kâânî şerhte bazı fıkıhçılara ismen cevap vermektedir. Biz şerhte kendisine yapılan atıfları diğer fıkıhçılara nazaran daha fazla olması sebebiyle Hakîm es-Semerkandî¹ ismini örnek olarak seçtik. Her ne kadar Hâbbâzî'nin metninde kendisine atıf yapılmamış olsa da Kâânî, Semerkandî'nin itirazlarını ismen zikretmektedir. Bu yolu çoğunlukla Semerkandî'nin Habbâzî'ye muhalif olduğu meselelerde görmekteyiz. Kâânî'de bu meselelerde ona cevap vermekte hatta yer yer sözlerini aktardıktan sonra, ona meseleyi tam olarak anlamaması ve selef hakkında bazı tereddütleri olmasına varacak kadar ithamlar yöneltmektedir. Zira selefe ittiba, Maveraünnehir fukahasının ayırt edici özelliklerinden kabul edilmiştir.

1. Emir konusu: Habbâzî, şayet vaktin ilk cüzünde emredilen fiilin edâsına başlanırsa vaktin sebep oluşu bu cüzde gerçekleşeceğini, ayrıca peşinden gelen cüzlere intikaline gerek olmadığını kaydetmektedir. Semerkandî ise ilk cüz için edâya başlanmasının şart koşulmasının devri gerektireceğini söylemektedir. Şöyle ki; edâ için vakit, vaktin ilk cüzü içinse edâ şart koşulmaktadır. Bu da edâya edânın şart olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla devir gerekecektir. Kâânî, Semerkandî'nin bu görüşüne itiraz etmektedir ve şöyle söylemektedir:

“Vacîbiyetin ilk cüzle beraber olmasında bir görüş ayrılığı yoktur. Ancak görüş ayrılığı bunun nasıl gerçekleşeceğindedir. Vaktin ilk cüzü edâ ile beraber olsun ya da olmasın vacipliğin sebebidir. Ancak edâ bu cüzde gerçekleşirse sebebiyet kesinleşmiş olur ve diğer cüzlere intikal etmez. Dolayısıyla iki gereklilik arasında fark vardır. İlk cüzün sebep olmasının kesinleşmesi edâ ile birlikteliğe muhtaçtır. Edânın olması ise sebebin varlığına muhtaçtır. Böylece iki ihtiyaç birbirinden ayrılmış olur ve devir de gerekmemektedir.”

Kâânî, Semerkandî'nin iddia ettiği devrin gereksiz olduğu belirtmekte ve itirazına cevap vermektedir.

2. Nehiy konusu: Habbâzî, aslı itibarıyla meşru olan işlere bazı sebeplerle yasaklanmasının o işi batıl değil fasit kılacağını söylemektedir. Örneğin, ücretin helak olması alış-verişin batıl değil fasit kılmasını getirmektedir. Semerkandî ise buna itiraz ederek nasıl ki mal alış-verişin rükün ise bedel

¹ Hakîm es-Semerkandî; İshak b. Muhammed b. İsmail, Ebû'l-Kâsım 345/956. Kadılık yapmış Hanefi fıkıhçılardandır. Bk. Zirikli, *el-A'lâm*, cilt 1, s.296.

olan semen de alış-verişin rûknüdür demektedir. Şöyle ki; malın belli olmadığı alış-verişler gerçekleşmediği gibi bedelin olmadığı alış-verişler de gerçekleşmezler. Kâânî, kendisinin bu itirazına cevap vererek şöyle söylemektedir:

“Bedelin rûkûn olmasından kastedilen iki şeydir: Birincisi alış-verişte bedelin zikredilmesinin rûkûn olması, diğeri ise bedelin alış-veriş esnasında varlığının rûkûn olmasıdır. Bedelin zikredilmesinin gerekliliği ihtilafa konu değildir. Ancak Semerkandî’nin iddia ettiği bedelin varlığının rûkûn olması doğru değildir. Zira henüz bedeli ödeyemeyecek olan kimsenin yaptığı alış-verişin caiz olduğunda icma‘ vardır. Şayet bedelin varlığı rûkûn olsaydı bedelin peşin olmadığı alış-verişlerin gerçekleşmemesi gerekirdi.”

Kâânî, burada Semerkandî’nin yaptığı itirazı değerlendirmekte ve onun haksızlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

a.3. Mezhebe İtirazları

Kâânî bazı tercih ve itirazlarında ise şahıslara değil bizatihi mezhepte tercih edilen görüşe muhalif kalmaktadır. Bu da eserin kıymetini göstermektedir. Zira şerhin yazarı Kâânî, usûl konularında kendisini tercih ehliyetine sahip görmekte ve yeri geldiğinde mezhepte tercih edilen görüşe bile muhalif kalabilmektedir. Yeri gelmişken bu örnek çerçevesinde şuna da değinmeden geçmemenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Takip edilen bir görüşe göre şerh-haşiye dönemi körü körüne takipçiliğin yayıldığı yeni görüşlerin üretilmediği bir dönem olarak sunulmaktadır. Kâânî’nin bu eseri ve benzerleri, bu görüşün çok da isabetli olmadığına birer vesikası gibidir. Zira çalışmamız dolayısıyla örnek vereceğimiz Kâânî; sadece metnin yazarı Habbâzî değil, bazı durumlarda kendilerine ittibayı şiddetle vurguladığı mezhebin görüşü olan selefe bile itiraz edebilmektedir. Bunun için çarpıcı birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

1. Sıfatullah Meselesi: Habbâzî, ehliyet arızalarından biri olan cehaleti tanıtırken, Mu‘tezile’yi örnek göstermektedir. Onların Allah Teâlâ’yı tenzih ederek Zât’ına sıfat isnad etmemelerini cehalet olarak tanıtmaktadır. Görüşünü destekleyecek ¹ (وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ)

¹ Bakara: 2/255.

ayetini getirmektedir. Kâânî ise Habbâzî'ye itiraz ederek şöyle söylemektedir:

“Ayette geçen ilim kelimesinin, müştâğı olan sıfat anlamında değil de malum manasında anlaşılması mümkündür. Zira tefsir âlimleri de ayeti böyle açıklamışlardır. Çünkü mastarın zikredilip ondan meful manasının kastedilmesi bilinen bir kullanımdır. Mu‘tezile, bilmenin bilinene bağlanması manasındaki ilmi inkâr etmemektedir; ancak kadîm olan Allah Teâlâ’nın Zât’ıyla kâim sıfat olan ilmi inkâr etmektedirler.”

Böylelikle Kâânî, yaptığı bu itirazıyla mezhebin sıfat konusundaki çizgisini aklî olarak eleştiriye tabi tutmakta ve Mu‘tezile’nin sözünün doğru anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.

2. Şefaât Meselesi: Habbâzî, büyük günah işleyen Müslümanlar hakkında şefaati inkâr eden Mu‘tezile’yi bu inanışlarının yanlış olduğunu söylemektedir. Ancak Kâânî, Mu‘tezile’nin sözünün doğruluğunu şu ifadelerle hissettirmektedir:

“Büyük günah işleyenler hakkında şefaatin olduğuna delil olarak getirilen hadis haber-i vâhiddir ve zahirinden anlaşılan şefaatin sadece büyük günah işleyenlere tahsis edildiği anlamının çıkarılması da mümkün değildir. Bu sebeple hadiste söz konusu edilen şefaât, ya helak olmaktan korunmaları anlamındaki dünyadaki şefaât yahut tövbe etmelerinden sonra ahiretteki şefaât anlamlarındadır. Yoksa bu anlama zıt düşen hadisler ve ayetler de vardır.”

Kâânî bu bahiste de Mu‘tezile’nin görüşünün doğru anlaşılmadığını ve kendilerinin cahillikle itham edilmelerinin yanlış olduğunu ortaya koymaktadır.

b. Kendine Has Görüşleri

Kâânî, şerh olarak kaleme aldığı eserinde sadece metni açıklama amacının peşine düşmemiştir. Bazen tercihlerde bulunmakta hatta bazen bu tercihlerinde teklediğini ifade etmektedir. Ancak Kâânî’nin tek kaldığını söylediği meseleleri, kendisinin ibarelerinden anlaşılacağı gibi, iki başlığa ayırmak mümkündür. Bu başlıklardan birincisini Kâânî’nin sadece tek kaldığını ifade ettiği meseleler oluştururken diğerini ise tek kaldığını batnî/mistik ifadelerle sunduğu meseleler oluşturmaktadır. Kısaca bu meseleleri de birkaç örnekle açıklamaya çalışacağız.

b.1. Zâhirî İfadeler

Bu meseleler, Kâânî'nin sadece tekleştğini ya da bu cevabı sadece kendisinin verdiğini aktardığı meselelerdir. Bir sonraki bölümden bunları ayıran tek fark, diğer kısmın manevî yönelimler ifade eden cümlelerle aktarılmış olmasıdır. Bu meselelerin birkaç örneği şunlardır:

1. Emir konusu: Edânın belirli vakitle sınırlı olduğu mukayyedi açıklarken Kâânî şöyle aktarmaktadır:

“Edânın kemal veya noksanlıkla nitelendirilmesi ancak vaktin “zarf” olarak değerlendirilmesine bağlıdır. Ancak vakit, vücûbiyet için zarf değil sebeptir. Vücûbiyet ise mükellefin zimmetinde sabit olan ve edâ edilenden ayrılmayan bir manadır. Şöyle ki; vakit ortadan kaybolrsa bile mükellefin zimmetinde sabit olan iş artık ondan düşmez. Ama vaktin kuşattığı sadece vücûbiyet olsaydı vaktin değişmesiyle edâ edilecek olan şeyinde değişmesi gerekirdi.”

Kâânî, bunları aktardıktan sonra yine bu incelikten sadece kendisinin bahsettiğini belirtmektedir.

2. Nazmın kullanış vecihleri: Hakikat ve mecazın birleşmesinin imkânsızlığını açıklarken Kâânî şöyle bir açıklama getirmektedir:

“Lafzın herhangi bir karineden boş olarak kullanıldığı durumlarda dört ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimal, lafzın hakikî anlamını yüklenmesi; ikinci ihtimal, mecâzî anlamını yüklenmesi; üçüncü ihtimal hem hakikî hem de mecâzî anlamını beraberce yüklenmesi ve dördüncü ihtimalde iki anlamından belirli olmayan herhangi birini yüklenmesidir. Ancak son üç ihtimalin mümkün olması söz konusu değildir. Zira mecâzın gerçekleşmesi hakikî manayı engelleyen bir karineye bağlıdır. Yine hakikî ve mecâzî manaların beraberce ifade edeceği bir mana söz konusu olamaz. Son olarak lafzın tayin edilmemiş belli olmayan bir manayı ifade ediyor olması lafzı mevdû‘ değil mühmel veya mücmel kılar. Dolayısıyla lafzın karinesiz olarak bulunduğu durumlarda ifade edeceği ve yükleneceği mana hakikî manası olacaktır.”

Kâânî bu açıklamayı yaptıktan sonra bu cevabı yalnız kendisinin verdiğini kaydetmektedir.¹ Bu ve benzeri konular, Habbâzî'nin kapalı ya da genel ifadelerle aktardığı yerleri Kâânî'nin şerhinde açıklamasına iyi birer de örnektir.

¹ Tahkikli metin s. 235. Örnekler için şerhten yer göster...

b.2. Bâtınî İfadeler

Kâânî'nin eserinde bazı meselelere akılcı yaklaşımları görüldüğü gibi bazı meselelerde tasavvufî yaklaşımları ve tanınmış tasavvuf isimlerine atıflarını da görmek mümkündür. Örneğin; emredilen şeyin özünde bir güzellik barındırdığını aktardığı pasajda namaz konusunu bâtinî ifadelerle aktarmaktadır. Daha çarpıcı örneği ise şudur: Kâânî, Habbâzî'nin eserinde işlemediği konuları sunarken mana âleminde önceki âlimlere müracaat ettiğini ama ikna edici cevap alamadığını da eserin birkaç yerinde aktarmaktadır. Eserin bu derece rağbet görmesinin altında yatan nedenlerden birisi de, Kâânî'nin bu çok yönlülüğü olmalıdır.¹

Bununla ilgili birkaç örnek vermek konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır:

1. Mukaddime: Kâânî, şerhin giriş kısmında kendisinin yurdundan, topraklarından uzak kalmasından bahsettikten sonra, uykusuz ve yalnız geçen gecelerde kendisine manen şöyle ilhamların geldiğinden bahsetmektedir:

“Sen neredesin, Hazreti Peygamber aleyhi's-selâm'ın şerefli ehl-i beyti nerede! Ki Allah Teâlâ kendilerini üstün ve güzel ahlakla donatmıştır. Kendileri zamanlarındaki liderlerden daha cesur, daha cömerttirler. Hatta şöyle söylenebilir ki; gözler onları arar, istekler onların âlî cenaplarına bağlanır. Memleketin işleri onların yüzü suyu hürmetine görülür...”

2. Bâbu'l-Emr: Âm-hâs lafızları sayarken Kâânî şöyle aktarmaktadır:

“İzafetle kullanılan cemi‘ lafızlar müfred hükmündedir sözü iki meseleyle yıkılmaktadır. Birincisi, Filan'ın kardeşleriyle konuşmayacağım diye yemin eden kimsenin yemini bütün kardeşlerle konuşmadıkça bozulmamasıdır. İkincisi ise; Şu filanın köleleriyle konuşmayacağım diye birisi yemin etse, kölelerinden üçüyle konuşmadıkça yemininin bozulmamasıdır. Bu iki örnek meseleyi İmam Muhammed rahimehullah Ziyâdât'ta zikretmiştir...”

Ancak ikinci örnek, ismi işaretle beraber bulunması sebebiyle izafetin yok sayılarak reddedileceğinden sadece nekra formda kullanılan cemi lafız kalacaktır.”

¹ Kâânî'nin itirazları, tercihleri ve kendi görüşleri gibi meselelere, tahkikli metin kısmında ilgili yerlere dipnot düşülerek işaret edildiği için bu bölümde sadece birkaç örnek vermekle yetinilmiştir.

Kâânî bunları söyledikten sonra hem usûl hem de fûru‘ âlimlerine müracat edip iknâ‘ edici bir cevap alamadığını sonra da kendisine bu cevabın ilham edildiğini aktarmaktadır.

3. Bâbu vücûhi isti‘mâli’n-nazm: Hakikat-mecaz bahislerinde Kâânî şöyle aktarmaktadır:

“Harf-i ceri شرب fiiliyle kullanıldığında bazı manasında değil aksine başlangıç manasındadır. Zira içilen şeylerin akıcılığı dolayısıyla bunlardan önce kullanılan من harf-i cerini bazı manasında kullanmak uygun olmayacaktır.”

Kâânî, bunları söyledikten sonra bunun altınla yazılacak kadar kıymetli ve ince bir mesele olduğunu aktarmaktadır. Kendisinin meseleyi sorup cevap almaktan ümidini kestiğini ve uzun tefekkürden sonra kendisine bu cevabın ilham edildiğini nakletmektedir.

4. Hurûf-u Maânî: ¹ (تَنْبِيْهُ الرِّجْسِ مِنَ الْأَوْثَانِ)

kerimesindeki من harf-i cerinin zâid olup olmaması konusunda bahsederken Kâânî konuyu şöyle aktarmaktadır:

“Şayet âyet-i kerimede من harf-i ceri zaittir denirse; bu söz lügat âlimlerinin harfin anlamının beyân olduğu hakkındaki ittifaklarına muhalif olur. Ancak zait olmasından kastedilen lügat ilmindeki terim anlamı değil de sadece konuşmada fazlalık anlamı kastedilirse ihtilaf söz konusu olmayacaktır.”

Kâânî, bu cevabı verdikten sonra, kendisine bu cevabın selefe olan hüsnü zannı bereketiyle ilham edildiğini söylemektedir.

Bu açıklamalardan sonra genel olarak şunu ifade edebiliriz. Gerek itirazları gerek kendi görüşleri olsun her birisi Kâânî tarafından tespit edilen izah ve açıklamalardır. Çünkü yer yer ifade etmeye çalıştığımız gibi şerh, sadece kapalılıkları izah etmek ameliyesi değildir. Çünkü Habbâzî’nin *el-Muğnî fî usûli’l-fikh* adlı eseri mezhep için kaleme alınan muhtasar kaynaklardan biridir. Muhtasar eserlerin geneli gibi bu eserin amacı da muhaliflere cevap vermek, konuları en ince ayrıntıları ile ele almak, ayrıntılı bilgiler vermek değil medreselerde okunması gibi daha özel amaçlardır. Dolayısıyla burada verilen her bir örnek aynı zaman da Habbâzî’nin genel ifadelerle ele aldığı konuların izahı özelliğindedir.

¹ Hac: 22/30.

SONUÇ

Yüzyıllar boyu kendini ilme, fikre ve irfana adanmış bizden önceki kuşakların bize aktardığı mirasa elimizden geldiği ölçüde az da olsa bir katkıda bulunma amacıyla üzerinde çalıştığımız Kâânî'nin *Şerhu'l-Muğnî* adlı eserinin tahkik ve tahlili konulu çalışmamızda vardığımız sonuçları ve bu alanda kendini geliştirmek isteyen araştırmacılara önerilerimizi şu şekilde sıralayabiliriz:

Öncelikle araştırmamız sonucunda imkân ölçüsünde ortaya koymaya çalıştığımız metnin asla en yakın olduğunu düşünüyoruz. Zira baskısı olmayan yazma eserlerin neşrinin yegâne amacı da budur. Ancak bu noktada eseri tahkik etmekten ziyade tahrif etmek endişesini de sürekli olarak göz önünde tutmaya çalıştığımızı belirtmek isteriz. Çünkü verilecek en büyük zarar da bu olmalıdır.

Çalışmamızın giriş bölümünde, bir yazma eserin tahkik edilip neşre hazırlanmasının ilk basamağı olan; yazmaların bulunması, bulunan yazmalardan hangisinin asıl nüsha, hangisinin yardımcı nüsha olacağının tespiti gibi teknik konulardan ve bizim hangi kriterler doğrultusunda bu işi gerçekleştirdiğimizden, ayrıca tahkik ve tahlilde izlediğimiz metodlardan bahsettik. Asıl nüshanın ferağ kaydının, Müellifin hayatta olduğu bir döneme rastlaması onu tahkikin merkezine almamızı sağlamış, yardımcı nüshaların tespitinde ise söz konusu yazmaların ta'likat içermesi belirleyici olmuştur.

Birinci bölümde, çalışmamızın konusunu teşkil eden şerh ve *el-Muğnî* isimli metni ve bu ikisinin Müelliflerini tanıtmaya çalıştık. Müelliflerin hayatlarından, ilmî faaliyetlerinden, hoca ve talebelerinden kısaca bahsedilmiş, onları daha iyi tanıyabilmek için yaşadıkları dönem hem ilmî hem de siyâsî yönler çerçevesinde anlatılmıştır. Metnin özellikleri, hangi kaynak kitaplardan beslendiği ve muhtevası ile bilgiler verilmiş, şerhin de yine kaynakları, muhtevası söylenmiş ve şerh mi hâşiye mi olduğu üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümünü ise çalışmamızın başlığında olduğu gibi *Şerhu'l-Muğnî* adlı eserin tahkik ve tahlili diyerek iki kısma ayırdık. Tahkik kısmında, çalışmamızın girişinde verilen bilgilere göre eserin üç nüsha mukâyeseli olarak yapılan tahkikli neşrini sunduk.

Tahlil kısmında ise çalışmamızın konusu olan şerhi önce genel olarak tanıtmaya çalıştık. Bu aşamada ön bilgi olması için dönemin genel eğiliminden de kısaca bahsetmeye gayret gösterdik. Daha sonra Kâânî özelinde çalışmamıza devam ettik. Şerhin tahlilinde ilk olarak Kâânî'nin izlediği metodu anlattıktan sonra bu metodunun daha iyi anlaşılabilmesi için ortak özelliklerden yola çıkarak bazı başlıklar oluşturduk. Bunların gözden zihne yaptığı yolculuğun daha kalıcı olabilmesi için değerlendirmemizi eser içerisinden çıkardığımız bazı seçkilerle desteklemeye çalıştık. Kabul edilecektir ki hacmi dolayısıyla bütün meselelerin tek tek ele alınması büyük bir meşakkat olacaktır. Bu sebeple her başlık altında birkaç örnekle yetindik.

el-Muğnî üzerine yapılan şerhlerin fazla oluşu, fıkıh âlimlerinin kendisine rağbetinin çokluğunu dolayısıyla da eserin taşıdığı önemi göstermesi açısından çok değerlidir. Kâânî tarafından yapılan eserin önemi için de iki şeyden bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi, bütün tabakat kitaplarının kendisini Habbâzî'nin eseri üzerine yaptığı faydalı şerhle tanıtmadaki söz birliktelikleridir. Diğerisi ise bizim eserin yazma kopyalarının çokluğundan yapacağımız çıkarımdır. Şöyle ki; eserin sadece bizim ülkemiz kütüphanelerinde ondan fazla yazma kopyasını bulmak mümkündür. Ayrıca dünya üzerindeki diğer kütüphanelerde de eserin kopyaları bulunmaktadır. Bu, bize şerhin iki önemli özelliğini göstermektedir. Şerh, Muğnî'de olduğu gibi ilim çevresinde rağbet görmüştür. Bunun yanında İslam coğrafyasının sadece tek bir bölgesinde değil birden fazla bölgesinde ilgiyle okunmuştur. Bunların eserin kıymetini göstermesi bakımından yeterli olduğu kanaatini taşımaktayız.

Eser hicri 8. asırda kaleme alınan eserlerdendir. Dolayısıyla şerh-haşiye geleneğimizin değerli parçalarından biridir. Zira bu eserlerin her birisi iddia edilen aksine kopyalama faaliyetinin eseri değil özgün birer telif ürünüdürler. Çalışma konumuz olan şerhte Kâânî'nin Muğnî'nin yazarı Habbâzî'ye hatta bir iki meselede mezhebe itirazı bunun kanıtı mahiyetindedir.

Tahlil bölümünde de değinildiği gibi eser mezhepler arası mukayeseli bir fıkıh eseri gibidir. Zira hem Hanefî mezhebinin hem de muhalif mezheplerin delillerini aktarmaktadır. Modern anlamdaki mukayeseli fıkıh kullanımından tek farkı ise meselelere Hanefî tarafından yaklaşıyor olmasıdır. Ancak muhaliflerin delilleri

kendisine daha kuvvetli göründüyse bunu da ifade etmekten kaçınmamaktadır. Bu özelliği dahi eserin kıymetini göstermektedir.

Eserin pek çok yazmaya sahip medreselerde okutulan bir eser olduğunu belirtmiştik. Bütün tabakat kitapları, şerhin çok faydalı olduğunu ve rağbet gördüğünü kaydetmektedirler. Böyle kıymetli bir eser üzerine çalışmış olmayı bahtiyarlık olarak addediyoruz.

Bizi böyle bir çalışma yapmaya iten sebep, ilgili olduğu alanda köşe taşı mahiyetinde olmasıyla birlikte neşredilmemiş bir yazmanın günümüz ilim dünyasına aktarılmasını sağlayan tahkikin çok önemli bir iş olduğunu bilmemizdir. Ancak üzülerak belirtmeliyiz ki teknolojinin ilerlediği günümüz dünyasında bizler ilerlemeyi birçok alanda kaydetmemize rağmen, aynı ilerlemeyi kültür mirasımızda bulunan yüzlerce eseri gün yüzüne çıkarma işleminde kullanamıyoruz. Tahkik edilerek neşredilen eserlerin sayısı, kütüphanelerin tozlu raflarında kalan yazmalara oranla oldukça azdır. Hatta şunu net bir şekilde söyleyebiliriz ki, varlığını bildiğimiz ama henüz yazmasına ulaşamadığımız binlerce eser var. Bir araştırmacının mesela Fatih döneminde yazılmış olan bir risaleyi herhangi bir kütüphanede rastgele bulduğunda hissettiği sevinç, aynı zamanda bize bu konuda bir utanç vesilesidir. Bu sebeple on dört asırdan fazla bir zamana yayılmış olan bu kültür mirasımızı önce tespit etmek sonra bunları günümüz ilim dünyasına aktarmak, bunu başarabilmek için tahkik heyetleri oluşturmak, ilim adamlarına düşen çok önemli ve ulvî bir vecîbedir. Zira bir medeniyetin zirveye ulaşmasındaki en önemli etken, onun geçmiş mirası anlama ve çözümleme gücüdür. Ayrıca biliyoruz ki, bu uğurda harcanan zaman ve katlanılan zorluklar, araştırmacı için dünyada bir hayır vesilesi, âhirette ise ebedî saâdete erişme ümididir.

Ancak, uzun zaman alması ve uzmanlaşmaya olan ihtiyacı sebebiyle biz bu tahkik işinin, üniversitelerin lisansüstü tez çalışmalarına konu olmaması gerektiği kanaatindeyiz. Evet, ortaya çıkmayı umutla bekleyen o değerli yazmaların tahkik edilerek neşredilmesi, çok önemlidir ve olmazsa olmazımızdır. Ancak belirli bir zaman diliminde bitirilmesi amaçlanan lisansüstü tez çalışmaları buna pek elverişli değildir. Bir eserin tahkik çalışmasını yürüten tez yazarları, bir an önce bitirerek kariyer

planlaması yapmak uğruna eser üzerinde hak ettiği değere göre çalışamama sıkıntısıyla karşı karşıya kalmaktadır.

Son sözümüz; bütün güzel övgüler, âlemlerin sahibi Allah Teâlâ'ya aittir. Salât ve selâm, O'nun habibi edibi sevgili Peygamberimiz, âl ve ashâbı ile tabilerinin üzerine olsun.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülazîz ed-Dûrî, “Bağdat”, DİA, İstanbul 1991, IV/425-433.

Aclûnî, Ebu'l-Fida, İsmail b. Muhammed; *Keşfu'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbâs amme'stehera mine'l-Ehâdis ala elsineti'n-Nâs*, Daru ihyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1932.

Ahmed b. Hanbel; *el-Müsned*.

Askalânî, İbn Hacer, Ebu'l-Fadl, Ahmed b. Ali; *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Mısır 1940.

Bağdâdî, İsmail Paşa; *Hediyyetü'l-ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1955, II/474-475.

Beyhakî, Ebu Bekr, Ahmed b. Ali; *es-Sünenü'l-Kübrâ*.

Buhârî, Ebu Abdullah, Muhammed b. İsmail; *el-Câmiu's-Sahîh*.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasen, Ali b. Ömer b. Ahmed; *Sünenü'd-Dârekutnî*.

Dârimî, Ebû Muhammed, Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl; *Sünenü'd-Dârimî*.

Dönmez, İbrahim Kâfî; *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, İSAM Yayınları, İstanbul 2014, s. 24-28.

Ebu Davud, Süleyman b. Eşas b. İshak es-Sicistânî; *Sünenü Ebî Dâvûd*.

Erdoğan, Mehmet; *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayıncılık, İstanbul 2005.

Habbâzî; *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*, (nşr. Muhammed Mazhar Beka) Mekke 1983, nâşirin mukaddimesi s. 7-21.

Hacı Halîfe, Mustafa b. Abdullah, Kâtip Çelebi; *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, II/1022, 1749-1750, 1826.

Hamevî, Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru's-sadr, Beyrut 1977.

İbn Hallikân, Ebu Bekir, Ahmed b. Muhammed; *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, Daru's-Sadr, Beyrut 1978.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida, İmâduddîn, İsmail b. Kesîr; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII/331, Beyrut 1967.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl, Zeynuddîn; *Tâcü't-terâcim*, s. 47-48, 57, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1994.
- İbn Mace, Ebu Abdullah, Muhammed b. Yezid; *Sünen-ü İbn Mace*.
- Karabulut, Ali Rıza; *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslam Kültür Tarihiyle İlgili Eserler Ansiklopedisi*, I-IV, Mektebe Yayınları, Kayseri 1997.
- Karabulut, Ali Rıza; *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazmaları Ansiklopedisi*, I-III, Mektebe Yayınları, Kayseri 2005.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman; *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, cilt 2, s. 135^b.
- Kehhâle, Ömer Rızâ; *Mu'cemu'l-müellifîn Terâcimü'l-musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, III/916, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- Kureşî, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdulkadir b. Muhammed; *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Hicr 1993.
- Kurtuluş, Rıza; "Hücend", DİA, İstanbul 1998, cilt 18, s. 272-273.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât, Muhammed b. Abdulhay b. Muhammed; *el-Fevâidü'l-behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaatu's-Saadet, Mısır 1324, s. 215-216.
- Merâğî, M. Mustafa; *el-Fethu'l-mübîn*, Beyrut 1974, II/79, 191.
- El-Mevsûatü'l-Arabiyyetü'l-Âlemiyye*, Müessetü e'mâli'l-mevsûa li'n-neşr ve't-tevzî', Riyad 1999, cilt 10, s. 183.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn, Müslim b. El-Haccac; *el-Câmiu's-Sahîh*.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman, Ahmed b. Ali b. Şuayb; *Sünenü'n-Nesâî*.
- Nuaymî, Ebu'l-Mefâhir, Muhyiddin, Abdulkadir b. Muhammed b. Ömer; *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, I/505.

Özaydınlı, Abdülkerim; “Karahanlılar”, DİA, İstanbul 2001, XXIV/404-412.

Özaydınlı, Abdülkerim; “Hârizm”, DİA, İstanbul 1997, XVI/217-220.

Özdemir, Mehmet; “Mülûkü’t-Tavâif”, DİA, İstanbul 2006, XXXI/553-556.

Özel, Ahmet; *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV Yayınları, Ankara 2013, s.116.

Rıdvanoglu, Mahmud; “Habbâzî”, DİA, XIV/342,343, İstanbul 1996.

Sezgin, Fuad; *Tarihü’t-Turasi’l-‘Arabî*, (Çev: Mahmud Fehmî Hicâzî), el-Mektebetü’l-Arabiyye es-Suudiyye, I-II, Riyad 1983.

Sezgin, Fuad, *Târihu’l-Edebi’l-Arabî*, Dâru’l-Meârif, Kahire t.y.

Sübkî, Ebû Nasr, Taceddin, Abdulvehhab b. Ali b. Abdulkâfî; *Tabakâtu’s-Şâfiyye*, Kahire 1964.

Taberânî, Ebu’l-Kâsım, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub; *el-Mu’cemu’l-Kebîr*.

Taneri, Aydın; “Hârizmşahlar”, DİA, XVI/228-231, İstanbul 1997.

Taşköprüzâde, İsâmeddin Ahmed Efendi; *Miftâhü’s-sa‘âde ve Misbâhu’s-Siyâde*, Kahire t.y., II/58, 189.

Tirmizi, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemi; *el-Câmiu’s-Sahîh*.

Tomar, Cengiz; “Şam”, DİA, İstanbul 2010, XXXVIII/311-315.

Yazıcı, Nesimi; *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 2006.

Ziriklî, Hayrettin; *el-A‘lâm*, Dâru’l-ilm li’l-Melâyîn, Beyrut 2002.

الجمهورية التركية
جامعة أرجيس
معهد العلوم الاجتماعية
العلوم الإسلامية الأساسية
قسم الفقه الإسلامي

شرح القاءاني على المغني في أصول
الفقه للخبازي تحقيقا ودراسة
رسالة الماجستير

إعداد محمد فروح أورو
إشراف الأستاذ المساعد
شكري سليم خاص

أغسطس 2015

قيصري

جمهورية تركيا
جامعة أرجيس
معهد العلوم الاجتماعية

شرح الخوارزمي على المغني في أصول الفقه للخبازي تحقيقا ودراسة

إعداد

محمد فروح أروج

إشراف

الأستاذ المساعد شكري سليم خاص

العلوم الإسلامية الأساسية

قسم الشريعة الإسلامية

رسالة الماجستير

أغسطس ٢٠١٥

قيصري

فهرس الموضوعات

١٢	مقدمة الشارح
١٩	باب الأمر
٦٣	فصل في حكم الواجب بالأمر
٨٣	فصل في صفة الحسن للمأمور به
١٠١	باب النهي
١٠٩	فصل النهي في صفة القبح
١٣٢	فصل في بيان أسباب الشرائع
١٤٤	فصل في العزيمة والرخصة
١٦٨	باب وجوه النظم صيغة ولغة
٢٢٣	باب وجوه البيان
٢٣٨	باب وجوه استعمال النظم
٢٧٩	باب معرفة وجوه الوقوف على أحكام النظم
٣٢٧	باب الحجج الشرعية
٣٦٩	فصل في المعارضة
٣٨٢	باب البيان
٤٢١	تنبيه
٤٢٣	باب الإجماع
٤٤٠	باب القياس
٥٣٢	فصل «وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح»
٥٤٤	فصل في الانتقال
٥٤٨	فصل
٥٧٧	فصل الاحتجاج بلا دليل
٥٨٤	فصل في بيان الأهلية
٥٩٦	فصل في الأمور المعارضة على الأهلية
٦٢٤	فصل في العوارض المكتسبة
٦٦٥	باب حروف المعاني

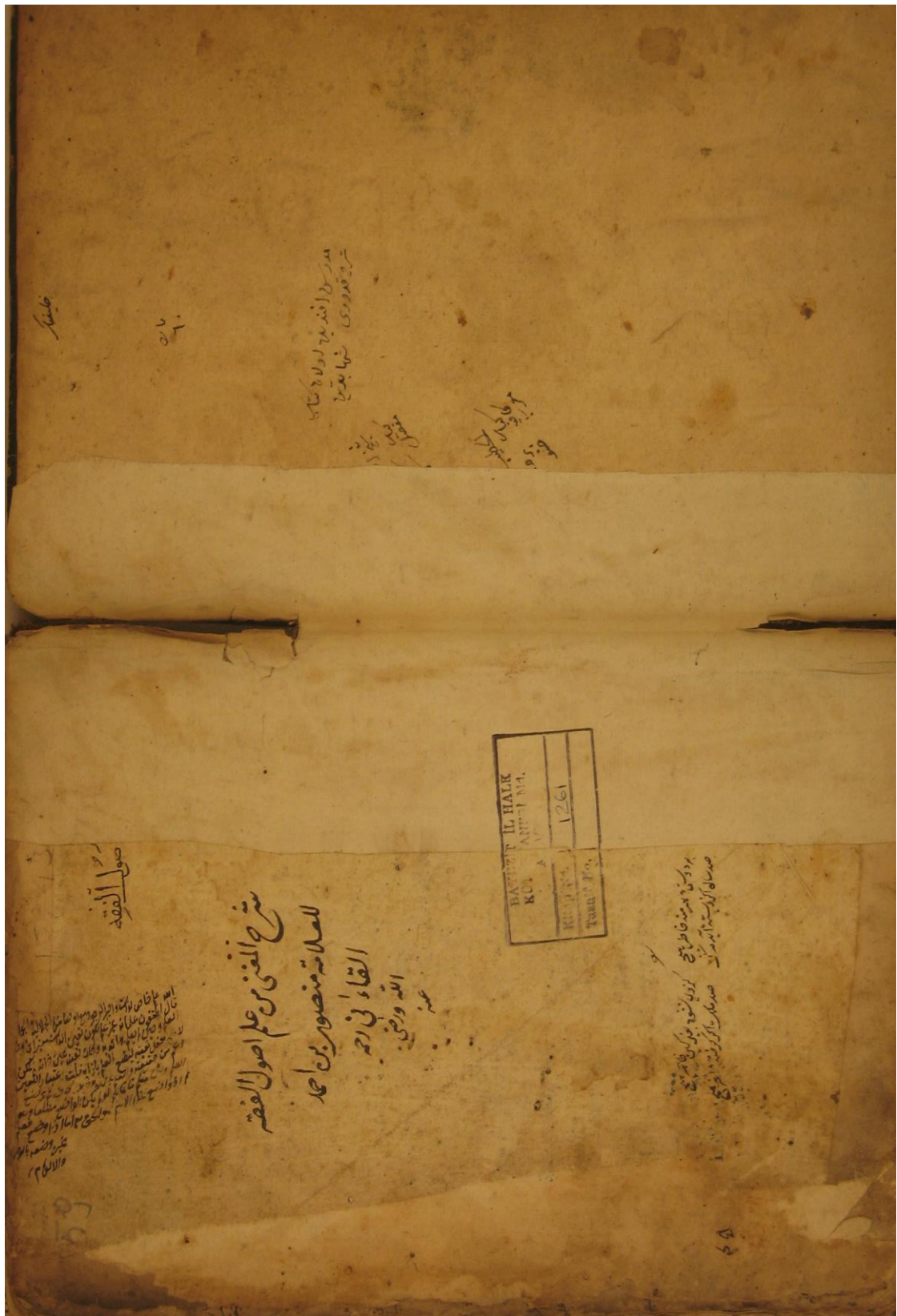
[illegible][illegible]

وعبرنا كافي قوله اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
شعنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
الشعنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
عبارنا عن الشعنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
عبارنا عن الشعنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
اصلنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا

ويعبرنا كافي قوله اننا قد قيل لما قلنا
شعنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
الشعنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
عبارنا عن الشعنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
عبارنا عن الشعنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
اصلنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا



العلم بطريقه يدل على منزله قوله ان دخله لان لو لم يدع منق الوصية فصار من سواكون في
فعلت على وجه الشرط فصار انما قيل المتقبل بعد ما حكمه منقوعا عن ان من قال ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
لوحهم به التعليل لم يصح شرطا الا ان الله كما لو وقع التعليل بعد ان يخرج من الشرط وشعنا اننا قد قيل لما قلنا
نرا انكامل وصل الرفع واكتبتم سوا لاداء العوام لا يميزون من وجوده الاعراب وكذا لو لم يميز الشرط
فقال لو دخلنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
ذكرنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
جا ز جوال اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
ما نمتاعن وقوع الطلاق قال الله ما في ذلك الا انما قلنا اننا قد قيل لما قلنا
انما سرتن ولكن الطلاق قال الله ما في ذلك الا انما قلنا اننا قد قيل لما قلنا
عن ما لا شيء فان استقام السوال ان يكون في ذلك الشيء حوالا اعتبره ولا يخلط في قولنا اننا قد قيل لما قلنا
رجعنا الله ولهذا قال في قولنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
لا على المحرمه فلا يخلط في قولنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
صورة ان اصل الشيء لا يخلط في قولنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
والسيرة كغيره والطلاق كونه سنينا وبعثا وكذا الله ان سلك الواحد وحمل الرجوع في ما قلنا
منعنا واحسن وسبق المضطر في الوصف من السيرة والاعتدال وهذا لا يخلط في قولنا اننا قد قيل لما قلنا
الجلس لان ما لا يخلط في قولنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
عند مشيها اذا الوقوف تنوي الزوج والاعتدال وهذا لا يخلط في قولنا اننا قد قيل لما قلنا
مستأن كل واحد منهما ما لا يخلط في قولنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
لا يخلط في قولنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
واما انما هو انما قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
لان الله واقعة في قولنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
جميع الاعداد سلتا منسبها اذا اعتدلت اصل الطلاق بها ولا يخلط في قولنا اننا قد قيل لما قلنا
والدعوى والملك وسوقنا الله بالجلس لان ما يخلط في قولنا اننا قد قيل لما قلنا
الجزيرة في كمال قوله وانما من وحش وكل واحد منهما عيان عن المكان لانها سرتا به فوالا
اننا قالوا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
محمم فيه الله ولا يخلط في قولنا اننا قد قيل لما قلنا ذكرنا ان كان من قولنا اننا قد قيل لما قلنا
على المجلس فخلات الزمان لان الطلاق يخلط به فوجب اعتبار الزمان بخصوصه كما في اننا قد قيل لما قلنا



هذه صورة الصحيفة الأولى من نسخة ج.

هذه صورة الصحيفة الثانية من نسخة ج.

127

اور اولیٰ سے جمعہ تک راہیں ادا

ووصف قلنا لان اصل في تلك النسخة

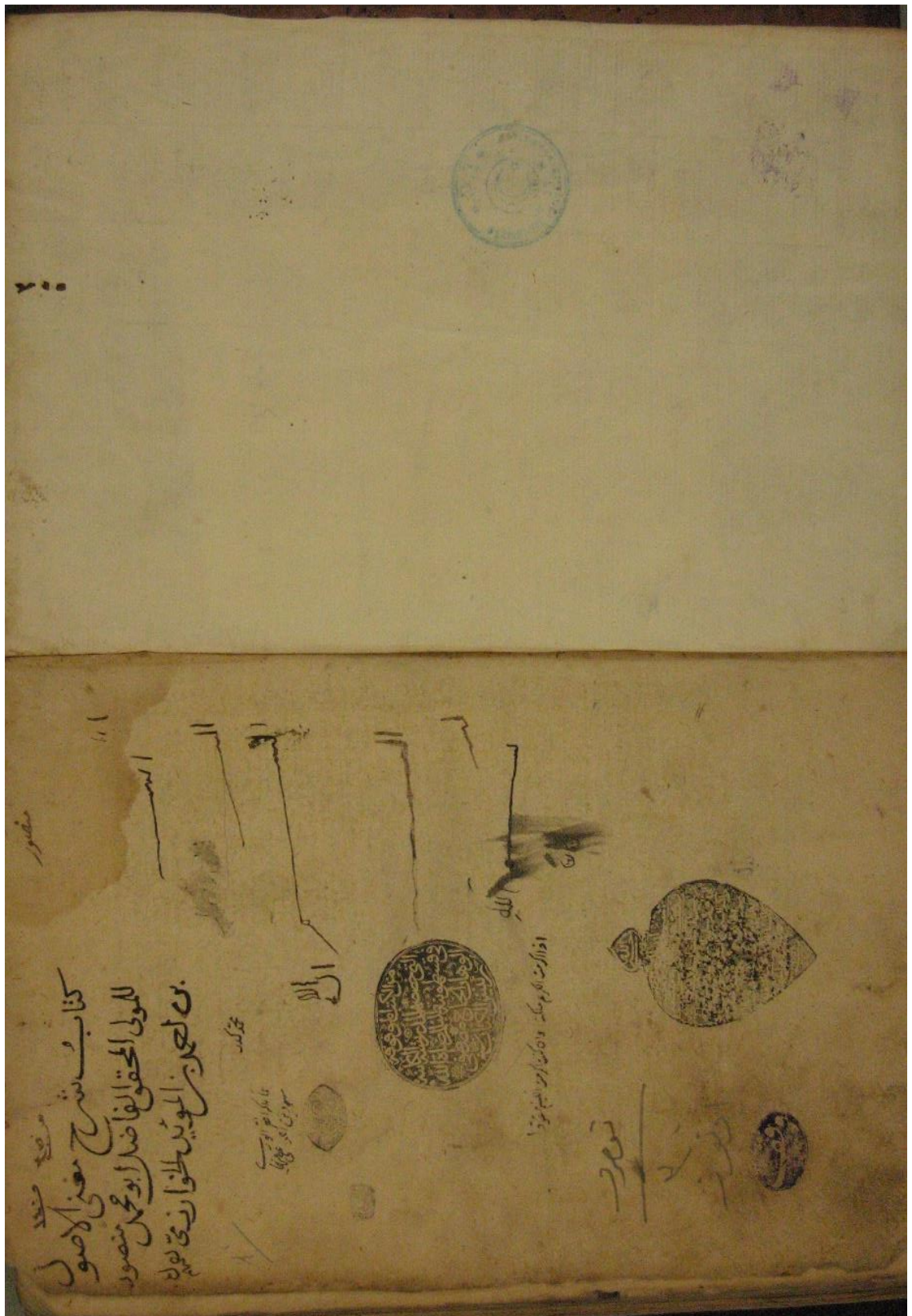
Handwritten text in Arabic script, likely a signature or date, located in the bottom right corner of the page.

و قد فرغنا من كتابنا هذا في شهر ربيع الثاني سنة ١٢٨٥
بمدينة القاهرة بمصر

دودک علی الدین مبارک علی بن محمد
سنة ثمان مائة الف و الف و الف و الف

والله اعلم بالصواب
وصلى الله على
سيدنا محمد
وآله الطيبين
بصالحاتهم
الراحمين

صدقت و بالحق نطق
بخال عند قولها



هذه صورة الصحيفة الأولى من نسخة أ.

مقدمة الشارح^١

بسم الله الرحمن الرحيم. رب تمم بالخير، وزدني علماً^٢.

الحمد لله الذي تجلى على بعض عباده المخلصين المخلصين عن شرك الشرك [الخفي]^٣ باسمه الواسع العليم، وحلى ظواهرهم وبواطنهم بالتجليات^٤ العرفانية القرآنية، والتعرضات المنفحات^٥ الامتنانية الإحسانية، حتى استعدوا للجلسات الرحمانية الرضوانية، وهدوا إلى الصراط المستقيم، أدبهم، وهذبهم، وآواهم، ورواهم من سلسبيل التحقيق وزنجبيل التدقيق ورحيق التوفيق، وإنه خير رفيق على سلوك طريق الحق الأبلج على النهج القويم، أنزل عليهم كتاباً فيه نبأ الأولين ونبأوة الآخرين وصلاح الصالحين وسلاح الصادقين^٦، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حميد حكيم^٧، فيه^٨ آيات محكمات [هن أم الكتاب]^٩ وآخر متشابهات، لا يعلم تأويلها إلا الله، ومن أوتي جوامع الكلم وبدائع الحكم من المقام الأقدم بالعقل^{١٠} الأقوم والقلب السليم والذوق المستقيم، ثم بين عمومته وخصوصه^{١١} ومشكله ومجمله بنصوصه، وزين فرائضه بسننه وآداب فصوصه، حتى تبلجت الشريعة السبوحية الباقية، واتضحت الطريقة الإعتصامية الواقية، وأشرقت الحقيقة القدوسية الراقية بنور الرب الرحيم، وندبهم إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية على القواعد الكلية المرعية، فتشمروا لذلك عن ساق الجد مجتمعين بآرائهم مرة ومختلفين أخرى؛ علما منهم بأن ذلك رحمة مهداة لأرباب التعليم وأصحاب التفهم والتفهيم، حتى رجع كل شيء إلى نصابه، واستقر في مركزه الأصلي الفطري مخضرة حدائق دقائقه في أراضى القلوب الصافية الضافية بشآبيب فيض فضله العليم^{١٢} ولطفه الجسيم.

^١ هذه العبارة زيادة منا للأسلوب الكتابي، وفي النسخ غير موجودة.

^٢ ج: رب تمم بالخير بدل رب تمم بالخير وزدني علماً، وجملة الدعاء ليس بموجود في نسخة ب.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٤ ب وج: التخلقات بدل التجليات.

^٥ ب وج: للنفحات بدل المنفحات.

^٦ ب وج: الصديقين بدل الصادقين.

^٧ ج: حكيم حميد بدل حميد حكيم بالتقديم والتأخير.

^٨ ب وج: منه بدل فيه.

^٩ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج، وفي الأصل ليس بموجود.

^{١٠} ب وج: بالقليل بدل بالعقل.

^{١١} ب وج: بخصوصه بدل وخصوصه.

^{١٢} ب وج: العميم بدل العليم، ونظن أن الأصح كون العبارة كذا. والله تعالى أعلم بالصواب.

والصلاة على ممد الهمم من خزائن الجود والكرم، محمد مظهر الاسم الأعظم، وممهّد قواعد مكارم الأخلاق على الوجه الأكمل الأتم، حتى عم نفعها الصحيح والسقيم والمسافر والمقيم، ونودي من حظائر القدس^١ اللاهوت ومنازل الجبروت؛ تنويها بشانه^٢، وتفخيما بسلطانه^٣، وتتميما لإحسانه على أهل ملكه وملكوته، بأنك على^٤ خلق عظيم، [فقام]^٥ مرتدنا برداء اليقين، متكثا على هرواة^٦ العز والتمكين، متعمما بتيجان "أنا في السماء أمين وفي الأرض أمين"^٧، "أنا خليل رب العرش العظيم"، "أنا خاتم النبيين وسيد الأولين والآخريين وفاتح باب الشفاعة يوم الدين"^٨، "أنا كنت نبيا وآدم بين الماء والطين"^٩، "أنا رحمة للعالمين وهدى للمتقين إلى جنات النعيم"^{١٠}، صلى الله عليه وعلى آله المؤيدين بصنوف العناية السابقة بالسلوك إلى أقصى الغايات، الذين هم سفائن بحار النجاة عن طوفان الضلالات، بهم تمطر السموات، وتنزل البركات في ليالي القدر والبراءات، وبهم^{١١} فيها يفرق كل أمر حكيم، وعلى خلفائه الراشدين، وصحابته الغر المحجلين، وعلى التابعين لهم في الأعمال والأحوال^{١٢} والأخلاق والإنفاق على الغرباء والمساكين، ما بحث في الأصول عن حروف المعاني ووجوه نظم المباني، وعن القسم والتقسيم والسبر والتقسيم.

^١ ب وج: قدس بدل القدس.

^٢ ب: لسانه بدل بشانه.

^٣ ب وج: لسلطانه بدل بسلطانه.

^٤ ج: لعل بدل على.

^٥ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

^٦ ب: هرواة، وفي ج هروات بدل هرواة.

^٧ أخرجه ابن حجر العسقلاني في المطالب العلية، كتاب البيوع، باب الرهن، الحديث ١٤٩٨، ٤٥١/٧، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٨. وأخرجه البوصيري في إتحاف الخيرة، كتاب الرهن، باب جواز الرهن، الحديث ٣٨٧١. ٢٩٠/٤، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

^٨ انظر في هذا المعنى إلى حديث أخرجه البخاري في الصحيح كتاب المناقب باب خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم. وأخرجه مسلم في الصحيح كتاب الفضائل باب ذكر كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين. وانظر إلى حديث أخرجه مسلم في المصدر السابق باب تفضيل نبينا صلى الله عليه وسلم على جميع الخلائق. وإلى حديث أخرجه الترمذي في السنن كتاب تفسير القرآن باب ومن سورة بني إسرائيل.

^٩ انظر في هذا المعنى إلى حديث أخرجه الترمذي في السنن كتاب المناقب باب فضل النبي صلى الله عليه وسلم.

^{١٠} انظر في هذا المعنى إلى حديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ١١٠/٣٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١. وأخرجه أبو داود في السنن كتاب السنة باب في النهي عن سب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.

^{١١} ب: لهم بدل بهم.

^{١٢} ج: الأقوال بدل الأحوال.

وبعد، فيقول العبد الضعيف المستضيء بالنور الرحماني، أبو محمد منصور بن أحمد بن المؤيد^١ الخوارزمي القاءاني^٢ -المتوفى سنة ٧٧٥ هـ رحمه الله-: لما كان المؤمنون إخوة، والأخوة تقتضي الشفقة والإيثار، ولا شفقة إلا أن تنقذ أخاك من شفا جرف هار، وتنقله إلى جنة العلم من تيه^٣ الضلال، وترقيه من حضيض النقص إلى أوج الكمال، فإنه لا يكمل إيمان العبد حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه من مرضيات الخصال، وجب علينا نصحتهم وإيقاظهم عن نومة الوقوف، وإنقاذهم من العكوف في أخريات الصفوف، ومن توزع الخواطر الفواتر في جمع العواري وارتفاعات الوقوف. ولا يخفى على أرباب النهى وأصحاب الهدى أن لا كمال إلا بالتقى وأدب^٤ المنتقى والفضل الباهر الذي بنوره يستضاء، والفقه الزاهر الذي هو الغاية القصوى والأمد^٥ الأقصى وأحق ما يصرف^٦ إليه العناية وأولى وأتم^٧ وأحرى، لكنه مفتقر إلى قوانين كلية ومقدمات إحاطية جمالية ودونوها وسموها أصول الفقه، فجاء علما جامعا إلى المعقول منقولا مستمدا من علوم شتى فروعاً وأصولاً، وقد صنفت فيه كتب معتبرة، وألفت صحف مطولة ومختصرة.

وإن المختصر المنسوب إلى العلامة الفقيه جلال الدين الخبازي^٨ -سقاها الله تعالى من خندريس^٩ الرضوان، ورقاه إلى أعلى درجات الجنان- جاء بحمد الله تعالى كاسمه مغنيا عن حفظ أسفار مطولات، كافيا عن غب^{١٠} أوقار مجلدات، ولقد أوتي حظا وافيا من القبول، وطارت به إلى الآفاق الدبور والقبول^{١١}؛ وذلك لرصانة عبارته^{١٢}، ومتانة نكته، ولطافة إشاراته. وكانت الأذكياء مكيبين على التقاط

^١ ب وج: مؤيد بدل المؤيد.

^٢ القاءاني رحمه الله: هو منصور بن أحمد مؤيد، أبو محمد الخوارزمي، ابن القاءاني المتوفى سنة ٧٧٥ هـ: عالم بالأصول، من فقهاء الحنفية، خوارزمي الأصل، سكن مكة. من كتبه: شرح المغني للخبازي في أصول الفقه. الأعلام للزركلي، ٢٩٧/٧، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٣ التيه بكسر التاء: المفازة، والجمع أتياء وأتأويه. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ٢٢٢٩/٦، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٩٠.

^٤ ب وج: والأدب المنتقى بدل وأدب المنتقى.

^٥ ج: الأمر بدل الأمد.

^٦ ج: ينصرف بدل يصرف.

^٧ ب وج: أتم بدل أتم.

^٨ الخبازي رحمه الله: هو عمر بن محمد بن عمر الخبازي الخجندي، أبو محمد، جلال الدين المتوفى سنة ٦٩١ هـ: فقيه حنفي، من أهل دمشق. جاور بمكة سنة وعاد إليها. له: المغني في أصول الفقه، وشرح الهداية. الأعلام للزركلي، ٦٣/٥، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٩ الخندريس: الخمر. الصحاح للجوهري ٩٢٢/٣، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٩٠.

^{١٠} ب: عباء، وفي ج: عبث بدل غب. وغب كل شيء عاقبته. والعباء ضرب من الأكيسة. والعبث بسكون الباء الخلط وبالفتحة اللعب والهزل. انظر الصحاح للجوهري.

^{١١} القبول: ريح الصبا، والدبور: الريح التي تقابل الصبا. (الصحاح للجوهري)

^{١٢} ب وج: عباراته بدل عبارته.

فرائده ظاهرين^١ شوقا إلى ما يكشف القناع عن وجوه خرائده، ولم يكن له شرح هاد إلى طرق^٢ المراد، مفيد جلاء الأبصار وجلاء الشك من الفؤاد. وإنني كلما رجعوا إلي في الفحص عن مشكلاتها والاستكشاف عن عويصاتها، فأبرزت لهم بعض دقائقها من^٣ الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتعجب مقترحين أن أملئ عليهم كتابا يضم أطرافها، ويفصل أنواعها وأصنافها، فأملت عليهم شرحا جامعاً لخلاصة^٤ أبحاث كشف الأسرار والتحقيق، محيطا بخالصة^٥ تنقيح يعلو كامل التوضيح والتدقيق، حاويا لمحصل التحصيل وحاصل المحصول، تبيانا لمخلص التجريد، ومنهاجا للوصول إلى منتهى الأصول^٦، وأضفت إلى ذلك تدقيقات كلت عن إدراكها أفهام المبرزين، وتحقيقات زلت في مبادئها^٧ أقدام المشرحين، حور مقصورات في الخيام، ما مسها إلا خاطري من بين الأنام بإلهامات قدسية^٨ من الوهاب الفياض العلام، وعساك فيما ترى أن تقتحمه عينك ما تسمع وترى، ولكنك إذا اجتليته أو ان التأمل في مطاويه، والتطلع على مكنونه ومحاويه^٩، وحدث^{١٠} من نفسك الشأن^{١١}، بخلاف ما أنت فيه، إن كنت ممن يتنبه^{١٢} بالتنبيه، ولا يقع^{١٣} بالتحجب والتشبه والتشبيه.

^١ ب وج: طائرين بدل ظاهرين.

^٢ ب وج: طريق بدل طرق.

^٣ ب: عن بدل من.

^٤ ج: بخلاصة بدل لخلاصة.

^٥ ب: لخالصة بدل بخالصة.

^٦ في هذه العبارة إشارة إلى كتب الأصول المشهورة؛ لأن كشف الأسرار كتاب عبد العزيز البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ في شرح أصول فخر الإسلام البزدوي المتوفى سنة ٤٨٢ هـ. والتحقيق لعبد العزيز البخاري أيضا في شرح المنتخب الحسامي للأخسيكتي المتوفى سنة ٦٤٤ هـ. والتحصيل من المحصول لسراج الدين الأرموي المتوفى سنة ٦٨٢ هـ في اختصار المحصول لفخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. والحاصل من المحصول لتاج الدين الأرموي المتوفى سنة ٦٥٣ هـ في اختصار المحصول أيضا. والتنقيح لصدر الشريعة الأصغر المتوفى سنة ٧٤٧ هـ، والتوضيح لصدر الشريعة الأصغر أيضا في شرح التنقيح. ومنهاج الوصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ في الأصول الشافعية. ومنتهى السؤل لابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ هـ في اختصار الأحكام للآمدي المتوفى سنة ٦٣١ هـ. رحمهم الله تعالى رحمة واسعة.

^٧ ب وج: ميادينها بدل مبادئها.

^٨ ج: القدسية بحرف التعريف بدل قدسية بغير التعريف.

^٩ ب وج: لكنك بغير الواو العاطفة بدل ولكنك بالعاطفة.

^{١٠} ب وج: فحاويه بدل محاويه.

^{١١} ب: وجدت بدل حدث، وفي ج: جسدت بدل حدث.

^{١٢} ب: البيان بدل الشأن.

^{١٣} ب: إن كنت تتنبه بدل إن كنت ممن يتنبه.

^{١٤} ب وج: يقنع بدل يقع.

ثم لما فرغت من^١ تسويده، وشمرت لتصحيحه وتسديده، وجدت الأجزاء قد تفرقت أيدي سبأ، فجزء حوَّته الجنوب، وجزء حوته الصبا، فلم يمكني من ضبطها وربطها كرور الزمن^٢ وكثرة ما منيت [بالرزايا]^٣ والمحن، وابتليت بمطوحات الفتن فتنة بعد الفتن، حتى ألقنتني أرض إلى أرض ضاقتني [بسقم]^٤ البدن، وكنت أنادي إلى ذي المنن: متى نصر الله الذي يذهب عنا الحزن، ويعيدنا من شرور أنفسنا والإحن، ويعيدنا إلى الأهل والمال والوطن، أجاب الله تعالى دعائي؛ إذ سمع^٥ ندائي، فلما حططت رحلي ببلدة خوارزم صينت عن اللأواء^٦ والأزم طيب الحال [به]^٧ فارغ البال مع الجياد الضُّمُر وحُمُر الجمال، أغير علينا كرة أخرى، حتى رأينا آيات ربنا الكبرى، وأخذ الناس بالأسر والغارات مرة^٨ بعد مرات، لكن الله تعالى من علينا بالصحة والعافية، وإن ذلك نعمة كافية وافية، فحمدت الله تعالى على آلائه، وسبوغ نعمه [علي]^٩ ونعمائه، ونادتني نفسي بالتوجه إلى حريم الحرم الرحماني؛ شكرا لطفه الخفي الإحساني، فليبيتها آخذا في الاستعداد، ولكن لم يساعدني العُدَّة والعناد^{١٠}، والاستطاعة مفسرة بالراحلة والزاد، فلجأت إلى الملك الغفار، وقلت: يا عالم الخفيات والأسرار أفض علينا^{١١} من خزائن كرمك من وراء الأستار، فألهمت غير مرة في الخلوات والأسفار، أين أنت عن شرف آل رسول الله صلى الله عليه وسلم، منبع الأسرار، ومهبط الأنوار، ومحط رحال [الرجال]^{١٢} الأفاضل الأخيار^{١٣}،

إن المكارم والمعروف أودية^{١٤} * أحلها الله منها حيث يجتمع

^١ ج: عن بدل من.

^٢ ج: من بدل واو العاطفة.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٤ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٥ ج: يسمع بدل سمع.

^٦ اللأواء: الشدة. الصحاح، للجوهري، ٢٤٧٨/٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من ج، وأما الأصل فغير موجود فيه.

^٨ ج: من بدل مرة.

^٩ ما بين الحاصرتين زيادة من ج، وأما الأصل فغير موجود فيه.

^{١٠} ب وج: العناد بدل العناد، والعدة: الاستعداد، والعناد: العدة. (الصحاح، الجوهري)

^{١١} ب وج: علي بدل علينا.

^{١٢} ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج، وأما الأصل فغير موجود فيه.

^{١٣} ب وج: الأفاضل الأخيار بدل الأفاضل الأخيار.

^{١٤} ب وج: أردية بدل أودية، أردية جمع رداء، وأودية جمع واد. الصحاح، للجوهري، ٢٣٥٥/٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

من لم يكن بعلاء الملك معتصما * فليس بالصلوات الخمس ينتفع^١

قد خصه الله تعالى بالشيم الكريمة البهية، والشمائل السنية الحسنية المرضية، فأتميز^٢ به عن أمراء الزمان، وسبقهم جميعا في مضمار الشجاعة والمكرمة والإحسان، حتى سمت العيون إلى نواله، وتعلقت الآمال والرغبات بحبال جوده وإفضاله، فيه أمور المملكة منتظمة غاية الانتظام، وفراغة قلوب الرعية متزائدة على مرور الشهور والأعوام، والنفوس بأيامه بهجة، والقلوب بولائه لهجة، والآفاق بطيب ثنائه أرجة، والمجالس معطرة بعرف^٣ مديحه وشكره، والألسن ناطقة بحسن حديثه وذكره، جود الحاتم ذرة من جبل جوده وقطرة من بحره،

هذا ابن خير عباد الله كلهم * هذا التقي النقي الطاهر العلم

إذا رآته قريش قال قائلها * إلى مكارم هذا ينتهي الكرم

يكاد يمسكه عرفان راحته * ركن الحطيم إذا ما جاء يستلم

يغضي حياء ويغضي من مهابته * فلا يكلم إلا حين يبتسم^٤

ينجذب نور الهدى [عن] نور عزته * كالشمس تنجذب عن إشراقها القتم

ما قال لا قط إلا في تشهده * لولا التشهد لم ينطق بذلك^٥ فم

^١ هذه الأبيات إشارة إلى شعر لمنصور النمري أنشده لهارون الرشيد. قال ابو اسحاق القيرواني (هـ ٤٥٣) في زهر الأدب وثمر الألباب: اجتمع الشعراء بباب المعتصم، فبعث إليهم: من كان منكم يحسن أن يقول مثل قول منصور النمري في أمير المؤمنين الرشيد:

إن المكارم والمعروف أودية * أحلك الله منها حيث تجتمع

إذا رفعت امرا فالله رافعه * ومن وضعت من الأقوام متضع

من لم يكن بأمين الله معتصما * فليس بالصلوات الخمس ينتفع

إن أخلف الغيث لم تخلف أنامله * أو ضاق أمر ذكرناه فيتسع

فقال محمد بن وهيب: فينا من يقول خيرا منه، وأنشد:

ثلاثة تشرق الدنيا بهجتهم * شمس الضحى وأبو إسحاق والقمر

يحكى أفاعيله في كل نائبة * الغيث والليث والصمصامة الذكر

فأمر بإدخاله وأحسن صلته. (زهر الأدب وثمر الألباب، دار الجيل، بيروت، ٧٠٢/٣، ٧٠٣)

^٢ ب وج: ما تميز بدل قوله فاتمير.

^٣ العرف بفتح العين وسكون الراء: الريح طيبة كانت أو منتنة. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ١٤٠٠/٤، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٤ ج: يتبسم بدل يبتسم.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ ب وج: بذلك بدل بذلك.

هذا ابن فاطمة إن كنت جاهله * بجده أنبياء الله قد ختموا

الله فضله قدما وشرفه * جرى بذاك في لوحه قلم

من معشر حبهم دين وبغضهم * كفر وقربهم منجى ومعتصم

إن عد أهل التقى كانوا أئمتهم * أو قيل من خير خلق الله قيل هم

أي^١ الخلائق ليست في ركابهم * لأولية هذا أو له نعم

من يعرف الله يعرف أولية ذا * بالدين^٢ من بيت هذا ناله الأهم^٣

هو السني أدبا، والسري حسبا، والرضي نسبا، والعلي لقبا -والألقاب تنزل من السماء على قدر المراتب في الشرف والعليا- نور حدقه الإمارة، ونور حديقه الوزارة، سيد النقباء، ونقطة دائرة الأصفياء، سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووارث النبيين، وسمي جده أمير المؤمنين، علاء الدنيا والدين، ظل الله في الأرضين، لا زالت سدته المنيفة مقبل شفاه الصيد، ومعفر جباه الصناديد^٤ ومثابة الأعز^٥ الأفعس^٦ والشرف الأرفع وقرار الجاه العريض والمجد الأبلغ^٧، فوجهت ركابي إلى تلك الناحية المعظمة، والحضرة الشريفة المطهرة المكرمة؛ علما مني بأنه يغتنم العناية لمثلي ممن لفظته أرضه وبلده، وخذلته^٨ أنصاره وعدده، وخلت من يساره حقيبتة ويده، فلما وصلت إلى بلده "سراي الجديد" -أفيضت أهاليها بشآبيب البر والغفران من الله الغني الحميد- وجدت قطانها من الخواص والعوام ناظمين منشور فضائله على النظام، مغمورين بذوارف عوارفه الذي اتصل^٩ إليهم على الدوام، لاسيما

^١ ج: أن بدل أي.

^٢ ب وج: فالدين بدل بالدين.

^٣ هذه الأبيات للفرزدق المتوفى سنة ١١٤ هـ. قال أبو نعيم الأصبهاني المتوفى سنة ٤٣٠ هـ في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: حج هشام بن عبد الملك قبل أن يلي الخلافة، فاجتهد أن يستلم الحجر، فلم يمكنه، وجاء علي بن الحسين رضي الله تعالى عنهما، فوقف له الناس، وتَنَحَّوا حتى استلمه، ونصب لهشام منبر، فقعده عليه، فقال له أهل الشام: من هذا يا أمير المؤمنين؟ فقال: لا أعرفه، فقال الفرزدق: لكني أعرفه، هذا علي بن الحسين رضي الله تعالى عنهما، وأنشد هذه الأبيات. حلية الأولياء، ١٣٩/٣، دار الفكر، بيروت ١٩٩٦.

^٤ الصناديد جمع صنديد، وهو السيد الشجاع. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ٤٩٩/٢، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٥ ب وج: العز بدل الأعز.

^٦ الأفعس الثابت. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ٩٦٤/٣، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٧ ب وج: الأتلع بدل الأبلغ.

^٨ ب وج: رفضته بدل خذلته.

^٩ ب وج: التي تصل بدل الذي اتصل.

الراجلين إليه اليعملات^١ القاطعين السواسب^٢ والفلوات، عائدتين به من مكاره الدهر والنكبات، فلم أدر أي شيء أجعل ذريعة للوصول^٣ إلى ذلك الجنب، والتشرف بتقبيل أنامله التي تشاهد منها آثار الهطال^٤ من السحاب، فنوديت من الملك الوهاب أنه لا شيء أعلى^٥ قيمة عنده، ولا أعلى درجة من الكتاب الذي ألفتة في الأصول، معرضا عن الزوائد والفضول، فقلت صار حجي مبرورا، وانقلب^٦ إلى أهلي مسرورا، ورجعت إلى ضبطه وترتيبه، ونهضت لتنقيحه وتهذيبه، فجاء بحمد الله تعالى محيطا لفرائد الفوائد، جامعا بين الأوانس والأوابد، وجعلته تحفة للحضرة العلية العلوية، والسدة الرفيعة الرضوانية^٧، لا زالت قبلة العلماء^٨ الأعلام، وحرما آمنا لهم من نكبات الليالي وحوادث الأيام، بالنبي وآله الأمجدين الكرام عليه وعليهم السلام، من الملك العلام الفيض بالجود والإكرام.

والمرجو من إخواني في التحصيل أرباب الكمال والتكميل أن ينظروا فيه بعين الإنصاف، ويتجنبوا عن العناد والاعتساف، عسى أن ينفعهم في مظان الزلل، ويصونهم عن الخطأ والخلل. والله أسأل أن يجعله^٩ للطلاب نافعا، ولي يوم الميعاد ذخرا وشافعا. إنه قريب مجيب يسمع فيستجيب، وعليه توكلت، وإليه أنيب.

باب الأمر

قدم الشيخ رحمه الله باب الأمر والنهي على سائر الأبواب اعتناء بشأنهما؛ لأنهما مدار التكليف. وهذا الكتاب لبيان أصول الفقه الذي يبحث فيه عن أحوال [أفعال]^{١٠} المكلفين، من حيث تصح وتفسد وتحل وتحرم.

^١ اليعملات جمع يعمل بـمعنى الناقاة النجبية الطبوعة على العمل. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ١٧٧٥/٥، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٢ ب وج: السباسب بدل السواسب. والسباسب جمع سبب بمعنى الفازة. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ١٤٥/١، دار العلم للملايين، الدبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٣ ب: ذريعة الوصول بدل ذريعة للوصول.

^٤ الهطال: المطر النازل متتابعاً متفارقاً عظيم القطر. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ١٨٥٠/٥، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٥ ج: أعلى بدل أعلى.

^٦ ج: انقلبت بدل انقلب.

^٧ ب وج: الرضوية بدل الرضوانية.

^٨ ب وج: للعلماء بدل العلماء.

^٩ ب: يجعل بدل يجعله.

^{١٠} ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

ثم قدم باب الأمر على باب النهي؛ إما لأن المطلوب به الوجود وبالنهي العدم، والوجود أشرف من العدم، فكان ما يقتضي الوجود أحق بالتقديم. وإما لأن النهي مركب والأمر مفرد غالباً، والمفرد مقدم طبعاً، فقدم وضعاً. وإما لأن بيان موجب النهي متوقف على بيان موجب الأمر، كما ستقف عليه، وهو يتوقف على بيانه، والموقوف عليه بوسط أو بغير وسط يجب تقديمه على الموقوف ضرورة.

قوله (وهو قول القائل لمن دونه: افعل) المراد من القول معناه المصدري لا المقول، كما خطر ذلك في بعض الأوهام؛ لأن ذلك صيغة الأمر لا الأمر، كما صرح به صاحب المفتاح^١، حيث قال فيه: والأمر في لغة العرب عبارة عن استعمال نحو «لينزل وانزل ونزال» على سبيل الاستعلاء. وكما قال صاحب الكشف^٢ في سورة البقرة: الأمر طلب الفعل ممن هو دونك، وبعثه عليه. وكما قال الإمام الرازي^٣ في محصوله: الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء. وكما قال ابن الحاجب^٤: الأمر اقتضاء فعل غير كف.

فخرج به الفعل والإشارة، وبقوله: «لمن دونه» الدعاء والالتماس، وبقوله: «افعل» قول القائل لمن دونه: «أوجب عليك أن تفعل كذا، أو اطلب منك أن تفعل كذا». فإن ذلك كله طلب تحصيل الفعل ممن دونه بالقول وليس بأمر.

^١ صاحب المفتاح أي مفتاح العلوم: هو يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، سراج الدين المتوفى سنة ٦٢٦ هـ: عالم بالعربية والأدب. مولده ووفاته بخوارزم. الأعلام للزركلي، ٢٢٢/٨، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٢ صاحب الكشف: هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو القاسم المتوفى سنة ٥٣٨ هـ: من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخشري من قرى خوارزم، وسافر إلى مكة، فجاور بها زمناً، فلقب بجار الله، وتنقل في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية من قرى خوارزم، فتوفي فيها. وكان معتزلي المذهب مجاهراً شديد الإنكار على المتصوفة، أكثر من التشنيع عليهم في الكشف وغيره. الأعلام للزركلي، ١٧٨/٧، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٣ الرازي رحمه الله: هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ: الإمام المفسر أوجد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري، وإليها نسبته، ويقال له: ابن خطيب الري، رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة، أقبل الناس على كتبه في حياته بتدارسونها، وكان يحسن الفارسية. وله شعر بالعربية والفارسية، وكان واعظاً بارعاً باللغتين. الأعلام للزركلي، ٣١٣/٦، دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢.

^٤ ابن الحاجب رحمه الله: هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ هـ: فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية. كردي الأصل. ولد في أسنا من صعيد مصر، ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالإسكندرية. وكان أبوه حاجباً فعرف به. الأعلام للزركلي، ٢١١/٤، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

قال العلامة النسفي^١ رحمه الله: وبه ظهر ضعف قولهم: إنه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء.

قلنا^٢: إنما يتوجه هذا الدخل عليهم أن لو لم يكن مرادهم بذلك طلب الفعل بالقول الموضوع له، وهو ممنوع، والصيغ التي ذكرت غير موضوعة للطلب، بل هي إخبارات عن الطلب، لا إنشاءات. وربما يورد على عكس هذا التعريف، بأن الأمر قد يوجد بدون هذا اللفظ بأن يوضع له لفظ آخر، كجرب وحاسب أو يعبر عنه بلغة أخرى، فلا يكون جامعا. وعلى طرده بأنه يصدق على الصادر عن المبلغ والحاكي والساهي والنائم مع أنه لا يسمى أمرا، فلا يكون مانعا.

ويجاب عن الأول بأنه إنما يرد ذلك أن لو كان مراده تلك الصيغة على الخصوص، وليس كذلك. يعرف ذلك في بادي الرأي، بل المراد به كل قول يدل على طلب الفعل بنفسه، سواء كان عربيا أو غيره. فاندفع به أيضا ما قيل: إنه غير مانع؛ لأن هذه الصيغة قد تكون للتهديد والتعجيز. لا يقال: التجوز في التعريفات مما يجب الاحتراز عنه؛ لأن ذلك فيما لا يكون المراد منه ظاهرا. أما عند ظهوره فلا.

وعن الثاني بأن لا نسلم أن تلك الصور تصدق عليها قول القائل لمن دونه: افعل. يوضحه ما قال محمد^٣ رحمه الله في الجامع الصغير: لو قال: «إن بعث لك ثوبا فكذا» لا يحث إلا إذا قصد البيع لأجل المخاطب.

واعلم أن اعتبار العلو في الأمر منظور فيه، بل المعتبر فيه الاستعلاء، كما اختاره أكثر الأصوليين، وأبو الحسين البصري^٤؛ إذ الأمر قد يوجد من الأدنى إلى الأعلى. ولأن من قال لغيره على

^١ النسفي رحمه الله: هو عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، أبو البركات، حافظ الدين المتوفى سنة ٧١٠ هـ: فقيه حنفي، مفسر، من أهل إيدج من كور أصبهان، ووفاته فيها. نسبته إلى نسف ببلاد السند، بين جيحون وسمرقند. له مصنفات جليلة. منها: مدارك التنزيل ثلاثة مجلدات في تفسير القرآن، وكنز الدقائق في الفقه، والمنار في أصول الفقه، وكشف الأسرار شرح المنار، والوافي في الفروع، والكافي في شرح الوافي، والمصفي في شرح منظومة أبي حفص النسفي في الخلاف، وعمدة العقائد. الأعلام للزركلي، ٦٧/٤، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٢ في ب وج: قلت بدل قوله قلنا.

^٣ الإمام محمد رحمه الله: هو محمد بن الحسن بن فرقد، من موالي بني شيبان، أبو عبد الله المتوفى سنة ١٨٩ هـ: إمام بالفقه والأصول، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة. أصله من قرية حرسية في غوطة دمشق، وولد بواسط، ونشأ بالكوفة، فسمع من أبي حنيفة، وغلب عليه مذهبه، وعرف به، وانتقل إلى بغداد، فولاه الرشيد القضاء بالرقعة، ثم عزله، ولما خرج الرشيد إلى خراسان صحبه، فمات في الري. له كتب كثيرة في الفقه والأصول. الأعلام للزركلي، ٨٠/٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٤ أبو الحسين البصري: هو محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري المتوفى سنة ٤٣٦ هـ: أحد أئمة المعتزلة. ولد في البصرة، وسكن بغداد، وتوفي بها. قال الخطيب البغدادي: له تصانيف، وشهرة بالذكاء، والديانة على بدعته. من كتبه: المعتمد في أصول

سبيل الاستعلاء: افعل، يقال [له] إنه أمره وإن كان أدنى رتبة من المقول له افعل. ولهذا يصفونه بالجهل والحمق. ويمكن أن يقال بعد تسليم أن المعتبر فيه الاستعلاء أن المعرفة هو الأمر الذي يجب امتثاله، ولا يجب ذلك إلا إذا كان الأمر أعلى رتبة منه.

قوله (ولا تتوقف حقيقته على إرادة الفعل) اعلم أنه لا خلاف أن طلب الأمر امتثال المأمور شرط لصيرورة هذه الصيغة أمراً؛ ولهذا عرفوه بالقول الطالب للفعل. أما إرادة الأمر ذلك فليس بشرط عند أهل السنة. [و] قالت المعتزلة: إن ذلك شرط، لكن اختلفوا فيما بينهم، فقالت البغدادية منهم: إرادة الله تعالى فعل نفسه هو أنه فعله، وهو غير ساه، ولا مكره، وفعل غيره هو حثه وأمره به، فيكون الأمر عين الإرادة [حينئذ]³. وقال غيرهم: إن الإرادة غير الأمر، لكنها عين الطلب. وإليه مال بعض أهل السنة. فعلى هذا يكون الخلاف بنائياً لا ابتدائياً. ومنهم من قال: إن الإرادة صفة توجب للحي حالاً لأجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه. فعلى هذا يكون الخلاف ابتدائياً.

استدل المصنف رحمه الله على ذلك بأن الأمر قد يوجد بدون الإرادة. ألا يرى أننا لو فرضنا سيداً ضرب عبده، ورفع أمره إلى السلطان، فأنكر ذلك متوعداً إياه بالإهلاك، فاعتذر بأن ذلك كان جزاء على مخالفة أمره، واستحضر العبد، وأراد امتحانه بحضرة السلطان تمهيداً لعذره، وقال له: اسقني؛ فإن السيد في هذه الحالة لا يريد من عبده الامتثال؛ إذ العاقل لا يريد هلاك نفسه، مع أن هذه الصيغة أمر، بدليل حسن المعاقبة على الترك، فلو كان الأمر موقوفاً على الإرادة، لما وجد بدونها.

والاعتراض عليه من وجهين: أحدهما أنه لا نسلم أن هذه الصيغة أمر، بل المولى في هذه الحالة ممتحن، وكلامه امتحان. قوله: «بدليل حسن المعاقبة» قلنا: لم لا يجوز أن تكون صورة الأمر عند العراء عن القرينة الصارفة عن الإرادة بالنظر إلى العبد كافية في حسن المعاقبة على الترك؟

وثانيهما أنه لو تم هذا البيان لما توقف الأمر على الطلب أيضاً؛ إذ العاقل لا يطلب هلاك نفسه على أنه لا يكون حجة على النافين للمغايرة بين الإرادة والطلب والأمر والإرادة.

الفقه، وتصفح الأدلة، وقرر الأدلة، وشرح الأصول الخمسة كلها في الأصول، وكتاب في الإمامة، وشرح أسماء الطبيعي. الأعلام للزركلي، ٢٧٥/٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

¹ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

² ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

³ ما بين الحاصرتين ساقط من نسختي ب وج.

⁴ في ب وج: من بدل قوله عن.

والحق أن هذه الخلافة مبنية على خلافة أخرى، وهو أن تخلف المراد عن إرادة الله تعالى لما لم يجز عند أهل السنة لزمهم القول بانفكاكها عن الأمر؛ إذ بعض المأمورين بالإيمان لم يمثلوا^١، ولما جاز ذلك عند المعتزلة ما احتاجوا إلى القول بالانفكاك. وتحقيق هذه المسألة في علم الكلام.

قوله (وتتوقف على الصيغة عندنا) لا خلاف أن لفظ الأمر بمعنى طلب الفعل من الغير حقيقة في القول المخصوص. وإنما الخلاف في أنه هل يطلق بهذا المعنى على الفعل حقيقة؟^٢ فذهب الجمهور إلى أنه لا يطلق عليه، خلافا لبعض أصحاب الشافعي^٣ رحمه الله، ثم اختلفوا، فقال بعضهم: إنه مشترك بينهما، وقال بعضهم: إنه متواطئ.

لا يقال: عدم إطلاق الأمر عليها بطريق الحقيقة لا يستلزم أن لا تكون موجبة، فلعل ذلك ثبت^٤ بسبب آخر؛ لأننا نقول: إنما يقولون بأن الفعل موجب لاعتقادهم أن ذلك أمر، فلما انتفى ذلك انتفى الوجوب؛ لعدم القائل بالفصل. واستدل المصنف رحمه الله بوجوه ثلاثة:

الأول أنه يصح أن يقال: فلان يفعل كذا، ويأمر بخلافه، عرفا ولغة، ولو كان الفعل أمرا لما صح هذا التركيب، وعد من التناقض. بيان ذلك أن الفعل لو كان أمرا لكان قولنا: يفعل كذا، في قوة قولنا: يأمر بكذا، أو قولنا: ويأمر بخلافه، في قوة قولنا: لا يأمر بكذا، فتضم إحداهما إلى الأخرى، فيكون التركيب هكذا: فلان يأمر بكذا ولا يأمر بكذا، وهذا تناقض صريح^٥.

لا يقال: التناقض في الاصطلاح عبارة عن اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب، بحيث يقتضي لذاته^٦ صدق إحداهما لذاته كذب الأخرى، ولا يصدق ذلك على هاتين القضيتين، فلا يكون من التناقض في شيء، على أن اتحاد الزمان الذي هو شرط التناقض مفقود هنا؛ لأنهما مطلقتان، فلا تتناقضان.

^١ في ب وج: لم يمثلوا بدل قوله لم يمثلوا.

^٢ ب وج: بطريق الحقيقة.

^٣ الإمام الشافعي رحمه الله: هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله المتوفى سنة ٢٠٤ هـ: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزة بفلسطين، وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين. وزار بغداد مرتين. وقصد مصر سنة ١٩٩ فتوفي بها، وقبره معروف في القاهرة. الأعلام للزركلي، ٢٦/٦.

^٤ ج: أن لا يكون موجبا.

^٥ ج: يثبت.

^٦ ب: وهو تناقض.

^٧ ب وج: يستلزم صدق إحداهما لذاته.

وأيضاً فإن فلانا من قبيل الكناية عن الأعلام، فلا يخلو إما أن يكون كناية عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو عن غيره، وعلى التقديرين لا يتم هذا الدليل. أما على الأول، فلأننا نمنع حينئذ كون عدم التناقض لكون الفعل ليس بأمر؛ [بل] ^١ لأن أمره بخلافه يشير إلى أنه من خواصه عليه السلام، وهو غير محل النزاع. وأما على الثاني، فلأننا نمنع حينئذ أن قولنا: يفعل، في قوة قولنا: يأمر؛ إذ الخلاف في فعل النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأننا نجيب عن الأول بأنه إنما يرد ذلك أن لو كان المراد [منه] ^٢ المعنى المصطلح، وهو ممنوع، بل المراد منه التعاند، وكثيراً ما يستعمل التناقض بهذا ^٣ المعنى، سلمنا ذلك، لكن إنما يرد عليه أن لو كان جميع تلك القيود مأخوذة في اصطلاح الفقهاء، وهو ممنوع.

ألا يرى أن ابن الحاجب رحمه الله عرف التناقض في مختصره بأنه كل قضيتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى، وبالعكس، ولم يقيده بقوله: «لذاته»، ومن مارس مواضع استعمال الفقهاء التناقض اطلع على أن ذلك ليس بمأخوذ عندهم.

وعن الثاني بأننا لا نسلم أنهما مطلقتان، بل موقتتان بالحال لغة على الأصح، أو عرفاً؛ لأن أهل العرف يدفع إحداهما بالأخرى. وعن الثالث بأننا نختار الشق الثاني.

قوله: الخلاف في فعل النبي عليه السلام. قلنا: ليس كذلك، بل هو مطلق يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ﴾ ^٤.

والوجه الثاني هو أن الأمر لو كان حقيقة في الفعل لا طرد؛ لأن الاطراد من علاماتها، فينبغي أن يسمى الأكل والشرب أمراً، ولجاز الاشتقاق منه؛ لأنه من علاماتها، فيسمى الأكل والشارب أمراً بذلك، واللوازم كلها منتفية، فينتفى الملزوم. وسقط بهذا التقرير اللايح ما قيل: إن فعل الطبع خارج عن محل النزاع، فلا يستقيم هذا الاستدلال.

والوجه الثالث هو أن لكل مقصود صيغة تدل عليه، وإلا يلزم قصور العبارات عن المقاصد، فيختل الغرض المطلوب من وضع الكلام، فيكون المراد بالأمر أيضاً صيغة تدل عليه؛ لأنه معنى

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٣ ب: في هذا.

^٤ ب وج: استدلالهم.

^٥ الآية ٩٧ من سورة هود.

مقصود، وإذا كان له صيغة موضوعة كان هو مختصاً بها؛ لأننا وجدنا كل مقاصد الأفعال^١ - كالماضي والحال والاستقبال - مختصة بالعبارات الموضوعة لها، بل تخصيصه بالعبارة أولى؛ لأنه مدار الدين، وبه يحصل الابتلاء.

وإن قيل: هذا الدليل إنما يقتضي اختصاص المراد بالأمر بمطلق الصيغة، لا بصيغة الأمر. قلنا: ليس المدعى إلا اختصاص ذلك بالصيغة، ونفي كونه مستفاداً من الفعل، لا اختصاصه بصيغة مخصوصة، فلا يكون قدحا في المطلوب. قلت: في هذا الوجه ضعف لا يخفى^٢.

قوله (وإطلاق اسم الأمر) جواب عن استدلالهم بأن الأمر قد استعمل في الفعل، قال الله تعالى: ﴿أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾^٣، وقال الله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^٤، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

قلنا: المراد من الآية الأولى القول، وكذا من الثانية؛ لتقدم قوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ﴾^٥ أي أطاعوه، والرشد الصواب، والقول يوصف به، أو الشأن الصادق على الفعل. وقد نص أبو الحسين البصري^٦ أن إطلاق الأمر على الشأن حقيقة، كإطلاقه على القول المخصوص. قال الشاعر:

لأمر ما يُسود من يسود^٧

وهو غير محل النزاع. سلمنا استعماله فيه، لكنه مجاز بطريق إطلاق السبب على المسبب. ودليلكم معارض بأن الأصل عدم الاشتراك والترجيح معنا؛ إذ المجاز خير من الاشتراك، والتواطؤ باطل؛ لأنه قول

^١ ب وج: الفعل.

^٢ في هذه العبارة إشارة إلى اعتراض الشارح على الترجيح المذهبي.

^٣ الآية ٧٣ من سورة هود.

^٤ الآية ٩٧ من سورة هود.

^٥ الآية ٩٧ من سورة هود.

^٦ أبو الحسين البصري: هو محمد بن علي الطيب، أبو الحسين البصري المتوفى سنة ٤٣٦ هـ: أحد أئمة المعتزلة. ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها. الأعلام للزركلي، ٢٧٥/٦.

^٧ وهذا البيت هو لأنس بن مدرك الخثعمي، وذلك أنه غزا هو ورئيس آخر من قومه بعض قبائل العرب متساندين، فلما قربا من القوم أمسيا، فباتا حتى جن عليهم الليل، فقام صاحبه، فانصرف، ولم يغنم، وأقام أنس حتى أصبح، فشن عليهم الخيل، فأصاب وغنم، وغنم أصحابه. فهذا معنى قوله: عزمت على إقامة ذي صباح، وهو آخر الأبيات.

قال أبو الندى: كان أنس مجاوراً لبني الحارث بن كعب، فوجد أصحابه منهم جفاءً، فأرادوا أن يفارقوهم، فقال لهم: أقيموا إلى الصباح. فلما ظفر بنو الحارث ببني عامر يوم فيف الرياح، قال عند ذلك ما قال. وأول الأبيات:

دعوت بني قُحافة فاستجابوا * فقلت ردوا فقد طاب الورود

دعوت إلى المصاع فجاوبوني * بورر ما ينهنه المزيد

كأن غمامة برقت عليهم * من الأسياف ترجسها الرعود

عزمت على إقامة ذي صباح * لأمر ما يسود من يسود.

فرحة الأديب، لأبي محمد الأعرابي الملقب بالأسود الغنجداني المتوفى سنة ٤٣٠ هـ، ٩١-٩٢، دار النبراس، بلا تاريخ.

حادث خارق للإجماع السابق على أنه يفهم منه عند الإطلاق القول عينا، فلو كان متواطئا لما فهم ذلك؛ لأن العام لا دلالة له على الخاص، كما لا دلالة للحيوان على الإنسان.

قوله (يدل عليه صحة نفي الأمر) يعني صحة نفي الأمر عن الفعل دليل استعمال الأمر فيه بطريق المجاز.

وتحريره أنه إذا لم يوجد النقل من أهل اللغة بأن هذا اللفظ حقيقة في كذا، أو مجاز فيه، فعلامة كونه مجازا فيه أن يصح نفيه عن ذلك المسمى. ثم ههنا يصح نفي الأمر عن الفعل؛ فإنه يصح أن يقال: «إن فلانا لم يأمر اليوم بشيء»^١ مع كثرة أفعاله، وإذا تكلم بالقول المخصوص لا يصح ذلك. ثبت^٢ أن الأمر مجاز في الفعل حقيقة في القول.

قال ابن الحاجب رحمه الله: إن صحة النفي لا يصلح أن يكون علامة للمجاز؛ لأنه يؤدي إلى الدور؛ لأن صحة النفي تتوقف على معرفة المجاز، فلو عرفناه بصحة النفي لزم الدور.

قلت: معرفة كونه مجازا في الحال تتوقف على صحة النفي في مجازي استعمالهم، وذلك لا يتوقف على معرفة كونه مجازا في الحال، فلا دور. والذي يحقق أن الأمر مجاز في الفعل أن الأمر المراد به الفعل يجمع على أمور لا غير. فإذا أريد به القول يجمع على أوامر لا غير، واختلاف الجمعين بحيث يختص كل واحد منهما بمعنى يدل على اختلاف المعنيين. وحينئذ لا يخلو إما أن يكون لفظ الأمر حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي، أو مجازا فيهما، أو حقيقة في الفعل مجازا في القول، أو بالعكس. لا سبيل إلى الأول؛ لأن الاشتراك خلاف الأصل. ولا إلى الثاني والثالث؛ لانعقاد الإجماع على خلافه، فتعين الرابع، وهو المطلوب.

فإن قيل: التفريق بين الجمعين دليل كون كل واحد منهما حقيقة؛ إذ المجاز لا يفارق الحقيقة في الجمع. قلنا: لا نسلم ذلك. ألا يرى أن «اليد» يجمع على «أيادي» إذا أريد بها النعمة، وعلى «الأيدي» إذا أريد بها الجارحة، مع أنه مجاز في أحدهما وحقيقة في الآخر. وذكر في المعتمد^٣ أن أوامر ليس بجمع لأمر؛ لأن أهل اللغة صرحوا بأن فعلا لا يجمع على فواعل، بل هي جمع آمرة، كضوارب جمع ضاربة، وحينئذ يضعف هذا التحقيق.

^١ ب: أن يقال فلان لم يأمر اليوم بشيء.

^٢ ج: فثبت.

^٣ المعتمد: كتاب في أصول الفقه ألفه أبو الحسين البصري المعتزلي المتوفى سنة ٤٣٦ هـ.

^٤ ج: الأمر.

وقيل: أوامر جمع أمر^١ مجازاً، كأن صيغة «افعل» جعلت آمرة، وجمعت على أوامر، كما جمع نهى على نواهي بهذا التأويل، يقال: «ما له ناهية» أي نهى.

قلت: يجوز أن يكون أوامر جمعا له مبنيا على غير واحد، نحو أراهم في رهط.

قوله (ويؤيد هذا المقال) أي يؤيد ما قلنا: إن الفعل لا يسمى أمرا حقيقة أن النبي صلى الله عليه وسلم لما واصل في الصوم، وواصل أصحابه أنكر ذلك عليهم، حيث قال: "لست كأحدكم؛ إني أبيت عند ربي يطعمني ويستقيني"^٢، فلو كان الفعل أمرا حقيقة لكان أمرا بفعل ومنكر عليهم ذلك الفعل بعينه، وفساده لا يخفى.

لا يقال: منع النبي صلى الله عليه وسلم فيه ذلك دليل اختصاصه به، وهو غير محل النزاع؛ لأنه لا يرد على ما اخترنا من التحرير. ويؤيده أيضا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه في الصلاة خلع الناس نعالهم، فقال منكر عليهم بعد الفراغ من الصلاة: "ما لكم خلعت نعالكم"، قالوا: لأننا رأيناك قد خلعت نعليك، فقال: "إن جبريل عليه السلام أخبرني أن فيهما أذى"^٣، فلو كان الفعل أمرا لما أنكر الموافقة عليهم.

وفيه نظر؛ لأنه لو صح هذا البيان لما جاز الإتيان بمثل فعل النبي عليه السلام، وهو خلاف المذهب. لا يقال: خصائص النبي صلى الله عليه وسلم وما فعله لعله تخصه مستثنى من جواز الاتباع في فعله عليه السلام؛ لأنه ممنوع على ما مر.

قوله (ثم الأمر المطلق) اعلم أن صيغة الأمر ترد لمعان:

للإيجاب، نحو: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^٤.

والندب، نحو: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾^٥، وهو لمنافع الدين.

^١ ج: آمرة.

^٢ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب التنكيل لمن أكثر الوصال، الحديث ١٨٣٨. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم، الحديث ١٨٥٣.

^٣ أخرجه ابن حجر العسقلاني في المطالب العالية، كتاب الصلاة، باب ما يجتنب في الصلاة وما لا يجتنب، الحديث ٤٠٤.

^٤ الآية ٧٢ من سورة الأنعام.

^٥ الآية ٣٣ من سورة النور.

ويقرب منه التأديب، نحو: "كل مما يليك".^١

والإباحة، نحو: ﴿فَاصْطَادُوا﴾.^٢

والإرشاد، نحو: ﴿فَاسْتَشْهَدُوا﴾^٣، وهو لمنافع الدنيا.

والتهديد، نحو: ﴿وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾.^٤

والامتنان، نحو: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾.^٥

والإكرام، نحو: ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾.^٦

والتسخير، نحو: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾.^٧

والتعجيز، نحو: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ﴾.^٨

والإهانة، نحو: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾.^٩

والتسوية، نحو: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾.^{١٠}

والدعاء، نحو: "اللهم اغفر لي".^{١١}

والتمني، نحو:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي.^{١٢}

^١ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأطعمة، باب الأكل مما يليه، الحديث ٥٣٧٧-٤٩٨٣. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما، الحديث ٢٠٢٤-٣٧٧٥.

^٢ الآية ٢ من سورة المائدة.

^٣ الآية ١٥ من سورة النساء.

^٤ الآية ٢٩ من سورة الكهف.

^٥ الآية ١١٤ من سورة النحل.

^٦ الآية ٤٦ من سورة الحجر، والآية ٣٤ من سورة ق.

^٧ الآية ٦٥ من سورة البقرة، والآية ١٦٦ من سورة الأعراف.

^٨ الآية ٢٣ من سورة البقرة، والآية ٣٨ من سورة يونس.

^٩ الآية ٤٩ من سورة الدخان.

^{١٠} الآية ١٦ من سورة الطور.

^{١١} أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب

^{١٢} هذا من شعر امرئ القيس، وعده أبو هلال العسكري من أجود ما قيل في طول الليل. وأول الأبيات:

وليل كموج البحر أرخى سدولَه * عليَّ بأنواع الهموم ليبتلي

والاحتقار، نحو: ﴿الْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾^١.

والتكوين، نحو: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾^٢.

فلما اختلفت وجوه الاستعمال، قال بعض الشافعية: ليس لها موجب خاص، بل هو مجمل في حق الحكم، فيتوقف حتى يتبين المراد بالدليل، وتسمى الواقفية. وقال بعض المالكية: إنه حقيقة في جواز الفعل، والاصل عدم الوجوب والندب، فتثبت بالإباحة.

وقال بعض الأشاعرة: إنه لترجيح الفعل، والاصل عدم الوجوب بالبراءة الأصلية، فيحمل على الندب، وهو مذهب أبي هاشم^٣. وقيل: مشترك بين الوجوب والندب. وقيل: يطلق عليهما بطريق التواطئ.

وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: إنه حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي. وهو المختار لوجهين:

أحدهما أن ترك امتثال الأمر معصية لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾^٤، والمعصية سبب استحقاق العقاب لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾^٥، فترك الأمر سبب استحقاق العقاب، ولا يستحق العقاب إلا بترك الواجب، فيكون الأمر للوجوب. لا يقال: لو كان ترك امتثال الأمر معصية لكان قوله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^٦ تكراراً، ثم إن الآية حكاية حال فلا تعم، أو لعله أمره بلغة غير لغة العرب، يكون الأمر فيها متعينا للوجوب، وآية العقاب مختصة بالكفار بقرينة الخلود؛ لأننا نجيب عن الأول بحمل قوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^٧ على المستقبل، وما قبله على الماضي، وعن الثاني والثالث بأنه رتب فعل المعصية على مخالفة الأمر

فقلتُ له تمطى بصلبه * وأردف أعجازاً وناءً بكل كل

ألا أيها الليل الطويلُ ألا انجلي * بصبح وما الإصباحُ منك بأمثلي.

ديوان المعاني، لأبي هلال العسكري، ٣٣٤/١، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤.

^١ الآية ٨٠ من سورة يونس، والآية ٤٣ من سورة الشعراء.

^٢ الآية ١١٧ من سورة البقرة، والآية ٤٧ و٥٩ من سورة آل عمران، والآية ٧٣ من سورة الأنعام، والآية ٤٠ من سورة النحل، والآية ٣٥ من سورة مريم، والآية ٨٢ من سورة يس، والآية ٦٨ من سورة غافر.

^٣ أبو هاشم: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المتوفى سنة ٣٢١ هـ، من أبناء أبان مولى عثمان: عالم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سميت البهشمية نسبة إلى كنيته أبي هاشم. الأعلام للزركلي، ٧/٤.

^٤ الآية ٩٣ من سورة طه.

^٥ الآية ٢٣ من سورة الجن.

^٦ الآية ٦ من سورة التحريم.

مطلقا، فيكون هو المقتضي لاستحقاقه، وعن الرابع أن الخلود المكث الطويل على أن عند بعض المتكلمين الفاسق مخلد كالكاfer، فلا يصلح قرينة.

فإن قلت: هب أن هذا الدليل يقتضي كونه حقيقة في الوجوب، لكن لا ينفي كونه حقيقة في غيره أيضا. قلت: لما فهم الوجوب منه عند الإطلاق دل ذلك على أن لا حقيقة له سواه؛ إذ لو كان مشتركا أو متواطئا لما فهم منه الوجوب إلا بقرينة على أن المجاز أولى من الاشتراك.

وثانيهما أن الأمر فعل متعدد لازمه ائتمر بمعنى امتثل، ووجود المتعدي بدون لازمه محال، فيقتضي القياس أن لا ينفك الائتمر عن وجود الأمر، كما لا ينفك الاجتماع عن الجمع والانجراح عن الجرح والانكسار عن الكسر، لكننا قلنا بتراخي وجود اللازم هنا إلى زمان اختيار المكلف تحاميا عن الجبر، فيكون الثابت ما هو أشد إفضاء إلى الوجود وهو الوجوب، فبقي الوجوب في ذمة المكلف جبرا من غير اختيار منه على وجه لا بد للمكلف من الإتيان بموجبه شرعا حتى يستحق العقاب بتركه.

قلت: وفيه نظر من وجوه^٢: أما أولا فإن^٣ الخلاف في صيغة الأمر نحو افعل ونحوه، لا في لفظ الأمر، فلا يكون الدليل واردا على المدعى، اللهم إلا أن يقال: إذا صدر هذه الصيغة عن الحكيم يصدق عليه أنه أمره به، فعلى هذا يكون واردا على المدعى، لكن للواقفية أن يقولوا: لا نعلم صدق ذلك، بل نتوقف حتى يأتي البيان، فإن ظهر أن المراد به الوحوب يقال: «أمرني»، أو الندب يقال: «ندبني»، أو التهديد يقال: «هددني»، وعلى هذا ففس.

وأما ثانيا فلأنه لا يخلو إما أن يكون المراد باللازم اللازم الحقيقي أو اللغوي. لا سبيل إلى الأول لتحقيق الأمر عند انتفاء الائتمر، يقال: «أمرته فلم يأت»، ولا إلى الثاني؛ لأننا لا نسلم أن الائتمر بمعنى الامتثال لازمه، بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا كيف وأن الائتمر بمعنى الامتثال ليس بلازم، بل هو متعدد، يقال: «ائتمر أمر فلان» أي امتثله. ثم قوله: «والمتعدي بدون لازمه محال» إما أن يدعى ذلك كليا أو جزئيا، فإن ادعى الأول منعناه مع النقض بقوله: «هديته فلم يهتد»، وإن ادعى الثاني لا يفيد المطلوب لفقد شرط الإنتاج حينئذ.

^١ ب وج: لكن.

^٢ هذا اعتراض الشارح على المصنف.

^٣ ب: فلأن.

^٤ ب: ذا.

وأما ثالثاً فلأنه يلزم التناقض بين كلاميه؛ لأن قوله آخر إلا أنه تراخى الوجود إلى زمان اختيار المكلف يستلزم أن لا يكون وجود المتعدي بدون لازمه محالاً، وقد قال أولاً بأن ذلك محال، وهذا تناقض صريح.

قوله (فلهذا قلنا) لما فرغ من الاستدلال على أن الأمر المطلق للوجوب فرع عليه المسألتين:

إحدهما مسألة القراءة. ووجهه: أنه لما كان موجب الأمر الوجوب كان قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾^١ مقتضياً وجوب الإنصات على المقتدي عند قراءة الإمام؛ لاتفاق أئمة التفسير على أن الآية نزلت في الصلاة، فلا يجب عليه القراءة؛ لأنها ضد الإنصات، فيكون التكليف بها تكليفاً بالجمع بين الضدين، وفساده لا يخفى. قلت: فيه نظر يعرف بالتأمل^٢.

وثانيهما مسألة الأضحية؛ فإنها واجبة عندنا، خلافاً للشافعي رحمه الله. ووجه التفريع أنه لما ثبت أن الأمر للوجوب يكون الأضحية واجبة [عندنا، خلافاً للشافعي رحمه الله]^٣؛ لورود الأمر بها، قال صلى الله عليه وسلم: "ضحوا؛ فإنها سنة أبيكم إبراهيم"^٤.

قوله (وكونه سنة [أبيناً])^٥ لا ينافي الوجوب في شريعتنا جواب عما يقال: الأمر إنما يفيد الوجوب إذا كان مجرداً عن القرينة المانعة، وقوله عليهم السلام: "فإنها سنة أبيكم" مانعة من حمله على الوجوب.

فأجاب بأن كونها سنة أبينا إبراهيم عليه السلام لا ينافي الوجوب في شريعتنا. وإنما يثبت التنافي بينهما أن لو كان ذلك بالنسبة إلى شريعة واحدة، وليس الأمر كذلك.

قلت: وفيه تسليم أن المراد من السنة المصطلحة، وهذا لا يناسب تعليل النبي عليه السلام للإيجاب^٦ بذلك. والأولى أن يقال: المراد بها السيرة، لا المعنى المصطلح، قال عليه السلام: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي"^٧. والمعنى التحريض على فعلها؛ لكونها شريعة قديمة متبعة.

^١ الآية ٢٠٤ من سورة الأعراف.

^٢ هذا اعتراض القاءاني على الخبازي رحمه الله تعالى.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من ب.

^٤ أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الأضاحي، باب ثواب الأضحية، الحديث ٣١٢٦.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ ج: الإيجاب.

^٧ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، الحديث ٣٩٩٣.

قوله (والأمر قبل الحظر وبعده سواء) اعلم أن المختار أن الأمر يفيد الوجوب مطلقاً، سواء كان قبل الحظر أو بعده. وذهب بعض القائلين بالوجوب إلى أنه بعد الحظر للإباحة، وهو اختيار الشافعي والشيخ أبي منصور رحمهما الله، كما صرح به في تأويلاته^١. وذهب البعض إلى التوقف.

والدليل على المختار أن الأمر بعد الحظر قد ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بالإسلام أو بعقد الذمة بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة وقطع الطريق، وبدليل وجوب الحدود بسبب الجنايات بعد ما كان محظوراً، ووجوب الصوم والصلاة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة عن الحيض والنفس^٢ وزوال السكر، ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الأشهر الحرم. فلو كان الحظر السابق قرينة مانعة من الحمل على الوجوب اللاحق لما جاز الحمل على ذلك.

حجة المبيح أن الأمر ورد بعد الحظر^٣ للإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾؛ فإن الاصطياد مباح، وقوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾^٤. قيل: المراد بالابتغاء البيع والتجارة، وذلك غير واجب بعد صلاة الجمعة إجماعاً، فكان حقيقة فيها؛ إذ الأصل في الاستعمال الحقيقة، ويلزم أن لا يكون حقيقة في غيرها، وإلا يلزم الاشتراك. وأجاب عنه المصنف رحمه الله بأن لا نسلم ثبوت إباحتهما بالأمر، بل بقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^٥، ﴿أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾^٦.

ولئن سلمنا ذلك، لكن ليس هذا بمحل النزاع؛ إذ الخلاف في الأمر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب، وفيه قرينة تدل على عدم الوجوب، وهي أن الأمر بالبيع والاصطياد لعود منفعته إلى العباد. فلو ثبت الوجوب به لعاد الأمر على موضوعه بالنقض. توضحه أن في كل أمر شأنه ذلك لا يثبت الوجوب وإن لم يتقدمه حظر كالكتابة عند المداينة والإشهاد عند المبايعة؛ فإنهما لم يجبا بالإجماع، وإن ورد الأمر بهما ابتداءً، قال الله تعالى: ﴿إِذَا قَدَّيْنْتُمْ يَدَيْنِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾^٧.

^١ تأويلات أهل السنة: هو كتاب الإمام الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمه الله ألفه في التفسير. الشيخ: هو محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٣ هـ: من أئمة علماء الكلام. نسبته إلى ماتريد محلة بسمرقند، ومات بسمرقند. الأعلام للزركلي، ١٩/٧.

^٢ ج: عنهما.

^٣ ج: بعد ورود الحظر.

^٤ الآية ٢ من سورة المائدة.

^٥ الآية ١٠ من سورة الجمعة.

^٦ الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

^٧ الآية ٤ من سورة المائدة.

^٨ الآية ٢٨٢ من سورة البقرة.

﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾^١، ولم يجب المقل علينا إذا وقع الذباب في طعام أحدنا وإن ورد الأمر به، قال عليه السلام: "إذا وقع الذباب في طعام أحدكم فامقلوه؛ فإن في أحد جناحيه داء وفي الآخر دواء، وإنه ليقدم الداء على الدواء"^٢؛ لأن تعليقه عليه السلام يشير إلى أن ذلك لعود المنفعة إلينا.

قوله (ولا موجب له في التكرار) اعلم أن القائلين بأن موجب الأمر الوجوب اختلفوا في إفادته التكرار والمرة. فذهب علمائنا رحمهم الله إلى أن الأمر يفيد وجوب إيقاع الفعل مرة واحدة، ولا يوجب التكرار، حتى يفهم منه من غير توقف على قرينة، ولا يحتمله، حتى يحمل عليه عند النية. وقال بعضهم: إنه يوجب التكرار إلا بدليل. وقيل: إنه يوجب إيقاع الفعل مطلقا، ويحمل على التكرار عند دليله، وهو مذهب الشافعي رحمه الله، وبعض المعتزلة. وقال بعض مشايخنا: الأمر إذا كان معلقا بشرط، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^٣، أو مقيدا بوصف، كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^٤ يوجب التكرار، متى أمكن ذلك بتكرار ما علق [به] وقيد به.

حجة القائلين بالتكرار وجوه: أحدها أن صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر، أي قولنا: «طلق» يفيد فائدة قولنا: «أوقعي الطلاق» على سبيل الاختصار، وذلك يفيد العموم؛ لأنه اسم جنس عرف باللام. فكذا هذا؛ لأن المختصر من الكلام كالمطول في الإفادة، فلا يناقش بأن العموم غير التكرار؛ فإن الأول عبارة عن إحاطة الأفراد دفعة، والثاني عبارة عن الإتيان بشيء واحد مرة بعد أخرى، فلا يلزم من ثبوت العموم ثبوت التكرار؛ لأنهما يتلازمان هنا.

وثانيها الاعتبار بالنهي، أي كما أن النهي يوجب ترك المنهي عنه عاماً، فكذا الأمر يقتضي وجود المأمور به عاماً، والجامع كونهما مجتمعين في أصل الطلب.

وثالثها أن القراءة في الصلاة وجبت مكرراً بقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ﴾^٥، فلو لم يكن الأمر مفيداً للتكرار لما ثبت ذلك.

^١ الآية ٢٨٢ من سورة البقرة.

^٢ أخرج البخاري في هذا المعنى في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب «إذا وقع الذباب»، الحديث ٣٠٩٣.

^٣ الآية ٦ من سورة المائدة.

^٤ الآية ٣٨ من سورة المائدة.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٦ ج: مكررة.

^٧ الآية ٢٠ من سورة المزمل.

ورابعها أنه عليه السلام لما قال: "حجوا"، سأل الأقرع بن حابس^١ رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم: أفي كل عام أم مرة؟، فقال عليه السلام: "مرة، ولو قلت: في كل عام، لوجب، ولو وجب، ثم تركتموه لضللتكم"^٢. فلو لم يكن صيغة الأمر موجبا^٣ للتكرار لما أشكل عليه وقد كان من أهل اللسان، ولأنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم سؤاله.

وقال الشافعي رحمه الله: سلمنا أن صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر، لكن بالمصدر المنكر، فكأنه قيل: «أوقعي طلاقا»، والنكرة في موضع الإثبات تخص على احتمال العموم والتكرار، فثبت به المرة؛ لأنها ضرورية، وعند وجود الدليل يصرف إلى التكرار، وهذا بخلاف النهي؛ فإن النكرة فيه في موضع النفي، فتعم.

ومما يدل على صحة مذهبه أنه لو لم يكن موضوعا لمطلق الطلب لكان إما للمرة، أو للمرات، ولو كان لواحد منهما لكان تقييد الأمر بالمرة والمرات نقضا أو تكرارا، وبطلان اللازم لكونهما خلاف الأصل. وتنصيب أهل العربية [على] أن ذلك تفسير له يدل على بطلان الملزوم. وأيضا أن الأمر ورد للتكرار في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، وللمرة كحديث الحج^٤، ويلزم من ذلك أن يكون للقدر المشترك، وهو طلب المأمور به من غير تعرض للمرة والتكرار، وإلا لزم الاشتراك أو المجاز، وهما خلاف الأصل.

ولنا أن الأمر بالصيغة المشتقة من المصدر موضوع لطلب تحقيق المصدر، لا غير، والمصدر اسم فرد، فلا يكون محتملا للعدد، كما لا يكون العدد محتملا للفرد^٥؛ لتناف بينهما. ألا يرى أن السيد إذا أمر عبده بدخول الدار، فدخل الدار مرة يعد ممثلا، حتى لو ذمه المولى على ترك تكرار الدخول لأمه العقلاء، فلو كان الأمر مقتضيا للتكرار أو محتملا له لما ثبت الامتثال، ولما حسن اللوم.

^١ الأقرع بن حابس رضي الله عنه: هو الأقرع بن حابس بن عقال المجاشعي الدارمي التميمي المتوفى سنة ١٣ هـ: صحابي، من سادات العرب في الجاهلية. قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم في وفد من بني دارم من تميم فأسلموا. وشهد حنيناً وفتح مكة والطائف. وسكن المدينة. وكان من المؤلفة قلوبهم، ورحل إلى دومة الجندل في خلافة أبي بكر رضي الله عنه. وكان مع خالد بن الوليد رضي الله عنه في أكثر وقائعه حتى اليمامة. واستشهد بالجوزجان. وفي المؤرخين من يرى أن اسمه (فراس) وأن الأقرع لقب له، لقرع كان برأسه. وكان حكما في الجاهلية. الأعلام للزركلي، ٥/٢.

^٢ أخرجه النسائي في سننه الصغرى، كتاب مناسك الحج، باب وجوب الحج، الحديث ٢٥٨٦.

^٣ ج: موجبة.

^٤ ج: لكونه.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٦ حديث الحج: هو مر ذكره من حديث الأقرع بن الحارس رضي الله عنه.

^٧ ب وج: كما لا يحتمل العدد للفرد.

ولقائل أن يقول: قوله: «المصدر اسم فرد» إما أن يكون المراد به أنه موضوع للفرد من حيث هو، فلا نسلم أن المصدر كذلك، بل هو موضوع للطبيعة الجنسية مطلقاً، من غير إشعار بالوحدة والتكرار بإطباق أهل العربية؛ ولهذا قالوا: إنه لا يثنى ولا يجمع إلا عند قصد الأنواع والعدد. مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾^١، أي مرتوقتين. قال الشيخ جار الله العلامة^٢: والرتق صالح لأن يقع [موقع]^٣ مرتوقتين؛ لأنه مصدر. وإما أن يكون المراد به أنه لفظ فرد بمعنى أنه ليس بثنائية ولا جمع، فمسلم، ولكن لا نسلم أن ذلك ينافي احتمال العدد حينئذ. وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن موضوعاً للجنس، كالولد والطفل والإنسان وأمثالها، وهو ممنوع. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾^٤، وقال الله تعالى: ﴿يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾^٥، ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا﴾^٦.

وأيضاً ثبوت الامتثال بالمرة لا يكون حجة لهم؛ لما بينا أنه عند الإطلاق ينصرف إلى الواحد؛ لتيقنه. والنزاع في جواز إرادة العدد والتكرار.

قوله (غير أن الفرد) جواب عما يورد عليهم، وهو أنه لو لم يكن محتملاً للتكرار لما صحّ نية الثلاث، وقد صحّ ذلك بالاتفاق. فأجاب بأن ذلك إنما يرد أن لو كان صحة نية الثلاث لكونه عدداً، وليس الأمر كذلك، بل المصدر محمول في هذه الحالة على الفرد أيضاً، غير أن الفرد نوعان: حقيقي، وهو أدنى ما يوجد الجنس في ضمنه، وهو الواحد [بالشخص]^٧. واعتباري، وهو أعلى ما يوجد الجنس في ضمنه، وهو الثلاث.

وإنما قلنا: إنه فرد مع اشتماله على الأفراد حقيقة؛ لأنه فرد بالنسبة إلى سائر الأجناس. ألا يرى أنك إذا عددت الأجناس كان هذا جنساً واحداً؛ فإنك تقول: التصرفات المملوكة شرعاً هي الطلاق والعتاق وكذا وكذا، كما أنك تقول: نعم الله الماء والطعام وكذا وكذا، ولكن الواحد فرد حقيقةً وحكماً، فكان أحق للاسم الفرد عند الإطلاق من الثلاث، والثلاث فرد اعتباراً وحكماً، فكان محتملاً،

^١ الآية ٣٠ من سورة الأنبياء.

^٢ الشيخ جار الله العلامة: هو الإمام الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٤ ب وج: أن لفظه فرد.

^٥ الآية ٣٢ من سورة العصر.

^٦ الآية ٦٧ من سورة غافر.

^٧ الآية ٣١ من سورة النور.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

فيصار إليه عند النية، وما بينهما وهو الثنتان عدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكماً، فلا يكون موجبا ولا محتملا، فلا يثبت عند الإطلاق، ولا عند النية.

قوله (بيانه في قوله لها: «طلق نفسك») أي يظهر ثمرة الاختلاف في قول الرجل لامراته الحرة: «طلق نفسك» مفوضاً إليها طلاقها، أو للأجنبي: «طلق امرأتي» موكلاً إياه في التطليق، حيث ينصرف إلى الثلاث عند القائلين بالتكرار، حتى جاز لها وله أن تطلق نفسها ويطلقها واحدة وثنيتين وثلاثاً جملةً أو متفرقةً. هذا إذا لم ينو شيئاً، فظاهر. أما إذا نوى واحدة أو ثنتين ينبغي أن يقتصر على ما نوى عندهم؛ لأنه وإن أوجب التكرار عندهم إلا أنه قد يمنع عنه بالدليل، والنية دليل، ويصح نية الثنتين والثلاث عند الشافعي رحمه الله، ومن وافقه؛ لأن الأمر يقبل ذلك؛ لاحتماله التكرار عندهم.

وعندنا ينصرف إلى الأدنى، وهو الفرد الحقيقي، إن لم ينو شيئاً أو نوى واحدة وثنيتين، [لكن]^١ على احتمال الأعلى، وهو الفرد الاعتباري، حتى لو نوى الثلاث يصح، ولها أن تطلق نفسها ثلاثاً، ولا يحتمل ما بينهما، وهو الثنتان، حتى لو نوى ذلك لا يصح؛ لأنه عدد محض لا يحتمله اللفظ الفرد.

والحاصل أن الفرد الحقيقي موجب، و[الفرد]^٢ الاعتباري محتمل، والعدد لا موجب، ولا محتمل. والأصل أن موجب اللفظ يثبت باللفظ، ولا يفتقر إلى النية. ومحتمل اللفظ لا يثبت إلا إذا نوى. وما لا يحتمله اللفظ [العدد]^٣ لا يثبت، وإن نوى.

قوله (إلا أن تكون المرأة إلا أن تكون المرأة أمة؛ لأن ذلك كل طلاقها) المفوض إليها طلاقها أو الموكل بتطليقها أمة، فحينئذ يصح نية الثنتين باعتبار أن ذلك جنس طلاقها حتى يثبت بهما الحرمة الغليظة كما يثبت بالثلاث في حق الحرة فيكون فرداً اعتبارياً.

وكذا لو قال لعبده: تزوج ونوى واحدة بعد أخرى لا تصح لما سبق، فيلغو نيته. ولو نوى به نكاح امرأتين في عقدة واحدة تصح؛ لأن ذلك كل النكاح في حق العبد كالأربع في حق الحر، وكان من محتملات اللفظ من حيث إنه فرد اعتباري.

^١ ب: لأجنبي.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من ب.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب وج.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

وكذا لو وكل رجلا بالشراء بقوله: اشتر لي عبدا لا يحتمل التكرار بأن يشتري واحدا بعد واحد ولا الشراء أكثر من واحد بأن يشتري العبيد دفعة؛ لأن العبيد ليست بفرد حقيقي ولا اعتباري.

وكذا لو قال لرجل موكلا إياه: زوجني امرأة؛ فإنه لا يحتمل نكاح غير امرأة واحدة.

قوله (ولو قال) شروع في ردّ مذهب القائلين بالتكرار عند تعليقه بالشرط أو تقييده بالوصف. وتقريره أن الفقهاء [قد]¹ أجمعوا على أن الزوج إذا أمر غيره أن يطلق امرأته عند وجود الشرط أو الوصف الذي قيد به بأن قال له: «إن دخلت الدار امرأتي فطلقها»، أو قال: «طلقها وهي داخلة» لم يملك الوكيل بهذا الأمر أن يطلقها ثانيا وإن تكرر منها الدخول. فلو كان مقتضيا للتكرار لملك ذلك. ومما يبطله العرف أيضا؛ فإننا نعلم أن السيد إذا قال لعبده: «إن دخلت السوق فاشتر اللحم» لم يفد ذلك تكرار الشراء بتكرار الدخول، فلو كان مقتضيا للتكرار لما كان الأمر كذلك.

قوله (استدل) أي استدل القائلون بالتكرار عند تعليقه بالشرط وتقييده بالوصف بأنه ثبت في أوامر الشرع تكرار وجوب الفعل بتكرر الشرط والصفة، كقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا²، وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا³، الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا⁴»، وأمثالها؛ فإن جميع هذه الصور أفاد التكرار، ولو لم يكن تعليق الأمر وتقييده مقتضيا للتكرار لما كان كذلك.

وأجاب عنه المصنف رحمه الله بأن لا نسلم أن تكرار وجوب العبادات ثبت باقتضاء الأمر، بل إنما يثبت⁵ ذلك بتكرر أسبابها، كالوقت للصلاة، وإرادتها للطهارة، وكذا الكلام في الباقي.

وفيه نظر⁶؛ إذ لا شك أن أداء العبادات علينا - كالصوم والصلاة مثلا - واجب على سبيل التكرار. فلا يخلو إما أن يكون التكرار مضافا إلى الأسباب أو [إلى]⁷ الأوامر. والأول باطل؛ لأن وجوب الأداء لا يضاف إلى السبب، فتعين الثاني. ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالأسباب ههنا العلة لا السبب المحض، كما ظن. وكثيرا ما يطلق السبب على العلة، فكأنه قال: وما تكرر من العبادات بتكرر عللها لا بالأوامر الموجبة لتلك العبادات. بيان ذلك أن الله تعالى لو قال: إن كان زانيا فارجمه، فقد جعل

¹ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

² الآية ٦ من سورة المائدة.

³ الآية ٦ من سورة المائدة.

⁴ الآية ٢ من سورة النور.

⁵ ب: ثبت.

⁶ هذا اعتراض القاءاني على الخبازي رحمهما الله تعالى في جوابه.

⁷ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

الزنا علة وجوب الرجم. ولا شك أن تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول. وكأنه قال: أوجب عليكم وجوب الأداء كلما وجدت العلة، فكان ثبوت التكرار في الحقيقة بهذا النص المقتضي للتكرار، وفي غيرها بدليل آخر خارجي يقتضى ذلك، لا أن^١ الصيغة اقتضت ذلك عند التعليق.

فإن قيل: هذا يشكّل بقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق؛ فإنه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول. قلنا: إن قوله: «إن دخلت الدار فأنت طالق» يفيد أن هذا الإنسان جعل دخول الدار علة الطلاق. وإذا جعل الإنسان شيئاً علة لحكم لم يلزم من تكرر ما جعله علة للحكم تكرار ذلك الحكم. ألا يرى أنه لو قال: أعتقت غانما لسواده أو لعله كونه أسود وكان له عبد آخر أسود؛ فإنه لا يعتق عليه ذلك العبد. ومعلوم أن التنبيه على العلة لا يزيد على التصريح بها. أما إذا ظننا أن الشارع جعل شيئاً علة لحكم؛ فإنه يلزم من تكرر تلك العلة تكرر ذلك الحكم بإجماع القائسين.

وحاصله أن التكرار لا يكون مستفاداً من اللفظ، بل يكون مستفاداً من الأمر بالقياس. قال العلامة الرازي رحمه الله في محصوله: هذا هو الحق، وعند هذا يظهر أنه لا مخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب من أنه لا يفيد التكرار؛ لأن من قال بالتكرار عني به أنه يفيد قياساً، ومن نفى التكرار عني به أن اللفظ لا يفيد، فلا منافاة بين المذهبين.

قوله (وتكرار القراءة في الصلاة) جواب عن استدلال القائلين بالتكرار [أي] بتكرار القراءة.

وتقريره أنا لا نسلم أن تكرار القراءة في الصلاة ثابت بصيغة الأمر، بل ثبوته إما بالآثار المستفيضة المنقولة عن الصحابة رضي الله عنهم المروية عن رسول الله^٢ عليه السلام أو بدلالة النص؛ لأن الركعة الثانية مثل الأولى ثبوتاً في الحضر وعدم سقوط^٣ في السفر، وقدراً من حيث طول القراءة وقصرها، ووصفاً من حيث الإخفاء والجهر فيها، بخلاف الشفع الثاني؛ لاختلافهما سقوطاً بالسفر ووصفاً وقدراً، فلا يلحق بالأول دلالة. هكذا ذكره.

وفيه إشكال^٤؛ لأن الثابت بدلالة النص [ما]^٥ ثبت بمعنى النص لغة، حتى يستوي في فهمه المجتهد وغيره ممن كان من أهل اللسان. ولا يخفى أن استفادة وجوب القراءة في الركعة الثانية ليست

^١ ب: لأن.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٣ ب وج: النبي.

^٤ ج: سقوطه.

^٥ هذا اعتراض القاءاني رحمه الله.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

من هذا القبيل . يدل عليه أنه لو قال الشارع: «فاقرأوا في ركعة» لم يفهم منه إلا وجوب القراءة في ركعة واحدة فقط، على أن النص المقتضي لوجوب القراءة ليس فيه ما يدل على تعيين الركعة الأولى بكونها محلاً لها، حتى نقول بأن القراءة في الثانية يثبت بدلالة ذلك النص، على أن فيه دوراً ظاهراً.

قوله (دل) على ذلك أنه لو كان ذلك باقتضائه لما اقتصر وجوبها في الشفع الأول، بل ينبغي أن يجب في جميع ركعاتها، وليس الأمر كذلك. فعلم بأن التكرار إما بالآثار أو بالدلالة.

ولقائل أن يقول: لا نسلم اقتصار وجوب القراءة في الشفع الأول، بل القراءة واجبة في الركعات كلها، كما هو مذهب أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله. ولهذا قالوا: لا يصلح الأمي للذي تلا خليفة في الآخرين^١، إلا أنهما جعلاً القراءة في الأوليين^٢ قراءة في الآخرين بالحديث.

قوله (وأما سؤال الأقرع) فدلالته على مدعاكم ليس بأولى من دلالته على مدعانا، بل دلالته على مدعانا أوضح؛ إذ لو كان الأمر موجبا للتكرار قطعاً لما اشتبه عليه وهو من أرباب اللسان وأصحاب البيان، ولما احتاج إلى السؤال، على أنه ليس في الحديث ما يدل على أن سبب اشتباه ذلك عليه هو أن الأمر للتكرار، ويجوز أن يكون سبب الاشتباه عليه هو أنه وجد بعض العبادات متكرراً بتكرر أسبابها كالصلاة والصوم وبعضها غير متكرر كالإيمان، فاشتبه عليه أن سببه ما لا يتكرر وهو البيت أو ما يتكرر وهو الوقت. فبين رسول الله^٣ عليه السلام بقوله: "[بل] مرة"؛ لأن السبب هو البيت، والوقت شرط أدائه، على أن التكرار لو ثبت بالأمر لأضافه النبي عليه السلام إلى صيغة الأمر، لا إلى قوله: "لو قلت: في كل عام لوجب". ولما أضاف التكرار إليه دلنا ذلك أن الأمر لا يقتضي التكرار.

قوله (واقتران العدد بالأمر) جواب عما استدل به الشافعي رحمه الله أن اقتران العدد على سبيل التفسير يدل على احتماله التكرار.

وتقريره أنا لا نسلم أن اقتران العدد به تفسير له، بل هو تغيير لموجبه -وهو المرة- كاقتران الشرط والاستثناء؛ فإنهما يغيران التنجيز وموجب صدر الكلام، كما نبين ذلك في موضعه^٤ إن شاء الله تعالى.

^١ ج: الآخرين.

^٢ ج: الأولين.

^٣ ب وج: النبي.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ ب وج: موضعه.

وقال شمس الأئمة^١ رحمه الله مستدلا عليه: ولهذا قالوا: إذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بأصل الصيغة، حتى لو قال لامرأته: «طلقتك ثلاثا»، أو قال: «واحدة»، فماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء. فبهذا تبين أن عمل هذا القرآن في التغيير لا في التفسير؛ إذ المفسر يكون مقررا لحكم المفسر لا مغيرا.

قلت: وهذا بعد التسليم مشكل^٢؛ لأن الواحد موجب، فكيف يكون اقترانه به تغييرا، بل يكون تقريراً.

قوله (وكذا سائر أسماء الأجناس) أي على هذا الأصل يخرج باقي أسماء الأجناس إذا كانت للفرد حقيقة أي لم يكن صيغته صيغة تثنية ولا جمع سواء كان معروفاً أو منكراً كما إذا حلف لا يشرب ماء أو الماء أو لا أكل طعاماً أو الطعام، فيحمل على أدنى الجنس على احتمال كل الجنس، حتى لو نوى ذلك لا يحث [أصلاً]^٣، ولا يحتمل ما بينهما حتى لو نوى قدراً من الأقدار بأن نوى كوزاً أو كوزين أو قدحاً أو قدحين لا يعمل نيته لخلو المنوي عن صفة الفردية حقيقة وحكماً. وكذا إذا كانت للفرد حكماً بأن كانت جمعا عرفت بلام الجنس أو أضيفت للجنس^٤؛ فإنه يصير حينئذ مجازاً عن اسم الجنس للفرد على ما يأتيك تحقيقه إذا حان أو أنه إن شاء الله تعالى نحو: «لا أتزوج النساء ولا أشتري العبيد أو الثياب ولا أتكلم بني آدم»؛ فإنه يقع على الفرد على احتمال الجميع ولا يحتمل ما بينهما لما ذكرنا.

ولا يرد عليه مسألة الخلع وهي خالعي على ما في يدي من الدراهم ولم يكن في يدها شيء حيث يجب عليه ثلاثة دراهم وإن كان الجمع معروفاً باللام، ولا مسألة الحلف بالأيام والشهور والسنين حيث يقع على العشرة من كل واحد عند أبي حنيفة رحمه الله، وعلى الجمعة وشهور السنة وسنى العمر على قولهما؛ لأننا إنما نحمله على الفردية إذا كان اللام فيه للجنس، وكون اللام للجنس في هذه المسائل ممنوع، بل اللام فيها محمولة على العهد، وهو السابق في الاعتبار على ما يأتيك بيانه.

^١ شمس الأئمة الإمام السرخسي رحمه الله هو: محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، شمس الأئمة المتوفى سنة ٤٨٣ هـ: قاض، من كبار الأحناف، مجتهد، من أهل سرخس في خراسان. أشهر كتبه المبسوط في الفقه والتشريع، ثلاثون جزءاً، أملاه وهو سجين بالجب في أوزجند بفرغانة. وكان سبب سجنه كلمة نصح بها الخاقان، ولما أطلق سكن فرغانة إلى أن توفي. وله شرح الجامع الكبير للإمام محمد، وشرح السير الكبير للإمام محمد، وهو شرح لزيادات الزيادات للشيباني، والأصول في أصول الفقه، وشرح مختصر الطحاوي. الأعلام للزركلي، ٣١٥/٥، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٢ هذا اعتراض القاءني رحمه الله.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٤ ج: إلى الجنس.

أما في مسألة الخلع فلأن «ما في يدي» لفظ عام يتناول الدراهم وغيرها، فكان قوله: «من الدراهم» بياناً للعام السابق، فصار معهوداً، فحمل على أقل^١ مراتب العموم وهو الثلاثة.

وسمعت عن أستاذنا العلامة شمس الملة والدين الصلاحي^٢ -قدس الله روحه وهو ممن يقال فيه: إن الفقه ليوحى إليه- وجهاً لطيفاً، وهو أن البضع محل له خطر، فيجب أن يكون ما يقابل به خطيراً أيضاً، ولا خطر للمال إلا بالكثرة، فأخذنا أقلّ الكثرة وهو الثلاثة لتيقننا وعدم انضباط الزائد عليها، بخلاف الدرهم الواحد؛ فإنه مما لا خطر له عادة، فصار الثلاثة مراداً بهذا الوجه.

وأما مسألة الحلف فأيام الجمعة وشهور السنة وسنو^٣ العمر معهودة عند الناس، فهما حملاً اللام على العهد، وأبو حنيفة رحمه الله جعل الاسم معهوداً في العشرة؛ لأن أقصى ما يجيء تمييزاً بلفظ الجمع عشرة هذا وأن قولهم: الجمع المضاف من قبيل المفرد^٤ حكماً منقوض بمسألتين ذكرهما محمد رحمه الله في الزيادات^٥: إحداها أن من حلف: لا يكلم إخوة فلان؛ فإنه لا يحث ما لم يتكلم جميعهم. وثانيتهما أن من حلف: لا يكلم عبيد فلان هذه، أو لا يركب دواب فلان هذه؛ فإنه لا يحث ما لم يتكلم ولم يركب ثلاثة منهم، وإن كان له غلمان ودواب كثيرة. ويمكن المخلص عن الأولى بحديث العهد، وعن الثانية بأن الإضافة عدم عند الإشارة، فبقي مجرد الجمع المنكر. وقد ألهمت بهذا الجواب بعد مراجعاتي للفحول^٦ من أهل الفروع والأصول وعدم وجداني منهم ما يشفي العليل من المنقول والمعقول^٧.

قوله (وعلى هذا كل اسم فاعل دل على المصدر لغة) لا يحتمل العدد نحو قوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾^٨، وقيد بذلك احترازاً عن اسم الفاعل^٩ الذي جعل علماً كالحارث والقاسم، ولما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لا يجوز أن يراد بآية السرقة إلا الأيمان؛ لأنه لما لم يكن العدد مراداً لا يخلو إما أن يراد بها كل السرقات أو السرقة الواحدة، والأول غير مراد؛

^١ ب. أول.

^٢ في العبارة العلامة شمس الملة والدين الصلاحي رحمه الله هكذا يجري، ولكن لم نعثر على هذا الاسم في كتب الطبقات.

^٣ ج: سنة.

^٤ ب وج: الفرد.

^٥ الزيادات: هي كتاب الإمام محمد رحمه الله المتوفى سنة ١٨٩ هـ في الفقه الحنفي.

^٦ ب وج: الفحول.

^٧ أشار الشارح بهذه العبارة إلى أنه من الملمهين بالفقه.

^٨ الآية ٣٨ من سورة المائدة.

^٩ ج: فاعل.

لأنَّ كل السرقات التي توجد منه لا يعلم [منه] ^١ إلاَّ بآخر العمر، فيؤدي إلى أن لا يقطع وإن سرق ألف مرة إلاَّ عند الموت، وذلك ممَّا انعقد الإجماع على خلافه، فتعيَّن الثاني، وبالسرقه الواحدة لا يقطع إلاَّ يد واحدة، فصار الواجب بالآية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة، ثمَّ هذه اليد الواحدة إمَّا أن تكون اليمنى أو اليسرى أو أعمَّ منهما، وقد تعيَّن اليمنى بالإجماع حيث لا يجوز قطع غير اليمنى في الكرة الأولى بلا خلاف، وبالسنة قولاً وفعلاً وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه **﴿فاقطعوا أيما نهما﴾**؛ إذ القراءات تفسّر بعضها بعضاً مع أنَّ الحكم واحد والحادثة واحدة، وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقاً، فلا يكون اليسرى أو الأعمَّ مراداً بهذه الآية ضرورة.

فقولُ الشافعي رحمه الله: «إنَّ الآية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية» يكون مردوداً، ولا يلزم عليه قوله تعالى: **﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾** ^٢ حيث يتكرر الجلد بتكرار الزنا من شخص واحد مع أنَّ المصدر -وهو الزنا- لا يدلُّ على العدد كما لا تدلُّ السرقة عليه، فلتكن السرقة كذلك؛ لأنَّه قد ثبت في قواعد الشرع أنَّ بناء الحكم على المشتق دليل على أنَّ مأخذ الاشتقاق علَّة لذلك الحكم، فالزنا علَّة والجلد حكمه، فيتكرر بتكرره؛ لأنَّ محل استيفائه هو البدن في الكرة الثانية والثالثة قائم، بخلاف آية السرقة؛ فإنَّها وإن دلت على علَّة السرقة ولكن حكمها قطع اليمنى لما بيَّنا أنَّ المراد بالأيدي الأيمان فلم يتكرر ذلك عند تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمنى.

واعلم أنَّ هذا التركيب ظاهرة غير مستقيم، فيحتاج إلى تأويل ^٣. بيان ذلك أنَّ الضمير المستكن في قوله: (لم يحتمل العدد) إنَّ جعل راجعاً إلى قوله: (كل اسم فاعل) كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود، وهو نفي القطع في المرة الثانية؛ إذ ذاك مستفاد من عدم دلالة المصدر على العدد لا من عدم دلالة اسم الفاعل على العدد. وإنَّ جعل راجعاً إلى المصدر يبقى الخبر بدون ضمير المبتدأ، وذلك لا يجوز. وتأويله أنَّ كل مصدر دلَّ عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد كالمصدر الذي دلَّ عليه الأمر، أو يكون معناه لم يحتمل مصدره العدد، فحينئذٍ يصح التركيب من غير خلل.

قوله (ثم الأمر المطلق عن الوقت) اختلفوا في الأمر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق أداء المأمور به بوقت محدود على وجه يفوت الأداء بفوته، كالأمر بالزكاة والعشر وصدقة الفطر والكفارات وقضاء رمضان. إنَّه هل يدلُّ على وجوب الأداء على الفور أم لا؟

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ب وج.

^٢ الآية ٢ من سورة النور.

^٣ ب وج: بتكرر.

^٤ هذا اعتراض القاءاني على الخبازي رحمه الله تعالى.

فذهب علمائنا وأكثر أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين رحمهم الله إلى أنه لا يدلّ على الفور بل [هو] ^١ موضوع للقدر المشترك بين الفور والتراخي من غير أن يكون في اللفظ ^٢ إشعار بخصوص كونه فوراً أو تراخياً، وهو اختيار الشافعي رحمه الله على ما نقله عنه الإمام الغزالي ^٣ في مستصفاه والشيخ ابن الحاجب ^٤ في مختصره، وذهب الكرخي ^٥ من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي والقائلين بأنّ موجب الأمر التكرار إلى أنه يدلّ على الفور.

احتج من قال بالفور ومعناه وجوب الأداء في أول أوقات الإمكان بحيث يلحقه الذمّ بالتأخير عنه بأنّ السيد إذا قال لعبده: «اسقني» وأخّر العبد عُدّ عاصياً، فلو لم يكن للفور لما كان كذلك، وبقوله تعالى: ﴿قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك﴾ ^٦ ذمّ إبليس لعنه الله على ترك السجود في الحال وإن كان الأمر مطلقاً، فلو لم يكن [الأمر] ^٧ للفور لما توجّه الذمّ إليه.

والجواب عن الأول أنّ ذلك ليس لنفس الأمر بل للقرينة الحالية وهو العطش. وعن الثاني بأنّ لا نسلم أنّ الفورية مستفادة من مطلق الأمر بل من قوله تعالى: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ ^٨؛ فإنّه دلّ على وجوب السجدة عقيب التسوية ونفخ الروح كما هو مقتضى حرف الفاء.

واحتجّ المصنف رحمه الله على المختار بأنّه صحّ [أنّ يقال] ^٩: «افعل الساعة أو بعد ساعة أو بعد يوم»، فلو كان الأمر المطلق للفور لكان الثاني والثالث تناقضاً والأول تكراراً، وليس فليس.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ ب: اللغة.

^٣ الإمام الغزالي رحمه الله: هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام المتوفى سنة ٥٠٥ هـ: فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. مولده ووفاته في الطابران قصبة طوس، بخراسان، رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فيلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلده. نسبته إلى صناعة الغزل عند من يقوله بتشديد الزاي أو إلى غزالة من قرى طوس لمن قال بالتخفيف. الأعلام للزركلي، ٢٢/٧.

^٤ الشيخ ابن الحاجب رحمه الله: هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ هـ: فقيه مالكي، من كبار المعلماء بالعربية. كردي الأصل. ولد في أسنا من صعيد مصر، ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالإسكندرية. وكان أبوه حاجباً فعرف به. الأعلام للزركلي، ٢١١/٤.

^٥ الكرخي رحمه الله: هو عبيد الله بن الحسين الكرخي، أبو الحسن المتوفى سنة ٣٤٠ هـ: فقيه، انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق. مولده في الكرخ ووفاته ببغداد. الأعلام للزركلي، ١٩٣/٤.

^٦ الآية ١٢ من سورة الأعراف.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٨ الآية ٢٩ من سورة الحجر، والآية ٧٢ من سورة ص.

^٩ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

ولقائل أن يقول: لا نسلم ذلك، وإنما يلزم ما ذكرت أن لو لم يكن الأول بيان تقرير، والأخيران بيان تغيير، كما قلتم في الأمر عند تقييده بالعدد وهو ممنوع. وأيضاً لهم أن يقولوا: إنما نقول بالفور إذا لم يقترب به شيء من القيود لا مطلقاً، فلا يكون عند التقييد مفيداً للفور، حتى يلزم التناقض. ويمكن التفصي عن بيان التقرير لا عن بيان التغيير بأن يقال: لو كان قوله: «افعل الساعة» بيان تقرير لَبقي على إطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة؛ إذ ليس بيان التقرير إلا تأكيد السابق باللاحق، وانعقاد الإجماع على أن «افعل» مطلق و«افعل الساعة» مقيد مما يكذبه.

وقوله (وهذا لا ينقلب) أي لا يقال لو كان الأمر المطلق للتراخي لكان الأول تناقضاً والأخيران تكراراً؛ لأننا لا نقيده بزمان مخصوص يتوقف صحة الامتثال عليه، بل نقول للمكلف أن يأتي بالمأمور به في أي زمان شاء بشرط أن لا يفوته في عمره من غير أن يلحقه ذم بالتأخير والتقديم.

قوله (والخلاف في الحجّ ابتدائي) ردُّ لما ذهب إليه الكرخي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله أن هذا الخلاف بنائي^١ على أن الأمر المطلق يوجب الأداء على الفور عند أبي يوسف خلافاً لمحمد رحمهما الله. والصحيح أن هذا ليس بناء عليه لما ذكرنا أن مذهب أصحابنا رحمهم الله أنه لا يوجب الأداء على الفور، بل الخلاف في الحجّ ابتدائي، فمحمد رحمه الله جعله واجباً موسعاً مستديلاً بأن الحجّ فرض العمر اتفاقاً غير أنه لا يؤدي إلا في وقتٍ خاصٍّ، فأخذ شبهةً بالمقيّد.

قلت: لهذا عُدّ قسمًا منه تسامحاً، وهذا الوقت متكرر في عمره، فصار كصوم القضاء في أنه موقت بالعمر، ويتأدى في أوقات مخصوصة وهي النُّهر دون الليالي، فلا يتعيّن عليه أشهر الحجّ من السنة الأولى إلا بتعيينه في ضمن الأداء كصوم القضاء. توضح ذلك صحة أدائه في السنة الثانية والثالثة وبقاء مشروعية النفل [له]^٢، فلو كان العام الأول متعيّناً للأداء لكان المأتمى بعده قضاء كسائر العبادات إذا فاتت عن أوقاتها، ولم يبق النفل مشروعاً؛ إذ الوقت لا يسع إلا لحجٍّ واحد كما في شهر^٣ رمضان.

وأبو يوسف رحمه الله فرّق بين القضاء وبينه، فجعل الحجّ واجباً مضيّقاً دون القضاء. وذلك لأنّ أشهر الحجّ من السنة الأولى بعد الإمكان متعيّنة للأداء، فلا يباح له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر. وإنما قلنا ذلك؛ لأنّ الخطاب بالأداء لحقه في هذا الوقت اتفاقاً، وهو فرد لا مزاحم له؛ إذ المزاحمة إنّما تكون بإدراك العام الثاني وهو مشكوك فيه؛ إذ لا يدري أنه هل يبقى إلى السنة الثانية

^١ ب: بناء.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ب: شهر، ج: لا يسع فيه إلا حج واحد كما في شهر رمضان.

ليكون أشهر الحجّ منها من جملة عمره أو لا؟ والموهوم لا يعارض المتحقق المعلوم، فإذا انتفى المزاحمة بقيت أشهر الحجّ من العام الأول متعينة للأداء فيها، فلا يسعه التأخير عنها، وهذا بخلاف القضاء؛ لأنّ التأخير عن اليوم الأول لا يكون تفويتاً للقضاء لتمكّنه في اليوم الثاني.

فإن قلت: بمجيء الليل يزول تمكّنه، ثم لا يدري أيّدرك اليوم الثاني أم لا؟ قلت: الموت في ليلة واحدة قبل ظهور علامته يكون فجأةً وهو نادر، فمبنى الحكم على الظاهر لا على النادر، وإذا كان كذلك استوت الأيام كلها، وكأنّه أدرك كلها، فخير بينها، ولم يتعين أولها. وأمّا الموت في سنة واحدة ليس بنادر، فلا يكون مدرّكاً لكلها، فتعيّن أولها.

والجواب عن مشروعية النفل أنّا اعتبرنا التعيّن احتياطاً كيلا يفوت ذلك، فظهر ذلك في حق المأثم في حق المأثم لا في عدم شرعية النفل [فيه] ^١ على أنّ شرعية النفل فيه لا ينافي تضييق وجوب الأداء فيه كآخر وقت الظهر؛ فإنّه متعيّن للأداء مع أنّ النفل مشروع فيه. وعن كون المأثم أداء في العام الثاني أنّه لمّا بقي حيّاً إلى العام الثاني فقد تحققت المزاحمة، وارتفع الشك، فظهر أنّ الأول لم يكن متعيّناً، وقام الثاني مقام الأول في التعيّن.

قوله (والمقيد بالوقت أنواع) أي ما تعلّق أدائه بوقتٍ محدودٍ بحيث لو فات ذلك الوقت لفات [ذلك] ^٢ الأداء ثلاثة أنواع؛ لأنّ الوقت إمّا موسّع أو مضيق أو مشكوك التوسّع والتضييق، والموسّع يسمى ظرفاً، والمضيق معياراً، والمشكوك مشكلاً.

فقله: (نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى) إشارة إلى النوع الأول وهو الموسّع وهو ظرف للمؤدى وهو الصلاة لأنّ المراد بالظرف ما يفضل عن أدائها إذا اكتفى على القدر المفروض، وبالمعيار ما لا يفضل عن ذلك وهذا كذلك فيكون ظرفاً لا معياراً وشرطاً للأداء لأنّه يفوت الأداء بفوته.

فإن قلت: قد تستفاد الشرطيّة من الظرفيّة؛ لأنّ الظروف محالّ، والمحال شروط، فلا فائدة في قوله: **شرطاً للأداء**. قلت: لا نسلم أنّه يلزم من كون الشيء المعيّن ظرفاً لشيء كونه شرطاً لوجوده كالوعاء ظرف ^٣ لما فيه وليس بشرط؛ لأنّه يوجد بدون هذا الظرف. غاية الأمر أنّه قد يكون كذلك [وههنا بالنسبة إلى المؤدى ليس كذلك] ^٤ لجواز الإتيان بالصلاة في وقتٍ آخر.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل. ب: فظهر في حق المأثم لا غير لا في حق عدم مشروعية النفل.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب وج.

^٣ ج: ظرفاً.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

فإن قلت: المؤدى ليس نفس الصلاة، بل الصلاة في وقتها، وهذا يفوت بفوات الوقت. قلت: المراد بالمؤدى ههنا نفس الصلاة.

وسبباً للوجوب أي لنفس الوجوب؛ لأنه يفسد تعجيلها قبل الوقت، وهذا علامة كونه سبباً؛ لأن^١ تعجيل الشيء قبل انعقاد سببه لا يجوز، وبعده يجوز، كتعجيل الزكاة؛ فإنه يجوز بعد انعقاد النصاب لا قبله، ولأنه يختلف صفة الواجب باختلاف صفة الوقت، فيثبت الوجوب كاملاً عند كمال الوقت، وناقصاً عند نقصانه، وهذا علامة السببية أيضاً؛ لأن الحكم نتيجة السبب، فيثبت على حسب ثبوته، كالبيع؛ فإنه لما كان سبباً للملك تغير الملك بتغيره، فمتى صحَّ صحَّ الملك الثابت به، ومتى فسد فسد، حتى لزم البيع وحلّ وطء المشتراة، ويثبت الشفعة في الأول دون الثاني.

واعترض الفاضل السمرقندي^٢ رحمه الله على الوجهين: أمّا على الأول فلأنّ المشروط أيضاً يفسد بتقدمه على الشرط، فلا يلزم منه السببية. وأمّا على الثاني فبأنّ كمال الأداء ونقصانه قد يتبع الظرف كما في صوم [يوم]^٣ النحر، ولا يلزم من هذه السببية.

وأجاب صاحب التحقيق^٤ رحمه الله عن الوجهين: أمّا عن الأول فبأنّ ذلك إذا لم يوجد قرينة ترجح أحد الجانبين، وقد وجد ههنا ما يدلّ على أنّ الفساد لعدم السبب وهو الدليل الثاني وهو تغير الأداء بتغير الوقت؛ إذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط. وأمّا عن الثاني فبأنّ الأصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب، فيحمل عليه ما لم يعلم دليل يصرفه عنه.

قلت: في الجوابين نظراً. أمّا في الأول فلأنّنا لا نسلم أنّ الدليل الثاني يصلح قرينة للترجيح، وقوله: «المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط» ممنوع، فالألم يختلف [باختلاف]^٥ الشدة والضعف عند شدة قتل السوط وعدمها. سلّمنا ذلك لكنّه يؤدي إلى أنّ لا يكون هذا دليلاً مستقلاً بنفسه مع أنّ كل واحد منهما دليل مستقلّ على ما يشعر به ظاهر العبارة. وقد صرح هو في شرحه أنّ هذا دليل آخر على السببية. وأمّا في الثاني فظاهر. ويمكن أنّ يجاب عنه بوجه آخر، وهو أنّ يقال: لا

^١ ب: إذ.

^٢ الفاضل السمرقندي رحمه الله: هو إسحاق بن محمد بن إسماعيل، أبو القاسم، الحكيم السمرقندي المتوفى سنة ٣٤٥ هـ: قاض حنفي. الأعلام للزركلي، ١/٢٩٦.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٤ صاحب التحقيق رحمه الله: هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ: فقيه حنفي من علماء الأصول. من أهل بخارى. والتحقيق اسم كتابه لشرح المنتخب الحسامي للأخسيكتي المتوفى سنة ٦٤٤ هـ. الأعلام للزركلي، ٤/١٣.

^٥ هذا اعتراض القاءاني على صاحب التحقيق وهو عبد العزيز البخاري رحمهما الله تعالى.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من ب.

صحّة للصلاة قبل الوقت إجماعاً، وذلك لا يخلو إمّا لفقد شرطها أو لتقدّمها على سببه^١؛ إذ لا ثالث؛ إذ المفروض صلاة مستجمعة لجميع شرائطها وأركانها غير الوقت لا سبيل إلى الأول؛ إذ الوقت ليس بشرط لصحّة الصلاة إجماعاً بدليل صحّة الصلاة بعد الوقت. غاية الأمر أن يفوت الأداء بفواته لكونه شرط الأداء^٢، لكن فوت الأداء لا يستلزم فوت الصحّة لما قلنا، فثبت أن ذلك لتقدّمها على سببها، فثبتت السببية.

والجواب عن الثاني أنّنا لو سلّمنا أنّ الكمال والنقصان قد يكون باعتبار الظرفية، لكن إنّما يفيد ذلك أن لو كان ما فرضناه مسبباً مظلوماً والوقت ظرفاً له كي يكون اختلافه مضافاً إليه، وليس الأمر كذلك، بل جعلنا الوقت سبباً لنفس الوجوب الذي هو وصف موجود في ذمّة العبد شرعاً وهو شغل ذمّته مدرك بالعقل منفك عن المؤدى وهو الموجود الخارجي المدرك بالحس المطابق لتلك الحقيقة المعقولة المغاير لها حتّى لو تبدل بالعدم لم يتبدل^٣ ذلك وذلك هو المظروف، وإذا لم يكن نفس الوجوب مظلوماً يظهر أنّ اختلافه باختلاف الوقت لكونه سبباً له، وهذا الكلام دقيق المسلك قد تفردت به^٤.

قوله (والأصل في هذا النوع أنه) أي أنّ الشأن لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وشرطاً للأداء لا بدّ وأن يجعل بعض الوقت سبباً؛ إذ لو جعل كلّ سبباً يلزم أحد المحذورين؛ لأنّه لو روعي جانب الظرفية يلزم إهمال السببية لحصول تقدّم المسبب على السبب حينئذٍ، ولو روعي جانب السببية يلزم إبطال الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾^٥. فعلم أنّه يجب أن يجعل بعض الوقت سبباً ولما لم يمكن^٦ بعد الكل جزء مقدّر يتعين لذلك كالثلث والنصف والربع ونحوه لعدم الترجيح وجب الاقتصار على الأدنى، والجزء الأول أولى أن يجعل سبباً لسلامته عن المزاحم؛ إذ المعدوم لا يصلح أن يكون معارضاً للموجود ولصحّة الأداء بعده، ولو لم يكن سبباً لما صحّ الأداء، وفيه رعاية السببية والظرفية، ولما صار الجزء الأول سبباً أفاد الوجوب وأفاد صحّة أدائه بعده، وهذا [معنى]^٧ قول مشايخنا رحمهم الله: إنّ الصلاة تجب بأول جزء من الوقت

^١ ج: سببها.

^٢ ج: شرط للأداء.

^٣ ب: تبدل.

^٤ أشار القاءاني رحمه الله إلى تفرد في هذه المسألة.

^٥ الآية ١٠٣ من سورة النساء.

^٦ ب وج: يكن.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

وجوبًا موسعًا، وهو مذهب الشافعي والجبائيين^١ من المعتزلة خلافًا لما يقوله شاذلية من الشافعية: إنّ الوجوب يتعلّق بأول الوقت [وجوها مضيقًا]^٢، وفي الآخر قضاء، والعراقيون من أصحابنا: إنّ الصلاة تجب بآخر الوقت، وفي الأول موقوف أو نفل يسقط به الفرض، لكنّ الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله والمعتزلة بوجه آخر، وهو أنّ صحّة الصلاة في أول الوقت عندهم لكون المصلي متوجّهًا إليه الخطاب فيه على سبيل التوسعة والتخير، كأنّ الشارع قال له: «أدّ الصلاة في هذا الوقت إمّا في أوله أو في وسطه أو في آخره كيف شئت».

وعند علمائنا رحمهم الله صحّة الصلاة فيه لانعقاد سببه لا لتوجه الخطاب؛ إذ الخطاب إنّما يتوجه عندهم في آخر الوقت لا في أوله. واحتجّوا عليه بأنّه لو كانت الخطاب متوجّهًا إليه في أول الوقت لكان مطالبًا بالأداء فيه، وليس الأمر كذلك بدليل أنّ الشرع جعل له ولاية التأخير إلى آخر الوقت، وجواز التأخير ينافي المطالبة.

وهذا مشكل؛ لأنّ هذا الدليل يقتضي أنّ لا تتوجه [إليه]^٣ المطالبة على سبيل الفور والتضييق؛ إذ المنافاة إنّما تتحقّق بين هذه المطالبة وجواز التأخير ولا يمنع من توجه الخطاب إليه وثبوت المطالبة على سبيل التوسع والتخير؛ إذ لا منافاة بينهما كما في الأمر المطلق، والاستدلال [أيضًا]^٤ بعدم لحوق الإثم على من مات قبل آخر الوقت لا يصحّ؛ لأنّ لحوق الإثم مبنيّ على الوجوب المضيق؛ لأنّه هو الذي يأتّم المكلف بتركه لا مطلق الوجوب ولم يوجد؛ ولهذا يأتّم لو ظنّ أنّه لا يعيش إلى آخر الوقت وآخر.

قوله (فإن اتصل الأداء به تقرر) أي [إذا]° اتصل الأداء بالجزء الأول بأنّ يقع أول الشروع بعد الجزء الذي لا يتجزى من أول الوقت، لا كما ظنّه الفاضل السمرقندي أنّ المراد به أنّ يقع أول الشروع فيه لوجوب تقدّم السبب على المسبب تقررّت السببيّة الثابتة له لعدم الضرورة إلى الانتقال، وإذا انقضى الجزء الأول فلم يؤدّ انتقلت السببيّة إلى الجزء الثاني ثمّ إلى الثالث ثمّ وثمّ؛ لأنّه لو لم تنتقل السببيّة فإمّا أنّ يضمّ معه الأجزاء المتقدّمة على الأداء أم لا. فإنّ لم تضمّ إليه يلزم عدم وجوب الصلاة على الطاهر من الحيض والنفاس والمفريق من الجنون والكافر إذا أسلم بعد انقضاء الجزء الأول،

^١ الجبائيين من المعتزلة: هما أبو علي الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣ هـ وابنه أبو هاشم الجبائي المتوفى سنة ٣٢١ هـ.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٣ ما بين المحصورتين ساقط من ب.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

والأربع على من سافر والركعتان^١ على من أقام بعده، وهو خلاف الإجماع. وإن ضُمَّت إليه يلزم التخطي من القليل -وهو الجزء المتصل بالأداء- إلى الكثير بلا دليل.

قال الفاضل السمرقندي رحمه الله: وفيه بحث؛ لأننا نعلم يقيناً أنَّ الفعل يجب بأول الوقت على التخيير سواء كان أدائه متصلاً به أو بغيره أو لم يتصل بشيء أصلاً. وأيضاً لو كان السبب الجزء الذي يتصل به الأداء وينتقل بانتقاله فما لم يتصل به الأداء لا يكون سبباً، فيكون سببته للأداء مفتقرة إلى الأداء، والأداء مفتقرة إلى سببته، فيلزم الدور. والحق أنَّ الصلاة تجب على المكلف بأول جزء من الوقت إن كان له الأهلية أو بأول حدوث الأهلية، لكن على سبيل التأخير^٢، ويتضح بضيق الوقت، فمن رام الحق فليطلب في هذا الكلام.

قلت: لا نزاع [في] أنَّ الوجوب يحصل بأول جزء من الوقت، ولكن النزاع في طريق ثبوته وسببية الوقت له، وإثبات السببية بهذا الطريق لا ينافي حصول الوجوب في أول الوقت. ولعلَّ هذا السؤال إنما نشأ من جهة فهم توقف السببية على الاتصال كما ينادي به سؤاله الثاني وهو خطأ، بل الجزء الأول سبب للوجوب سواء اتصل به الأداء أو لم يتصل، لكن التقرُّر إنما يحصل بالاتصال، ويظهر هذا من كلامهم بأدنى تأمل. فتبين بذلك أيضاً بطلان لزوم الدور؛ إذ هو مبني على أنَّ السببية مفتقرة إلى الأداء، وقد منعناه، بل تقرُّرها مفتقرة إلى الأداء، والأداء مفتقرة إلى السببية، فتغاير الإفتقران، فلا يلزم الدور^٣.

قوله (إلى أن يتضح الوقت عند زفر^٤ رحمه الله) اعلم أنه إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع فيه إلا فرض الوقت يطالب بالأداء إجمالاً، حتى لو أخر عنه يأثم، لكن السببية لا ينتقل من ذلك الجزء عند زفر رحمه الله إلى ما بعده من أجزاء الوقت؛ إذ لو انتقلت^٥ والواجب لا يسع فيه لأدَّى إلى تكليف ما لا يطاق.

^١ ج: الركعتين.

^٢ ب وج: التخيير.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٤ هذا جواب القاءاني على الحكيم السمرقندي رحمه الله تعالى.

^٥ الإمام زفر رحمه الله: هو زفر بن الهذيل بن قيس العنبري، من تميم، أبو الهذيل المتوفى سنة ١٥٨ هـ: فقيه كبير، من أصحاب الإمام أبي حنيفة. أصله من أصبهان. أقام بالبصرة وولي قضاءها وتوفي بها. وهو أحد العشرة الذين دونوا الكتب، جمع بين العلم والعبادة، وكان من أصحاب الحديث فغلب عليه الرأي، وهو قياس الحنفية، وكان يقول: نحن لا نأخذ بالرأي ما دام أثر، وإذا جاء الأثر تركنا الرأي. الأعلام للزركلي، ٤٥/٣.

^٦ ب: انتقل.

وربما يجاب عنه بأنه إنّما يؤدي إلى ذلك أن لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الأداء. أمّا إذا كان المطلوب تحقّق الوجوب في الذمّة ليلزم القضاء فلا. وعندنا ينتقل إلى آخر جزء من أجزاء الوقت لكونه صالحاً للانتقال.

ولقائل أن يقول: يلزم على قول علمائنا رحمهم الله أحد الأمرين: إمّا عدم توجه الخطاب حالة تضييق الوقت أو توجهه مع انتفاء السبب؛ لأنّه بعد القول بانتقال السببية إلى الجزء الأخير إمّا أن يكون الأداء مستحقاً عليه في الجزء السابق عليه أو لا، فعلى الأول يلزم الثاني، وعلى الثاني يلزم الأول، وكلاهما محذور إجماعاً، فما يؤدي إليه أيضاً يكون كذلك. ويمكن أن يجاب عنه بالتزام الشقّ الأول، ولا يلزم المحذور لاستغناء البقاء عن السبب. أمّا في حال ابتداء الخطاب فلا يستغنى عن السبب.

قوله (فيتعين السببية فيه) أي يتعين السببية في ذلك الجزء ضرورة أنّه لم يبق بعد ذلك الجزء ما يحتمل نقل السببية إليه.

وفي هذا الكلام دخل من وجهين^١: أحدهما أن القول بانتقال السببية من الكل إلى الجزء كان لضرورة رعاية الظرفية، وقد فاتت بالنسبة إلى الجزء الأخير مع أنّكم قلتم بالانتقال. وثانيهما أن قولكم: «يتعيّن الجزء الأخير للسببية ويتقرّر لها» مع قولكم: «عند الفوات ينتقل السببية إلى كلّ الوقت» ممّا يتدافعان، ولا يتأتى الانفصال عن هذا الإشكال إلّا أن يؤول كلامهم، بأن يقال: يجوز أن يكون مرادهم بالجزء الأخير [الجزء]^٢ الذي لا يسع بعده إلّا قدر تكبيرة لا الجزء الذي لا جزء بعده أصلاً. وبهذا يسقط الدخّل الأول. وكذا نقول في التعيّن أنّه يجوز أن يكون مرادهم به أنّه لا تنتقل السببية عنه إلى الجزء الذي بعده من أجزاء الوقت لا أن لا تنتقل عنه أصلاً، وبهذا يسقط الدخّل الثاني.

فإن قلت: فحينئذ لا يستقيم قوله: فلم يبق بعده ما يحتمل نقلها إليه. قلت: إنّما لا يستقيم ذلك أن لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها إليه مع رعاية الظرفية، وهو ممنوع والقرينة عليه [وهو]^٣ الأصل الممّهد سابقاً.

^١ ج: انتقال.

^٢ هذا اعتراض القاءاني البخاري رحمهما الله تعالى.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ ج: لا يبقى.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

قوله (فيعتبر حاله إلى آخره) شروع في بيان ثمرة الخلاف الذي بيننا وبين زفر رحمه الله أي يعتبر حال المكلف في هذه الأشياء عند ذلك الجزء، حتّى لو أسلم الكافر أو بلغ الصبي أو أفاق المجنون أو طهرت الحائض عند ذلك الجزء الأخير الذي يتعين للسببية يلزمه الصلاة عندنا، وإذا ارتدّ أو جنّ أو حاضت المرأة في ذلك الوقت لا يلزمه الصلاة، وكذا إن^١ كان مقيمًا في ذلك الجزء يجب عليه صلاة الإقامة وإن كان مسافرًا في سائر الأجزاء، وإن سافر في ذلك الجزء يجب عليه صلاة السفر وإن [كان]^٢ مقيمًا في الأجزاء المتقدّمة خلافًا لزفر رحمه الله في جميع هذه المسائل؛ فإنّ عنده يعتبر حاله عند الجزء الأول من الوقت المضيق.

قوله (وتعتبر صفة ذلك الجزء أيضًا) أي كما أنّه يعتبر حال المكلف فيه تعتبر صفة ذلك الجزء أيضًا في الصّحة والفساد. فإنّ كان ذلك الجزء صحيحًا بأنّ لم يوصف بالكراهة والنسبة إلى الشيطان كما في وقت الفجر وجب الفرض فيه كاملاً، حتّى لو طلعت الشمس في أثناء الفجر فسد عندنا، خلافًا للشافعي رحمه الله؛ لأنّ كمال السبب يستلزم كمال المسبب، وما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصًا كالصوم المنذور المطلق لا يتأدى في أيّام النحر.

وإن كان ذلك الجزء ناقصًا بأن يكون مكروهًا كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار وجب ناقصًا لما مرّ أنّ نقصان السبب مؤثّر في نقصان المسبب، فيتأدى بصفة النقصان، فلم يفسد العصر بغروب الشمس في خلاله؛ لأنّه أدّى كما وجب بمنزلة ما إذا نذر صوم يوم النحر وأدّاه فيه.

قوله (ولا يلزم ما لو ابتدأ العصر في أول الوقت) إشارة إلى سؤال يرد على المقدمة القائلة بأنّ ما وجب كاملاً لا يتأدى بصفة النقصان. وتوجيهه أن يقال: هذا منقوض بما إذا ابتدأ العصر في أول وقته، ثمّ مدّها إلى أن غربت الشمس؛ فإنّها لا يفسد بهذا النقصان مع أنّه وجب كاملاً لكمال سببه.

وتقرير جوابه أنّ الشرع جعل له حق شغل كلّ الوقت بالأداء وهو العزيمة؛ لأنّ العباد خلقوا للعبادة بالنصّ إلّا أنّ الله تعالى منّ علينا بان جعل لنا ولاية صرف بعض الأوقات إلى حوائجنا رخصةً، وإذا شغل كلّ الوقت بالأداء فقد أتى بما هو العزيمة فجاز؛ إذ الاحتراز عن مثل هذه الجريمة وهو إيقاع بعض الصلاة في الوقت الناقص مع الإقبال على العزيمة متعذّر، فجعل هذا النقصان عفوًا لثبوتها ضمناً لا قصدًا، كما قال محمد رحمه الله في النوادر: إنّ من شرع في الخامسة بعد ما قعد قدر التشهد في

^١ ب: إذا.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

صلاة العصر يستحبّ له أن يضيف إليها ركعةً أخرى، وتكون الركعتان تطوّعاً وإنّ كره التطوّع بعد العصر، لكنّ لما كان ثبوته بناءً على الأول لا ابتداء لم يكره، فصار بمنزلة المؤدى في الوقت الصحيح.

قوله (وكذا لا يلزم) إشارة إلى سؤال يرد على المقدّمة الضمنية القائلة بأنّ ما وجب ناقصاً يتأدى ناقصاً. وتوجيهه أن يقال: تلك المقدّمة منقوضة بما إذا أسلم الكافر وقت احمرار الشمس، ثمّ لم يصل حتّى احمرّت الشمس في اليوم الثاني؛ فإنّه لا يجوز قضاؤه فيه، مع أنّه وجب ناقصاً لنقصان سببه.

وتقرير الجواب أنّ لا نسلم عدم جواز القضاء في الوقت الناقص؛ فإنّ جواب المسألة^١ غير مرويّ عن السلف فيحتمل أن يكون جابراً، سلّمنا ذلك لكن المراد من قولنا ما وجب ناقصاً يتأدى ناقصاً الواجب الذي لم يصر ديناً في الذمّة أمّا إذا صار ديناً في الذمّة فلا، والمعنى منه^٢ أن النقصان في الأداء إنّما يتحمل بسبب شرف الوقت، فإذا فات الوقت لا يتحمل النقصان؛ لأنّه لا جابر له في الفئات.

قوله (ألا يرى إلى آخره) توضيح لجواز أن يكون حكم القضاء مخالفاً لحكم الأداء. قال محمد رحمه الله في الجامع [الصغير]^٣: إنّ من نذر أن يعتكف شهر رمضان فإنّه يجوز منه أداء الاعتكاف فيه مع أنّ الصوم شرط لصحّة الاعتكاف الواجب عندنا، ولو صام ولم يعتكف حتّى صار ذلك ديناً في ذمّته لا يجوز قضاؤه في رمضان الثاني، فعلم أنّ حكم القضاء قد يكون مخالفاً لحكم الأداء.

قوله (ولا يلزم ما لو تلاها عند الطلوع) إشارة إلى سؤال يرد على الجواب المذكور وهو أن يقال: قولكم: «الواجب بعد الانفصال عن سببه الناقص يجب كاملاً في الذمّة» منقوض بما لو تلى آية السجدة عند الطلوع وهو وقت ناقص ثمّ سجد عند الزوال أو إذا غابت الشمس فإنّه يجوز وإن انفصل عن سببه وصار ديناً في الذمّة مع أنّ هذا أداء ناقص.

وأجاب عنه بتخصيص المدعى بأنّ لا ندعي عود الواجب إلى الكمال بعد الانفصال عن السبب الناقص مطلقاً حتّى يلزم ما ذكرت بل فيما يجب قرينة مقصودة كالصلاة. أمّا فيما لا يجب قرينة مقصودة فلا، وسجدة التلاوة من هذا القبيل، إنّما المقصود منه مجرد ما يصلح تواضعاً لله تعالى

^١ ج: فإن عدم جواز المسألة.

^٢ ب وج: فيه.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

بمخالفة المعاندين على الله تعالى وموافقة العابدين كما علم من مواضع السجدة. ألا يرى أنها تتأدى بالركوع في الصلاة.

قوله (ولا يلزم أيضًا ما إذا شرع فيه) إشارة أيضًا إلى سؤال يرد على الجواب المذكور. وتقريره أنه لو شرع في النفل في وقت ناقص مثل طلوع الشمس مثلاً، ثم أفسده، فإنه يجوز قضاؤه حالة الغروب مع النقصان وإن كان الفائت قرينة مقصودة.

فأجاب بأن ما قلنا كان في الواجب لا في النفل؛ فإن باب النفل أوسع مجالاً من باب الواجب. ألا يرى أنه يجوز أدائه قاعداً مع القدرة على القيام وراكباً مومياً مع القدرة على النزول، ولا يجوز ذلك في الواجبات والفرائض، فلا يرد النقص، ولو سلم لزومه بعد الشروع لكن لزومه ضرورة صون المؤدى عن البطلان كما يجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى، فيتقدّر بقدر الضرورة، فلا يظهر ذلك في ثبوت اللازم على سبيل الكمال لا حالاً -أي في حالة الأداء- ولا مآلاً -أي في حالة القضاء-؛ لأن ذلك مصير إلى ما وراء الضرورة، وذلك لا يجوز.

قوله (ومن حكمه أن لا ينفي صحة غيره) أي من حكم هذا النوع أنه لا يمنع صحة صلاة أخرى فيه -أي في أي جزء وقعت منه-؛ لأن الوقت ظرف الأداء^١، فيفضل عن مشروع الوقت، وهو يؤدي بأركان معلومة بمنافع هي حقه، وبعد الوجوب بقيت المنافع حقاً له أيضاً، فلا يتعذر عليه صرفها إلى أداء صلاة أخرى، بمنزلة من دفع ثوباً إلى الخياط ليخيطه في هذا اليوم بأجر؛ فإنه يستحق على الخياط إقامة العمل، ولا يتعذر عليه خياطة ثوب آخر في ذلك اليوم؛ لأن منفعته بقيت حقاً له بعد ما استحق عليه خياطة الثوب بالإجارة.

فإن قلت: لا يخلو إما أن يكون كل واحد من كون الوقت ظرفاً ومن صيرورتها مؤداة بأفعال معلومة بمنافع هي حقه دليلاً بانفراده أو يكون كلاهما دليلاً واحداً، فعلى الأول يرد عليه النقص بصوم رمضان؛ فإنه يتأدى بأفعال معلومة بمنافع هي حقه مع أنه ينفي شرعية صوم آخر، وعلى الثاني يلزم ضم ما ليس بدليل وهو قوله صيرورتها مؤداة إلى ما هو دليل تام بنفسه وهو قوله لكون الوقت^٢ ظرفاً وجعلهما دليلاً واحداً، وفيه من الفساد ما لا يخفى.

^١ ب وج: أداء النفل.

^٢ ب: للأداء، ج: بالأداء.

^٣ ب وج: لكونه.

قلت: نختار الشقّ الثاني. قوله: «يلزم^١ ضمّ ما ليس بدليل إلى دليل تامّ» ممنوع، وإنّما يلزم ذلك أن لو كانت الظرفية ممّا يستلزم جواز صلاة أخرى مطلقاً أي في جميع أجزاء الوقت، وذلك ممنوع. غاية الأمر أنّه يستلزم الجواز في الجزء الفاضل من الوقت، والمدعى الجواز مطلقاً، فلا بدّ من ضمّ ذلك إليه حتّى يتمّ الدليل على المدعى.

قوله (وأن لا يتعين بتعيينه قولاً) أي من حكم هذا النوع أيضاً أنّ التعيين لا يثبت بقوله، حتّى لو قال: «عيّنت هذا الجزء» ولم يشغل بالأداء فيه لا يتعين، وله أن يأدي في غير ذلك الجزء؛ لأنّ التعيين إنّما يثبت ضرورة انقطاع خيار نقل السببية من جزء إلى جزء، وذلك الانقطاع لا يثبت إلا أن يشغل بالأداء؛ لأنّ تعيين السبب ضرب تصرف فيه من حيث إنّ الشارع لم يجعل المتعيّن سبباً، بل خيرّه، فصار ثبوت ولاية التعيين قصداً مفضيلاً إلى الشركة في وضع المشروعات، وأنّه لا يجوز. ونظيره المكفّر؛ [فإنّه]^٢ لمّا خير بين الإطعام والكسوة والتحرير، فلو قال: «عينت الإطعام للكفارة» لا يتعين ما لم يباشر التكفير به.

قوله (وأن تعيين النية شرط) أي من حكمه أيضاً اشتراط نيّة فرض الوقت فيه؛ لأنّ منفعه لمّا بقيت على حقّه حتّى تصلح لصلاة أخرى يكون المشروع فيه متعدّداً، فلا يصاب بمطلق الاسم^٣ كالمجتمع في المكان لا يصاب بالإطلاق ما لم يسم واحد منهم باسمه الخاص، ولما لزمه التعيين شرعاً لا يسقط ذلك لضيق الوقت على وجه لا يسع فيه إلاّ الفرض؛ لأنّ ذلك لما وجب بواسطة سعة الوقت شرعاً فلا يسقط بتقصير من العبد في تأخير الأداء، هكذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله.

قلت: إلا أنّ القول بتقصير العبد بالتأخير إلى حيث يسع فيه فرض الوقت مع أنّ له ولاية ذلك شرعاً مشكّل، اللهم إلا أن يقال: فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة، ولا يخفى أنّ عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج إلى هذا التكلّف؛ لأنّ المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدّد المشروع، وذلك باقٍ عند الضيق [الوقت]^٤، فلا يسقط التعيين.

قوله (وأما النوع الثاني) أي النوع الثاني من أنواع المقيد بالوقت ما جعل الوقت سبباً لوجوبه لأنّ الصوم يضاف إليه يقال صوم رمضان والإضافة آية السببية.

^١ ج: يلزمه.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ب: بإطلاق النية.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

فإن قلت: السبب إمّا الشهر كله أو جزء منه، فعلى الأول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر، و[فيه] ^١ إلغاء المعيارية، وعلى الثاني لا تكون الإضافة إلى الشهر دليل السببية؛ لأنّ ما هو مضاف إليه ليس بسبب، وما هو سبب ليس بمضاف إليه، والإضافة إلى الجزء غير مسموع، فلا يستقيم قوله: (جعل سبباً لإضافته إليه). قلت: السبب الشهر كله، كما اختاره السرخسي رحمه الله، ولكن نقل منه إلى جزء منه رعاية للمعيارية، كما قلنا بمثله في باب الصلاة رعاية للظرفية، وهو معيار للصوم أيضاً بمنزلة الكيل في المكيل؛ إذ الصوم عبارة عن إمساك^٢ ممتدة مقدرة بالشهر بحيث لا يفضل من أجزائه شيء يسع فيه غيره من جنسه، وفيد بذلك لئلا يقال: كيف يكون الشهر معياراً للصوم مع أنّ بعض أجزائه -وهو الليالي- يفضل عنه؟

قوله (فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف) نتيجة كونه معياراً [للصوم]؛^٣ لأنه لما كان صوم الوقت متعيّناً فيه بحيث لا يفضل عنه وقت يصلح لإمساك آخر يصير غيره منفيّاً فيه ضرورة، فيصاب بمطلق الاسم بأن ينوي مطلق الصوم، وإنما اشترط أصل النية ليمتاز عن العادة، ومع الخطأ في الوصف بأن ينوي صوم القضاء أو المنذور أو النفل؛ إذ الوصف يكون لغوّاً؛ لأنّ المتوخّد في الزمان كالمتوخّد في المكان، والمتوخّد في المكان يصاب باسم الجنس والعلم والوصف خطأ وصواباً، كما يقال لرومي لا يكون في الدار سواه: «يا إنسان يا زيد يا أسود» يتعيّن ذلك الرومي بالخطاب، فكذا المتعيّن بالزمان^٤.

قوله (قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله) لما لم يبق غيره مشروعاً في هذا الوقت لم يجز أداء نفلٍ أو واجبٍ آخر من المسافرين؛ لأنّ وجوب الصوم ثبت بشهود الشهر في حقّ الكل. ولهذا يصحّ الأداء من المسافرين إلاّ أنّ الشرع مكّنه من الترخّص بالفطر لدفع المشقة عنه، وهذا لا يجعل غير المشروع مشروعاً، فإذا ترك الترخّص صار هو والمقيم سواءً، فعدم صومه عن واجبٍ آخر لعدم مشروعيته، فلغا نيّته للتطوع أو الواجب، ووقع صومه عن رمضان. وكذا إذا أطلق النية أو كان مريضاً في هذا كله.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: إذا نوى المسافر عن واجب آخر يصحّ صومه عمّا نوى، ويستدلّ عليه بوجهين: أحدهما أنّ المسافر لما كان غير مطالب بالأداء فيه صار شهر رمضان في حقّه كشعبان، فقبل سائر الصيامات. وثانيهما أنّ المرخص -وهو السفر- قائم في حقّه، وهو ما ترك الترخّص حين

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٢ ب وج: إمساكات.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٤ ب وج: في الزمان.

صرف الإمساك إلى ما يرجع إلى ترفيع دينه بأن صرفه إلى المنذورات والكفارات أو إلى ما يرجع إلى قضاء دينه من قضاء رمضان آخر والمنذورات الموقته بوقت بعينه، بل صرفه إلى ما هو أهمّ عنده؛ لأنّ ذلك لازم، والقضاء عليه واجب وإن لم يتم ويؤخذ بها لو مات، وصوم الشهر لا يلزمه ما لم يتم حتّى لو مات لم يؤخذ به، فمن جاز له الترخّص بالفطر [لحاجته البدنية]^١ فلاّن يجوز له الترخّص لحاجته الدينية أولى. وعلى الطريق الأول إذا نوى النفل كان صائماً عنه، وعلى الطريق الثاني يكون صائماً عن الفرض؛ لأنّه في نيّة النفل^٢ لا يكون مترخّصاً بالصرف إلى ما هو أهمّ.

وفيه روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله. وأما إذا أطلق النيّة فالصحيح أنّه يقع عن رمضان؛ لأنّ الترخّص وترك العزيمة لم يتحقّق بهذه النيّة، وصرفه إلى رمضان أحقّ من صرفه إلى النفل؛ لأنّه العزيمة. واعلم أنّ قول المصنف رحمه الله: (أو قضاء دينه) تخصيص بعد التعميم، ذكر ذلك رعاية لصنعة^٣ الاشتقاق والتجنيس الخطي.

قوله (بخلاف المريض في الصحيح) إشارة إلى الفرق بين المسافر والمريض على قول أبي حنيفة رحمه الله. وذلك أنّ الفقهاء اختلفوا في أنّ المريض إذا صام بنيّة فرض آخر أو نفل في رمضان هل يقع صومه عن رمضان أو عمّا نوى؟

فذهب قوم إلى التفصيل، فقالوا: المرض على القسمين: ما لا يضرّه الصوم كالأمراض الرطوبيّة وفساد الهضم بل يفيد فلا رخصة فيه، وما يضرّه كالحميّات المطبقة ووجع الرأس والعين، ففيها الرخصة إمّا بالعجز عن الصوم أو خوف الازدياد، ففي صورة خوف الازدياد لو صام فهو كالمسافر، وفي صورة العجز فكالصحيح.

وقال آخرون: إنّّه يقع عمّا نوى مطلقاً، وهو رواية الكرخي عن أبي حنيفة رحمهم الله.

وقال بعضهم: إنّّه يقع عن صوم رمضان مطلقاً، وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة رحمه الله، والفرق على هذه الرواية أنّ الرخصة في حقّ المريض لعجزه عن الصوم، فالعجز شرط الرخصة، فإذا صام فقد فات الشرط، فيلحق بالصحيح، بخلاف المسافر؛ فإنّه يستوجب الرخصة لعجز تقديري لا حقيقي باعتبار قيام سبب العجز -وهو السفر- مقام العجز؛ فإنّه مفض إليه غالباً، والغالب في الشرع

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٢ ب: التنفل.

^٣ ب: لصيغة.

كالمُتحقّق كما يشهد به الأحكام، فإذا صام المسافر لا يظهر بقدرته على الصوم فوات شرط الرخصة، فلا يبطل ترخيصه بالنسبة إلى حوائجه الدينيّة.

وفيه نظر^١؛ إذ للعجز المرخص حدّ في الشرع يتعلق به الرخصة، وهو أن يزداد مرضه بالصوم، أو يشقّ عليه ويضعف، فجاز أن يتحمّل زيادة المرض والمشقة، ويصوم، وحينئذٍ لا يبطل رخصته لبقاء المرخص، فيكون له حكم المسافر.

قوله (وقال زفر رحمه الله) اختلف الفقهاء في أن صوم رمضان هل يصحّ بدون النية أم لا؟ فقال علماؤنا والشافعي رحمهم الله: لا يصحّ، وقال زفر رحمه الله: يصحّ مستدلاً بأنّه لما تعيّن الفرض مشروعاً في هذا الوقت صار ما يتصور فيه من الإمساك مستحقّ الصرف إليه، فلا يتوقّف صحّته على عزيمته بل على أيّ وجه أتى به يكون من المستحقّ، كمن استأجر خياطاً لينحيط له ثوباً بعينه بيده فنحطه على قصد الإعانة يكون من الوجه المستحقّ وهو الإجارة؛ لأنّه لا يتصور فيه إلاّ خياطة واحدة، فإذا صارت واجبة بالإجارة لم يبق غيرها فيه، وكمن وهب كلّ النصاب من الفقير فأنه يسقط عنه الزكاة من غير نية^٢.

لكنّا نقول: المستحقّ عليه هو الإمساك بوصف كونه عبادة إجماعاً، ولا تحقّق للعبادة إلاّ بالعزيمة ليكون صارفاً منفعه التي هي حقّه إلى ما هو مستحقّ عليه، فلا صحّة للصوم إلاّ بها، بخلاف مسألة الخياطة؛ لأنّه ليس المطلوب منها ما هو عبادة، بل المطلوب منه ما يحدث في الثوب بعمله، وذلك لا يتوقّف على العزم فيه، وبخلاف هبة كلّ النصاب من الفقير؛ لأنّه لما كان المبتغى بها وجه الله تعالى صار قوله: «وهبت» مجازاً عن قوله: «تصدّقت» وهو عين النية.

قوله (واستدل الشافعي رحمه الله) وقال علماؤنا رحمهم الله: يشترط في رمضان تعيين أصل الصوم لا وصفه، حتّى لو أطلق النية أو نوى النفل أو واجباً آخر يقع عن رمضان. وقال الشافعي رحمه الله: كما شرط تعيين أصل الصوم شرط تعيين وصفه أيضاً مستدلاً بأنّ معنى العبادة كما هو معتبر في الأصل معتبر في الوصف بجامع أن كلّ واحد منهما مأمور به، وكما شرطت عزيمته في أصل الصوم ليتحقّق معنى العبادة ينبغي أن يشترط في وصفه أيضاً، وإلاّ لكان مجبوراً لا مختاراً للعبادة لخلوّه عن الإقبال على الله تعالى بالإخلاص والتميز.

^١ هذا اعتراض القاءاني على الخبازي رحمه الله.

^٢ ج: بغير النية.

وهذا الاستدلال فاسد؛ لأننا نقول: سلّمنا أنّ تعيين صوم رمضان لا بدّ منه، ولكن هذا التعيين ممّا يحصل بنية مطلق الصوم، فلا يحتاج إلى تعيين الوصف نصّاً. بيانه أنّه لمّا اتحد المشروع من الصوم في هذا الوقت يصاب بمطلق الاسم لما بيّنّا، فيكون إطلاقه تعييناً، بخلاف أصل الإمساك؛ فإنّه متنوّع بين العبادة والعادة، وما هو متنوّع لا يصاب بالإطلاق، فلا بدّ من التمييز، وذلك بالعزيمة.

فإن قلت: إذا نوى النفل أو واجباً آخر يكون معرضاً عن فرض الوقت، والإعراض مع الإقبال ممّا يتنافيان، فكيف يجتمعان؟ قلت: لا نسلم أنّ هذا إعراض، وإنّما يكون إعراضاً أن لو كان الخطأ في الوصف منافياً للإقبال، وهو ممنوع كيف وأنّ المتوخّد في الدار^١ يصاب مع الخطأ في الوصف، بأنّ قال للرومي المتوخّد في الدار: «يا أسود» [حتّى]^٢ يجب عليه إجابته، أو نقول: لمّا لم يشرع في هذا الوقت غير الفرض لغا [ذكر]^٣ الوصف، فبقي إطلاق ذكر لفظ الصوم، وقد بيّنّا أنّ الإطلاق تعيين وإقبال لا إعراض.

قوله (وهذا منا قول بموجب العلة) [القول بموجب العلة]^٤ هو التزام ما يُلزمه المعلّل بتعليله مع بقاء الخلاف كما ستعرفه إن شاء الله تعالى، وما نحن فيه كذلك؛ لأنّ الشافعي رحمه الله ألزّمنا بتعليله اشتراط نية التعيين، ونحن التزمنا موجب تعليله حيث شرطنا ذلك، لكن لما جعلنا الإطلاق تعييناً بقي الخلاف بحاله، فيكون من ذلك القبيل.

قوله (وبفساد الماضي لعدم العزيمة) قال علمائنا رحمهم الله في صوم رمضان: إنّ يجوز بنية قبل انتصاف النهار خلافاً للشافعي رحمه الله. فقلوه: (وبفساد الماضي) عطف على قوله: (بتعيين الأصل) أيّ يستدلّ الشافعي رحمه الله بأنّ العزيمة لمّا وجبت في صوم رمضان وجبت من أوله إلى آخره؛ لأنّ أول أجزائه قرينة كسائره، وافتقار الصوم إليها باعتبارها، فإذا خلا عن العزيمة فسد لفقدان شرطه، ففسد الباقي أيضاً؛ لأنّه لا يتجزى صحّة وفساداً، ورجّحت المفسد على المصحّح احتياطاً في باب العبادات^٥؛ لأنّه إذا اجتمع جهة الصحّة وجهة الفساد يرجّح جانب الفساد فيها احتياطاً.

^١ ب: المكان.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ ب: العبادة.

قلت: لا يخفى أنّ دليل الشافعي رحمه الله يتمّ بدون التعرّض للترجيح؛ لأنّ الكلّ قد يرتفع بانتفاء بعض أجزائه، والترجيح إنّما يصار إليه عند التعارض، ولا تعارض ههنا فلا ترجيح^١.

قوله (لكن العزم عند الأداء) إشارة إلى دليل علمائنا. وتقريره أنّ الإجماع منعقد على أنّه لا يشترط اقتران النية بأداء جميعه؛ فإنّه لو أغمي عليه بعد الشروع في الصوم يتأدى صومه اتفاقاً، وهذا معنى قوله: عند الأداء. وكذا لا يشترط اقترانها بابتداء الشروع فيه؛ فإنّه لو قدّم النية يتأدى صومه وإن غفل عنه عند الابتداء بالنوم إجماعاً. كل ذلك للعجز ودفع الحرج؛ إذ لا توقّف عليه أصلاً [أو]^٢ إلّا بحرج عظيم، وما جعل عليكم في الدين من حرج^٣.

لا يقال: يندفع هذا الحرج بجواز تقديم النية على حالة الشروع. قلنا: لا نسلم ذلك، ففي جنس الصائمين مجنون يفيق عن الجنون أو صبي يبلغ قبيل الصبح مقارناً لأول جزء من اليوم أو مسافر يقيم بعد الصبح أو مغمى عليه يفيق من إغمائه بعده، وفي يوم الشكّ ضرورة لازمة لا يمكن دفعها إلّا بتأخير النية؛ لأنّ تقديم النية من الليل عن الفرض حرام، ونية النفل لغو عندك؛ لأنّ تعيين الوصف شرط عنده كتعيين الأصل لما مرّ، فثبت أن بجواز التقديم لا يندفع الحرج في حقّ هؤلاء. فقلنا: لمّا جاز الأداء بنية متقدّمة وإن لم تقارن حالة الأداء والابتداء، فلأنّ يجوز بنية متأخّرة لاقترانها بما هو ركن العبادة أولى.

فعلى هذا التقرير قوله: (فيمن يفيق) بدل من قوله: (في جنس الصائمين)، وقوله: (في جنس الصائمين) متعلّق بقوله: (لا يندفع لا بالتقديم)، أي لا يندفع الحرج بالتقديم في حقّ جنس الصائمين. وهذا هو الموافق لعبارة فخر الإسلام رحمه الله حيث قال: ثمّ العجز موجود في الجملة في جنس الصائمين، فيمن يقيم بعد الصبح أو يفيق. ويجوز أن يكون (فيمن يفيق) متعلّقاً بـ«يندفع»، وقوله: (في جنس الصائمين) متعلّقاً بالتقديم، أي لا يندفع الحرج بالتقديم في جنس الصائمين، ففيهم من يفيق. وهذا هو الموافق لعبارة شمس الأئمة السرخسي رحمه الله حيث قال: ثمّ لا يندفع العجز

^١ هذا ترجيح القاءني على مذهب الشافعي رحمهما الله تعالى.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب وج.

^٣ هذا تلميح إلى الآية ٧٨ من سورة الحج.

^٤ ب وج: حالة الابتداء والأداء.

^٥ فخر الإسلام رحمه الله: هو علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن المتوفى سنة ٤٨٢ هـ، فقيه أصولي، بمن أكابر الحنفية. من سكان سمرقند، نسبته إلى " بزدة " قلعة بقرب نسف. الأعلام للزركلي، ٣٢٨/٤.

بالتقديم في جنس الصائمين، ففيهم من يفيق، ثم كان الأنسب أن يقول: أو يقيم أو يفيق من إغمائه بصيغة المضارع ليكون ملائماً لقوله: (فيمن يفيق أو يدرك)^١. [والله أعلم]^٢.

قوله (والترجيح بالأصل أولى منه بالوصف) إشارة إلى ردّ ما ذهب إليه الشافعي من الترجيح. وتقريره أنّ النية لما وجدت في أكثر النهار الذي له حكم الكلّ؛ إذ الأقلّ في مقابله في حكم العدم رجّحنا جانب الوجود باقتران النية بأكثر هذا الركن. وهذا ترجيح بمعنى في الذات؛ لأنّا اعتبرنا في الترجيح كثرة الأجزاء، وذلك ذاتي للصوم، والشافعي رحمه الله رجّح جانب العدم على جانب الوجود احتياطاً، وذلك ترجيح بالحال والترجيح بالذات أولى من الترجيح بالحال كما يأتي في بابه إن شاء الله.

فإن قلت: ما ذكرت أيضاً ليس بترجيح بالذات؛ لأنك رجّحت بالكثرة وهي صفة العبادة. قلت: مرادنا من الترجيح بالكثرة أنّ رجّحنا اقتران النية بالإمساقات الموجودة في أكثر النهار فيكون ترجيحاً بالذات.

قوله (ومن هذا الجنس) أي من جنس ما صار الوقت معيّناً له كما في شهر رمضان الصوم المنذور في وقت بعينه بأن يقول: «لله عليّ أن أصوم رجب ونحوه».

اعلم أنّ صوم [شهر] رمضان كما تعيّن للصوم الواجب تعيّن باقي الأوقات للنفل بجعل الشارع ذلك حقّاً للعبد لكسب السعادة والتقرّب إلى الله تعالى. فإذا نذر صوماً في معيّن منها يتعيّن له كرمضان للصوم، فيصاب بمطلق الاسم أي يقع عن المنذور بالنية المطلقة، ومع الخطأ في الوصف بأن ينوي النفل كما في [صوم] رمضان، وجاز بنية قبل انتصاف النهار كما في النفل وصوم رمضان، لكن إذا صام عن كفارة أو قضاء يقع عمّا نوى؛ لأنّ تعيين الناذر يعتبر في إبطال محليّة حقّ له وهو النفل بأن لا يصير مشروعاً فيه. فأما في إبطال محليّة حقّ عليه وهو الكفارة والقضاء بأن لا يبقيا مشروعين مع أنّ الشارع جعله محتملاً لهما فلا.

^١ هذا اعتراض القاءني على الخبازي في عبارته.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٣ ج: معياراً.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

قوله (والنوع الثالث المشكل) أي النوع الثالث من المقيّد [بالوقت] ^١ المشكل وهو وقت الحجّ؛ لأنّه يشبه المعيار من حيث إنّّه لا يتصوّر في سنة واحدة إلّا في أشهر معلومة وتلك [الأشهر] ^٢ لا يفضل عنه، ويشبه الظرف من حيث إنّّه عبادة يتأدى بأركان معلومة ولا يستغرق الأداء جميع العمر بل يفضل عنه، ولأنّ الوجوب فيه موسّع إن أدرك وقتاً آخر حتّى لو أتى به في العام الثاني يكون أداء، ومضيق إن لم يف عمره بذلك بأن لا يدرك العام الثاني حيث يَأثم بالتأخير، وهذا من علامة التضييق.

ولا يخفى أنّ قوله: (موسّع إن أدرك وقتاً آخر) لا يستقيم على قول أبي يوسف رحمه الله؛ لأنّ في الواجب الموسّع لا يلحقه الإثم بالتأخير عن أول الوقت، وعنده يلحقه الإثم بالتأخير إلى السنة الثانية، فكيف يكون من قبيل الموسّع؟

قوله (ومن حكمه) أي من حكم هذا النوع صحّة أدائه في عمره باتفاق حتّى إنّّه يكون مؤدياً في أيّ سنة أتى به للتيقن بكون ذلك من عمره ولاتساع الوقت بإدراكه والإثم بتفويته حتّى إنّّه لو أخره من السنة الأولى حتّى فاته الحجّ في عمره؛ فإنّه يَأثم باتفاق أيضاً. أمّا عند أبي يوسف رحمه الله فظاهر، وأمّا عند محمّد رحمه الله إنّما يجوز التأخير بشرط عدم الفوت وقد فات.

قوله (وعند محمد رحمه الله يسعه التأخير) أي يسع التأخير عند محمّد رحمه الله من السنة الأولى؛ لما بيّنّا أنّه عنده من الواجب الموسّع، لكن جواز التأخير مشروط بعدم التفويت، حتّى لو فوته بعد التمكن من السنة الأولى يكون آثماً، وعند أبي يوسف يتعيّن عليه الأداء في أشهر الحج من العام الأول؛ لما بيّنّا أنّه جعله من الواجب المضيق للاحتياط.

وقول محمد رحمه الله وإن كان صحيحاً في الواقع؛ لأنّ تقييد المباح بشرط فيه حظر مستقيم في الشرع كالرمي إلى الصيد مباح بشرط أن لا يصيب آدمياً إلّا أنّه غير مفيد في الفتوى، هذا على محاذاة ما ذكر في هذا الكتاب، وإليه ذهب صاحب الأسرار والإمامان السرخسي والبزدوي رحمهم الله، لكن الصحيح من مذهب محمد رحمه الله ما ذكر الشيخ أبو الفضل الكرمانى ^٣ رحمه الله في إشارات الأسرار حيث قال: قال محمد والشافعي رحمهما الله الحج يجب موسّعاً يحل فيه التأخير إلّا إذا غلب على ظنه أنّه لو أخر يفوت، ثمّ ذكر في آخر كلام محمد رحمه الله وأمّا إذا مات قبل أن يحج، فإنّ

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ب وج.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٣ أبو الفضل الكرمانى رحمه الله: هو عبد الرحمن بن محمد بن أميروه المتوفى سنة ٥٤٣، فقيه حنفي انتهت إليه رئاسة المذهب بخراسان. مولده بكرمان ووفاته بمرو. الأعلام للزركلي، ٣/٣٢٧.

^٤ ج: إن.

كان الموت فجأة لم يلحقه إثم، وإن كان بعد ظهور أمارات يشهد قلبه بأنه لو أخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقاً عليه لقيام الدليل؛ فإنّ العمل بدليل القلب واجب عند عدم الأدلة.

قوله (وظهر ذلك) أي ظهر أثر تعيين الأداء في العام الأول في حقّ المأثم دون غيره، حتّى إنّ من عليه حجّة الإسلام لو نوى النفل في العام الأول يقع عن النفل لا عن الفرض عندنا؛ لأنّ تعيين هذا الوقت للفرض كان للتحرز عن الفوات، لا أنّ هذا الوقت غير قابل للنفل أيضاً، فلا يظهر أثر هذا التعيين في حقّ المنع عن صحّة النفل، كآخر وقت الظهر لما تعيّن للفرض ظهر أثر ذلك في حرمة التأخير لا في المنع عن صحّة صلاة أخرى. وقال الشافعي رحمه الله: يلغو نيّة النفل، ويقع عن حجّة الإسلام.

قوله (وجوازه عند الإطلاق) جواب [عن] ^٢ سؤال مقدر، وهو أن يقول ^٣: لما بقي النفل مشروعاً في العام الأول كان مشروع الوقت متعدّداً، فينبغي أن يشترط التعيين، ولا يتأدى الواجب بمطلق النية كالصلاة. فأجاب بأنّ جواز حجّة [الإسلام] ^٤ لا باعتبار أنه يسقط اشتراط نيّة التعيين، بل لأنّ التعيين ثبت بدلالة حال المؤدي؛ لأنّ ظاهر حال المسلم أنّه لا يتحمل المشقة العظيمة، ثم يشتغل بأداء النفل، وعليه حجّة الإسلام، فاستغنى عن التعيين صريحاً بدلالة الحال، فانصرف مطلق النية إلى حجة الإسلام، لكن الدلالة لا تعارض الصريح، فبطل عند التصريح منه بخلافه بأن ينوي النفل، كمن اشترى بدراهم مطلقة يتعيّن نقد البلد في العرف بدلالة تعيين من المؤدي وهو المشتري، وذلك الدلالة هو تيسّر إصابته نقد البلد، فبطل عند التصريح بغيره بأن شرط نقداً آخر عند الشراء، فيسقط ذلك الدلالة.

قوله (بخلاف شهر رمضان) إشارة إلى الفرق بين الحج وشهر رمضان، حيث يصرف إلى الفرض ثمة وإن عين شيئاً آخر، بخلافه ^٥ ههنا. وجه الفرق أن التعيين من الإطلاق هنا إنما يستفاد لمعنى في المؤدي، فلا يعتبر ذلك عند التصريح بخلافه، بخلاف شهر رمضان؛ لأنّ التعيين ثمة لمعنى في المؤدي، وهو كونه واحداً لا مزاحم له فيه، فيتعين بجميع التقادير، سواء أطلق أو عين غيره لما بيّنّا.

^١ ب وج: أصلاً.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٣ ب وج: يقال.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من ب.

^٥ ب: بخلاف.

فصل في حكم الواجب بالأمر

أقول: لما فرغ عن بيان أحكام الأمر شرع في أحكام الواجب بالأمر، فقال: (وهو نوعان) أي الواجب بالأمر نوعان: أداء، وهو تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه. الباء يتعلق بالواجب، وإلى يتعلق بالتسليم، والضمير في «بسببه» للواجب، وكذا الضمير في «مستحقه»، أي الأداء تسليم نفس الثابت في الذمة بالسبب الموجب له - كالوقت للصلاة والشهر للصوم - إلى من يستحق ذلك الواجب. وهذا التعريف يتناول [تسليم]^١ الواجبات الموقته - كالصلاة - وغير الموقته - كالزكاة -.

ولقائل أن يقول: لا يتصور التسليم في الصوم والصلاة؛ إذ التسليم إنما يمكن في الأعيان الباقية، وجعله مجازاً لا يليق بالتعريفات. وأيضاً غير مانع لصدقه على القضاء. وقوله: «بسببه» لغو؛ لأنه لا يحترز به عن شيء.

وجوابه أما عن الأول فهو أنه قد ثبت في قواعد الشرع أن الواجبات الشرعية لها حكم الجواهر، فيجري التسليم فيها كما يجري في الأعيان، أو نقول: معنى تسليمها إخراجها من العدم إلى الوجود؛ إذ تسليم كل شيء ما^٢ يناسبه. غاية الأمر أنه يكون مجازاً، لكن استعماله في التعريفات شائع عند ظهور المراد من غير تكير. وأما عن الثاني فلا نسلم الصدق. وأما عن الثالث فلا نسلم أنه لا فائدة فيه، بل في ذكر السبب فائدة عظيمة، وهي الإشارة إلى المغايرة بين نفس الوجوب الثابت بالسبب ووجوب الأداء الثابت بالأمر، وإلى رد قول من زعم أنهما معنى واحد، وأنه ثابت^٣ بالأمر لا غير، وليس من الواجب أن يكون كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات للاحتراز عن شيء، كما عرف في موضعه.

قوله (وقضاء، وهو تسليم مثله) أي تسليم مثل الواجب بالسبب. وقد يستعمل أحدهما مكان الآخر مجازاً لوجود تسليم الواجب فيهما.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ ج: بما.

^٣ ب وج: يثبت.

أما استعمال القضاء مكان الأداء ففي مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ مِنْكُمْ﴾^١ أي أدبتم، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ﴾^٢ أي أدبت؛ إذ الجمعة لا تقضى. ويتفرع على هذا جواز الأداء بنية القضاء، بأن يقال: «نويت أن أقضي فرض هذا الوقت»؛ لأن قضاء الوقتية مع بقاء الوقت متعذر. وأما استعمال الأداء مكان القضاء فكما يقال: «أدى ما عليه من الدين»؛ لأن أداء حقيقة الدين متعذر؛ إذ الديون^٣ تقضى بأمثالها لا بأعيانها. ويتفرع على هذا جواز القضاء بنية الأداء، بأن يقال: «نويت أن أؤدي ظهر الأمس»؛ لأن أداء ظهر الأمس بعد مضيه محال. هذا غاية تحقيق هذا الموضع، ولكن في جعلهم الأداء مجازاً عن القضاء في أداء الدين نظر؛ لأنهم صرحوا بأن أداء الدين من قبيل الأداء الكامل^٤. قال فخر الإسلام رحمه الله: وأما الأداء الكامل فمثل رد المبيع وأداء الدين.

قوله (وإنه يجب بالسبب الذي يجب به الأداء) اختلف المشايخ رحمه الله في أن القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على أمر جديد لاحق أم يثبت ذلك بالأمر السابق؟

فقال الجمهور من علمائنا رحمهم الله: إن ذلك بالأمر السابق. وقال العراقيون منا، وأكثر أصحاب الشافعي رحمهم الله: إن ذلك بالأمر اللاحق. قلت: فظهر بهذا التحرير سقوط الاعتراض بصوم الحائض؛ لأنه خارج عن محل النزاع كالقضاء بمثل غير معقول. وصاحب التحقيق رحمه الله قد طول الكلام فيه وما أتى بما يروي الغليل ويشفي العليل^٥.

واحتج العراقيون بأن الفأث عبادة، فلا تقضى إلا بمثل هو عبادة؛ لأن الضمان يعتمد المماثلة، ولا يصير المثل عبادة إلا بالنص. واحتج المصنف رحمه الله على المختار بأن بقاء ما قدر عليه المكلف أي بقاء أصل الواجب بسبب القدرة على مثل من عنده قرابة لكون النفل مشروعاً له من جنسه، وسقوط ما عجز عنه وهو فضل الوقت لا إلى مثل له عند المفوت^٦ أمر معقول؛ إذ الأداء كان واجباً عليه في الوقت.

^١ الآية ٢٠٠ من سورة البقرة.

^٢ الآية ١٠ من سورة الجمعة.

^٣ ج: الدين.

^٤ ج: أدى.

^٥ هذا اعتراض القاءني رحمه الله على المذهب.

^٦ هذا اعتراض القاءني على صاحب التحقيق عبد العزيز البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ رحمه الله تعالى.

^٧ ج: الفوت.

وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء أن الواجب لا يسقط عن المكلف إلا بالأداء أو بإسقاط من له الحق أو العجز، ولم يوجد واحد منها. أما الأولان فظاهر، وكذا الثالث؛ إذ لم يوجد بخروج الوقت إلا العجز عن إدراك فضيلة الوقت، فسقط إعتبارها لا إلى مثل وضمان غير أنه يَأْتُم إن كان عامداً، فيبقى الوجوب كما كان قبله.

لا يقال: فعلى هذا ينبغي أن يجوز أداء سجدة التلاوة الصلواتية خارج الصلاة؛ لأنها صارت فعلاً من أفعال الصلاة، وشيء من أفعال الصلاة لا يؤدي خارجها. وقد ورد به الشرع في الصوم والصلاة، قال الله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^١، وقال عليه السلام: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها"^٢؛ فإن ذلك وقتها، أي فليقضها وقت التذكر؛ فإن ذلك وقت قضائها، فيتعدى الحكم منه إلى ما لا نص فيه، وهو الواجبات بالنذر^٣ الموقته من الصوم والصلاة والاعتكاف، فثبت^٤ الوجوب بعد فوات تلك الأوقات من غير توقف على أمر جديد.

فإن قلت: إنما وجب القضاء في المنصوص عليه بالنص الموجب للقضاء، فلا يضاف إلى الأمر السابق. قلت: لا نسلم أن القضاء وجب بالنص الموجب له، بل ورود^٥ هذا النص لبيان أن الوجوب^٦ السابق باق في ذمة المكلف، ولم يسقط، فيجب عليه أن يخرج عن عهده بالضمان، وهو القضاء.

قوله (وفيما إذا نذر) [جواب عن إشكال عما يقال: إذا نذر]^٧ باعتكاف شهر رمضان، فصام ولم يعتكف، وقضاؤه في رمضان الثاني لا يجوز. ولو كان الموجب للقضاء هو الموجب للأداء لوجب أن يجوز القضاء في رمضان الثاني كالأداء في رمضان الأول. ولما لم يجوز عرفنا أن وجوب القضاء بدليل آخر وهو تفويت الواجب، والتفويت مطلق عن الوقت، فصار كالنذر المطلق، ولو نذر نذراً مطلقاً لا يجوز له أن يعتكف في رمضان، فكذا هنا.

^١ الآية ١٨٤ من سورة البقرة.

^٢ الحديث أخرجه البخاري في الصحيح كتاب مواقيت الصلاة باب من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها. وأخرجه مسلم في الصحيح كتاب المساجد باب قضاء صلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها.

^٣ ب: بالنذور.

^٤ ج: فيثبت.

^٥ ج: ورد.

^٦ ج: الواجب.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

فأجاب بأن قضاء الاعتكاف بعد انفصاله عن صوم رمضان إنما وجب بصوم مقصود؛ لأن النذر بالاعتكاف نذر بالصوم؛ لأنه شرطه، والتزام المشروط التزام الشرط كما أن لتزام^١ الصلاة التزام الوضوء؛ إلا أن الشرائط^٢ يراعى وجودها [في الجملة]^٣ لا وجودها قصداً، فلما كان الصوم موجوداً في رمضان بإيجاب الشرع لم يظهر أثر الاعتكاف في إيجابه، كمن نذر بالصلاة وهو متطهر لا يجب عليه وضوء آخر. ثم لما انفصل الاعتكاف عن الصوم عاد ذلك النذر بعينه مستتبعا صومه التابع؛ إذ إيجاب التابع -وهو الصوم- لبقاء المتبوع -وهو الإعتكاف- أولى من إبطال المتبوع لانعدام التبع، كمن نذر بالصلاة وهو متطهر، ثم انتقض وضوؤه قبل أداء المنذور يجب عليه بذلك النذر وضوء آخر لأداء منذوره. ولما وجب الصوم التابع للاعتكاف المنذور بخروج رمضان لا يجوز أدائه في رمضان آخر، كمن نذر باعتكاف شعبان لا يخرج عن العهدة بصوم رمضان، فكذا هنا، لا لأن القضاء وجب بسبب آخر.

فإن قلت: جاز في الصلاة المنذورة أن يؤديها بوضوء مكتوبة يكون بعد النذر، فكان ينبغي أن يجوز الاعتكاف في رمضان إذا نذر أن يعتكف شهراً، وإذا جاز ذلك جاز أن يتأدى في رمضان الثاني. قلت: الوضوء متى وجب [وجب] لغيره، فكان شرطاً محضاً، فجاز أن ينوب أحدهما عن الآخر. فأما الصوم تارة يجب لعينه كصوم رمضان، وطوراً^٤ يجب لغيره وهو صوم الاعتكاف. وما يجب لعينه لا ينوب عن غيره؛ إذ فيه لزوم الوجوب لغيره، ويمتنع كون الشيء الواحد واجباً لعينه ولغيره. وإنما جاز في رمضان الأول لضرورة تعينه وامتناع اجتماع صوم آخر مع صوم رمضان، وعند انفصاله ما بقيت الضرورة. وفي قوله: «لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت» إشارة إلى أنه لو لم ينفصل بأن فاته الصوم والإعتكاف جميعاً يخرج عن العهدة بالإعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الإلتصال بصوم الشهر حكماً^٥. كذا في الجامع الكبير^٦.

قوله (ثم الأداء ثلاثة أنواع) اعلم بأن^٧ الأداء بالقسمة الأولى ينقسم إلى نوعين: أداء محض، وأداء يشبه القضاء. ثم المحض ينقسم إلى نوعين: كامل، وقاصر. فيكون ثلاثة أنواع، لكن بالتقسيمين. وهذه الأنواع الثلاثة كما يتحقق في حقوق الله تعالى يتحقق في حقوق العباد أيضاً.

^١ ب: كالتزام.

^٢ ب وج: الشروط.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من ب. وأما ج: كيف كان.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ الطور: التارة. الصحاح للجوهري، دار العلم للملايين، ٧٢٧/٢.

^٦ ب وج: كله.

^٧ الجامع الكبير: هو من كتب ظاهر الرواية للإمام محمد بن حسن الشيباني رحمه الله المتوفى سنة ١٨٩ هـ.

^٨ ج: بأن.

والمراد بحقوق الله تعالى أن يكون المستحق هو الله تعالى، كما في الصوم والصلاة وسائر العبادات. وبحقوق العباد أن يكون المستحق هو العبد كما في الغصوب^١ ونحوها. فيكون الأقسام بالنظر إلى الحقين ستة. فالمحض الكامل ما يؤديه الإنسان بوصفه الذي شرع -أي ملتبسا بالوصف الذي شرع-. وهذا التعريف يتناول الكامل من الحقين والقاصر بخلافه. والتحقيق أن كل أداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر، وإلا فهو كامل. وحينئذ فالأولى أن يقول^٢ في تعريف الكامل: ما يؤديه الإنسان على الوجه الذي أمر به^٣، كما قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: الأداء الكامل هو الأداء المشروع بصفته كما أمر به^٤.

قوله (كأداء الصلاة بالجماعة إلى آخره) شروع في بيان الأقسام من حقوق الله تعالى. فالحاصل أن المصلي ثلاثة أنواع: مقتد، ومنفرد، وإمام. والمقتدي ثلاثة أصناف: مدرك، ولاحق، ومسبوق. فأداء المدرك والإمام أداء كامل؛ لأنه ما ترك شيئاً من الواجبات. وأداء المنفرد والمسبوق أداء قاصر؛ لأن المنفرد ترك الجماعة في الكل وهي واجبة في المكتوبة، والمسبوق تركها فيما سبق منه^٥؛ لأنه منفرد فيه؛ لأن بالاعتناء التزم متابعة الإمام فيما بقي من صلاته، لا فيما مضى؛ إذ المتابعة والمشاركة فيما مضى لا تتصور. ولهذا تجب عليه القراءة وسجدة السهو^٦.

فإن قيل: كيف يستقيم جعل المسبوق مؤدياً، وقد جعله صاحب الشرع قاضياً، حيث قال: "وما فاتكم فاقضوا"^٧؟ قلنا: سمي المسبوق قاضياً مجازاً لما فيه من إسقاط الواجب، أو سماه قاضياً باعتبار حال الإمام. ونحن إنما نجعله مؤدياً باعتبار الوقت، فلا تنافي. وأداء اللاحق بعد فراغ الإمام أداء يشبه القضاء حكماً؛ لأنه باعتبار [بقاء]^٨ الوقت مؤد، وباعتبار أنه التزم أداء الصلاة مع الإمام حين تحرم معه قاض لما فاتته مع الإمام. وإنما جعلنا فعله أداء يشبه القضاء لا على العكس؛ لأنه باعتبار أصل الفعل أداء، بدليل صدق تعريف الأداء عليه، لكن باعتبار الوصف أخذ شبهة بالقضاء، والوصف تبع.

^١ ج: أن يكون المستحق هو العباد كما في المغصوب.

^٢ ب: يقال.

^٣ هذا اعتراض من الشارح على المصنف في تعريفه الأداء الكامل، رحمهما الله تعالى.

^٤ ب وج: الكامل هو أداء المشروع بصفته كما أمر به.

^٥ ب وج: فيه.

^٦ ب: ويسجد للسهو.

^٧ الحديث أخرجه مسلم في الصحيح كتاب المساجد باب استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة. وأخرجه الإمام أحمد في المسند

١٩٢/١٢.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

فإن قيل: كيف يصح اجتماعهما في فعل واحد مع كونهما متنافيين؟ قلنا: صح ذلك لما كانت الجهة مختلفة على أن التنافي إنما هو بين كون الفعل أداء وقضاء حقيقة، لا بينه وبين شبه القضاء.

قوله (ولهذا قلنا) أي لكون فعل اللاحق بعد فراغ الإمام شبيه^١ القضاء قال علماؤنا رحمهم الله: [لو]^٢ أن مسافرا اقتدى بمسافر في الوقت، ثم سبقه الحدث أو نام خلفه ثم استيقظ، فدخل مصره للوضوء أو نوى الإقامة وهو في موضع الإقامة والوقت باق، فإن كان ذلك قبل فراغ الإمام أتم صلاته أربع ركعات؛ لأن صلاته محتملة للتغير مع وصف التبعية، بدليل أنه يجوز أن تكون صلاته على خلاف وصف صلاة الإمام في الإبتداء، بأن اقتدى المقيم بالمسافر، فجاز في البقاء؛ لأنه أسهل وإن كان بعد فراغ الإمام لا يتم، بل يصلي ركعتين عندنا، خلافاً لغير رحمه الله؛ لأنه بمنزلة القاضي بعد فراغ الإمام، والمغير يعمل في الأداء المحض، لا فيما فيه شبهة^٣ القضاء، وقبل فراغ الإمام المغير يعمل في حق الإمام فيكون مغيراً في حق من يؤدي ذلك، وبعد الفراغ المغير لا يعمل في حق الإمام، فلا يكون مغيراً في حق من يقضي ذلك.

فإن قيل: نية الإمام الإقامة إنما لم تعتبر في حقه لخروجه عن حرمة الصلاة. فأما المقتدي فهو في حرمة الصلاة، فيكون نيته مغيرة^٤. قلنا: المقتدي تبع، فجعل كالخارج من صلاة الإمام حكماً، بخلاف المسبوق ولو كان هذا المسافر مسبقاً، ووجد [منه]^٥ نية الإقامة أو الدخول في المصر؛ فإنه صلى^٦ أربعاً، سواء تكلم أو لا فرغ الإمام أو لم يفرغ؛ لأنه مؤدأ قاصراً، فنية الإقامة قد اعترضت على الأداء، فغيرته؛ لأن تصرف التغير إذا صادف محلاً قابلاً للتغير يعمل، وبخلاف اللاحق المتكلم بعد فراغ الإمام؛ فإنه يعمل المغير في حقه؛ لأن بالتكلم يخرج من المتابعة، فيبطل القضاء، ويعود الأمر إلى الأداء لقيام الوقت، فيكون فعله أداء محضاً، فيعمل فيه المغير. فظهر من هذا التقرير أن المتكلم قيد اللاحق فقط، وأن التعليل بقوله: «لعوده أداء» متعلق^٧ به لا بهما، فتأمل.

^١ ب: شبه، ج: يشبه.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٣ ج: شبه.

^٤ ب وج: معتبرة.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ ب: يصلي.

^٧ ج: يتعلق.

قوله (ومن حقوق العباد) لما فرغ من تحقيق الأقسام الثلاثة في حقوق الله تعالى شرع في تحقيق تلك الأقسام في حقوق العباد، لكن^١ الكامل في^٢ حقوق العباد ينقسم إلى كامل حقيقة، وإلى كامل حكما؛ لأنه إن كان المؤدى عين ما وجب عليه بالعقد حقيقة فهو كامل حقيقة^٣، وإن كان غيره حقيقة لكن جعل عينه شرعا فأداء كامل حكما. فتسليم المبيع إلى المشتري على الوجه [الذي]^٤ ورد عليه العقد. وكذا رد المغصوب إلى المغصوب منه على الوجه الذي غصبه أداء كامل حقيقة، حتى لو باع الغاصب المغصوب من المغصوب منه أو وهبه وسلمه؛ فإنه يكون أداء لعين المستحق بسببه إلى المستحق ويلغو ما صرح به.

وتسليم المسلم فيه وبدل الصرف كامل حكما؛ لأن الاستبدال فيهما متعذر شرعا لحرمة فيهما لقوله عليه السلام: "لا تأخذ إلا سلمك أو رأس مالك"^٥، ولقوله عليه السلام: "إلا هاء وهاء"^٦، فجعل كأن المقبوض عين ما تناوله^٧ العقد حكما، وإن كان غيره حقيقة؛ إذ العقد تناول^٨ الدين، والمقبوض عين، والعين غير الدين.

وإنما قلنا: إن العقد تناول^٩ الدين. أما في الصرف فلأنه عبارة عن بيع الثمن بالثمن، والثمن عند العرب ما يكون دينا في الذمة. كذا قاله الفراء^{١٠}. وأما في السلم فظاهر. وإنما لم يجعل ذلك أداء قاصرا؛ لأنه أدى [ما]^{١١} عليه أصلا ووصفا، فكان أداء كاملا. وتسليم بدل الصرف أو المسلم فيه زيفا أداء لوجود تسليم أصل الواجب؛ إذ الزيوف من جنس الدراهم. ولهذا لو تجوز بها في الصرف والسلم يجوز مع أن الاستبدال فيهما حرام قبل القبض، ولكنه قاصر؛ لأنه دون حقه لفوات الوصف -وهو الجودة-.

^١ ب: لأن.

^٢ ج: من.

^٣ ب: فكامل حقيقة.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ الحديث أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٢٧٠/٤، دار التاج، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.

^٦ الحديث أخرجه البخاري في الصحيح كتاب البيوع باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة. ومسلم في الصحيح كتاب المساقاة باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا.

^٧ ج: يتناوله.

^٨ ج: يتناول.

^٩ ج: يتناول.

^{١٠} الفراء: هو

^{١١} ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

وكذا ردُّ المغضوب مشغولا بالجناية بأن جنى في يد الغاصب جناية يستحق [بها] رقبته أو طرفه أو مشغولا بالدين بأن استهلك في يد الغاصب مالا يتعلق الضمان برقبته أداءً قاصراً. ومعنى القصور فيه أنه أداه لا على الوصف الذي استحق^٢ عليه أدائه. فلوجود أصل الأداء قلنا: إذا هلك في يد المالك قبل الدفع إلى ولي الجناية أو البيع بالدين^٣ يبرأ الغاصب. ولقصوره في الوصف قلنا: إذا دفع إلى ولي الجناية أو بيع في الدين يرجع المالك بقيمته على الغاصب بلا خلاف كأن الرد لم يوجد.

وكذا تسليم البائع المبيع مشغولا بالدين أو مباح الدم أداء قاصر أيضاً؛ لأنه سلمه لا على الوصف الذي ورد عليه العقد. فإن هلك في يد المشتري لزمه الثمن لوجود أصل الأداء، وإن قتل بالسبب الذي كان به مباح الدم أو بيع في ذلك الدين، ففي الفصل الأول يرجع بكل الثمن عند أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما، وفي الفصل الثاني يرجع بكل الثمن بلا خلاف؛ لأن الأداء كان قاصراً، فإذا تحقق الفوات بسبب مضاف إلى ما به صار الأداء قاصراً، جعل كأن الأداء لم يوجد.

قوله (وإذا أمهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه أداء) لأنه المسمى حتى يجبر على القبول ويلزمه^٤ تسليمه إليها. وهذا لأن كون المسمى مملوكاً للغير لا يمنع صحة التسمية^٥ وثبوت الاستحقاق لها على الزوج. ألا يرى أنه يلزمه القيمة إذا تعذر تسليم العبد. وما ذلك إلا لاستحقاق الأصل، لكنه يشبه القضاء؛ لأنه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ إعتاقه فيه دون إعتاقها. وكذا لو تزوج امرأة على أبيها عتق الأب؛ لأن المهر تملك بنفس العقد كالْبضع وإن استحق الأب بقضاء بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته؛ لأنه سمى مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته، كما لو تزوجها على عبد الغير ابتداءً فإن لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج إياه بسبب من الأسباب إما بشراء أو هبة أو ميراث أو نحوها كان تسليمه أداءً؛ لأنه عين المسمى بالعقد شبيهها بالقضاء، من حيث إن تبدل الملك يوجب تبدل العين شرعاً، كما في قصة بريرة رضي الله عنها. فلهذا لا يملك الزوج أن يمنعها إياه،

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٢ ج: يستحق.

^٣ ج: في الدين.

^٤ ب: ولقصور.

^٥ ب: كذلك.

^٦ ج: يلزم.

^٧ ب: التسليم.

ولا تملك الزوجة أن تمتنع من القبول، ولا يعتق عليها، أي لكونه شبيهها بالقضاء لا يعتق [عليها]^١ حتى يتسلم وينفذ تصرفات الزوج فيه دون تصرفاتها، حتى لو أعتق الزوج يقع عليه العتق.

فإن قلت: ما الفرق بين هذا وبين ما إذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه إلى المشتري بخلافه هنا؟ قلت: إن بالاستحقاق ثمة ظهر أن البيع كان موقوفا على إجازة المستحق، وقد بطل برده، فإذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم. أما الموجب لتسليم العبد ههنا فقائم وهو النكاح؛ لأنه لا ينفسخ باستحقاقه المهر، كما لا ينفسخ بهلاكه. فإذا قدر على تسليم المسمى يلزمه، ولو قضى القاضي لها بالقيمة ثم ملكه^٢ الزوج إياه لا يعود إلى الأب حقها لتقرر حقها في الخلف، حتى يكون للزوج أن يمنعها إياه، ويكون لها أن تمتنع من القبول، ولو أدى ذلك لا يكون أداء مستحقا بالتسمية، ولكن يكون أداء بالقيمة التي تقرر حقها [فيها]^٣.

قوله (والقضاء أيضا ثلاثة أنواع) أي بالتقسيم لا بالقسمة الأولى، كما مر في تقسيم الأداء؛ فإنه أولا ينقسم إلى قسمين: قضاء محض، وقضاء يشبه الأداء. ثم المحض إما قضاء بمثل معقول، وإما بمثل غير معقول. فصارت الأنواع ثلاثة بهذا الطريق؛ لأن القضاء الذي يشبه الأداء ليس إلا بمثل معقول بحكم الاستقراء.

وهذه الأنواع الثلاثة كما يتحقق في حقوق الله تعالى يتحقق في حقوق العباد [أيضا]^٤. فالقضاء بمثل معقول في حقوق الله تعالى كما ذكرنا من قضاء الصوم والصلاة، والمماثلة بينهما ظاهرة؛ لأن كل واحد منهما مثل الآخر صورة ومعنى. وإنه من حقوق العباد نوعان: كامل، وقاصر؛ لأنه إن كان ذلك الشيء مثلا له صورة ومعنى فهو كامل، وإلا فهو قاصر.

ولقائل أن يقول: هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله تعالى أيضا؛ فإن قضاء الصلاة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل، وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر، كما قلتم في الأداء، فلا معنى لتخصيصه بحقوق العباد. ويمكن أن يجاب عنه بأن الثابت في الذمة هو أصل الصلاة لا الصلاة بوصف الجماعة، فالقضاء بجماعة أو منفردا إتيان بالمثل الكامل. غاية الأمر أن الأول أكمل.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٢ ج: ملك.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ ج: ينقسم أولا.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من ب.

فنظير الكامل ضمان المغصوب بالمثل في المثليات كالمكيل والموزون. ونظير القاصر القيمة في القيميات كالحيوانات والثياب والعديدات المتفاوتة. فيسقط^١ اعتبار المثل هنا صورة للعجز عن القضاء به، فاعتبر المثل معنى، وفي المثليات إذا انقطع مثله عن أيدي الناس، بأن لا يوجد في الأسواق ولأن المثل الكامل سابق على القاصر؛ إذ حق المالك في الصورة والمعنى، والمقصود جبر حقه، فيراعى فيهما ما أمكن [لا في المعنى فقط]^٢؛ لأن للناس منافسات في صورة الأشياء ليست لهم تلك في معانيها، فكان سابقاً على المثل معنى لا صورة، لا^٣ يصار إلى القاصر إلا عند تعذر الكامل بأن انقطع المثل عن أيدي الناس فحينئذ يصار إلى القاصر وهو القيمة للضرورة.

قوله (ولهذا قلنا) أي ولأننا لا نوجب المثل القاصر مع إمكان إيجاب المثل الكامل قلنا: موجب القتل العمد القود عينا وهو القصاص؛ لأنه هو المثل صورة ومعنى. وقال الشافعي رحمه الله: الولي مخير بين القتل والدية.

(وقال أبو حنيفة رحمه الله: لو غصب المثلي ثم انصرم) أي انقطع ذلك عن أيدي الناس، فيجب عليه قيمته يوم الخصومة؛ لأن المثل القاصر لم يشرع مع احتمال الأصل، والأصل موهوم بأن يتربص حتى يأتي أوانه، وإنما ينقطع الاحتمال بالخصومة، وذلك وقت قضاء القاضي، وقال أيضا في القطع، ثم القتل عمدا للولي فعلهما؛ إذ المثل الكامل سابق على القاصر، والقتل مع القطع مثل الأول صورة ومعنى، والقتل بدون القطع مثل له^٤ معنى، فلا يمنع الولي من استيفاء حقه كاملا.

ولقائل أن يقول: ينبغي أن لا يجوز الاقتصار على القتل عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأنه يلزم المصير إلى القاصر عند إمكان الكامل. ويمكن أن يجاب عنه بأنه يتعين عليه القطع والقتل عينا إلا أن للولي أن يقتصر على القتل؛ لأنه وجب حقا له كما [له]^٥ أن يسقط الكل عفوا، وصار هذا كاستيفاء بعض الدين وإبراء باقيه. وهذا لا يشكل بالقود حيث لا يجوز له استيفاء الدية؛ لأن ذلك غير ما وجب له بالكلية، فيكون تبديلا محضاً لحكم الشرع، وذا لا يجوز.

^١ ج: فسقط.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٣ ج: فلا.

^٤ ج: مثله.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

واعلم أن هذه المسألة ومسألة القود ليستا من قبيل القضاء في شيء، وهو ظاهر، لكنه إنما أوردهما استطرادا من حيث إنهما داخلتان^١ تحت قوله: «لا يصار إلى المثل القاصر إلا عند تعذر الكامل».

قوله (والمثل إذا لم يكن له تقوم وجب أن لا يكون مضمونا) إلا بإثم^٢؛ لأن ضمان العدوان مقدر بالمثل نصا، فما لا يكون متقوما لا يكون مثالا للمتقوم، فلا يضمن به. ويتفرع على هذا الأصل مسائل:

منها أن من قتل منكوحه رجل لم يضمن القاتل للزوج شيئا عندنا، وعند الشافعي رحمه الله للزوج مهر المثل عليه؛ لأن ما فوت عليه بالقتل -وهو ملك النكاح- ليس بمال متقوم، فلا يماثله المال المتقوم، فلا يضمن.

ومنها أن غير الزوج لو جامعها لا يضمن للزوج شيئا لما قلنا.

ومنها أن القصاص لو وجب على رجل فقتله أجنبي لا يضمن ذلك [القاتل]^٣ لولي القصاص شيئا؛ لأن ملك القصاص الثابت له ليس بمال، فلا يكون المال مثالا له لا صورة ولا معنى، فلا يضمن. وقال الشافعي رحمه الله؛ [إنه]^٤ يضمن الدية للولي.

ومنها أن الشهود إذا شهدوا على ولي القصاص أنه عفا عن القصاص، ثم رجعوا بعد القضاء به؛ فإنهم لا يضمنون شيئا عندنا، وعند الشافعي رحمه الله يضمنون الدية، لما ذكرنا أن ملك القصاص ليس بمتقوم، فلا يماثله المال المتقوم.

ومنها أن شهود الطلاق بعد الدخول إذا رجعوا لا يضمنون للزوج شيئا عندنا، وعند الشافعي رحمه الله يضمنون مهر المثل؛ لأن ملك النكاح ليس بمال متقوم، فلا يضمن بالمال المتقوم عند الإتلاف.

^١ ج: داخلان.

^٢ ب وج: بالإثم.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من ب.

قوله (إنما تقوم للمملوك) جواب سؤال عسى يورد عليه^١ بأن ملك النكاح لو لم يكن متقوما لما وجب المال في مقابلته عند العقد. فأجاب بأن لا نسلم أن المال يجب بمقابلة ملك النكاح بل بمقابلة المملوك^٢ وهو البضع وهو متقوم، ولا يلزم من تقومه تقوم الملك؛ لأن ذلك لإظهار خطر ذلك المحل ليكون مصونا عن التملك مجانا. وأما الملك الوارد عليه فليس بذى خطر. ولهذا تصح إزالته بالطلاق من غير شهود ولا ولي ولا عوض.

فإن قلت: عدم توقفها على هذه الأشياء لا يدل على كونه غير خطير في تلك الحالة؛ فإنه لو أتلّف ماله المتقوم بلا شهادة بأن يأكله أو يلقيه في البحر أو يهبه صح مع أن ذلك له خطر حتى لو أتلّف عليه إنسان ذلك ضمنه. قلت: لا نسلم أنه إنما ضمنه باعتبار إتلاف ملكه، بل باعتبار إتلاف مملوكه الذي هو متقوم حقيقة، هكذا أجاب عنه صاحب الكشف. وفيه نظر؛ لأنه إن كان الضمان باعتبار الملك فالسؤال باق وإن كان باعتبار المملوك فكذلك؛ لأن فيه تسليم أنه^٣ إزالة الخطر عن الملك لا تتوقف على الشهادة، فبطل دليلكم. إن كل ما لا يتوقف على الشهادة لا يكون له خطر وهو المطلوب^٤.

قوله (ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول) جواب عما يقال: لو لم يكن [ملك]^٥ البضع متقوماً عند الزوال لما ضمن الشهود شيئاً بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم، و[قد]^٦ ضمنوا نصف المهر عندكم.

وحاصل الجواب أن وجوب نصف المسمى قيمة للبضع ممنوع. ولهذا لم يجب مهر المثل كاملا وهو القيمة، وهذا القدر يكفي جوابا عن النقض. ثم بين وجه لزوم نصف المسمى بأن سقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول بها يكون مسقطا للمطالبة بالعوض المسمى إذا لم يكن ذلك بسبب من الزوج بأن ارتدت -والعياذ بالله- أو مكنت أبناً زوجها^٧ فهما بإضافة الفرقة إلى الزوج

^١ ب: جواب عن سؤال عسى يرد عليه، ج: يعني لو كان متقوما لما صحّ إبطاله إلا بحضور الولي والشهود جواب عن سؤال عسى أن يورد عليه.

^٢ ج: لا نسلم أن المال يجب بمقابلته ملك النكاح بل هو بمقابلة المملوك.

^٣ ج: أن.

^٤ هذا اعتراض القاءاني على صاحب الكشف رحمهما الله تعالى. والكشف: كتاب في أصول الفقه ألفه عبد العزيز البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ ج: قبلت بابن زوجها.

بشهادتهما على الطلاق كأنهما فوتا عليه يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع، فيكونان بمنزلة الغاصبين في حقه.

قوله (وكذلك لا تضمن المنافع بالأعيان) أي المنافع لا تضمن بالمال المتقوم عند الإلتلاف بطريق العدوان عندنا، خلافا للشافعي رحمه الله.

وصورة المسألة إذا استعمل الغاصب العين المغصوبة، بأن كانت عبدا فاستخدمه أو دابة فركبها أو دارا فسكنها، لا يضمن تلك المنافع عندنا، خلافا للشافعي رحمه الله. والخلاف فيه بناء على أن المنافع عنده مال متقوم، فيكون مضمونا لوجود المماثلة. وعندنا لما لم يكن مالا فضلا عن التقوم انتفت المماثلة، فلا يضمن كالخمر والميتة؛ لأن ضمان العدوان مقدر بالمثل نصا.

وبيان ذلك^١ أن المالية للشيء إنما تثبت بالتمول؛ لأن الشيء ما لم يتمول لا يكون مالا كالحشيش. والتمول عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالإلتلاف، وإلا لكان الأكل تمولا. وذلك ظاهر البطلان. فما لم يمكن صيانتها وادخاره لا يكون مالا، والمنافع كذلك؛ لأنها من الأعراض التي لا تبقى زمانين. سلمنا كونها مالا، لكن ليس بمتقوم؛ لأن صفة التقوم لا تحصل إلا بعد الإحراز، وإلا ينبغي أن يكون الصيد قبل الإحراز متقوما، وليس الأمر كذلك، والإحراز فيما لا يبقى زمانين لا يتصور، فلا يكون متقوما.

فإن قلت: لا نسلم أنها ليست بمحرزة، بل هي محرزة بإحراز ما قامت هي به. قلت: صفة الإحراز للشيء إنما تثبت بعد الوجود. وقد بينا أن بعد الوجود لا يبقى، وقبل الوجود لا يمكن ثبوت هذه الصفة. ولئن سلمنا أن إحراز محلها يكون إحرازها لها، لكن ذلك يوجب كونها محرزة للغاصب؛ لأن العين محرزة بحرزه لا للمغصوب منه، وإحراز الغاصب لا يوجب الضمان. ولئن سلمنا أنها محرزة للمغصوب منه، لكن إنما يكون مضمونا أن لو كان للإحراز الضمني اعتبار في إثبات صفة التقوم، وهو ممنوع. ألا يرى أن الحشيش النابت^٢ في أرض مملوكة وإن كان محرزا تبعا لإحراز الأرض ليس بمتقوم، بدليل أنه لا يجب الضمان بإتلافه، فثبت أن المنافع ليست بمال فضلا عن التقوم، والعين مال متقوم، وما لا يكون متقوما لا يكون مثالا للمتقوم، فلا يضمن [به]^٣.

^١ ج: بيان ذلك.

^٢ ج: الثابت.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

ومما يدل على أن المنافع ليست مثلا للعين أن العين لا يضمن بالمنافع اتفاقا. فلو كانت المنافع مثلا للعين لكان مثلا لها أيضا؛ لأن من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره أن يكون ذلك الغير مثلا له، فينبغي أن يجوز ضمانها^١ بها، فلما لم يجز علم أنها^٢ لا مماثلة بينهما.

ويمكن تقرير المسألة بوجه آخر. وهو أن يقال: المماثلة هي^٣ الاتحاد في الجنس، ولا شك أن العين جوهر، والمنفعة عرض، والعرض مع الجوهر جنسان مختلفان فلا يتمثلان. لا يقال: إن لم يكن بين العين والمنفعة مماثلة، فبين المنفعة والمنفعة مماثلة، فليضمن إحداهما بالأخرى؛ لأننا نقول: ذلك غير جائز إجماعا؛ فإن الحجر المبنية على تقطيع واحد وتوَجَّر بأجرة واحدة لا يضمن منفعة إحدى الحجر بالأخرى مع وجود المماثلة بينهما إجماعا، على أن مشايخنا رحمهم الله قالوا: إن الإلتلاف والغصب لا يتحقق في المنفعة؛ فإن المعدوم ليس بشيء، فلا يتحقق فيه فعل، حتى يقال: إنه غصب أو إلتلاف وكما يوجد يتلاشى، وفي حال^٤ تلاشيه لا يتصور فيه الغصب والإلتلاف، فلا يجب به الضمان.

قوله (وفي العقود جعلت مثلا للحاجة) جواب عما يقال: قد ثبت لها التقوم في باب العقد، حتى صارت مثلا للعين مع استحالة إحرازها حقيقة، فجاز أن يثبت لها هذه الصفة في الإلتلاف أيضا. فأجاب بأنها إنما جعلت مثلا للعين في العقود شرعا لحاجة الناس إليها على خلاف القياس، فكان ثابتا ضرورة، فلا يتعدى إلى غيره مع أن كونها مقابلة بالمال في العقد إنما صح^٥ بناء على التراضي لا على جبر القاضي والاستبدال عند التراضي يتحقق مع عدم المماثلة بينهما.

ألا يرى أن الخلع صحيح بمال متقوم، ولا تقوم للبضع عند الخروج. وكذا أخذ العوض عن الدم بالصالح صحيح وإن لم يكن الدم مالا. وكذا يجوز بيع عبد قيمته ألف بألف والفاضل على الألف يجب بالشرط عند الرضاء بدون أن يقابله شيء من المال وضمن العدوان لما كان مبنيا على جبر القاضي وفات التراضي فيه لم يصلح بدون المماثلة^٦.

^١ ج: ضمانه.

^٢ ج: أنه.

^٣ ج: هو.

^٤ ب: حالة.

^٥ ب: يصح.

^٦ ج: وضمن العدوان لما كان مبنيا على جبر القاضي وفات التراضي فيه لم يصح بدون المماثلة.

فإن قيل: الحاجة ماسة إلى إهدار هذا التفاوت ههنا أيضا سدا لباب العدوان؛ إذ في اعتباره انفتاح باب الظلم وتضييق^١ الأمر على الناس. قلنا: ليس الأمر كما زعمت؛ فإن مساس الحاجة فيما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعاً لا فيما يندر وجوده وهو العدوان؛ فإنه منهي عنه، وسبيله أن لا يوجد كيف، وقد أوجبنا للزجر التعزير؛ فإنه ذكر في المبسوط^٢، وعندنا يأنثم، ويؤدب على ما صنع، ولكن^٣ لا يضمن شيئاً.

قوله (وظلمه لا يهدر حقه) جواب عن سؤال آخر، وهو أن يقال: ينبغي أن يهدر هذا التفاوت في ضمان العدوان؛ إذ في اعتباره يلزم إبطال حق المالك أصلاً. وفي إهداره وإيجاب الضمان يلزم إبطال حق الغاصب وصفاً، فكان ترجيح صاحب الأصل أولى، كيف وأنه مظلوم والغاصب ظالم وإلحاق البخس^٤ بالظالم أولى.

فأجاب بأن حق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم معصوم لا يجوز تفويته عليه. ولهذا قدر الضمان بالمثل، فلو أوجبنا عليه الضمان يهدر حقه أصلاً. وأما قوله: «حق الغاصب يفوت وصفاً وحق المالك يفوت أصلاً» فليس كذلك؛ لأن على تقدير عدم إيجاب الضمان للمالك لا يفوت حقه أصلاً، بل يتأخر إلى دار الجزاء، فينال^٥ العوض بمقابلته؛ لأن عدم إيجاب الضمان [للمالك]^٦ في الدنيا لعجزنا عن الاستيفاء لانعدام المماثلة لا لعدم حقه أصلاً بمنزلة شتيمة لا عقوبة لها في الدنيا؛ فإننا لا نوجب فيها شيئاً، لا لأنه لا حق له أصلاً، بل لعجزنا عن إيجاب الجزاء لفقدان ورود التقدير بمقابلتها من صاحب الشرع. فثبت أنه لا معنى لترجيح حق المغضوب منه على الغاصب، بل الأمر بالعكس؛ لأنه دار الأمر بين الإهدار والتأخير، فوجب ترجيح التأخير؛ لأنه أهون.

فإن قيل: لم لا يوجب الضمان على الغاصب، ويؤخر حقه في الزيادة إلى دار الجزاء؛ لئلا يلزم إهدار حقه، بل يؤخر كما قلت في المغضوب منه؟ قلنا: لا يمكن ذلك؛ لأننا لو أوجبنا عليه الضمان لاستحق^٧ عليه ذلك بقضاء القاضي، وما يستحق بقضاء لا يقابل بالعوض في دار الجزاء؛ لأنه

^١ ب: تضييق.

^٢ المبسوط: هو كتاب ألفه شمس الأئمة السرخسي رحمه الله المتوفى سنة ٤٨٣ هـ في الفقه الحنفي. والإمام السرخسي رحمه الله ألف كتابه هذا في السجن إملاء على أصحابه ثلاثين جزءاً، وهو أجمع فيه مسائل الكافي للحاكم الشهيد المروزي رحمه الله المتوفى سنة ٤٣١ هـ.

^٣ ب وج: ولكنه.

^٤ البخس: النقص، يقال: بخس حقه يبخره بخساً إذا نقصه. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ٩٠٧/٣.

^٥ ج: فيناول.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من ب.

^٧ ج: لا يستحق.

بحكم الشرع بخلاف ما إذا لم يوجب الضمان لعجزنا عن القضاء بالمثل لا يبعد أن يصل إليه في دار الجزاء العوض بمقابلته من عند الكريم الرحيم.

قوله (والثاني قضاء بمثل غير معقول) يعني به أنه لا ندركه بعقولنا، لا أن يكون مما يرده العقل^١؛ إذ العقل من حجج الله تعالى كالسمع بل أقوى منه، ولا يجوز التناقض في حجج الله تعالى؛ لأنه أمانة الجهل، كالفدية في حق الشيخ الفاني ومن هو دونه قضاء للصوم^٢ ولا مماثلة بينهما لا صورة وذلك ظاهر ولا معنى؛ لأن الصوم وصف هو وسيلة إلى الجوع، والفدية عين هي وسيلة إلى الشبع، وكنفقة الأحجاج خلفا عن أفعال الحج؛ فإن الصحيح من المذهب أن الحج يقع عن الأمر ولا مماثلة بين أفعال الحج - وهي أعراض - وبين النفقة^٣ - وهي مال عين -، لكن النص جاء بذلك فيهما غير معقول، فاقتصر الحكم عليهما.

أما في الأول فقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامَ مَسْكِينٍ﴾^٤، أي لا يطيقونه، كذا فسر ابن عباس رضي الله عنه، وحذف «لا» جائز في موضع لا يلتبس، كما في قوله تعالى: ﴿يَمِينُ اللَّهِ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا﴾^٥، ويعضد هذا التفسير قراءة حفصة ﴿لا يطيقونه﴾ بإثبات لا، ولأن الصوم واجب على المطيع وغيره بالنظر إلى أول الآية، ثم نقل عن الصوم إلى الفدية في حق غير المطيع لعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيرا للأمر عليه، وهذا هو معنى القضاء.

فإن قلت: لا نسلم أن الفدية وجبت خلفا عن الصوم، وإنما يكون كذلك أن لو كان الخطاب بالصوم متوجها على غير المطيع، وهو ممنوع، وكيف يتوجه عليه، وفيه تكليف العاجز؟ قلت: الدليل على أن ذلك بطريق الخلافة لا بطريق الأصالة، تسميته ذلك فدية فإنها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه، قال الله تعالى: ﴿وَفِدْيَانَهُ بَذْخٍ عَظِيمٍ﴾^٦. أما قولك: «تكليف العاجز غير جائز» قلنا: هذا إذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به. وأما إذا كان الغرض غير ما كلف به فذلك جائز كوجوب الصلاة على من أسلم في آخر جزء من أجزاء الوقت بحيث لا يسع فيه إلا التحريمة، على أن القضاء يتوقف على انعقاد السبب في حق الأصل لا على وجوب الأداء بدليل

^١ ب وج: العقول.

^٢ ج: ومن هو في حاله قضاء للصوم.

^٣ ب وج: وبين نفقة الإحجاج.

^٤ الآية ١٨٤ من سورة البقرة

^٥ الآية ١٧٦ من سورة النساء

^٦ الآية ١٠٧ من سورة الصافات

وجوب قضاء الصوم على الحايض بعد طهرها، ولا شك أن السبب وهو الشهر قد انعقد سببا في حقه كما في حق المطيق؛ إذ لا مانع من ذلك.

وأما في الثاني فهو حديث الخثعمية روي أن امرأة من خثعم جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقالت: إن أبي أدركه فريضة الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة، أفيجزيني أن أحج عنه؟ فقال صلى الله عليه وسلم: "أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان يقبل منك؟"، قالت: نعم، "فدين الله أحق أن يقبل".^١

قوله (والأمر بالفدية) جواب إشكال، وهو أنكم أوجبتم الفدية مكان الصلاة بالقياس على الصوم، ولو كان ذلك غير معقول المعنى لما جاز تعدية حكمه إلى الصلاة لفقدان شرط القياس.

فأجاب بأننا لا نسلم أن إيجاب الفدية في الصلاة بطريق القياس، حتى يلزم ما ذكرت، بل لأن النص الوارد في الصوم يحتمل أن يكون معلولا بعلة العجز، والصلاة نظير الصوم في أن كل واحد منهما عبادة بدنية محضة، بل أهم منه؛ لأنها عماد الدين وتالية الإيمان. ويحتمل أن لا يكون معلولا بذلك، فلاحتمال الوجه الأول يفدي مكان الصلاة، ولاحتمال الوجه الثاني لا يجب الفداء. فأمرناه بالفدية نظرا إلى الوجه الأول على سبيل الاحتياط. فإن كان هذا الحكم مشروعا في الصلاة فقد صار مؤديا، وإلا فليس به بأس؛ لأنه حينئذ يكون برا مبتدئا ماحيا للسيئات، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^٢، وقال صلى الله عليه وسلم: "أتبع السيئة الحسنة تمحها"^٣. فظهر أن إيجاب الفدية عن الصلاة بهذا الطريق، لا بالقياس. ولهذا لا نقول في الفدية عن الصلاة: إنها جائزة قطعاً كما حكمناه في الصوم إذا أدى بنفسه، ولكننا نرجو القبول من الله تعالى فضلا.

قال محمد رحمه الله في الزيادات في فداء الصلاة: يجزيه إن شاء الله تعالى، كما قال في أداء الوارث الفداء عن المورث بغير أمره في الصوم: يجزيه إن شاء الله تعالى. ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج إلى إلحاق الاستثناء، كما في سائر الأحكام الثابتة بالقياس.

^١ الحديث أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الصوم باب من مات وعليه صوم. وأخرجه مسلم في الصحيح كتاب الصيام باب قضاء الصيام عن الميت.

^٢ الآية ١١٤ من سورة هود

^٣ الحديث أخرجه الإمام أحمد في المنسند ٣٦/٣١٣. وأخرجه الترمذي في السنن أبواب البر والصلة باب ما جاء في معاشره الناس.

قلت: قوله: «ويحتمل أن لا يكون معلولا بالعجز» مشكل؛ لأن بناء الحكم على المشتق في قوله: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾^١ دليل عليه المشتق منه له. ثم قوله: «كما إذا تطوع الوارث به» ليس بقيد كما ظن^٢.

قال في الزيادات: من عليه قضاء رمضان إذا لم يقدر على الصوم لكبره جاز له الفدية، وإن مات وأوصى أن يطعم عنه أو الورثة أطعموا بغير أمره وإيصائه يجزيه إن شاء الله تعالى.

قوله (وجوب التصدق في الأضحية) جواب عن إشكال آخر، وهو أن يقال: التقرب بإراقة الدم عرف بالنص غير معقول المعنى، فيفوت بمضي أيام النحر؛ لأن مثله غير مشروع قرينة للعبد في غير ذلك الوقت، وقد أوجبتم التصدق بالقيمة أو العين بعد مضيها، وما ذلك إلا اعتبار الخلف مقام الأصل بالرأي في أمر غير معقول.

فأجاب بأننا لا نقول بذلك باعتبار الخلفية، ولكننا نقول: يحتمل أن يكون التصدق بها أو بقيمتها أصلاً؛ لأن شكر كل نعمة إنما يجب من جنسه كشكر نعمة اللسان باللسان وشكر سلامة الأعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه إلى الفقراء. وهذه عبادة مالية حتى يشترط لها الغنى كما في الزكاة، فينبغي أن يجب شكرها من جنسها إلا أن الشرع نص على الإراقة لما فيها من تطيب اللحم؛ لئلا يتسخ في ضمن إقامة القرية كالماء المستعمل، وتحقيق معنى الضيافة؛ فإن الناس أضياف الله تعالى بلحوم الأضاحي في هذه الأيام. ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من الإعراض عن ضيافة الله واللايق بالكريم المطلق والغنى على الحق أن يكون إطعامه بأطيب الطيب وأزكاه فنقل معنى القرية من التصدق إلى الإراقة ليبقى اللحم طاهراً ولكن مع هذا يحتمل أن يكون التقرب بالإراقة أصلاً ابتلاءً من الله تعالى فلم يعتبر هذا الموهوم وهو كون التصدق أصلاً في أيام النحر في مقابلة المنصوص المتيقن وهو التضحية وبعد مضي أيام قد تحقق العجز عن أداء المنصوص عليه لفوات وقته فعملنا بهذا الاحتمال وأوجبنا عليه التصدق بالعين أو بالقيمة احتياطاً لأن ذلك أصل في العبادات، ولا بُعد في أن يكون الشيء غير معتبر في زمان ويكون معتبراً في زمان آخر كما لا بعد في كون الشيء غير معتبر في مكان ومعتبراً في مكان آخر، فإن العلة المستنبطة من نص ساقطة الاعتبار بالنسبة إلى الحكم المنصوص عليه حيث لا يضاف ذلك الحكم إليها كما سيجيء في موضعه إن شاء الله تعالى وقد اعتبرت في الفرع حيث أضيف إليها، وحاصل الجواب أننا أوجبنا التصدق باعتبار كونه أصلاً وجابراً لما فوت من العبادة لا لكونه مثلاً لها وخلفاً عنها كما أوجبنا الدم بترك رمي الجمار جبراً

^١ الآية ١٨٤ من سورة البقرة

^٢ هذا اعتراض الشارح على المصنف في جوابه إلى السؤال المقدر.

لنقصانٍ تمكن في نسكه لا خَلْفًا عنه ، والدليل على أنه وجب التصدّق بهذا الطريق لا بطريق الخلفية أنّه إذا جاء العام القابل لم تعد الحكم إلى التضحية وهو قادر على تسليم المثل لكون التضحية مشروعاً حقاً له فلو كانت القيمة خَلْفًا لعاد الحكم إلى الأصل عند القدرة عليه كما إذا قدر على الصوم يبطل حكم الفدية .

قوله (ومن حقوق العباد) أقول: لما فرغ من بيان القضاء بمثل غير معقول في حقوق الله تعالى شرع في بيان ذلك من حقوق العباد، وهو ضمان المحترم الذي ليس بمال كضمان النفس والأطراف بالمال في حالة الخطأ؛ فإنه ثابت بالنص من غير أن يعقل فيه المماثلة. أما صورة فظاهر. وأما معنى فلأنّ الآدمي مالك مبتذل وهو سمة القدرة، والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز، فأنى يتماثلان هذا. وفي جعل هذه الصور من قبيل القضاء نظراً؛ إذ القضاء تسليم مثل الواجب بسببه إلى مستحقه، والضمان في هذه الصور عين ما وجب بالسبب ابتداءً، وذلك ظاهر، فيكون من قبيل الأداء، لا من قبيل القضاء.

قوله (والثالث ما يشبه الأداء) وهذا أيضاً يتحقق في حقوق الله وفي حقوق العباد. وهذا شروع في بيان ذلك من حقوق الله تعالى.

وصورة المسألة أن من انتهى إلى الإمام في صلاة العيد والإمام في الركوع يكبر قائماً، فإن أمكنه أن يأتي بتكبيرات العيد قائماً ويدرك الإمام في الركوع فعل كذلك إجماعاً، وإن خاف إن كبر تكبيرات العيد أن يرفع الإمام رأسه يركع ويشغل بتكبيرات العيد فيه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله. وقال أبو يوسف رحمه الله: يشغل بتسبيحات الركوع هو يقول بأن التكبير محله القيام وقد فات ومثل الفائت غير مشروع له قرينة في حالة الركوع ليصرفه إلى ما عليه بطريق القضاء، فيتحقق الفوات إلى خلف، إلا أنهما قالوا: الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الأسفل من الراكع كما للقيام وبه يفارق القائم القاعد، وحكما لأن مدرك الإمام في الركوع مدرك لتلك الركعة، قال عليه السلام: "من أدرك الإمام في الركوع فقد أدركها".^١ فيؤتي بها فيه باعتبار جهة الأداء احتياطاً فلأن يأتي بشيء ليس عليه أولى من أن يترك ما عليه.

^١ الحديث أخرجه أبو داود في السنن أبواب تفرع استفتاح الصلاة باب في الرجل يدرك الإمام ساجداً كيف يصنع.

قوله (ومفوت السورة عن الأوليين) أي إذا قرأ في الأوليين الفاتحة ولم يزد عليها يقرأ في الآخرين الفاتحة والسورة ويجهر بهما، وإن قرأ فيهما السورة وترك الفاتحة لم يقضها في الآخرين، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله. وقال أبو يوسف رحمه الله: لا يقضي واحدة منهما.

وجه قولهما أن محل القراءة جملة الصلاة لقوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾^١ أي في الصلاة، كذا ذكره أئمة التفسير، لكن الشفع الأول تعيين للقراءة بخبر الواحد الذي لا يوجب العلم، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "القراءة في الأوليين قراءة في الآخرين"^٢ أي تنوب عن القراءة فيهما، كما يقال: لسان الوزير لسان الأمير، فيبقى للآخرين شبهة المحلية بالنظر إلى إطلاق النص، فيجب أدائها اعتباراً لهذه الشبهة وإن كان في الحقيقة قضاء بالنظر إلى خبر الواحد، بخلاف الفاتحة؛ لأن الآخرين محلها أداء، فلو قرأها على وجه القضاء يؤدي ذلك إلى تغيير المشروع، وذلك ليس في ولاية العبد، ولو قرأها مرتين يؤدي إلى تكرار الفاتحة في ركعة واحدة، وهو غير مشروع إجماعاً.

فإن قيل: القضاء ما له إلى ما عليه، وقد شرعت الفاتحة في الآخرين حقاً له، فله صرفها إلى ما عليه، وقد قلت: إنها لا يقضيها، والسورة لم تشرع في الآخرين حقاً له، وقد حكمت بقضائها. قلنا على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله: قراءة الفاتحة واجبة في الآخرين أيضاً، فلم تملك صرفها إلى ما عليه؛ لأنها لم تشرع حقاً له. وأما السورة فشرعت نفلاً في الآخرين، حتى لو قرأها فيهما لم يجب سجود السهو، فملك صرفها إلى ما عليه.

قلت: الاستدلال بالخبر المذكور على تعيين القراءة في الأوليين مشكل^٣؛ لأن فحواه أن القراءة في الأوليين إذا وجدت تكون تلك نائبة عن القراءة في الآخرين. أما أن يدل على تعيين الأوليين محلاً للقراءة فلا. ومصدق ذلك المثال المذكور للتشبيه. سلمنا ذلك، لكن ينبغي على هذا أن لا يفرق الفاتحة والسورة في الآخرين في حكم الوجوب وعدمه لاقتضاء هذا الخبر قصر الوجوب في الأوليين على أن ذلك يؤدي إلى تقييد الكتاب بخبر الواحد، وذا لا يجوز.

قوله (وكذا لو تزوجها) شروع في بيان القضاء الذي يشبه الأداء من حقوق العباد.

^١ الآية ٢٠ من سورة المزمل.

^٢ انظر في هذا المعنى إلى حديث أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الأذان باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها. وأخرجه مسلم في الصحيح كتاب الصلاة باب القراءة في الظهر والعصر.

^٣ هذا اعتراض الشارح على المصنف في جوابه إلى السؤال.

وصورة المسألة رجل تزوج امرأة على عبد غير معين تصح هذه التسمية، ويجب العبد الوسط عندنا. فإن^١ أتاها بالمسمى أجبرت على القبول، وكذا إن أتاها بالقيمة. وعند الشافعي رحمه الله تبطل التسمية، ويجب مهر المثل. لكن عند علمائنا رحمهم الله لو أتاها بالقيمة كان ذلك قضاء في حكم الأداء؛ لأن المسمى لا يمكن^٢ أدائه إلا بعد تعيينه، ولا تعين إلا بالتقويم، فصارت القيمة أصلاً من هذا الوجه، فصارت مزاحمة للمسمى، فيجب عليها القبول^٣، كما لو أتاها بعين العبد، بخلاف العبد المعين؛ لأنه معلوم بدون التقويم، فكانت قيمته قضاء محضاً، فلا تجبر^٤ على القبول إذا أتاها به إلا عند تحقق العجز عن تسليم المسمى.

فصل في صفة الحسن للمأمور به

اعلم أن الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان: [الأول]^٥ كون الشيء ملائماً للطبع ومنافراً له، كالفرح والغم. الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل. الثالث كون الشيء متعلق المدح ومتعلق الذم كالعبادات والمعاصي.

ولا خلاف بين العلماء رحمهم الله أنهما بالتفسيرين الأولين^٦ عقليان. وأما بالتفسير الثالث فقد اختلفوا فيه. فقالت الأشاعرة: إنهما بحكم الشرع. وقالت السنية^٧ والمعتزلة والكرامية: إنهما قد يعرفان بالعقل أيضاً؛ فإنهم قالوا: الأحكام على ضربين: ضرب منها يدرك بالعقول، وضرب منها لا يدرك إلا بالسمع المنقول. فالضرب الأول ينقسم إلى ما يدرك بنظر العقل، وإلى ما يدرك بضرورة العقل. فالأول كعلمنا بحسن الصدق وقبح الكذب. والثاني كحسن صوم اليوم الأخير من رمضان وقبح صوم اليوم الأول من شوال؛ فإن العقل لا يستقل بإدراك حسن الأول وقبح الثاني. لكن الشرع لما ورد بحسن الأول وقبح الثاني علمنا أنه لولا اختصاص كل منهما بشيء لأجله^٨ حسن أو قبح لما ورد الشرع الشرع به؛ إذ الأمر حكيم، والحكيم لا يأمر بشيء إلا لحسنه^٩، ولا ينهى عن شيء إلا لقبحه^{١٠}، قال

^١ في ب: فإذا بدل قوله فإن.

^٢ في ج: يكون بدل قوله يمكن.

^٣ في ج: فيجبر على القبول بدل قوله فيجب عليها القبول.

^٤ في ج: فلا جبر بدل قوله فلا تجبر.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٦ في ج: الأوليين بدل قوله الأولين.

^٧ في ب: السمنية، وفي ج: الشيعة بدل قوله السنية. ونظن أن الصواب أن يكون الشيعة.

^٨ في ج: لأجل بدل قوله لأجله.

^٩ في ج: بحسنه بدل قوله لحسنه.

^{١٠} في ج: بقبحه بدل قوله لقبحه.

الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾^١، وقال الله تعالى: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^٢، وهو اختيار الفقهاء رحمهم الله [أيضا]^٣؛ فإنهم ذهبوا إلى تعليل أحكام الله تعالى برعاية مصالح العباد، فكانت أولى بهم في الواقع، وإلا لما كانت مصلحة لهم. وأيضا لو لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين لما استقام تقسيمهم الأمور به إلى حسن لعينه وغيره وإلى قبيح كذلك، ولما صح قولهم: «إن منه ما لا يحتمل السقوط والنسخ أصلا كالإيمان بالله تعالى وصفاته»^٤.

قوله (الأمور به في صفة الحسن نوعان) لأنه إما أن يكون حسنا لمعنى في نفسه، أي اتصف بالحسن لمعنى ثبت في ذاته، أو يكون حسنا لمعنى في غيره، أي اتصفاه بالحسن لمعنى ثبت في غيره. وكل واحد منهما يتنوع إلى ثلاثة أنواع؛ إذ النوع الأول إما أن [يكون]^٥ لا يحتمل السقوط، أو يحتمله، أو يكون مشابها لما [هو]^٦ حسن لمعنى في غيره -وهذا أولى مما قال فخر الإسلام والمصنف رحمهما الله-^٧، أو يكون ملحقا لما حسن لمعنى في نفسه؛ لأنه [حينئذ]^٨ لا يكون داخلا في المقسم أصلا، بخلاف ما اخترناه.

قلت: وفي هذا التقسيم نظر؛ إذ الحصر معلوم بين النفي والإثبات، وليس بينهما درجة ثالثة، حتى يجعل قسما ثالثا؛ إذ الثالث إما أن لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الأول، أو يحتمله فيكون من النوع الثاني. اللهم إلا أن يقال: إنما ينقسم ثلاثة أقسام بالتقسيمين؛ إذ ما يحتمل السقوط إما أن يكون شبيها أو غير شبيهه^٩.

قوله (كالإيمان بالله تعالى) أي التصديق القلبي؛ فإنه لا يحتمل السقوط من المكلف بحال. ومتى بدله بضده كان كفرا بأي وجه بدله. وأما النوع الثاني منه، فهو الإقرار؛ فإنه مما يحتمل السقوط.

ومعنى قبول السقوط أن لا يجب عليه الإقرار، حتى لو بدله بضده بعذر الإكراه لم يكن كافرا إذا كان مطمئن القلب بالإيمان؛ إذ هو التصديق حقيقة، واللسان ليس معدن التصديق، ولكن هو دليل

^١ الآية ٢٨ من سورة الأعراف.

^٢ الآية ٩٠ من سورة النحل.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ في ج: بصفاته بدل قوله صفاته.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٧ هذا اعتراض القاءاني على الخبازي وفخر الإسلام رحمهم الله تعالى رحمة واسعة.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٩ هذا اعتراض الشارح على المصنف في تقسيمه الأمور في صفته حسنا.

على التصديق وجودا وعدما، فإذا بدله بغيره في وقت يتمكن من إظهاره عد كفرا، وإن زال تمكنه من الإظهار بالإقرار لم يعد كفرا؛ لأن قيام السيف على رأسه دليل على أن الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد. فأما عند التمكن فتبديله دليل تبديل الاعتقاد.

قوله (والصلاة من هذا القبيل) أي مما حسن لمعنى في نفسه^١، ويحتمل السقوط؛ فإنها مشتملة على أفعال وأقوال دالة على التعظيم. ولهذا قيل: الصلاة أجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى. وهذا لأن أولها الطهارة سرا وجهرا، ثم جمع الهمة، وإخلاء السر، والانصراف عما دون الله تعالى [إلى الله تعالى]^٢ بالقصد إليه -وهو النية-، ثم الإشارة برفع اليدين إلى نبذ ما ربط به قلبه، ثم أول أذكاره التكبير -وهو النهاية في تعظيم الله تعالى-، ثم أول ثناء فيه^٣ ثناء لا يشوبه ذكر ما سواه، ثم القيام مع وضع اليمين على [وضع]^٤ الشمال صارفا طرفه على الأرض هيئة قيام الخدام بين يدي السلطان، ثم الركوع هيئة التسليم والانقياد، والسجود نهاية التعظيم والتذلل بوضع أشرف الأعضاء على أخس الأشياء الذي هو التراب. وكذا قراءة القرآن والتسبيحات وسائر الأذكار مع كل حركة تدل على التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس وبذل المجهود في إظهار العبودية والتذلل. وتعظيم الله تعالى حسن [لمعنى]^٥ في ذاته، فصارت الصلاة نظير الإقرار إلا أنها تفارقه بوجهين: أحدهما أنها في الدلالة على التصديق دون الإقرار؛ فإنه دليل التصديق وجودا وعدما، بخلاف الصلاة؛ فإنها تدل عليه إذا أدت بهيئة الجماعة، حتى إذا صلى كافر مع المسلمين بجماعة يحكم بإسلامه عندنا. قال النبي عليه السلام: "إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالإيمان"^٦، بخلاف تركها؛ فإنه لا يدل على كفره. وثانيهما أن الإقرار لا يسقط إلا بعذر واحد -وهو الإكراه-، وتلك تسقط بأعذار كثيرة، كالمرض المفطر والحيض والنفاس.

قوله (والنوع الثالث ما التحق بالواسطة) أي النوع الثالث ما فيه واسطة شابه بذلك الحسن لمعنى في نفسه كالزكاة والصوم والحج؛ لأن الزكاة عبارة عن تملك المال إلى المصرف، وتمليك المال وتنقيصه في ذاته إضاعة، وهي حرام شرعا وممنوع عقلا. وكذلك الصوم عبارة عن إمساك مخصوص، وذلك ليس بحسن في ذاته؛ إذ فيه تجويع النفس، ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع

^١ في ج: أي حسن بمعنى في نفسه بدل قوله أي مما حسن بمعنى في نفسه.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٣ في ج: ثنائه بدل قوله ثناء فيه.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ٢٥١/١٨. والترمذي في السنن أبواب الإيمان باب ما جاء في حرمة الصلاة.

النصوص المبيحة [لها]^١، وذلك ليس بحسن. وكذلك الحج عبارة عن قطع مسافة مديدة، وزيارة أمكنة معينة، وهما يساويان في ذاتيهما سفر التجارة وزيارة سائر الأماكن في أنهما ليسا^٢ بحسنين.

لكن الزكاة إنما حسنت بواسطة حاجة الفقير؛ فإن إيتائها إليه تضمن إغناء عباد الله تعالى ودفع حوائجهم. والصوم إنما صار حسنا بواسطة اشتهاؤ النفس؛ فإن به يحصل قهر النفس الأمارة التي هي عدو الله تعالى وعدو العبد^٣ لما روي: إن الله تعالى أوحى إلى داود عليه السلام، فقال: "يا داود عادِ نفسك؛ فإنها انتصبت لمعاداتي"، وقال صلى الله عليه وسلم: "أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك"^٤.

وكذلك الحج إنما صار حسنا بواسطة شرف المكان؛ إذ فيه زيارة أمكنة محترمة مكرمة معظمة^٥ عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها. وهذا معنى قوله: (وتعظيم شعائره). وفي زيارتها تعظيم صاحبها، فصار حسنا بهذا لا لذاته.

لكن هذه الوسائط لا تخرجها من أن تكون حسنا لعينها حكما؛ لأن حاجة الفقير بخلق الله تعالى إياه على هذه الصفة، قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ﴾^٦، أي أفقر في قول، وكون النفس مشتهية وأمارة بالسوء بخلق الله تعالى إياها على هذه الصفة، لا لكونها جانية في صفتها؛ ولهذا لا يلام أحد على الميل إلى الشهوات، ولا يسأل عنه يوم القيامة.

فإن قيل: لما لم تكن النفس جانية في صفتها كيف استحققت القهر؟ قلنا: إنما وجب قهرها لمخالفة هواها لئلا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعة هواها ويفوز بالتعظيم السرمدى، قال الله تعالى: ﴿وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾^٧، كما أن التباعد عن النار احترازا عن الهلاك واجب، وإن كانت مجبولة على الاحتراق^٨ غير مختارة فيه. وكذلك شرف البيت بجعل الله تعالى إياه مشرفا، كما قيل:

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٢ في ب: ليس بدل قوله ليسا.

^٣ في ج: وعدو العباد بدل قوله وعدو العبد.

^٤ الحديث أخرجه البيهقي في الزهد الكبير ص ١٥٧، دار الجنان ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧. وذكره العجلوني وعزاه إلى البيهقي وضعفه في كشف الخفاء ص ١٤٣، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥١ هـ.

^٥ في ب: أمكنة معظمة محترمة، وفي ج: أمكنة محترمة معظمة بدل قوله أمكنة محترمة مكرمة معظمة.

^٦ الآية ٤٨ من سورة النجم.

^٧ الآية ٤٠-٤١ من سورة النازعات.

^٨ في ج: الإحراق بدل قوله الاحتراق.

ما أنت يا مكة إلا وادٍ * شرفك الله على البلاد

فتكون الوسائط في حكم العدم بالنسبة إلى اختيار العبد؛ لكونها مخلوقة لله تعالى ومضافة إليه، فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلاة؛ فلهذا شرط لجوبها أهلية كاملة من العقل والبلوغ؛ فإن ما كانت عبادة خالصة يشترط لها الأهلية الكاملة، حتى لا يجب على الصبي والمجنون كالصلاة، وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها ذلك، حتى يجب عليهما صدقة الفطر والعشر^١.

وقد اعترض عليه بوجهين: أما أولاً؛ فإن الزكاة ليست بمطلق التملك، بل تملك الفقير^٢ المحتاج، وهذا إحسان، والإحسان حسن في جميع الشرائع وعند جميع الناس. والصلاة تعظيم من استحق التعظيم، فحسنها لاستحقاق الخالق المنعم ذلك؛ ولهذا لا يصح بالنسبة إلى غير الخالق. وكذلك الحج ليس نفس السفر وزيارة الأماكن، بل السفر إلى الأماكن الشريفة العظيمة^٣، وتعظيمها كالصلاة؛ فإنها أيضاً حسنة بواسطة استحقاق الخالق.

وأما ثانياً؛ فلأن الزكاة حسنت لدفع حاجة الفقير [من الله تعالى]، فكون حاجة الفقير من الله تعالى لا ينافي كون دفعها باختيار العبد وصنعه، كما في سائر أفعال العباد. وكذا الصوم حسن بواسطة مخالفة اشتهاؤ النفس لا بواسطة اشتهاؤ النفس. والحج بواسطة السير إلى الأماكن الشريفة لا بواسطة شرف المكان.

وربما يجاب عن الأول بأنا لا ننكر أنها إحسان، وأنه حسن، ولكن نقول: حسنه لغيره، لا لذاته. فإن قال [قائل]°: كل ما هو إحسان فهو حسن لذاته. قلنا: ممنوع. وتحقيقه أن الزكاة ليست بحسنة من حيث إنها تملك لما مر، بل من حيث إن مصرفها فقير ومحتاج، فيكون حسننها للفقير والاحتياج، و[هذا]⁶ هو المراد من قوله: «إن حسنه بواسطة الحاجة» قوله: «والصلاة أيضاً حسننها لاستحقاق الخالق ذلك». قلنا: لم يرد العلماء بحسن الفعل لعينه أو غيره⁷ حسنه مع قطع النظر عن

^١ في ب وج: حتى تجب عليهما العشر وصدقة الفطر بدل قوله حتى تجب عليهما صدقة الفطر والعشر.

^٢ في ب وج: للفقير بدل قوله الفقير.

^٣ في ب وج: المعظمة بدل قوله المظيمة.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٧ في ب: لغيره بدل قوله غيره.

الإضافات^١؛ فإن ذلك متعذر، ولكنهم أرادوا به أن الفعل المضاف إذا صار مأمورا به يستلزم حسنا، لا محالة. فذلك يجوز أن يكون باعتبار [حسن]^٢ نفس ذلك الفعل المضاف، ويجوز أن يكون لغيره، ويكون ذلك الغير هو المنظور للآمر. فالإيمان بالله تعالى والصلاة كل واحد منهما حسن لعينه، على معنى أن كل واحد منهما مطلوب الحصول لنفسه، لا لمعنى آخر.

ولما عرف هذا ظهر الفرق بين الصلاة والعبادات الثلاث؛ فإن الصلاة حسنة لذاتها، على معنى أنها مطلوبة الحصول، لا التفات^٣ للآمر في الطلب إلى أمر آخر، بخلاف الزكاة والصوم والحج؛ فإن المطلوب منها أمور آخر كما بينا.

ويجاب عن الثاني بأنه إنما يرد ذلك أن لو كان الصادر عن المكلف باختياره في الزكاة مثلا فعلا غير الإيتاء، وهو ممنوع. غاية الأمر أنه يعبر عنه تارة بالتمليك وتارة بالدفع. وكذا في الصوم ليس فعله الاختياري غير مخالفة الشهوة. وكذلك في الحج الصادر منه زيارة الأمكنة الشريفة. وهذه الأفعال هي الزكاة والصوم والحج لا أن يكون أمورا آخر في الخارج وراء ذلك، وإذا لم تثبت المغايرة لا يصلح كونها وسائل.

قوله (وحكم هذا القسم أن لا يسقط إلا بالأداء إلى آخره) أي حكم الحسن لمعنى في نفسه -سواء كان بواسطة أو بغير واسطة- أن الوجوب متى ثبت في الذمة لا يسقط إلا بالإتيان بالواجب، أو باعتراض ما يسقطه بلا واسطة مثل الحيض والنفاس للصلاة. واحترز به عما يكون حسنا لمعنى في غيره كالوضوء والسعي إلى الجمعة؛ فإنه يسقط بسقوط ذلك ويبقى ببقائه. وإنما كان حكمه كذلك؛ لأنه وجب لحسنه، فلا ينتفي بانتفاء الغير بخلاف الحسن لغيره.

واعترض عليه بأن المراد من الواجب إن كان ما يثبت في الذمة بالسبب يصح قوله: «[أو]^٤ باعتراض ما يسقطه لعينه»؛ لأنه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت، ولكن لا يستقيم إيراد في هذا الموضع؛ لأنه في بيان حسن ما ثبت بالأمر^٥، لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب.

^١ في ج: الإضافة بدل قوله الإضافات.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٣ في ج: التفاوت بدل قوله التفات.

^٤ في ب: متى يثبت، وفي ج: حتى ثبت بدل قوله متى ثبت.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ في ب: في الأمر بدل قوله بالأمر.

وإن كان المراد منه ما ثبت بالأمر -وهو وجوب الأداء- لا يستقيم قوله: «[أو]¹ باعتراض ما يسقطه لعينه»؛ لأن وجوب الأداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض.

وأجاب عنه صاحب التحقيق رحمه الله بأن المراد منه ما ثبت بالسبب إلا أن السبب لما عرف بالأمر صحت إضافة ما ثبت به إلى أمر بواسطته²، كما صحت إضافة ما ثبت بالمقتضى إلى المقتضى.

قلت: ولا يخفى ما فيه من التكلف والضعف. ويمكن أن يجاب عنه بالتزام الشق الثاني³. قوله: «إن وجوب الأداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض» قلنا: ممنوع؛ لأن الصلاة قد تسقط لعارض الحيض والنفاس بعد وجوب أدائه⁴ بالأمر؛ فإن الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع فيه غير الوقتية⁵، ثم يسقط عنها إذا حاضت أو نفست في آخر جزء من أجزاء الوقت.

قال الفاضل السمرقندي رحمه الله: وفيه بحث؛ لأن الوضوء يسقط عند عدم وجدان الماء لعينه وتألم عضو الوضوء وسقوطه. وكذا السعي إلى الجمعة يسقطه أشياء. والحيض والنفاس يسقطان الصلاة بواسطة إسقاط الطهارة.

قلت: ولا يخفى ضعف هذا السؤال؛ إذ كلامهم يقتضي أن سقوطه منحصر في⁶ هذين الوجهين، لا يسقطان بوجه آخر، ولا دلالة فيه على أن غيرهما لا يسقط بهذين الوجهين. فسقوط الوضوء والسعي كما ذكر⁷ لا يرد نقضا، على أن سقوط الوضوء لعدم الماء وتألم العضو ممنوع، بل الواجب⁸ ثابت، ولكن يخرج عن العهدة بالخلف -وهو التيمم-. وقوله: «والحيض والنفاس يسقطان الصلاة بواسطة إسقاط الطهارة» ممنوع؛ إذ لا أثر لهما في إسقاط الطهارة؛ فإن الحدث الدائم لا ينافي وجوب الطهارة بالإجماع، بل يسقط بهما الصلاة؛ لفوات الأهلية شرعا، فيسقط الطهارة بناء عليه⁹.

قوله (والنوع الثاني حسن لمعنى في غيره) وهذا النوع يتنوع إلى نوعين:

¹ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

² في ج: الأمر بواسطة بدل قوله أمر بواسطته.

³ هذا اعتراض الشارح على جواب صاحب التحقيق إلى السؤال.

⁴ في ب: أدائها بدل قوله أدائه.

⁵ هذه إشارة إلى ترجيح القاءاني.

⁶ في ب: منحصر على، وفي ج: ينحصر في بدل قوله منحصر في.

⁷ في ب: بما ذكر، وفي ج: كما ذكرنا بدل قوله كما ذكر.

⁸ في ب: الوجوب بدل قوله الواجب.

⁹ هذا اعتراض الشارح على الفاضل السمرقندي في سؤاله.

أما النوع الأول فهو ما يحصل المعنى بفعل المأمور به. اللام للعهد، أي المعنى الذي اتصف لأجله المأمور به بالحسن قد يحصل بنفس الإتيان بالمأمور به من غير احتياج إلى فعل آخر، كالصلاة على الميت؛ فإنها ليست بحسنة في ذاتها^١؛ إذ هي بدون الميت عبث. كذا ذكره القاضي الإمام الدبوسي رحمه الله. وعلى الكافر والمنافق قبيحة منهي عنها، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾^٢، فثبت أنها إنما حسنت بواسطة إسلام الميت؛ إذ فيها قضاء حقه.

وكالجهاد؛ فإنه ليس بحسن لذاته^٣؛ لأنه تخريب بلاد الله تعالى وتعذيب عباده^٤ وإفنائهم، وقد قال النبي عليه السلام: "الآدمي بنيان الرب، ملعون من هدم بنيان الرب". وإنما حسن لما فيه من إعلاء كلمة الله تعالى، وكبت أعدائه، وذا باعتبار كفر الكافر.

وكذا الحدود إنما حسنت بواسطة زجر العاصي عن المعاصي؛ تحصينا للنفس والمال والعرض، فأما في نفسه فيإلام وإيذاء. ثم لما كانت هذه الوسائط باختيار العبد لم يلحق بالنوع الأول؛ فإن إسلام الميت وكفر الكافر ومعصية العاصي باختيارهم، لكن المعنى الذي شرع المأمور به لأجله في هذا القسم يحصل بنفس الإتيان بالمأمور به؛ فإن قضاء حق الميت وإعلاء الدين بقهر أعدائه والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلاة والجهاد وإقامة الحدود من غير توقف على فعل آخر.

قلت: وفيه نظر، وهو أن قولهم: «إن حسن هذه الأفعال بمعنى الإسلام والكفر والمعاصي مع قولهم بأن ذلك المعنى يحصل بنفس المأمور به» مما يتدافعان؛ إذ هذه الأشياء سابقة على الإتيان بالمأمور به، فكيف يحصل به؟ فإن زعمت أن مرادهم المعنى الذي لأجله حسن^٥ هذه الأشياء هو قضاء حق الميت وكبت الأعداء والزجر عن المعاصي. قيل: لك أن هذا خلاف ما صرحوا به^٦ على أنه إنما يستقيم ذلك أن لو كانت هذه الأشياء أمورا آخر في الخارج وراء الصلاة والجهاد وإقامة الحدود، وهو ممنوع، وقد عرفت تحقيقه في الزكاة والصوم والحج، وإلا فالقول بمغايرة هذه الأشياء مع الاتحاد ثمة تحكم بحت^٨.

^١ في ج: نفسها بدل قوله ذاتها.

^٢ الآية ٨٤ من سورة التوبة.

^٣ في ب: في ذاته بدل قوله لذاته.

^٤ في ب: عباد الله بدل قوله عباده.

^٥ الكبت: الصرف والإذلال، يقال: كبت الله العدو إذا صرفه وأذله. الصحاح للجوهري المتوفى ٣٩٣ هـ، ٢٦٢/١.

^٦ في ج: المعنى الذي حسن لأجله بدل قوله المعنى الذي لأجله حسن.

^٧ في ب: قيل ذلك خلاف ما صرحوا به بدل قوله قيل لك أن هذا خلاف ما صرحوا به.

^٨ هذا اعتراض الشارح على المصنف.

قوله (وإلى ما يحصل المعنى بعده) أي النوع الثاني مما حسن [لمعنى]^١ في غيره ما لا يحصل ذلك المعنى بعد حصول الأمور به إلا بفعل قصدي، كالوضوء والسعي إلى الجمعة؛ فإن الوضوء [في]^٢ ذاته تبرد وتطهر، وليس في ذلك حسن. وإنما حسن لأنه يتمكن به من أداء الصلاة. وكذا السعي ليس بحسن لعينه؛ إذ هو مشي وتعب. وإنما حسن لأنه وسيلة إلى أداء الجمعة. ثم الصلاة لا تتأدى بالوضوء بحال، والجمعة لا تتأدى بالسعي بوجه، بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما.

قوله (وحكمهما الوجوب بوجوب الغير) أي حكم هذين النوعين واحد، وهو بقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير، حتى لو سقطت الصلاة بحيض أو نفاس أو غيرهما سقط وجوب الوضوء. وكذا حكم السعي حتى لو سقطت الجمعة لمرض أو سفر سقط السعي.

فإن قلت: الوضوء والسعي قد يسقطان بفقدان الماء والعجز عن السعي لمرض. قلت^٣: لو سلم ذلك يكون هذا بيان ما به الافتراق بين الحسن لمعنى في غيره والحسن لمعنى في عينه، لا أن سقوطهما مختص بذلك. وكذا حق الميت لو سقط بعارض من بغي أو قطع طريق سقطت الصلاة [عليه]^٤. وكذا إذا لم يبق الكفار سقط الجهاد، وهذه ملازمة [فرضية]^٥، فلا يضرها أن النبي عليه السلام أخبر عن تحقيق الجهاد إلى يوم القيامة بقوله عليه السلام: "الجهاد ماض إلى يوم القيامة".

قلت: قوله: «إذا لم يبق الكفار سقط الجهاد» منظور فيه؛ لأن الجهاد قد يكون مع الباغين والناكثين^٦، ولكون هذين النوعين قاصرين عن الذي حسن لمعنى في عينه لا يشترط النية والأهلية، حتى جاز الوضوء بغير^٧ نية، وممن هو ليس بأهل للعبادة وهو الكافر. وبإقامة البعض يسقط عن الباقيين في النوع الذي يحصل المعنى بفعل الأمور به، وإن كان الوجوب على الكل على المذهب المختار، ولو كانت حسنة [لعينها]^٨ لما سقطت، كصلاة الظهر ونحوها^٩.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ في ب: قلنا بدل قوله قلت.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ في ج: فلا يضره بدل قوله فلا يضرها.

^٧ النكث: النقص، يقال: نكث العهد فانكث أي نقضه فانتقض. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ٢٩٥/١.

^٨ في ب: من غير بدل قوله بغير.

^٩ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^{١٠} في ج: وغيرها بدل قوله ونحوها.

قوله (النوع الثالث القدرة) أي النوع الثالث من الحسن لمعنى في غيره القدرة.

فإن قيل: كيف يستقيم هذا التقسيم، والقدرة ليست من أقسام المأمور به؟ قلنا: هذا تقسيم حسن المأمور به بحسب الغير. ووجهه أن نقول: ما كان حسنا لغيره فلا يخلو إما أن يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المأمور به أو لا. الأول هو القسم الثالث. وأما الثاني فلا يخلو إما أن ذلك الغير حاصلًا بفعل المأمور به أو بفعل آخر بعده، وهو القسم الأول والثاني. إذا عرفت هذا فاعلم أن الناس اختلفوا في جواز تكليف ما لا يطاق، فأكثر المحققين على أنه غير جائز. وذهب الأشاعرة إلى جوازه^١.

والحق^٢ أنه غير جائز عقلا وسمعا؛ لأنه عبث - كتكليف الأعمى بالإبصار - وهو لا يجوز على الحكيم، ولقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^٣، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^٤، وفيه من الحرج ما لا يخفى.

واحتج المجوزون بأنه تعالى كلف أبا جهل^٥ بالإيمان مع أن الإيمان منه محال؛ لعلمه تعالى بعدم إيمانه أصلا، وما علم الله تعالى عدمه يمتنع خلافه، فالإيمان منه ممتنع مع أنه تعالى كلفه به. وقد تحير الأصوليون في جوابه، ووضعوا قاعدة لدفع هذه الشبهة، وهي أن هذا النوع من الممتنع الذي امتنع لغيره جاز أن يكلف به. إنما النزاع في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين، ولا خفاء أنه في كونه عبثا كالممتنع لذاته؛ لأن كليهما في عدم الوسع والحرجية والعبثية سواء. بل جوابه أن الله تعالى يعلم أنه لا يؤمن باختياره وقدرته، فيعلم أن له اختيارا وقدرة في الإيمان وعدمه، فلا يكون إيمانه ممتنعا، وإلا لزم الجهل على الله تعالى. هذا تحقيق هذا الموضع^٦. وقد ظهر من هذا أن القدرة شرط نفس التكليف؛ إذ تكليف العاجز قبيح، لا شرط حسن المأمور به.

فالحق أن لا يجعل هذا قسما من النوع الثاني للمأمور به، بل يذكر ابتداء^٧، كما فعله الإمام أبو زيد الدبوسي رحمه الله.

ثم هذه القدرة نوعان: مطلق، وكامل.

^١ في ب: وذهب الأشاعرة على أنه جائز، وفي ج: وذهب الأشاعرة إلى أنه جائز بدل قوله وذهب الأشاعرة إلى جوازه.

^٢ هذا اعتراض من الشارح إلى مذهب الأشاعرة.

^٣ الآية ٢٨٦ من سورة البقرة.

^٤ الآية ٧٨ من سورة الحج.

^٥ في ب: أبا لهب بدل قوله أبا جهل.

^٦ أشار القاءاني رحمه الله إلى تفرد في الجواب.

^٧ اعترض القاءاني على الخبازي رحمه الله تعالى في إدخاله القدرة في الحسن لغيره.

فالمطلق عبارة عن أدنى قوة يتمكن بها المأمور من أداء ما لزمه بدنيا كان أو ماليا. وهذا النوع من القدرة شرط في حكم كل أمر احترازا عن تكليف ما ليس في الوسع، حتى أجمعوا أن وجوب الطهارة بالماء لا يثبت في حال عدم الماء؛ لانعدام هذه القدرة. وكذلك في حالة العجز عن استعمال الماء إلا بحرج، بأن يخاف زيادة المرض أو العطش. وكذلك أداء الصلاة لا تجب بدون هذه القدرة. ولهذا كان وجوب الأداء بحسب ما يتمكن منه قائما أو قاعدا أو بإيماء^١. وكذلك وجوب أداء الحج لا يكون إلا بهذه القدرة بملك الزاد والراحلة؛ لأن التمكن من السفر الذي يتوصل به إلى أدائه لا يكون إلا بهما^٢. وكذلك وجوب الزكاة لا يكون إلا بهذا الشرط؛ فإنه لا يتمكن من الأداء عادة إلا بملك المال. فعلم من هذا أن قول المصنف رحمه الله من الماء والقدرة والإستطاعة والغنى من اللف والنشر المرتب.

ولهذا قال زفر رحمه الله: إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر في آخر جزء من الوقت لا تجب عليه تلك الصلاة؛ لأنه ليس بقادر على الفعل حقيقة؛ لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة. فلم يثبت التكليف؛ لعدم شرطه -وهو القدرة-، إلا أن علمائنا رحمهم الله استحسنا وقالوا بالوجوب فيه؛ لأن سبب الوجوب هو جزء من الوقت وهو موجود، ووجوب الأداء يفتقر^٣ إلى توهم القدرة لا إلى تحققها؛ لأن القدرة الحقيقية لا تسبق الفعل، والقدرة المتوهمة حاصلة؛ لجواز أن يظهر في الوقت امتداد بوقف^٤ الشمس، كما كان لسليمان عليه السلام، فثبت بهذا القدر وجوب الأداء؛ ليظهر أثره في الخلف، وهو وجوب القضاء، لا في حق الإثم بالتأخير.

وتحقيق هذا البحث أن القدرة على نوعين: **قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود**، وهي تقارن الفعل عند أهل السنّة [والجماعة]^٥ والأشاعرة، خلافاً للمعتزلة؛ لأنها عرض، [وذلك]^٦ لا تبقى زمانين، فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة، وأنه محال. وفيه نظر؛ لأنه على تقدير تسليم عدم

^١ في ج: موميا بدل قوله بإيماء.

^٢ في ج: به بدل قوله بهما.

^٣ ج: مفتقر.

^٤ ج: بتوقف.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

بقاء [مثل هذه] ^١الأعراض لا يلزم من تحقق [مثل] ^٢القدرة قبل الفعل كون الفعل بدون القدرة؛ لجواز أن يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الأمثال ^٣.

وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود، وهي سابقة على الأداء ضرورة، غير أن ما به يصير الفعل متوهمًا على نوعين: نوع يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقق عادة، كمن أدرك سعة في الوقت مع كونه أهلاً لأداء الصلاة. وهذا النوع من القدرة يظهر أثرها في لزوم الأداء لعينه، بمعنى أنه يأثم بترك الأداء. والنوع الثاني ^٤ ما يصير الفعل به في حيّز الجواز عقلاً، وإن كان ينذر وقوعه. وهذا النوع من القدرة يظهر أثرها في لزوم الأداء لخلفه [الذي هو القضاء] ^٥، لا لعينه. ومثاله ما ذكرنا من [أن] ^٦الكافر إذا أسلم أو الحائض إذا طهرت عند ضيق الوقت، بحيث لم يبق من الوقت إلا ما يسع فيه كلمة «الله» عندهما، وعند أبي يوسف «الله أكبر» يكون الأداء واجباً عليه لخلفه، لا لعينه، حتى لا يأثم بتركه.

فإن قيل: سلّمنا أن توهم القدرة كافٍ لصحة التكليف عند سلامة الآلة ^٧، ولكن لا نسلّم أن توهم سلامة الآلة كافٍ لصحته؛ فإن توهم حدوث آلة الإبصار والمشى للأعمى والمقعد ثابت. وكذا توهم الحج بدون الزاد والراحلة، وتوهم القدرة على القيام للمريض. ومع ذلك لا يصحّ التكليف بالإبصار والمشى والحج والقيام. والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل؛ لأن الوقت للفعل بمنزلة الآلة، كاليد للبطش، فلا يصح بناء التكليف عليه؛ لكونه احتمالاً بعيداً.

قلنا: هذه القدرة إنما لا يصح بناء التكليف عليها إذا كان المطلوب منه عين ما كلف به. أما إذا كان المقصود غير ما كلف به فهو كافٍ لصحته. وههنا المقصود هو الخلف، كما بينا. فتوهم القدرة وإن كان بعيداً يكفي لصحة التكليف، كما في الحلف على مس السماء؛ فإن من حلف: ليمسّن السماء، ينعقد اليمين موجبة للبر؛ لتصوره عقلاً، فينعقد يمينه بناء على هذا التوهم، وإن كان بعيداً. ثم يحث في الحال؛ لعجزه عن إيجاد شرط البرّ ظاهراً. أو كمن ^٨هجم عليه أي دخل عليه وقت

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب وج.

^٣ هذا اعتراض القاءاني على الخبازي في مسألة القدرة.

^٤ ب: ونوع.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من ب.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٧ ج: الآلات.

^٨ ب وج: وكمن.

الصلاة [في السفر]^١ في المفازة بغتة، وهو عادم للماء. إن خطاب الأصل -وهو قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^٢- يتوجه؛ لاحتمال القدرة على الماء بحدوثه بطريق الكرامة، كما كان لبعض المشايخ، كأبيوب السجستاني^٣ رحمه الله؛ فإنه كان مسافراً مع جماعة، فعند عدم الماء أظهر لهم الماء. وكذا نقل [مثله]^٤ عن أبي تراب النخشي^٥ رحمه الله. ويتوجه خطاب الأصل، ويجب عليه الطلب إن ظن أن بقربه ماء، ثم ينتقل بالعجز الحالي إلى خلفه وهو التراب.

قلت: هذا غاية تحرير هذا البحث. وفيه نظر؛ إذ لا حاجة في استخراج الخلافة الزفرية إلى التزام اعتبار القدرة المتوهم، مع أنه يكون مناقضاً لما ذكره أولاً أن أدنى التمكن شرط التكليف. ويلزم أن يكون هذا جواب القياس أيضاً [كالوفاقية فيما إذا ضاق الوقت بحيث لا يسع فيه إلا الوقتية]^٦. والحق أن توهم القدرة غير كافٍ لصحة التكليف، ولكن العلماء رحمهم الله استحسنا بالوجوب في هذه المسألة للإحتياط. لأن يأتي بشيء ليس عليه أولى من أن يترك ما عليه؛ ولهذا لم يؤثموه بترك الشروع في الجزء الأخير. فافهم؛ فإنه دقيق.

قوله (وهذا الشرط) أعني القدرة الممكنة (مختص بوجوب الأداء) أي شرط وجوب الأداء لا القضاء، حتى لو قدر على الأداء في الوقت، ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت لا يسقط عنه وجوب القضاء؛ لأن هذه القدرة شرط لوجوب الأداء، فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب؛ إذ شرط الشيء لا يلزم أن يكون [شرطاً]^٧ لبقائه، كشهود النكاح.

لا يقال: فيه تكليف ما ليس في الوسع، وهو منفي بالنص؛ لأننا نقول: النص ينفي وجوب الأداء بدون القدرة، ولا يتعرض للبقاء على أن الكلام فيما إذا كان الإتيان به حالة البقاء غير مطلوب.

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٢ الآية ٦ من سورة المائدة.

^٣ أبيوب السجستاني: هو أبيوب بن أبي تميمه كيسان السخيتاني البصري، أبو بكر (٦٦ - ١٣١ هـ = ٦٨٥ - ٧٤٨ م): سيد فقهاء عصره. تابعي، من النساك الزهاد، من حفاظ الحديث. كان ثابتاً ثقة روي عنه نحو ٨٠٠ حديث. الأعلام للزركلي، ٣٨/٢، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ أبو تراب النخشي: هو عسكر بن الحصين أو ابن محمد بن الحسين النخشي، أبو تراب المتوفى سنة ٢٤٥ هـ: شيخ عصره في الزهد والتصوف. اشتهر بكنيته، حتى لا يكاد يعرف إلا بها. وهو من أهل نخشب من بلاد ما وراء النهر. قال المناوي: عربت فليل لها نفس. كتب كثيراً من الحديث. وأخذ عنه الإمام أحمد بن حنبل آخرون.

قال ابن الجلاء: لقيت سمائة شيخ، ما رأيت فيهم مثل أربعة: أولهم أبو تراب. وقف ٥٥ وقفة بعرفة. ومات بالبادية، قيل: نهشته السباع. الأعلام للزركلي، ٢٣٣/٤، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من ب. والوفاقية: هي أن تكون أنه إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض وقد بقي من الوقت مقدار ما يسع فرض الوقت تجب الصلاة اتفاقاً. هذا إيضاح من هامش النسختين.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

وإنما الغرض أن الإثم الذي اكتسبه بالتفريط لا يسقط عنه بعروض العجز بعد ذلك، حتى لو كان الإتيان به مطلوباً حالة البقاء، فلا بدّ له من القدرة.

قوله (والكامل منها هي القدرة الميسرة) اعلم أن الله تعالى تفضل على عباده كرامة لهم، فبنى التكليف في بعض الواجبات على قدرة زائدة على القدرة الممكنة بدرجة في القوة؛ إذ بها يثبت الإمكان، ثم اليسر بخلاف الأولى؛ إذ لا يثبت بها إلا الإمكان، ويسمى هذه القدرة ميسرة؛ لحصول اليسر في الأداء بواسطة اشتراطها؛ ولهذا شرطت هذه القدرة في الواجبات المالية دون البدنية؛ لأن أدائها أشق على النفس من البدنيات؛ إذ المال شقيق الروح، محبوب النفس لأكثر الخلائق، والمفارقة عن المحبوب بالاختيار أمر شاقّ.

وفرق ما بين القدرتين في الحكم أن الممكنة شرط محض، حيث يتوقف أصل التكليف عليها، فلا يشترط دوامها لبقاء الواجب. فأما الميسرة فليست بشرط محض، حيث لم يتوقف التكليف عليها؛ ولأنها مغيرة صفة الواجب، على معنى أنه كان جائزاً من الله تعالى أن يوجب على عباده بدون هذه القدرة، فكان اشتراط القدرة الميسرة تيسيراً للأمر على عباده لطفاً منه تعالى وفضلاً، بخلاف القدرة الممكنة؛ إذ لا يجوز التكليف إلا بها، كما مرّ، فلا يكون اشتراطها للتيسير، بل للتمكن، لا أن يجعل القدرة الميسرة الواجب بصفة السهولة واليسر بعد أن كان واجباً بصفة الصعوبة والعسر، وإذا ثبت أنها مغيرة صفة الواجب من مجرد الإمكان إلى صفة اليسر، فيشترط بقائها لبقاء الواجب؛ إذ لو بقي الوجوب بدونها لم يكن الواجب بصفة اليسر، بل بصفة العسر، فيكون الباقي غير الثابت ابتداءً؛ إذ المتصف بصفة غير المتعطل عن تلك الصفة، فيلزم تغير^٢ المشروع. وذلك ظاهر البطلان.

قوله (فهذا يسقط الزكاة بهلاك النصاب) أي ولاشتراط^٣ بقاء هذه القدرة لبقاء الوجوب، قلنا: إن الزكاة تسقط بهلاك النصاب^٤، والعشر بهلاك الخارج، والخراج إذا اصطلم الزرع آفة، أي استأصله بعد التمكن من أدائها، خلافاً للشافعي رحمه الله؛ لأن هذه الأشياء وجبت بقدرة ميسرة، فلا يبقى الوجوب بدونها.

أما الزكاة، فلأن الشرع خصّها بالمال الفاضل النامي تحقيقاً أو تقديرًا، ولم يوجب في مطلق المال، وأوجب القليل من الكثير، وهو ربع العشر، وهذا غاية اليسر. فلو بقي الوجوب بعد الهلاك

^١ ج: ولا.

^٢ ب: تغيير.

^٣ ج: لأجل اشتراط.

^٤ ب: تسقط الزكاة بهلاك النصاب.

لكان عسراً عليه وغرمًا، ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك النصاب، وإن كان الباقي غرمًا محضًا؛ لأنه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير عدّ المستهلك قائمًا زجرًا عليه، فيبقى الواجب لبقاء المال تقديرًا. لا يقال: إذا هلك بعض النصاب يبقى الواجب بقدر ما يبقى، وإن كان اشتراط كمال النصاب للوجوب إبتداءً للتيسير؛ لأننا نقول: إشتراط ذلك في الإبتداء ليس للتيسير؛ لأن الواجب ربع العشر، وأداء درهم من أربعين درهمًا مثل أداء من مائتي درهم في اليسر. بل إنما شرط الكمال في الإبتداء ليصير المكلف به أهلاً لإغناء الفقير؛ إذ الإغناء بصفة الحسن لا يتحقق عن غير الغنى، لكن أحوال الناس تتفاوت في الغنى، فقدّره الشرع بملك النصاب.

فإن قيل: على هذا ينبغي أن لا يسقط الزكاة بهلاك النصاب؛ لكونه من القدرة الممكنة حينئذ. قلنا: الزكاة إنما تسقط بفوات النماء الذي تعلّق اليسر به، لا لفوات أصل المال، فإذا هلك بعضه يبقى بقسطه الباقي لبقاء اليسر ببقاء النماء في ذلك.

وأما العشر، فلأن الله تعالى خصّه بالخارج من الأرض الذي هو نمائها، وأوجب قليلًا من الكثير؛ إذ القدرة على أداء العشر تستغني عن تسعة الأعشار. وذلك دليل اليسر.

وأما الخراج، فقد خصّه الله تعالى بنماء الأرض وهو الخارج، حتى لو كانت الأرض سبخة لا يجب عليه. وكذا إذا لم يحصل الخارج، بأن زرعها، ولم يخرج شيء، غير أن الخارج تارة يكون تحقيقًا، وطورًا يكون تقديرًا، بأن كان متمكنًا من الزراعة وتركها. وإنما اعتبر التقديري فيه؛ لأن التقصير من جهته، فكأنه عسره على نفسه، كاستهلاك المال في الزكاة. وإنما اختص الخراج بالخارج تقديرًا، والعشر بالخارج تحقيقًا؛ لأن الواجب في الخراج غير جنس الخارج من الأرض. فأمكن القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقًا، بخلاف العشر؛ فإن الواجب فيه جزء من الخارج، ولا يمكن إيجاب جزء من الخارج بدون الخارج.

قوله (والحائث) أي ولأن القدرة الميسرة دوامها شرط لبقاء الوجوب. قلنا: الحائث في اليمين المتمكن من التكفير بالمال إذا ذهب ماله وأعسر بعدما وجبت عليه الكفارة بالمال يجب عليه التكفير بالصوم؛ لأن وجوب الكفارة متعلقة بقدرة ميسرة لوجهين:

أحدهما أن الشارع خيره بين أنواع الكفارة التي بعضها أيسر من بعض، بحسب أحوال المكلف. وذلك تيسير؛ لأن الخيار إذا ثبت له أن يأتي بما هو أهون وأيسر عليه، كالمسافر يخير بين الصوم والفطر، بخلاف ما إذا كان واحدًا عينًا فقد يتعسر عليه، كالمقيم يجب عليه الصوم عينًا، ولا يلزم علينا صدقة الفطر؛ فإن التخيير ثابت هناك، ولم يجب بالقدرة الميسرة، حتى لم تسقط

بهلاك النصاب؛ لأن التخيير فيها ليس للتيسير؛ لأن قيمة نصف صاع من برٍّ وقيمة صاع من تمرٍ عندهم سواء، فلا يكون فيها تخيير معنى، وهو المعتبر في اليسر، بخلاف الأشياء الثلاثة هنا؛ إذ ماليتها مختلفة اختلافاً ظاهراً؛ فلذا أوجب التخيير التيسير.

وثانيهما أنه نقل الحكم عن المال إلى الصوم بعارض العجز في الحال، مع توهم القدرة في المال، ولم يعتبر عدم المستمر، كما اعتبر في حق الشيخ الفاني، وكما لو قال: إن لم يتكلم فلاناً فعبد حر؛ فإن الجزاء معلق بعدم في عمره، فهذا تيسير على المكلف، وفتح باب التدارك بالخروج عن العهدة بالصوم في الحال.

وإنما قلنا: إنه اعتبر العجز الحالي بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾؛ إذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لانتفى أداء الصوم بعد هذا العجز، فكان وجوب الكفارة من قبيل وجوب الزكاة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب، فإذا هلك المال انتقل الوجوب إلى الصوم.

قوله (إلا أن المال) جواب سؤال مقدر، وهو أن الكفارة لو كانت من قبيل الزكاة لكان ينبغي أن لا يعود وجوب الكفارة بالمال بحصول مال آخر بعد السقوط، كما في الزكاة. فأجاب بأن الشرع اعتبر القدرة على الأداء بالمال الذي وجبت الزكاة بسببه، لا بمال آخر. ألا يرى أن الله تعالى جعل المال طرفاً للواجب، قال الله تعالى: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾^١، وقال النبي عليه السلام: "في أربعين شاة شاة"^٢، فبحصول مال آخر بعد فواته لا يثبت القدرة على الأداء من المال الهالك، فلا يعود الوجوب. وأما المال الذي تعلق به الوجوب في الكفارة غير عين، بل مطلق المال؛ لأنها وجبت في الذمة. فأى مال أصابه بعده، أي وجده بعد الحنث، أو بعد الهلاك دامت به القدرة، أي حصلت بخلاف الزكاة.

قوله (ولهذا) أي ولأن المال غير عين في الكفارة ساوى فيه الاستهلاك الهلاك، حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك، كما سقط بالهلاك، بخلاف الزكاة؛ فإن المال لما كان معيناً كان استهلاكه تعدياً في محل مشغول بحق الغير، فيوجب الضمان. ولما لم يتعين المال ههنا، لم يكن الاستهلاك تعدياً على حق الغير بوجه، فكان الهلاك والاستهلاك سواء.

^١ الآية ١٩٦ من سورة البقرة، والآية ٩٢ من سورة النساء، والآية ٨٩ من سورة المائدة، والآية ٤ من سورة المجادلة.

^٢ الآية ١٩ من سورة الذاريات.

^٣ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، الحديث ١٥٧٢-١٣٤٥. وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، باب صدقة الغنم، الحديث ١٨٠٥-١٧٩٥، والحديث ١٨٠٧-١٧٩٧. وأخرجه الدارمي في سننه، كتاب الزكاة، باب في زكاة الغنم، الحديث ١٦٢١-١٥٨٥. وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، باب الميم، من اسمه محمد، الحديث ٧٥٦٦-٧٧٦٢.

قوله (ولا يلزم عدم الدّين) إشارة إلى سؤال يرد على هذا التقرير، وهو أن الدين لا يمنع وجوب الكفارة بالمال على الحائث، وأنه ينافي كونها واجبة بصفة اليسر؛ إذ اليسر فيما إذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته، وهنا ليس كذلك. فأجاب عنه بأننا لا نسلم أن الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال؛ فإنه قال بعض مشايخنا: يجزيه التكفير بالصوم، سلّمنا ذلك كما هو اختيار بعض مشايخنا، لكن لا نسلم أن ذلك مناف لليسر الذي يثبت في الكفّارة، وإن كان منافياً لليسر الذي يثبت في الزكاة.

بيان ذلك أن الزكاة وجبت بصفة اليسر والإغناء لقوله عليه السلام: **"لا صدقة إلا عن ظهر غني"** شكر النعمة الغنى، والشكر يستدعي سببا كاملا ليؤثر في إيجاب الشكر من كل وجه؛ إذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجهة، والعدم لا يؤثر، فيمتنع وجوب الشكر من ذلك الوجه، والدّين يسقط كمال الغنى، فلم يجب به الإغناء؛ لأنه متعلق بالغنى الكامل. وهذا معنى قوله: فشرط الكمال في سببه، بخلاف الكفارة؛ فإنها شرعت ماحية للذنوب؛ لما فيها من معنى العبادة، قال الله تعالى: **﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾**^١، وقال النبي عليه السلام: **"أتبع السيئة بالحسنة تمحها"**^٢، والإغناء فيها ليس بأمر لازم. ألا يرى أنه يتأدى بالإعتاق والصوم وإباحة الطعام ولا إغناء، وإذا لم يكن الإغناء مقصودا فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب بها، فلا يشترط كمال صفة الغنى. وإنما يشترط أدنى ما يصلح لنيل الثواب، وأصل المال كاف لذلك، وقد وجد.

قوله (وأما الحج وصدقة الفطر) جواب إشكال، وهو أن يقال: الحج وجب بقدره ميسرة، بدليل أنه يشترط فيه القدرة على الزاد والراحلة، وهما زائدان على أصل القدرة التي هي صحة البدن؛ لأنه يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق. ولهذا صح النذر به ماشيا، وإذا كانت القدرة المشروطة زائدة على أصل القدرة كانت ميسرة. ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء وجوب الحج، حتى لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب عليه.

وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدره ميسرة، بدليل أن الغنى بالنصاب سبب وجوبها، وأصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من البر أو صاع من الشعير والتمر. ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب، حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنى.

^١ الآية ١١٤ من سورة هود.

^٢ أخرجه أحمد بن حنبل في مسند الأنصار، حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، الحديث ٢١٤٨٠-٢١٤٢٧، والحديث ٢١٥٥٣-٢١٤٩٠. وأخرجه الطبراني في المعجم الصغير، باب العين، من اسمه علي، الحديث ١٩٢-٥٣١. وأخرجه في الكبير، بقية الميم، ميمون بن أبي شبيب عن معاذ بن جبل، الحديث ٢٩٦-١٦٧٤٧، والحديث ٢٩٧-١٦٧٤٨، والحديث ٢٩٨-١٦٧٤٩.

أجاب بأنهما وجبا بقدرة ممكنة لا ميسرة. أما الحج؛ فلأن شرط وجوبه نفس الاستطاعة لقوله تعالى: ﴿مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^١. ولا يتحقق الاستطاعة غالبا إلا بالزاد والراحلة المعتادين لمثل هذا السفر، فكان اشتراطهما لثبوت أدنى تمكن من هذا السفر لا لليسر؛ إذ اليسر لا يقع إلا بخدم ومراكب وأعوان. وهذه الأشياء ليست بشرط بالإجماع. فثبت أن القدرة عل الزاد والراحلة للتمكن لا لليسر. فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب.

فإن قلت: لم لم يعتبر هنا أدنى القدرة من السير والكسب في الطريق، كما اعتبر في الصلاة من توهم امتداد الوقت مع أن ذلك أندر؟ قلت: لأن في ذلك حرجا يؤدي إلى الهلاك في الغالب، والحرج مدفوع بالنص. وإنما اعتبر في الصلاة للخلف -وهو القضاء- لا لعين الأداء، ولا خلف للحج^٢.

وأما صدقة الفطر فكذلك لا يجب بصفة اليسر، بل يجب بقدرة ممكنة. واشترط الغنى [فيها]^٣ ليس لليسر، بل ليصير المخاطب به أهلا للإغناء لقوله عليه السلام: "أغنؤهم عن المسئلة"، فلم يكن بد من اعتبار صفة الغنى في المكلف بذلك لا لليسر. وتام تحقيق استفادة الغنى الشرعي من هذا النص يجيء في بحث إشارة النص إن شاء الله تعالى. ألا يرى أن صدقة الفطر تجب بثياب البذلة^٤، حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة^٥ عن حاجته الأصلية ما يساوي النصاب وجب عليه صدقة الفطر، وبمثل هذا المال يحصل التمكن من الإغناء لا اليسر؛ لأن اليسر إنما هو بالمال النامي ليكون الأداء من الفضل، و[ذا]^٦ ليس بشرط ههنا. ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق للنماء، بل إذا ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر، وإذا لم يكن هذا النوع من الغنى مفيدا لليسر لا يكون القدرة الميسرة شرطا لهذه الصدقة بل الممكنة. فحينئذ لا يشترط دوامها لبقاء الوجوب. [والله تعالى أعلم]^٨.

^١ الآية ٩٧ من سورة آل عمران.

^٢ في ب: في الحج بدل قوله للحج.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٤ أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب زكاة الفطر، الحديث ١٨٧٧-٢١١٤ بلفظ: "أغنؤهم في هذا اليوم". وأخرجه ابن حجر العسقلاني في إتحاف المهرة، الحديث ١٠٨٩٩-١١٤٣٣ بلفظ: "أغنؤهم في هذا اليوم".

^٥ البذلة بكسر الباء ما يلبس في الخدمة والعمل، وجمعها البذل بكسر الباء وكسر الذال. الرائد لجبران مسعود، ١٦٨، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، بيروت ١٩٩٢.

^٦ في ب: فاضلا بدل قوله فاضلة.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط في سائر النسخ.

باب النهي

اعلم أن النهي ضد الأمر -أي مقابله-، وهو قول القائل لمن دونه [على سبيل الاستعلاء]^١: «لا تفعل». ولما كان ضد الأمر احتمال أن يكون للناس فيه أقوال كما في الأمر، كما ظنه بعض العلماء، فأزال ذلك بقوله: (والاختلاف في أن النهي يوجب التكرار إلى آخره).

وتقريره أن من قال بأن الأمر يوجب التكرار لا يتأتى له أن يقول: إن النهي يوجب التكرار؛ لأن الانتهاء الواجب به مما يستغرق العمر، فلا يتصور تكراره؛ إذ هو عبارة عن الامتثال لموجبه مرة بعد أخرى، بخلاف الأمر؛ لأنه لا يقتضي الاستغراق، ويتصور فيه التكرار. وكذا من قال بأن موجب الأمر الإباحة لا يقول بأن موجب النهي الإباحة؛ لأنه يصير حكمهما -أي مقتضاهما- واحداً، وهو التخيير بين الفعل والترك، مع أن بينهما مغايرة على سبيل المضادة، وهذا لا يجوز؛ إذ فيه رفع اختلاف الحقائق. لكن من قال بوجوب الائتمار ثمة يقول بوجوب الانتهاء ههنا، وهو مذهب علمائنا رحمهم الله؛ لأننا أمرنا بالانتهاء عما نهينا عنه، قال الله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتُمْ مُنَافِقُونَ﴾^٢، والأمر للوجوب كما مر، فيكون الانتهاء واجبا. ولأن ارتكاب المنهي عنه معصية بدليل إطلاق [اسم]^٣ المعصية على قربان الشجرة في قصة آدم عليه السلام بعد نهيه تعالى عنه بقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾^٤، والمعصية اسم لفعل حرام شرعا، فلو لم يكن الانتهاء واجبا لم يكن خلافه حراما.

فإن قيل: التمسك بالآية إنما يتم أن لو كان المراد بالعصيان^٥ حقيقته، وهو ممنوع، بل أريد [به]^٦ مجازه -وهو الزلة-، كما سيشير^٧ إليه المصنف رحمه الله في باب أفعال النبي عليه السلام.

قلنا: لا يخلو إما أن يكون المراد به حقيقته أو مجازه، وأيّا ما كان يستقيم التمسك به. وأما إذا أريد به حقيقته فظاهر. وكذلك^٨ إذا أريد به مجازه؛ لأن الزلة والمعصية تشتركان في كونهما فعلين

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٢ الآية ٧ من سورة الحشر.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٤ الآية ٣٥ من سورة البقرة، والآية ١٩ من سورة الأعراف.

^٥ في ج: بالمعصية بدل قوله بالعصيان.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٧ في ج: يشير بدل قوله سيشير.

^٨ في ب: وكذا بدل قوله وكذلك.

حرامين، وتفترقان بالقصد وعدمه، على ما يجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى. ولأن النهي فعل متعد لازمته انتهى، والمتعدي بدون لازمه محال^١ إلى آخر ما قررناه في باب الأمر.

قوله (ومن قال بأن الأمر إلى آخره) اعلم أن العلماء الذين قالوا بوجوب المأمور به وحرمة المنهي عنه اختلفوا في حكم الأمر والنهي في ضد المأمور به وضد المنهي عنه إذا لم يقصد الضد بنهي أو أمر. فذهب أكثر العلماء من أصحابنا وأصحاب الحديث إلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده مطلقاً، سواء كان له ضد واحد - كالكفر للإيمان-، أو أضداد كثيرة - كالقعود والركوع والسجود والاضطجاع للقيام-.

قال المصنف رحمه الله: الذين هذا مذهبهم في الأمر لا يتأتى لهم أن يقولوا: إن النهي عن الشيء أمر بجميع أضداده إذا كان له أضداد كثيرة، كالنهي عن القيام مثلاً لا يكون أمراً بالقعود والركوع والسجود والاضطجاع؛ لاستحالة الجمع بين هذه الأضداد إتياناً من شخص واحد في ساعة واحدة، وذلك ظاهر، بخلاف الأمر بالشيء؛ فإنه يوجب ترك أضداده، وذلك ممكن.

ثم اختلف هؤلاء، فقال بعضهم: إذا لم يجعل أمراً بجميع^٢ الأضداد لا يجعل أمراً بضد واحد أيضاً؛ لأن بعض الأضداد ليس بأولى من البعض. وقال بعضهم: يجعل أمراً بواحد من الأضداد غير معين^٣ ضرورة تحقيق حكم النهي. وذهب طائفة من المتكلمين كأبي هاشم وإمام الحرمين والغزالي^٤ رحمهم الله إلى أنه لا حكم للأمر والنهي في الأضداد أصلاً، سواء كان له ضد واحد، أو أضداد كثيرة.

^١ في ب وج: والمتعدي لا يوجد بدون لازمه بدل قوله والمتعدي بدون لازمه محال.

^٢ في ج: بجمع بدل قوله بجميع.

^٣ في ب وج: غير عين بدل قوله غير معين.

^٤ أبو هاشم: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المتوفى سنة ٣٢١ هـ، من أبناء أبان مولى عثمان: عالم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سميت البهشية، نسبة إلى كنيته أبي هاشم. الأعلام للزركلي، ٧/٤، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٥ إمام الحرمين رحمه الله: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ هـ، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي. ولد في جوين من نواحي نيسابور، ورحل إلى بغداد، فمكة، حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة، فأفتى ودرس، جامعاً طرق المذاهب. ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية فيها. وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. توفي بنيسابور. الأعلام للزركلي، ١٦٠/٤، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٦ الغزالي رحمه الله: هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. مولده ووفاته في الطابران قصبة طوس بخراسان. رحل إلى نيسابور، ثم إلى بغداد، فالحجاز، فبلاد الشام، فمصر، وعاد إلى بلده. نسبته إلى صناعة الغزل عند من يقوله بتشديد الزاي، أو إلى غزالة من قرى طوس لمن قال بالتخفيف. الأعلام للزركلي، ٢٢/٧، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

وقال قوم منهم القاضي عبد الجبار^١، وأبو الحسين البصري^٢: الأمر ليس نهياً عن ضده، ولا النهي أمراً بضده، لكن الأمر بالشيء يوجب حرمة ضده، والنهي عن الشيء يوجب وجوب ضده. وقال بعضهم: إنه يوجب كراهة ضده. وقال بعض الفقهاء: إن الأمر يقتضي كراهة ضده، لا أنه يوجب ذلك صيغة ودلالة. وهذا اختيار المصنف رحمه الله.

احتج الفريق الأول بأن فعل أحد الضدين عين ترك الآخر، فيكون طلب أحد الضدين عين طلب الضد الآخر، فثبت أن الأمر بالشيء نهى عن ضده، وكذلك العكس. قلنا: الإجماع منعقد على أن صيغة الأمر مخالف^٣ لصيغة النهي، فلا يكون أحدهما عين الآخر لفظاً، وكذا معنى؛ لأن الأمر لطلب الفعل، والنهي لطلب الكف.

واحتج الفريق الثاني بأنه لو كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو مقتضياً للنهي عن ضده بطريق التضمن لم يحصل الأمر بدون فعل الكف عن الضد، والتالي باطل. أمّا الملازمة فظاهرة. وأما انتفاء التالي فلأننا نقطع أن^٤ الأمر قد يطلب شيئاً مع الذهول عن ضده. وكذلك يطرد هذا الدليل في النهي. وهذا معنى قول المصنف رحمه الله: (لأنه مسكوت عنه).

ولقائل أن يقول: لا نسلم تحقق الأمر مع الذهول عن ضده؛ فإن الكلام في أمر الإيجاب، وإيجاب الشيء بدون المنع عن الضد محال؛ إذ الإيجاب هو طلب الفعل مع المنع عن الترك، على أنه منقوض بوجوب المقدمة.

واحتج الفريق الثالث بأن كل واحد من ضد المأمور به والمنهي عنه جزء لهما، والبال على الكل دال على الجزء بالتضمن، وبأنه لو جاز فعل الضد في الأمر وتركه في النهي لما كان المأمور به واجباً، ولا المنهي عنه حراماً، وهذا حسن.

^١ القاضي عبد الجبار: هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدي، أبو الحسين المتوفى سنة ٤١٥ هـ: قاض، أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولي القضاء بالري، ومات فيها. الأعلام للزركلي، ٢٧٣/٣، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٢ أبو الحسين البصري: هو محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري المتوفى سنة ٤٣٦ هـ: أحد أئمة المعتزلة. ولد في البصرة، وسكن ببغداد، وتوفي بها. الأعلام للزركلي، ٢٧٥/٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٣ في ج: مخالفة بدل قوله مخالف.

^٤ في ب: وأما بدل قوله أما.

^٥ في ج: بأن بدل قوله أن.

واحتج الفريق الرابع بأن النهي الثابت في ضمن الأمر أدنى مما إذا ورد مقصودا؛ لأن الثابت بضرورة^١ الغير لا يكون مثل الثابت بنفسه، فكان هذا النهي بمنزلة نهى ورد لمعنى في غير المنهي عنه، فيثبت به الكراهة دون الحرمة.

واحتج المصنف رحمه الله بأن الأمر بالشيء ليس موجبا لكراهة ضده لا صيغة ولا دلالة؛ لأنه ساكت عن الضد وحكمه، والسكوت لا يكون تحريما ولا إيجابا، إلا أن طلب الوجود بالأمر يقتضي [طلب]^٢ انتفاء الضد؛ لأن انتفاء الضد من ضرورات وجود الضد الآخر، فيكون بطريق الاقتضاء، وليس المراد منه المقتضى المصطلح؛ إذ لا توقف لصحة المنطوق عليه، بل المراد [منه]^٣ أنه ثابت بطريق الضرورة كالمقتضى، لكن الثابت بطريق الاقتضاء دون الثابت بالصريح؛ إذ الضرورة يكتفى فيها بالأقل. ولما كان موجب الصريح الحرمة كان موجب الاقتضاء الكراهة، إلا أن ههنا تفصيلا يذكره المصنف بعد هذا والمناسب ذكره ههنا، وهو أنه إذا كان الضد مفوتا للمأمور به كالأكل للصوم؛ فإنه حينئذ يثبت حرمة الضد. وأما إذا لم يكن مفوتا، بل يكون مؤخرا له عن محله أو مظنه للتفويت يكون مكروها، وعلى هذا ينبغي أن يقول: وعندنا الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده أو حرمة.

قوله (وفائدة هذا الأصل) أي فائدة ما ذكرنا أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده أن التحريم لما لم يكن مقصودا بالأمر لم يجعل مباشرة ضد المأمور به حراما ولا مفسدا لأداء المأمور به، إلا إذا فوت الاشتغال بالضد المأمور به؛ لأن التفويت حرام.

فأما إذا لم يفوته كان مكروها؛ لأن الثابت بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة، فيتقدر بقدر الضرورة، ولا ضرورة إلى القول بالحرمة عند انعدام التفويت، كالأمر بالقيام في الصلاة ليس بتحريم للعود، حتى إذا قعد بعد السجدة الثانية في الركعة الأولى، ثم قام لا يفسد صلاته؛ لأنه لم يفوت القيام، لكن القعود يكره؛ لأنه يؤدي إلى تأخير القيام المأمور به، حتى لو قعد ولم يحم يحرم؛ لكونه مفوتا.

^١ في ج: ضرورة بدل قوله بضرورة.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٤ هذا اعتراض الشارح على المصنف رحمه الله في ترجيحه.

قوله (والكف في الصوم) أي يتفرع على هذا الأصل أيضا أن كف النفس عن المفطرات [الثلاث]^١ لما ثبت في الصوم مقصودا بالأمر -وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^٢، و﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^٣؛ لأن الصوم عبارة عن الكف والإمساك، لم يجز التداخل في الصوم بأن يصوم يوما واحدا عن صومين لوجود التضايق؛ إذ المرء لا يتصف في زمان واحد بكفين، كما لا يتصف بجلوسين.

وفي العدة لما وجب الكف اقتضاء؛ لأن معنى العدة النهي عن الخروج والبروز والتزوج بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ النَّكَاحِ﴾^٤، وبقوله تعالى: ﴿وَلَا يَخْرُجْنَ﴾^٥. قال علماؤنا رحمهم الله: يتداخل العدتان [حتى]^٦ إذا وطئت المعتدة بشبهة، ووجبت عليها عدة أخرى يحتسب ما ترى من الأقراء من العدتين، خلافا للشافعي^٧ رحمه الله؛ إذ الكف ثبت بمقتضى النهي لا مقصودا، ولا تضايق فيما ثبت اقتضاء.

قوله (وحرمة الوقاع في الاعتكاف) صورة المسألة أن دواعي الوقاع -كالمس والقبلة- حرام على المعتكف عندنا دون الصائم، وعن الشافعي رحمه الله أنها لا تحرم في الاعتكاف قياسا على الصوم. وإنا نقول: حرمة الجماع للمعتكف يثبت قصدا بصريح النهي، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾^٨، فتعدت إلى دواعيه لقوتها كما في الإحرام، بخلاف الصوم؛ فإن حرمة الجماع لم يثبت فيه قصدا لعدم ورود النهي، بل يثبت ضمنا لفوات الركن -وهو الكف-، فلم يتعد إلى دواعيه؛ لأن ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها.

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٢ الآية ١٨٥ من سورة البقرة.

^٣ الآية ١٨٧ من سورة البقرة.

^٤ الآية ٢٣٥ من سورة البقرة.

^٥ الآية ١ من سورة الطلاق.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٧ الإمام الشافعي رحمه الله: هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله المتوفى سنة ٢٠٤ هـ: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزة بفلسطين، وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين. وزار بغداد مرتين. وقصد مصر سنة ١٩٩ فتوفي بها، وقبره معروف في القاهرة. الأعلام للزركلي، ٢٦/٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٨ الآية ١٨٧ من سورة البقرة.

قوله (قال أبو يوسف^١ رحمه الله) إشارة إلى مسألتين بناهما أبو يوسف رحمه الله على هذا

الأصل:

إحداهما أن من سجد في صلاته على مكان نجس، ثم أعادها على مكان طاهر لا تفسد صلاته؛ لأن المصلي منهي عن السجدة على مكان نجس اقتضاء لانعدام صريح النهي، ولكنه ثبت ذلك ضرورة كونه مأمورا بالسجدة على مكان طاهر، بدلالة قوله تعالى: ﴿وَيَا بَكَ فَطَهِّرْ﴾^٢، ومباشرة الضد -وهو السجود على مكان نجس- لا يفوت المأمور به؛ لإمكان الإعادة على مكان طاهر، فيكون مكروها في نفسه، ولا يكون مفسدا للصلاة.

وثانيهما أن إحرام الصلاة لا ينقطع بترك القراءة في النفل؛ لأن المتنفل أمر بالقراءة فيها، ولم ينفى عن ترك القراءة فيها قصدا بل اقتضاء. فترك القراءة في الشفع الأول ما لم يكن مفوتا للفرض -وهو القراءة- لا يكون مفسدا للصلاة.

وذلك لهذا الشفع، أي التفويت إنما يثبت بالنسبة إلى الشفع الأول لا الشفع الثاني؛ لاحتمال وجود القراءة فيه، فتبقى التحريم ما بقي ذلك الاحتمال صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها، وإن فسد أداء الشفع الأول بترك القراءة فيه، وليس من ضرورة فساد الأداء بطلان التحريم، كما إذا فسد الفرض بتذكر الفائتة، وصار هذا كالمسافر لو ترك القراءة في ركعة من ظهره لا ينقطع التحريم، وهو قول أبي حنيفة^٣ ومحمد^٤ رحمهما الله؛ لاحتمال نية الإقامة وقضاء القراءة في الشفع الثاني، والركعة

^١ الإمام أبو يوسف رحمه الله: هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف المتوفى سنة ١٨٢ هـ: صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. كان فقيها علامة، من حفاظ الحديث. ولد بالكوفة. وتفقه بالحديث والرواية، ثم لزم أبا حنيفة، فغلب عليه الرأي، وولى القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد. ومات في خلافته ببغداد، وهو على القضاء. وهو أول من دعي قاضي القضاة. ويقال له: قاضي قضاة الدنيا، وأول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة. وكان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب. الأعلام للزركلي، ١٩٣/٨، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٢ الآية ٤ من سورة المدثر.

^٣ الإمام أبو حنيفة رحمه الله: هو النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة المتوفى سنة ١٥٠ هـ: إمام الحنيفة، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل: أصله من أبناء فارس. ولد ونشأ بالكوفة. وكان يبيع الخبز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء. وأراد عمر بن هبيرة أمير العراقيين على القضاء، فامتنع ورعا. وأراد المنصور العباسي بعد ذلك على القضاء ببغداد، فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أنه لا يفعل، فحبسه إلى أن مات. الأعلام للزركلي، ٣٦/٨، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٤ الإمام محمد رحمه الله: هو محمد بن الحسن بن فرقد، من موالي بني شيبان، أبو عبد الله المتوفى سنة ١٨٩ هـ: إمام بالفقه والأصول، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة. أصله من قرية حرسية في غوطة دمشق، وولد بواسط. ونشأ بالكوفة، فسمع من أبي حنيفة، وغلب عليه مذهبه، وعرف به، وانتقل إلى بغداد، فولاه الرشيد القضاء بالرقعة، ثم عزله، ولما خرج الرشيد إلى خراسان صحبه، فمات في الري. الأعلام للزركلي، ٨٠/٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

ليست بقيد، حتى لو ترك القراءة فيهما فكذلك الحكم عندهما. وإنما قيد بالنفل؛ لأن كل شفع منه صلاة على حدة، ففساد الأداء في أحد الشفعين لا يؤثر في الآخر.

قوله (وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله) إشارة إلى رد ما ذهب إليه أبو يوسف رحمه الله؛ فإنهما قالوا: إن سلمنا أن الاشتغال بالضد لا يفوت فرض السجود، لكن يفوت فرض آخر. لهذا قلنا بفساد الصلاة.

بيان ذلك أن السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا له بمنزلة حامل النجاسة؛ لأن السجود إنما يحصل بوضع الجبهة على الأرض، والأرض إذا اتصلت بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال، وطهارة البدن والكف عن حمل النجاسة فرض دائم في الصلاة، وبالسجود على المكان النجس يفوت ذلك الفرض، فيكون مفسدا، كالكف في الصوم لما كان مأمورا به في جميع اليوم يكون الأكل في جزء منه مفسدا.

ولا يلزم أن النجاسة إذا كانت في موضع اليدين لا يمنع عن الجواز عندنا، خلافا لزفر^١ رحمه الله؛ لأننا إنما جعلناه حاملا للنجس^٢، باعتبار أن وضع الوجه على المكان الطاهر فرض، ووضعه على المكان النجس مانع عن أداء الفرض، فتعتبر هذه الاستعمال، ويجعل قاطعا. فأما وضع اليدين فليس بفرض، وكان وضعهما على النجاسة بمنزلة ترك الوضع، وذلك لا يمنع الجواز، فكذا هذا.

قوله (وقال محمد رحمه الله) هذا إشارة إلى رد قول أبي يوسف رحمه الله في المسألة الثانية، إلا أن التخريج مختلف. فقال محمد رحمه الله: إن إحرام الصلاة ينقطع بترك القراءة في ركعة في النفل؛ لأن القراءة فرض دائم من أول الصلاة إلى آخرها حكما. ولهذا قلنا: لا يصلح الأمي خليفة للقارئ، وإن كان قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة، و[قد] أتى بفرض القراءة في محلها لفوات القراءة فيما بقي من الصلاة تقديرا؛ لأن التقدير إنما يصح في حق الأهل، والأمي ليس بأهل. وإذا ثبت دوام

^١ في ب وج: فلهذا بدل قوله لهذا.

^٢ الإمام زفر رحمه الله: هو زفر بن الهذيل بن قيس العنبري، من تميم، أبو الهذيل المتوفى سنة ١٥٨ هـ: فقيه كبير، من أصحاب الإمام أبي حنيفة. أصله من أصبهان. أقام بالبصرة، وولي قضاءها، وتوفي بها. وهو أحد العشرة الذين دونوا الكتب. جمع بين العلم والعبادة. وكان من أصحاب الحديث، فغلب عليه الرأي، وهو قياس الحنفية، وكان يقول: نحن لا نأخذ بالرأي ما دام أثر، وإذا جاء الأثر تركنا الرأي. الأعلام، للزركلي، ٤٥/٣، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٣ في ج: للنجاسة بدل قوله للنجس.

^٤ في ب وج: فيعتبر هذا بدل قوله فتعتبر هذه.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

الفرضية يتحقق الفوات بالترك في ركعة، فيفسد الأفعال، ويتعدى الفساد إلى التحريمة؛ لأنها حينئذ يصير بمنزلة أفعال ليست من الصلاة، فيوجب فساد الإحرام ضرورة.

[قوله] ^١ (وقال أبو حنيفة رحمه الله) هو كذلك، إلا أنه شرط أن يكون الفساد بترك القراءة ثابتاً بدليل مقطوع به ليصير قويا في نفسه، ويصلح للتعدي إلى الإحرام.

والفساد بترك القراءة في الشفع كله ثبت بدليل قطعي [-وهو الإجماع-] ^٢، فيتعدى إلى الإحرام لقوته. وأما الفساد بترك القراءة في ركعة واحدة ثبت بدليل غير قطعي؛ لأن عند الحسن البصري ^٣ رحمه الله ترك القراءة في ركعة لا يوجب الفساد، فلا يتعدى إلى الإحرام لضعفه.

ونظير هذا ما إذا جمع بين حر وعبد في صفقة واحدة، حيث لا يجوز البيع في القن؛ لأن الفساد باعتبار الحرية قطعي، فيتعدى إلى القن، بخلاف ما إذا جمع بين عبد ومدبر في صفقة واحدة، حيث لا يتعدى الفساد إلى القن؛ لأن الفساد باعتبار التدبير غير قطعي، بدليل أنه ينفذ بيعه من نفسه، وكذا من غيره بقضاء القاضي.

هذا تحقيق هذا الموضوع، لكن يرد على أبي حنيفة رحمه الله مسألة ذكرها في الزيادات ^٤، وهي أن العريان إذا وجد ثوبا مملوء دما؛ فإنه مخير بين أن يصلي معه قائما بالركوع والسجود وبين أن يومي قاعدا بدونه، حيث سوى بين انكشاف العورة مع أنه مانع جواز الصلاة في حالة الاختيار بالاتفاق وبين النجاسة مع أنها غير مانعة جواز الصلاة في حالة الاختيار، وإن كانت كثيرة عند بعض العلماء -وهو عطاء ^٥ رحمه الله-. والتقضي عن هذا مشكل. اللهم إلا أن يقال: إن قول عطاء رحمه الله مخالف للإجماع السابق عليه، فلا يكون معتبرا.

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٣ الحسن البصري رحمه الله: هو الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد المتوفى سنة ١١٠ هـ: تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه. وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك. ولد بالمدينة، وشب في كنف علي بن أبي طالب رضي الله عنه، واستكتبه الربيع ابن زياد رحمه الله والي خراسان في عهد معاوية، وسكن البصرة. وعظمت هيئته في القلوب فكان يدخل على الولاة فيأمرهم وينهاهم، لا يخاف في الحق لومة. وكان أبوه من أهل ميسان، مولى لبعض الأنصار. توفي بالبصرة. الأعلام للزركلي، ٢/٢٢٦-٢٢٧، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٤ في ج: عبد وحر بدل قوله حر وعبد.

^٥ الزيادات: اسم كتاب للإمام محمد رحمه الله في ظاهر الرواية مذهباً.

^٦ في ب: فيه بدل قوله معه.

^٧ عطاء رحمه الله: هو عطاء بن أسلم بن صفوان المتوفى سنة ١١٤ هـ: تابعي، من أجلاء الفقهاء. كان عبداً أسود. ولد في جند باليمن، ونشأ بمكة، فكان مفتي أهلها ومحدثهم، وتوفي فيها. الأعلام للزركلي، ٤/٢٣٥، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

فصل النهي في صفة القبح

اعلم أن مقتضى النهي قبح المنهي عنه، كما أن مقتضى الأمر حسن الأمور به؛ لأن الحكيم لا ينهى عن شيء إلا لقبحه، كما أنه لا يأمر بشيء إلا لحسنه. قال الله تعالى: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^١.

إذا تقرر هذا، فنقول: النهي في صفة القبح -أي المنهي عنه في صفة القبح- ينقسم انقسام الأمر -أي الأمور به-، فكما انقسم الأمور به إلى الحسن لعينه [وإلى الحسن لغيره]^٢، كذلك ينقسم المنهي عنه إلى القبيح لعينه. وإنه نوعان: وضعاً -أي عقلاً- أو شرعاً^٣، وإلى القبيح لغيره. وإنه نوعان: وصفاً ومجاوراً تحقيقاً للمقابلة.

فما قبح لمعنى في عينه [وضعاً]^٤ كالكفر والكذب والظلم واللولؤ؛ فإن الواضع وضع هذه الأسماء لأفعال عرف قبحها بمجرد العقل قبل ورود السمع؛ لأن قبح كفران النعمة والكذب مركز في العقول. وكذلك قبح الظلم واللواط. وربما يجعل اللوط مما قبح شرعاً، وهذا القول أقرب^٥.

وما قبح لعينه شرعاً لعدم المحلية أو الأهلية كبيع الحر والمائين -أي المضامين: وهو ما في أصلاب الآباء، والملاقيح: وهو ما في أرحام الأمهات^٦-؛ لأن الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصيل الفائدة، والحر ليس بمال. وكذا الماء في الصلب أو الرحم قبل أن يخلق لا مالية فيه. فصار بيع هذه الأشياء عبثاً؛ لحصوله^٧ في غير محله نحو ضرب الميت وخطاب الجماد.

وكذا الصلاة لما حصر الشرع أهلية العبد لأدائها على حال طهارته عن الحدث، فيكون فعل الصلاة من المحدث [عبثاً]^٨ لحصوله من غير أهله. فالتحق هذه الأشياء بالقبيح عقلاً، بواسطة عدم المحلية، أو الأهلية.

^١ الآية ٩٠ من سورة النحل.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٣ في ب: وشرعاً بدل قوله أو شرعاً.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٥ هذا ترجيح الشارح في جعل اللواط منهيًا عنه شرعاً.

^٦ في ج: المضامين وهو ماء في أصلاب الآباء والملاقيح وهو ماء في أرحام الأمهات بدل قوله المضامين وهو ما في أصلاب الآباء والملاقيح وهو ما في أرحام الأمهات.

^٧ في ج: لحلوله بدل قوله لحصوله.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

واعلم أنهم لا يعنون بقولهم: «إنه قبيح لعينه» أن ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف أن حسن الفعل وقبحه إنما يكون لجهات يقع عليها، بل المراد منه أن عين الفعل الذي أضيف إليه النهي قبيح، وإن كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث؛ فإن عينها قبيحة باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة.

قوله (وحكمه عدم الشرعية) أي حكم ما قبح لعينه إما وضعاً أو شرعاً أنه غير مشروع أصلاً؛ لأن ما قبح لعينه لا يتصور أن يكون مشروعاً بوجه.

قوله (وما قبح لغيره) أي الذي قبح لغيره ينقسم إلى نوعين:

أحدهما: ما جاوره المعنى الموجب [للقبح] ^١ جمعا -أي بطريق الاجتماع- بحيث يتصور انفكاكه عنه في الجملة، لا أن يكون داخلاً في حقيقته، ولا وصفا لازماً [له] ^٢، كوطء الرجل زوجته حالة الحيض؛ فإن النهي فيه ^٣ لمعنى استعمال الأذى، وهو معنى مجاور للوطيء غير متصل به وصفاً؛ إذ الوطيء قد ينفك عن استعمال الأذى كما في حالة الطهر الفاسد [بأن يقع الطهر بين الدمين في مدة الحيض] ^٤. وكالبيع وقت النداء؛ فإن النهي فيه لأجل الإخلال بالسعي إلى الجمعة الواجب، والإخلال بالسعي مجاور للبيع قابل الانفكاك عنه. ألا يرى أنه قد يوجد بدون الإخلال، بأن تبايعا في الطريق ذاهبين، وكذلك ^٥ العكس. وكالصلاة في الأرض المغصوبة؛ فإن النهي لأجل شغل أرض الغير بدون إذنه ^٦، والشغل [بدون إذنه] ^٧ مجاور للصلاة قابل الانفكاك عنه، بأن يلحقه الإذن بها له من المالك، أو ينتقل إليه الملك بسبب من الأسباب.

قال الفاضل الحكيم ^٨ [السمرقندي] ^٩ رحمه الله: وفيه بحث؛ إذ لا نسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك؛ إذ الكلام في مثل هذا البيع لا في المطلق. ولا نسلم انفكاك الشغل

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ في ب وج: عنه بدل قوله فيه.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٥ في ب وج: أن البيع بدل قوله أنه.

^٦ في ب: وكذا بدل قوله وكذلك.

^٧ في ب وج: الإذن بدل قوله إذنه.

^٨ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٩ الفاضل الحكيم رحمه الله هو: إسحاق بن محمد بن إسماعيل، أبو القاسم، الحكيم السمرقندي المتوفى سنة ٣٤٥ هـ: قاض حنفي. من كتبه: الصحائف الإلهية، والسواد الأعظم في التوحيد. الأعلام للزركلي، ٢٩٦/١، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^{١٠} ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

عن الصلاة في الأرض المغصوبة؛ إذ الكلام في الصلاة المقيدة بكونها في الأرض المغصوبة لا في الصلاة مطلقاً. وكذا الكلام في انفكك استعمال الأذى عن الوطئ حالة الحيض.

وجوابه أن هذا إنما يلزم أن لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكك في الجملة، وهو ممنوع. وإنما قلنا ذلك؛ لأن غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي يليه؛ إذ الانفكك لا يتصور فيه أصلاً، كما سنقرره إن شاء الله تعالى، بخلاف هذا القسم؛ فإن ذلك ينفك عنه في الجملة، كما بينا، وكيف لم يريدوا ذلك، وكل عاقل يعلم أن ترك السعي لا ينفك عن البيع الذي ترك به السعي، وأن الشغل لا ينفك عن الصلاة في الأرض المغصوبة. وأمثال هذه الاعتراضات إنما تصدر عنه [إما]¹ بسوء ظنه بالسلف، أو لقلة تتبعه كلام الخلف².

قوله (وحكمه الشرعية) أي حكم هذا النوع أن يكون صحيحاً مشروعاً بعد النهي بلا خلاف بين الفقهاء، حتى انعقد البيع وقت النداء موجباً للملك من غير توقف على القبض، وهو المراد بالبيع الصحيح؛ لأن القبح لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل به وصفاً لم يؤثر في إزالة مشروعيته أصلاً ولا وصفاً، فأوجب الكراهة دون الفساد كالصائم إذا ترك الصلاة والطائف إذا شتم [مسلماً]³ يكونان مطيعين بالصوم والطواف عاصيين بترك الصلاة والشتم، ولا يؤثر ترك الصلاة في إفساد أصل الصوم ووصفه، وكذا الشتم لا يؤثر في إفساد أصل الطواف ووصفه؛ لأنهما مجاوران للصوم والطواف غير متصلين بهما وصفاً.

قوله (وإلى ما يتصل به وصفاً) أي النوع الثاني مما قبح لغيره: ما اتصل به المعنى الموجب للقبح، بحيث صار وصفاً له لا يتصور انفكاكه عنه.

مثاله من المعاملات بيع الربا؛ فإنه قد وجد ركن البيع فيه من أهله في محله، فلا يكون قبيحاً بأصله، ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفاً له -وهو اشتراط الفضل الذي فاتت به المساواة التي شرطت لجواز بيع الجنس بالجنس-.

¹ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

² هذا جواب الشارح للفاضل الحكيم رحمهما الله.

³ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

ومن العبادات صوم يوم العيد؛ فإن المعنى الموجب للقبح غير الصوم، لكنه اتصل به وصفاً؛ فإن الصوم هو الإمساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية^١، وهو في نفسه حسن، لكنه قبح لمعنى أنه يوم عيد وضيافة، وهو صفة الوقت الذي هو في معنى ركن الصوم؛ إذ لا يتصور انفكاكه عنه.

قوله (والحقه الشافعي رحمه الله بالقسم الأول) أي ألحق الشافعي رحمه الله النوع الثاني مما قبح لغيره بالقسم الأول -وهو ما قبح لعينه-، حتى حكم ببطلان بيع الربا وصوم يوم العيد، وجعل النهي نسخاً للمشروعية مطلقاً.

ثم لا بد من تفسير البطلان والفساد والصحة. فالصحة عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطاً للقضاء في العبادات، وسبباً لترتب ثمراته المطلوبة منه عليه شرعاً في المعاملات. وبإزائها البطلان فيهما. وأما الفساد فمرادف للبطلان عند الشافعي رحمه الله، وقسم ثالث مباين لهما عندنا -وهو ما كان مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه-.

احتج الشافعي رحمه الله على أن هذا النوع ملحق بالقسم الأول بأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن؛ إذ لا يصح أن يقال: نهى الشارع لا يقتضي القبح، كما لا يصح أن يقال: أمر الشارع لا يقتضي الحسن. وعدم صحة النفي آية كونه حقيقة، فيثبت^٢ بمطلقه الكامل؛ إذ الناقص موجود من وجه دون وجه، والكمال في صفة القبح أن يكون في عين المنهي عنه، لا في غيره، كما قلنا في جانب الحسن. وإذا ثبت أن النهي يقتضي قبح المنهي عنه لعينه، لا يبقى مشروعاً بعد النهي؛ لأن أدنى درجات المشروع أن يكون مباحاً، والقبح لعينه حرام لعينه، فلا يكون مشروعاً، بل يكون النهي إبطالاً لمشروعية المنهي عنه، ونسخاً له.

ونحن ألحقنا النوع الثاني مما قبح لغيره بالنوع الثاني -وهو النوع الأول مما قبح لغيره-، وإنما سماه ثانياً باعتبار القبح لعينه فلا تنافي مستدلين في ذلك بوجهين:

أحدهما من حيث حكم النهي. بيانه أن النهي يراد به ترك الفعل، وهو أن لا يفعل مضافاً إلى اختياره. وذلك يعتمد تصور المنهي عنه شرعاً، بحيث يترتب عليه أحكامه؛ إذ وجود المشروعات بشرعيتها، ويترتب أحكامها عليها ليكون العبد مبتلى بين أن يكف باختياره فيثاب عليه وبين أن

^١ في ج: فإن الصوم عبارة عن الإمساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية بدل قوله فإن الصوم هو الإمساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية.

^٢ في ج: فثبت بدل قوله فيثبت.

يقدم^١ فيعاقب عليه؛ لأن النهي عما لا يتكون لا يتصور. لا يقال للأعمى: لا تبصر، ولا للزمن: لا تطر؛ ولأنه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهي عنه، لا لامتناعه اختيارا، فحينئذ لا يبقى النهي نهيا، بل يصير نسخا، مع أن التغير بينهما ثابت.

يحققه أن النسخ تصرف في الحكم بالرفع؛ إذ النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر. والنهي تصرف في المخاطب بالمنع؛ لأنه موضوع لطلب الكف عن الفعل، فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء، والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري، وهما في طرفي النقيض؛ إذ الأول ينافي الوجود، والثاني لا ينفيه بل يقتضيه. وإذا تحقق هذا التغير بينهما يلزم أن يبقى المنهي عنه متصورا شرعا بعد النهي، وإلا لم يبق التغير، وثبت الاتحاد بينهما.

وفيه بحث^٢؛ لأنه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه أن النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الأحكام الشرعية اتفاقا. فإن تم هذا الدليل تبطل تلك القاعدة، وإن لم يتم يسقط قوله: **(والحكم الأصلي في النهي ما ذكرنا)** -وهو أن يكون المنهي عنه متصور الوجود-.

قوله (وأما القبح إلى آخره) إشارة إلى الدليل الثاني -وهو الاستدلال من حيث مقتضى النهي، وإن كان ظاهر العبارة لا يساعد عليه-.

وتقريره أن القبح ثبت^٣ به مقتضى شرعا تحقيقا لحكم النهي؛ إذ الناهي حكيم، فلا ينهى عن شيء إلا لقبحه. والثابت بطريق الاقتضاء ثابت ضرورة تصحيح المقتضي، فيثبت على وجه يكون محققا للمقتضي، لا مبطلا له. وذلك في الذي ذهبنا إليه، وهو أن يثبت القبح لغيره وصفا، لا أن يكون مبطلا للمشروعية، كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله؛ لأن في ذلك إبطال المقتضي الذي هو الأصل لتحقيق المقتضي الذي يثبت ضرورة تصحيحه؛ لما سبق أن النهي لا يصح بدون مشروعية المنهي عنه، وبطلان المقتضي يقتضي بطلان المقتضى -وهو القبح-، وهذا في الحقيقة قول بموجب العلة؛ فإنه لما قال: النهي في اقتضاء القبح حقيقة، قلنا: لما كان القبح مقتضى له ينبغي أن يثبت على هذا الوجه الذي ذكرنا، حتى لا يلزمه^٤ بطلان المقتضي والمقتضى.

^١ في ب وج: يفعله بدل قوله يقدم.

^٢ هذا اعتراض الشارح على المصنف رحمه الله تعالى.

^٣ في ج: يثبت بدل قوله ثبت.

^٤ في ج: يلزم بدل قوله يلزمه.

وفيه نظر؛ لأن المقتضي للقبح لا يبطل، سواء حمل على معنى النسخ أو لا^١.

قوله (والمشروع يحتمل الفساد) إشارة إلى الجواب عما يقال: بقاء المشروعية يقتضي التصور، وصفة القبح^٢ يقتضي عدم التصور، فيتحقق التنافي. فقال: المشروع يحتمل الفساد بالنهاي، ولا تنافي؛ إذ المشروعية قائمة بأصل الفعل والقبح بوصفه. ومثل هذا واقع بالإجماع كالإحرام الفاسد، وهو أن المحرم لو جامع قبل الوقوف بعرفة، أو أحرم مجامعا لأهله يفسد إحرامه وحجه، ويجب عليه المضي مع ذلك، حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الإحرام يجب عليه الجزاء، وهو دليل على بقاء مشروعيته، ويجب عليه القضاء في العام القابل، وهو دليل على فساده. وكالطلاق المحظور، وهو الطلاق في حالة الحيض. والصلاة المحظورة أي الصلاة في الأرض المغصوبة والأوقات المكروهة. فعلم أنه لا تنافي بين المشروعية وبين قبح الوصف.

وفيه -أي في إثبات المنهي عنه على هذا الوجه- رعاية لمنازل المشروعات؛ لأن منزلة المقتضى أن يكون تابعا ومصححا له لا أن يكون مبطلا له. أو يقول^٣: منازل المشروعات ثلاثة: صحيحة، وفاسدة، ومكروهة. وعلى تقدير أن يكون النهي نسخا لا يبقى للفساد وجود أصلا، ومحافظة لحدودها، حيث يجعل حقيقة كل مغايرة لآخر، فلا يجعل المنهي عنه منسوخا ولا النهي ناسخا.

وفيه إشارة إلى تزييف قول الشافعي رحمه الله، حيث جعل^٤ النهي نسخا والمنهي عنه منسوخا. وفيه نظر؛ لأن النهي إن لم يصلح ناسخا ينبغي أن لا يحمل النهي في الأفعال الحسية على القبح لعينه؛ لأنه نسخ للمشروعية^٥.

قوله (فظهر بما ذكرنا الفرق) إشارة إلى رد قول الشافعي رحمه الله في إلحاق النهي بالأمر في اقتضاء الكمال في موجهه، فقال: وبما ذكرنا من التقرير ظهر الفرق بين الأمر والنهي؛ لأن الحسن في المأمور به وإن كان ثابتا بمقتضى الأمر لكن كماله -وهو أن يكون حسنا لعينه- لا يبطل الأمر، بل تحقق موجهه. وذلك ظاهر، بخلاف النهي؛ فإن كمال القبح بجعله في أصله يبطله، على ما قررنا^٦.

^١ هذا اعتراض الشارح على المصنف رحمه الله تعالى.

^٢ في ج: ووصفه بالقبح بدل قوله وصفة القبح.

^٣ في ب وج: نقول بدل قوله يقول.

^٤ في ج: للفساد بدل قوله للفساد.

^٥ في ج: يجعل بدل قوله جعل.

^٦ هذا ترجيح الشارح بقول الإمام الشافعي رحمه الله.

^٧ في ب وج: قررناه بدل قوله قررنا.

قوله (وعلى هذا) أي على ما ذكرنا أن النهي إذا ورد في الأفعال الشرعية يقرر المشروعية قلنا:
 البيع بالخمير - [أي] إذا باع شيئاً متقوماً كالعبد مثلاً بالخمير بأن جعلها ثمناً - مشروع بأصله لوجود
 ركنه - وهو قوله: بعث واشتريت - في محله - وهو المال المتقوم - غير مشروع بوصفه - وهو الثمن -؛ لأن
 النهي لمعنى فيه؛ لأن الخمر واجبة الاجتناب، فلا يجوز تسليمه وتسلمه، إلا أن الثمن نازل منزلة
 الوصف، حيث توقف وجوده على البيع بخلاف المبيع.

وكذلك هلاك المبيع يمنع صحة الإقالة، وهلاك الثمن لا يمنعها، لكن الخمر لما كان^١ مالا؛
 لأن المال ما خلق لمصلحة الآدمي، ويجري فيه الشح والظنة^٢، والخمر كذلك غير متقوم؛ لأن المتقوم
 ما يجب إبقائه بعينه أو بمثله أو بقيمته، وليست هي كذلك؛ ولهذا لا يجب الضمان بإتلافها،
 صلحت ثمناً من وجه دون وجه - أي من حيث إنه مال يصلح ثمناً؛ لأن البيع عبارة عن مبادلة المال
 بالمال بالتراضي، وقد وجد، ومن حيث إنها غير متقومة لا يصلح ثمناً -، فقلنا بالفساد لا بالبطلان.

قال الفاضل السمرقندي: وفيه بحث؛ لأن الثمن ركن البيع [كمحله]؛ إذ البيع كما لا يتحقق
 بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن. فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان البيع. ولا نسلم أن ما
 ليس بمتقوم يكون مالا.

ويمكن أن يجاب عنه^٣ بأنه لا يخلو إما أن يكون المراد بقولك: «الثمن ركن» أن ذكره ركن
 أو أن وجوده ركن. والأول مما لا نزاع فيه، ولكن لا يفيد؛ إذ الكلام في الوجود. فنقول: وجود المبيع
 في ملك البائع ركن، حتى لو باع شيئاً ليس في ملكه لا ينعقد البيع، بخلاف الثمن. والثاني باطل؛
 لانعقاد الإجماع على أن من اشترى شيئاً بثمن وليس في ملكه شيء يجوز. فلو كان وجود الثمن ركن
 البيع لما تحقق البيع بدونه، كما لا يتحقق بدون المبيع.

قوله: البيع لا يتحقق بدون الثمن، قلنا: نعم، لكن الثمن يثبت به في ذمة المشتري. والكلام
 في أنه لا يوجد سابقاً، بخلاف المبيع. وقوله: «لا نسلم [أن] ما ليس بمتقوم يكون مالا» فاسد؛

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٢ في ب: كانت بدل قوله كان.

^٣ في ج: الضنة بدل قوله الظنة. الضنة بكسر الضاد وفتح النون مع التشديد: مصدر ضن بمعنى بخل، والظنة بكسر الظاء وفتح النون
 مع التشديد: التهمة والقليل من الشيء. الرائد لمسعود جبران، ٥٣١، ٥١٣، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، بيروت ١٩٩٢.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٥ هذا جواب الشارح إلى الفاضل الحكيم رحمهما الله تعالى.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

لأن المال عبارة عما ذكرنا، وكذلك التقوم، وهما معنيان ينفك أحدهما عن الآخر، فلا يلزم من عدم التقوم بطلان المالية. وقد مر تحقيقه.

قوله (وكذا إذا اشترى خمرًا بعبد) أي إذا جعل الخمر مبيعًا والعبد ثمنًا يكون البيع فاسدًا أيضًا لا باطلا؛ لأنه وإن جعل العبد ثمنًا، لكن هذا بيع مقايضة^١، فيكون كل واحد منهما ثمنًا لصاحبه، كما هو حكم المقايضة، فينعقد البيع موجبًا حكمه -وهو الملك- في محل يقبله -وهو العبد-، ولكن [كان]^٢ بصفة الفساد، غير موجب في محل لا يقبله -وهو الخمر-، حتى لا يملك الخمر، وإن قبضها بحكم العقد، بخلاف بيع الخمر بالدرهم؛ فإنه باطل؛ لأن الدرهم تعينت للثمنية، فبقيت^٣ الخمر مبيعة، وهي ليست بمحل للعقد؛ لأن الشرع أمر بإهانتها، وترك إعزازه، وفي تملكه بالعقد مقصودًا إعزاز له، وذا لا يجوز.

قوله (والبيع بالميتة) أي وبخلاف البيع بالميتة؛ فإنه باطل؛ لأنها ليست بمال لا حالًا ولا مآلًا، بخلاف الخمر. ولذا لا تعد مالًا في دين سماوي، فوقع العقد بلا ثمن، وذلك باطل. والبيع بجلد الميتة باطل أيضًا؛ لأنه ليس بمال في الحال، وذلك ظاهر، ولا في المآل؛ فإنه لو ترك كذلك يفسد، وإنما يحصل المالية [فيه]^٤ بصنع جديد -وهو الدباغ-، فانعدم البيع فيه بالاتفاق لانعدام ركنه -وهو ذكر الثمن-، حتى لو قضى قاض بجوازه لا ينفذ. كذا ذكره الإمام السرخسي^٥ رحمه الله.

قوله (وكذا بيع الربا) -وهو بيع أحد المتجانسين بالآخر، وفي أحد الجانبين فضل خال عن العوض شرط في البيع- مشروع بأصله؛ إذ لا خلل في ركنه وأهله ومحلّه؛ لتحقيق مبادلة المال بالمال من الأهل مع التراضي، والنهي إنما تعلق بوصفه -وهو الفضل الخالي عن العوض الذي به يفوت المساواة الواجبة-، ولا خفاء في كون هذا الفضل تبعًا، وهو المعنى بالوصف. أو نقول: النهي إنما

^١ المقايضة في اللغة: من القبض، وهو العوض، ويقال: قايضه، إذا عاوضه، وذلك إذا أعطاه سلعة وأخذ عوضها سلعة. وفي اصطلاح الفقهاء هي بيع السلعة بالسلعة. ونصّت المادة ١٢٢ من مجلة الأحكام العدلية على أنه مبادلة مال بمال غير النقدين. الموسوعة الفقهية، ٣٤٣/٣٨، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية في مطابع دار الصفوة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٣ في ب: فتعينت بدل قوله فبقيت.

^٤ في ب: وكذا بدل قوله ولذا.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٦ الإمام السرخسي رحمه الله هو: محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، شمس الأئمة المتوفى سنة ٤٨٣ هـ: قاض، من كبار الأحناف، مجتهد، من أهل سرخس في خراسان. أشهر كتبه المبسوط في الفقه والتشريع، ثلاثون جزء، أملاه وهو سجين بالحب في أوزجند بفرغانة. وكان سبب سجنه كلمة نصح بها الخاقان، ولما أطلق سكن فرغانة إلى أن توفي. وله شرح الجامع الكبير للإمام محمد، وشرح السير الكبير للإمام محمد، وهو شرح لزيادات للشيباني، والأصول في أصول الفقه، وشرح مختصر الطحاوي. الأعلام للزركلي، ٣١٥/٥، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

تعلق بالربا؛ لفوت^١ شرط الجواز -وهو المساواة- باشتراط الفضل الخالي عن العوض، وشرط الشيء تابعه، فيكون وصفاً؛ إذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به، وهذا كذلك.

فإن قلت: المشروط بدون الشرط باطل، كالصلاة بدون الطهارة. قلت: هذا إنما يتوجه أن لو كانت المساواة شرطاً لانعقاد البيع ووجوده، وهو ممنوع، بل شرط لصحته، فيبطل الصحة، وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان أصل البيع؛ لجواز أن يكون فاسداً، بخلاف الطهارة؛ فإنها شرط لوجود الصلاة شرعاً، فينعدم عند عدمها. ولو سلم أنها شرط لصحتها، لكن الصلاة لا توجد مع الفساد، بخلاف البيع.

قوله (وكذلك^٢ النهي عن صوم يوم النحر وأيام التشريق) مشروع [بأصله]^٣ -وهو الإمساك لله تعالى، وقهر النفس الأمارة بالسوء في وقت اقتضاء الشهوة وهو النهار-، وإنما النهي متعلق بوصفه -وهو أنه يوم عيد-، فيكون الصوم فيه إعراضاً عن ضيافة الله تعالى الموضوع في هذا الوقت، وهذا الإعراض صفة [للصوم]^٤ لا نفسه؛ لتصوره بدون الإعراض في الجملة. وهذا آية المغايرة، لكنه لا ينفك عنه في هذه الأيام، فيكون وصفاً متصلاً به، فصار فاسداً.

لا يقال: لو كان النهي للإعراض لكان ينبغي أن يَأْثَمَ من لم يأكل بدون النية؛ لأننا نقول: من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام أو للحمية لا يَأْثَمُ؛ لأنه ترك الإجابة عن عذر. أما من لم يأكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر^٥ فلا نسلم أنه لا يَأْثَمُ.

[ثم]^٦ قال الفاضل السمرقندي رحمه الله: وفيه بحث؛ لأن الإمساك إنما يكون لله تعالى أن لو كان بإذنه أو [غير]^٧ ما نهى عنه، ونهار الضيافة أخرجه الشرع عن كونه وقت الصوم كالليل.

قلت: سلمنا أن الإمساك إنما يكون لله تعالى بذلك القيد، ولكن لا نسلم أن النهي ورد عن الصوم لعينه، حتى ينقطع الإذن، بل ورد عن الإعراض عن الضيافة في المعنى، إلا أن الإعراض لما

^١ في ب وج: لفوات بدل قوله لفوت.

^٢ في ب وج: وكذا بدل قوله وكذلك.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ في ج: أو لانعدام العذر بدل قوله وانعدام العذر.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من الأصل.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

لازمه الصوم أضيف النهي إليه^١، فصار الصوم منهيًا لغيره، لا لذاته، فبقي [الصوم]^٢ مأذونا فيه بالنظر إلى أصله. وقوله: «ونهار الضيافة أخرجه الشرع عن وقتية الصوم» ممنوع؛ إذ النهي الوارد بقوله: "لا تصوموا في هذه الأيام"^٣، لا يقتضي خروجها عن الوقتية، بل يقتضي بقائها محلًا له؛ لما بينا من اقتضاء [النهي]^٤ التصور^٥.

قوله (وقت طلوع الشمس وغروبها) أي هذه الأوقات صحيحة في أنفسها؛ لأنها أوقات كسائر الأوقات، وفاسدة بأوصافها وهي كونها منسوبة إلى الشيطان كما جاءت به السنة، وهي أن النبي عليه السلام نهى عن الصلاة في الأوقات الثلاثة، وقال: "إنها تطلع بين قرني الشيطان، وإن الشيطان يزينها في عين من يعبدها، حتى يسجدوا لها، فإذا ارتفعت فارقتها، وإذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها، فإذا مالت فارقتها، فإذا دنت من الغروب قارنها، فإذا غربت فارقتها؛ فلا تصلوا في هذه الأوقات"^٦. فهذا معنى نسبة الوقت إلى الشيطان. وقرنا الشيطان ناحيتا رأسه.

قيل: إن الشيطان يدني رأسه من الشمس في هذه الأوقات؛ ليكون الساجد للشمس ساجداً له. وقيل: قرنا الشيطان قومه، وهم عبدة الشمس يسجدون لها في هذه الأوقات. فنهى عن الصلاة فيها لذلك. وقيل: هو مثل لتسلطه في هذه الأوقات على عبدة الشمس وتحريكهم على عبادتها؛ فيجب على المؤمن الامتناع عن الصلاة في هذه الأوقات؛ توقياً عن مضاهاة عبدة الشمس. فكانت هذه الأوقات في حق الصلاة مثل يوم النحر في حق الصوم، فكان ينبغي أن تقع الصلاة فيها فاسدة كالصوم في يوم النحر؛ إذ النهي في الصورتين لمعنى في الوقت.

^١ في ب: إلا أن الإعراض لما كان لازم الصوم أضيف النهي إليه، وفي ج: إلا أن الإعراض لما كان لازم الصوم أضيف النهي إليه بدل قوله إلا أن الإعراض لما لازم الصوم أضيف النهي إليه.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب مناسك الحج، باب المتمتع الذي لا يجد هدياً ولا يصوم في العشر، الحديث ٤١١. وأخرجه ابن أبي حاتم في العلل، الحديث ٧٤٦.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٥ هذا جواب الشارح على الفاضل السمرقندي.

^٦ أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والنسبة فيها، باب ما جاء في الأوقات التي تكره فيها الصلاة، الحديث ١٢٥٣. وأخرجه النسائي في سننه الكبرى، كتاب المواقيت، باب الساعات التي نهى عن الصلاة فيها، الحديث ٥٥٥-٥٥٩ بلفظ: "الشمس تطلع، ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت، فارقتها، فإذا استوت، قارنها، فإذا زالت، فارقتها، فإذا دنت للغروب، قارنها، فإذا غربت، فارقتها"، ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في تلك الساعات. وأخرجه مالك في موطأه، كتاب القران، باب النهي عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر، الحديث ٢٤٦-٧٤١ بلفظ: "إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقتها، ثم إذا استوت قارنها، فإذا زالت فارقتها، فإذا دنت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقتها"، ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في تلك الساعات. وأخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، تمة مسند الكوفيين، الحديث ١٨٦٦٧ بلفظ: "إن الشمس تطلع بين قرني شيطان، فإذا طلعت قارنها، فإذا ارتفعت فارقتها، ويقارنها حين تستوي، فإذا زالت فارقتها، فصلوا غير هذه الساعات الثلاث".

وأشار المصنف رحمه الله إلى الفرق، فقال: «إلا أن اتصال الوقت بالصلاة فوق اتصال المكان بالمصلى^١، ودون اتصال الوقت بالصوم؛ لأن الوقت سبب للصوم ومعياري له -أي منطبق عليه، يزيد بطوله ويقصر بقصره-، والمكان ليس بسبب للصلاة ولا معيار لها، والوقت للصلاة سبب لا معيار، كما عرف، ولا أثر لكونه ظرفاً لها؛ لأن نقصان الظرف لا يوجب نقصان المظروف. ولما كان اتصال الوقت الفاسد بالصوم أشد، كان تأثيره أشد. فقلنا: الصوم في هذه الأوقات^٢ فاسد، فلم يضمن بالشروع، حتى لو أفسده بعد الشروع فيه، لا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية، ولا يصلح لإسقاط ما في ذمته من قضاء رمضان والنذر والكفارة^٣؛ لأن ما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً.

قوله (وكره الصلاة في الأرض المغصوبة) ولا يكون فيها فساد ولا نقصان، فتضمن بالشروع فيها وتصلح لإسقاط ما في ذمته من القضاء والنذر^٤.

ولقائل أن يقول: ينبغي أن لا تصح الصلاة في الأرض المغصوبة، كما قال أحمد^٥ رحمه الله، والإمامية^٦، والزيدية^٧، وبعض المتكلمين^٨؛ لأن الصلاة تشتمل على حركات وسكنات، والحركة شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر، والسكون شغل حيز واحد في زمانين، فشغل الحيز جزء ماهيتهما، وهما

^١ في ج: الصلاة بدل قوله المصلى.

^٢ في ب وج: الأيام بدل قوله الأوقات.

^٣ في ج: والنذور والكفارات بدل قوله والنذر والكفارة.

^٤ في ج: النذور بدل قوله النذر.

^٥ الإمام أحمد رحمه الله: هو أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني الوائلي المتوفى سنة ٢٤١ هـ: إمام المذهب الحنبلي، وأحد الأئمة الأربعة. أصله من مرو، وكان أبوه والي سرخس. وولد ببغداد. فنشأ منكبا على طلب العلم، وسافر في سبيله أسفارا كبيرة إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والفرج والمغرب والجزائر والعراقين وفارس وخراسان والجلال والأطراف. وصنف المسند يحتوي على ثلاثين ألف حديث. وفي أيامه دعا المأمون إلى القول بخلق القرآن، ومات قبل أن يناظر ابن حنبل، وتولى المعتصم، فسجن ابن حنبل ثمانية وعشرين شهرا؛ لامتناعه عن القول بخلق القرآن، وأطلق سنة ٢٢٠ هـ، ولم يصبه شر في زمن الوائق بالله - بعد المعتصم -، ولما توفي الوائق، وولي أخوه المتوكل ابن المعتصم أكرم الإمام ابن حنبل، وقدمه، ومكث مدة لا يولي أحدا إلا بمشورته، وتوفي الإمام، وهو على تقدمه عند المتوكل. الأعلام للزركلي، ٢٠٣/١، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٦ الإمامية: هم الشيعة الاثني عشرية الذين قالوا بوجود سلسلة من اثني عشر إماما، وقالوا بأن الإمام الآخر محمد مهدي استتر وسيظهر في آخر الزمان ليملأ الأرض عدلا. والآن هي المذهب الرسمي في إيران منذ أمر شاه إسماعيل الصفوي. موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ٢٠، د. عبد المنعم الحفني، الطبعة الأولى، دار الرشد، القاهرة ١٩٩٣.

^٧ الزيدية: هم فرقة من الشيعة، سماوا كذلك لتمسكهم بقول زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم: إن الإمامة تجوز لأي ولدي فاطمة بنت النبي عليه السلام، وهما الحسن والحسين رضي الله عنهم بشرط أن يكون عالما وشجاعا وسخيا ويخرج بالإمامة، وعندئذ تجب له الطاعة. موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، د. عبد المنعم الحفني، ص. ٢٣٦-٢٣٩.

^٨ المتكلمون: هم الكلاميون الذين صناعتهم النظر والاستدلال، ويبحثون في أصول الدين وفي الأحكام الفرعية أو الشرعية والأحكام الأصلية الاعتقادية، ويمتازون عن أهل الحكمة باعتبار أن البحث فيهم على قانون الإسلام لا على قانون العقل. وغايتهم من هذا العلم التفرقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن أن يرزلها شبهة المبطلين. موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، د. عبد المنعم الحفني، ص. ٨٥-٨٦.

جزء الصلاة، وجزء الجزء جزء، وشغل الحيز في هذه الصورة^١ منهي عنه؛ لأنه كون في الأرض المغصوبة، وهو منهي عنه، فكان جزء هذه الصلاة منهيًا عنه، فاستحال أن يكون مأمورًا به، فلم تكن هذه الصلاة^٢ مأمورًا بها؛ إذ الأمر بالكل التركيبي أمر بالجزء، فلا يكون إتيانًا بالمأمور به.

ويجاء عنه بأن الصلاة في الدار المغصوبة ليست مأمورًا بها، من حيث إنها صلاة مقيدة بكونها في الدار المغصوبة، بل من حيث هي صلاة مطلقة، وحينئذ كون جزء الصلاة المطلقة منهيًا عنها^٣ ممنوع. والهيئة الحاصلة بها بعد الجمع وإن كانت منهيًا عنها [لكن] لا تكون موجبة لنهي الصلاة المطلقة؛ ضرورة كونها غير لازمة لها؛ إذ الصلاة المطلقة قد تتحقق بدون تلك الهيئة، وإذا كانت الصلاة المطلقة غير منهي عنها، وقد أتى بها؛ لأنه قد أتى بالصلاة المقيدة، والمقيدة تستلزم المطلقة، فيكون قد أتى بالمأمور بها، فتصح.

نظير ما هذا إذا قال السيد لعبده: «خط هذا الثوب، ولا تدخل هذه الدار»؛ فإنه إذا خاط الثوب في الدار المنهي عنها نقطع بطاعته من جهة أنه خاط، ومعصيته من حيث إنه دخل الدار. فيكون فعل الخياطة مأمورًا به منهيًا عنه من وجهين. فكذلك فيما نحن فيه. ولأنه لو امتنع ذلك لامتنع النهي عن فعل ما؛ لأن نفس الفعل مأمور به لكونه جزءًا من الفعل المأمور به، وكل منهي عنه فرد من أفراد نفس الفعل.

وفيه بحث؛ لأن هذا الفعل المعين جزء من ماهية الصلاة المعينة، وإذا كان هذا الجزء منهيًا عنه استحال كون هذه الصلاة مأمورًا بها، وإلا يلزم أن يكون مأذونًا فيها وغير مأذون فيها، وذلك تكليف ما لا يطاق.

وأما المثال الذي ذكره فهو بعيد؛ لأن ههنا الفعل الذي هو متعلق الأمر غير الفعل الذي هو متعلق النهي، ولا تلازم بينهما، فصح الأمر بأحدهما، والنهي عن الآخر. وإنما النزاع في صحة تعلق الأمر والنهي بالشيء الواحد. فأين أحدهما من الآخر؟

^١ في ج: الصلاة بدل قوله الصورة.

^٢ في ب: الصورة بدل قوله الصلاة.

^٣ في ب وج: منهيًا عنها بدل قوله منهيًا عنه.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ في ج: يقطع بدل قوله نقطع.

وأما النقض الإجمالي فغير وارد؛ لأن كلامنا في المركب الخارجي لا العقلي. وقول العلامة النسفي^١ رحمه الله: «الدليل على صحتها أنه لا يؤمر بقضائها بالإجماع» مشكل؛ لأن أحمد رحمه الله وأكثر المتكلمين مخالف فيها، فكيف ينعقد الإجماع مع خلافهم، على أنه قد ذكر في صدد هذا البحث أن الصلاة في الأرض المغصوبة لا تصح عند أحمد رحمه الله وبعض المتكلمين وأهل الظاهر^٢ والزيديّة والإمام فخر الدين الرازي^٣ رحمه الله، ثم ذكر بعده أنه لا يؤمر بالقضاء إجماعاً. وليس هذا إلا تناقضاً^٤.

قوله (وانتقصت في الأوقات المكروهة) أي لما كان اتصال الوقت بالصلاة أضعف من اتصاله بالصوم وأقوى من اتصاله بالمكان، صارت الصلاة في الأوقات المكروهة ناقصة لا فاسدة، حتى تضمن بالشروع في الصلاة فيها، ولا تصلح لإسقاط ما في ذمته من القضاء والنذر؛ لأن ما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً.

^١ العلامة النسفي رحمه الله: هو عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، أبو البركات، حافظ الدين المتوفى سنة ٧١٠ هـ: فقيه حنفي، مفسر، من أهل إيدج من كور أصبهان، ووفاته فيها. نسبته إلى نسف ببلاد السند، بين جيحون وسمرقند. له مصنفات جلييلة. منها: مدارك التنزيل في تفسير القرآن، وكنز الدقائق في الفقه، والمنار في أصول الفقه، وكشف الأسرار شرح المنار، والوافي في الفروع، والكافي في شرح الوافي، والمصنف في شرح منظومة أبي حفص النسفي في الخلاف، وعمدة العقائد. الأعلام للزركلي، ٦٧/٤، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٢ في ب: الظواهر بجمل قوله الظاهر. وأهل الظاهر: هم أتباع الإمام سليمان داود بن علي الأصبهاني رحمه الله المتوفى سنة ٢٧٠ هـ، وكان أول من انتحل الظاهر وأخذ بالكتاب والسنة وألغى ما سوى ذلك من الرأي والقياس، واضطر إلى ذلك بعدما صار التأويل أسلوباً متبعاً أدى إلى الاضطراب في العقيدة. والظاهرية يقولون: دين الله تعالى ظاهر لا باطن له وجه لا سر تحته كله برهان لا مسامحة فيه. وكتب ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦ هـ من الظاهرية رسالة في إبطال القياس الفقهي الذي لا يستند إلى القرآن والسنة. موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، د. عبد المنعم الحفني، ص. ٢٨٦-٢٨٧.

^٣ فخر الدين الرازي رحمه الله: هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ: الإمام المفسر، أوجد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، وهو قرشي النسب، أصله من طبرستان، ومولده في الري، وإليها نسبته، ويقال له: ابن خطيب الري، رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة، أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها، وكان يحسن الفارسية. من تصانيفه: مفاتيح الغيب في تفسير القرآن الكريم، ولوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، ومعالم أصول الدين، والمطالب العالية في علم الكلام، والمحصل في علم الأصول، ونهاية الإيجاز في دراية الإعجاز بلاغة، وشرح قسم الإلهيات من الإشارات لابن سينا، وغير ذلك. وله شعر بالعربية والفارسية، وكان واعظاً بارعاً باللغتين. الأعلام للزركلي، ٣١٣/٦، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢.

^٤ هذا اعتراض الشارح على العلامة النسفي رحمه الله.

^٥ في ب: بالصلاة بدل قوله في الصلاة.

^٦ في ب: والنذور بدل قوله والنذر.

فإن قيل: ينبغي أن لا يمنع النقصان عن الإسقاط، كما لا يمنع الكراهة^١. ألا يرى أن [من]^٢ ترك بعض الواجبات في الصلاة سهوا تخرج عن العهدة وإن تمكن فيه النقصان، حتى وجب جبره بالسجود.

قلنا: النقصان إنما يمنع إذا كان راجعا إلى نفس المأمور به أصلا أو وصفا. وأما ما لم يدخل تحت الأمر ففواته لا يمنع؛ لأنه لا يخل بالمأمور به. ثم الوقت في الصلاة داخل تحت الأمر بالدلائل القاطعة، فنقصانه يمنع عن الجواز. وواجباتها لم تدخل تحت الأمر، ففواتها لا يمنع الجواز؛ لأن المأمور به كامل أصلا ووصفا. وإنما حكمنا بالنقصان بخبر لا يزداد به على الكتاب، فيوجب العمل دون العلم، فلا يظهر في حق جواز المأمور به. وكذا المكان في الصلاة لم يدخل تحت الأمر، فلا ينقص المأمور به بنقصانه، كذا قيل.

ويمكن أن يجاب عنه بوجه آخر، وهو أنه لما انجبر النقصان في الصلاة^٣ بالسجود، صار كأن لم يكن، فيكون كاملا حكما، بخلاف القضاء في الأوقات المكروهة؛ إذ لا جابر ههنا^٤، فوضح الفرق، إلا أنه يرد حينئذ ما إذا ترك عمدا^٥.

قوله (ثم النهي عن الأفعال الحسية) اعلم أن النهي نوعان: نهى عن الأفعال الحسية -وهي التي تعرف حسا، ولا يتوقف تحققها على الشرع، كالزنا والقتل وشرب الخمر-، ونهى عن الأفعال الشرعية -وهي التي يتوقف تحققها على الشرع، أي لا يدرك لولا خطاب الشارع، كالصلاة والصوم والبيع ونحوها-؛ فإن كون الصلاة عبادة بأركان معلومة وشرائط مخصوصة لم يكن معلوما قبل الشرع. وكذا كون الصوم عبارة عن إمساك مخصوص في وقت مخصوص من الأهل. وكذا كون البيع عبارة عن إيجاب وقبول بلفظين خاصين مع شرائط^٦ يرجع بعضها إلى الأهل وبعضها إلى المحل مما لا يعرف لولا خطاب الشرع^٧.

والنهي إذا ورد عن الأفعال الحسية يدل على كونها قبيحة في عينها؛ لأن الأصل أن يثبت القبح فيما أضيف إليه النهي، لا فيما لم يضاف إليه، فلا يترك هذا الأصل من غير ضرورة. وإذا ورد

^١ في ج: الكراهية بدل قوله الكراهة.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ في ب وج: نقصان الصلاة بدل قوله النقصان في الصلاة.

^٤ في ب وج: هنا بدل قوله ههنا.

^٥ في ب: أنه يرد حينئذ إذا تركه عمدا، وفي ج: أنه يرد حينئذ ما إذا تركه عمدا بدل قوله أنه يرد حينئذ ما إذا ترك عمدا.

^٦ في ب وج: شرائطه بدل قوله شرائط.

^٧ في ب وج: الشارع بدل قوله الشرع.

عن الأفعال الشرعية يوجب قبح غيرها، لكن متصلاً به؛ لأن إثبات القبح في عينه في الفعل الشرعي يوجب إبطال أصله -أي يوجب إبطال النهي-، بخلاف النهي عن الفعل الحسي؛ فإنه لا يؤدي إلى إبطال النهي، على ما ذكرنا تمام تقريره، إلا إذا قام الدليل على خلاف ذلك فيهما، فحينئذ يحمل كل واحد منهما على محتمله، وهو القبح لغيره في المحسوس، ولعينه في المشروع.

مثال المحسوس قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾^١، فقد علم أن النهي لمعنى مجاور في المحل -وهو الأذى-، بدليل سباق^٢ الآية -وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذَى﴾^٣ - لا لذاته، حتى لا يبطل إحصان المقدوف بالوطيء في حالة الحيض، ويثبت به إحصان الرجم، والحل للزوج الأول.

ومثال المشروع النهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح؛ إذ البيع لا بد له من محل قابل التملك^٤، فإذا أضافه إلى غير محله كان ذلك سفهاً، والسفه قبيح لعينه [على ما حققنا]^٥.

وعند الشافعي رحمه الله النهي في البابين -أي المحسوس، والمشروع- يوجب القبح في عينه، حتى لا يكون المنهي [عنه]^٦ مشروعاً أصلاً، إلا إذا دل الدليل على خلافه، فحينئذ يحمل كل واحد منهما على محتمله، وهو أن يثبت القبح في غير المنهي عنه، كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة، والبيع وقت النداء، والوطء في حالة الحيض.

قوله (ولا يلزم عليه) جواب عما يرد على الشافعي رحمه الله.

تقريره أن قوله: «النهي يقتضي رفع المشروعية» منقوض بالظهار؛ فإن الظهار منهي عنه مع مشروعيته؛ لترتب حكم شرعي عليه -وهو الكفارة-، فأجاب بأن هذا غير محل النزاع؛ إذ كلامنا في النهي الوارد عن تصرف موضوع لحكم مطلوب شرعاً، كالبيع للملك والنكاح للحل. إنه هل يبقى سبباً لذلك الحكم بعد النهي، أم لا؟ والظهار لم يكن كذلك، بل كان حراماً محضاً؛ لكونه منكراً من

^١ الآية ٢٢ من سورة البقرة.

^٢ في ب وج: سياق بدل قوله سباق.

^٣ الآية ٢٢ من سورة البقرة.

^٤ المضامين: هي جمع المضمون بمعنى ما في أصلاب الفحول، والملاقيح: هي جمع ملقوحة بمعنى ما في بطون الأمهات. الصحاح للجوهري، ٤٠١/١، ٢١٥٦/٦.

^٥ في ب وج: قابل للتمليك بدل قوله قابل التملك.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج، وفي ب: على ما حققناه بدل قوله على ما حققنا.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

القول وزورا^١، والكفارة إنما وجبت جزاء لتلك الجريمة، وثبوت وصف الحرمة في السبب لا يخرج السبب من أن يكون صالحا لإيجاب الجزاء، بل تحققه، كما في القتل العمد؛ فإنه حرام مع أنه أوجب القصاص جزاء.

قوله (ولا يلزمنا النكاح) أي لا يلزم على ما ذكرنا من الأصل النكاح بغير شهود. ووجه وروده أن النبي عليه السلام قال: **"لا نكاح إلا بشهود"**^٢. وهذا وإن كان نفيا، لكنه مستعار للنهي؛ لأن حمله على النفي يوجب الخلف في كلام النبي عليه السلام؛ إذ قد يوجد نكاح^٣ بغير شهود حسا، فقد وجد النهي عن أمر شرعي -وهو النكاح- مع أنه غير مشروع، بدليل بقاء الحرمة في المحل.

فأجاب عنه بأننا لا نسلم أنه نهى، حتى يلزم علينا، بل هو نفي؛ لأن الصيغة موضوعة له والحقيقة حقيق بأن يراد. قوله: «لو كان نفيا يلزم الخلف» قلنا: لا نسلم. وإنما يلزم أن لو كان المنفي النكاح الحسي، وهو ممنوع، بل المنفي النكاح الشرعي؛ إذ كل متكلم يتكلم بلسانه، ولم يوجد نكاح مشروع بلا شهود أصلا.

فإن قيل: لا يجوز حمله على النفي، وإلا لكان المنفي به النكاح الحسي أو الشرعي. فالأول باطل؛ لما قلنا. وكذا الثاني؛ لأن النكاح الموجود بلا شهود شرعي، وإلا لما ترتب عليه الأحكام الشرعية من وجوب العدة وثبوت النسب وسقوط الحد، فيلزم الخلف.

قلنا: المنفي النكاح الشرعي، وإنما تثبت هذه الأحكام بشبهة العقد، والشبهة ما يشبه الثابت، وليس بثابت. ولو سلمنا أن هذا النفي بمعنى النهي، لكن ملك النكاح ملك ضروري لحاجة التوالد

^١ هذا تلميح إلى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ اللَّائِيَّ وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ﴾. [الآية ٢ من سورة المجادلة]

^٢ أخرجه الطبراني في الأوسط، باب العين، من اسمه عبدان، الحديث ٤٥٢٠-٤٦٦٢ بلفظ: "البغايا اللاتي يزوجن أنفسهن، لا يجوز نكاح إلا بولي، وشاهدين، ومهرما قل أو كثر". وقال: لم يرو هذا الحديث عن النحاس إلا الربيع بن بدر. وأخرجه الترمذي في جامعه، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا ببينة، الحديث ١١٠٣-١٠١٨ بلفظ: "البَغَايَا اللَّائِي يُنْكِحُنَ أَنْفُسَهُنَّ بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ"، وقال أبو عيسى: هذا حديث غير محفوظ لا نعلم أحدا رفعه، إلا ما روي عن عبد الأعلى، عن سعيد، عن قتادة مرفوعا، وروي عن عبد الأعلى، عن سعيد هذا الحديث موقوفا، والصحيح ما روي عن ابن عباس، قوله: لا نكاح إلا ببينة، هكذا روى أصحاب قتادة، عن قتادة، عن جابر بن زيد، عن ابن عباس: لا نكاح إلا ببينة، وهكذا روى غير واحد، عن سعيد بن أبي عروبة نحو هذا موقوفا، وفي هذا الباب: عن عمران بن حصين، وأنس، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من التابعين وغيرهم، قالوا: لا نكاح إلا بشهود، لم يختلفوا في ذلك من مضي منهم، إلا قوما من المتأخرين من أهل العلم، وإنما اختلف أهل العلم في هذا إذا شهد واحد بعد واحد، فقال أكثر أهل العلم من أهل الكوفة وغيرهم: لا يجوز النكاح حتى يشهد الشاهدان معا عند عقدة النكاح، وقد رأى بعض أهل المدينة: إذا أشهد واحد بعد واحد، فإنه جائز إذا أعلنوا ذلك، وهو قول مالك بن أنس، وغيره، هكذا قال إسحاق فيما حكى عن أهل المدينة، وقال بعض أهل العلم: يجوز شهادة رجل وامرأتين في النكاح، وهو قول أحمد، وإسحاق.

^٣ في ب وج: النكاح بدل قوله نكاح.

^٤ في ج: قلت بدل قوله قلنا.

والتناسل على الوجه السالم عن التنازع والتقاتل؛ لأنه استيلاء على جزء الحرة، وهي مالكة لجميع^١ أجزائها، ولا تصير مملوكة؛ للتنافي بينهما، والضرورات^٢ تقدر بقدر الحاجات، ويكفي لهذا الغرض حل الاستمتاع بها، فالنكاح مشروع لحل الاستمتاع، بحيث لا ينفصل عنه، حتى لا يصح عند الحرمة المقارنة، ويبطل بالحرمة الطارئة؛ ولهذا لا يظهر في حق التملك من الغير بالبيع والإجارة والإعارة والانتقال إلى الورثة، والنهي يقتضي الحرمة لا محالة، والحل والحرمة لا يجتمعان؛ لتضاد بينهما، كذا قيل.

وفيه بحث؛ لأن المحل مختلف، ومتى انتفى الحل انتفى الملك؛ ضرورة أنه لا ينفصل عنه، وإذا انتفى الملك انتفى النكاح؛ لأن الأسباب الشرعية إنما شرعت لأحكامها لا لذواتها. وحينئذ لا يرد علينا نقض؛ لأن ما قلنا: «إن النهي يوجب المشروعية» إنما قلنا حيث أمكن إثبات موجب وهو الحرمة مع المشروعية لا مطلقا، والنكاح بغير شهود مما لا يمكن فيه ذلك؛ لما بينا من التضاد بينهما، بخلاف البيع، حيث أمكن القول فيه ببقاء المشروعية بعد النهي؛ فإنه شرع لملك اليمين، والتحريم لا يضاده، فأمكن الجمع بينهما؛ لأن التحريم يضاد الحل دون الملك، والحل في ملك اليمين غير لازم؛ إذ [قد]^٣ ينفك عنه الحل شرعاً. ألا يرى أنه شرع في موضع الحرمة كالأمة المجوسية، وفيما لا يحتمل الحل أصلاً كالعبيد والبهائم [والأخت من الرضاع]^٤، بخلاف النكاح حيث لم يجز فيها، فدل أنه لا ينفصل عن الحل.

فإن قلت: النكاح ينعقد ويبقى في حالة الإحرام والاعتكاف والحيض مع حرمة الاستمتاع. وكذا يبقى مع الظهار الموجب للحرمة. قلت: إنما ينعقد ويبقى؛ ليظهر أثره بعد زوال هذه الموانع؛ فإنها ينتهي لا محالة، كمن تزوج امرأة، وهناك مانع لا يمكنه الوصول إليها حساً إلا بدفعه، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنه ليس فيه مانع يزول.

ولقائل أن يقول: يلزم من هذا عدم مشروعية صوم يوم النحر؛ لأن الصوم مشروع للطاعة، والنهي يوجب كونه معصية، وبينهما تضاد. وكذا عدم مشروعية الصلاة في الأرض المغصوبة؛ لتضاد بين كونه طاعة ومعصية.

^١ في ب: بجميع بدل قوله لجميع.

^٢ في ج: الضرورات بدل قوله الضرورات.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٤ في ج: إذ قد ينفك الحل عنه شرعاً بدل قوله إذ قد ينفك عنه الحل شرعاً.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

[قوله]^١ (وبهذا يجاب عن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾) الإشارة في

قوله: «وبهذا» يرجع إلى الوجه الثاني.

وتقرير الجواب فيه ما مر أن القول بالمشروعية هنا لا يمكن؛ لأن مشروعية النكاح لا ينفصل عن الحل، والنهي لما أوجب الحرمة انتفى الحل، فانتفى النكاح لما بينا، فيكون النهي فيه مستعاراً للنفي، فلا يرد علينا.

وقال الإمام شمس الأئمة الكردي^٢ رحمه الله: لا ترد هذه الآية نقضا على هذا الأصل؛ لأن كلامنا فيما كان مشروعاً، ثم صار منهياً عنه. أبقى مشروعاً بعد النهي، أم لا؟ ولم يكن ذلك مشروعاً أصلاً، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا﴾^٣، فلم يكن من هذا الباب.

قال^٤ (ولا يلزم استيلاء الكافر) اعلم أنه لما ذكر جواب المسائل التي ترد نقضا على الأصل المختلف فيه - وهو أن النهي عن الأفعال الشرعية يوجب بقاء المشروعية - شرع في جواب ما يرد نقضا على الأصل المتفق عليه - وهو أن النهي عن الأفعال الحسية يوجب رفع المشروعية عنها - وهي أربع مسائل:

أحدها^٥: استيلاء الكافر على مال المسلم. ووجه وروده أن الاستيلاء فعل حسي منهى عنه لذاته، فينبغي أن لا يكون مشروعاً؛ لما تقرر من الأصل، وأنتم جعلتموه مشروعاً بعد النهي، حيث جعلتموه سبباً للملك الذي هو نعمة.

وثانيها^٦: سفر المعصية. ووجه وروده أن سفر المعصية بالإباق وقطع الطريق فعل حسي منهى عنه، فينتفي مشروعيتها، وقد قلتم بخلاف ذلك، حيث جعلتموه سبباً للرخصة التي هي نعمة لا تناط إلا بما هو مشروع.

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٢ الآية ٢٢ من سورة النساء.

^٣ شمس الأئمة الكردي رحمه الله: هو محمد بن محمد بن عبد الستار، أبو الوجد، شمس الأئمة العمادي الكردي المتوفى سنة ٦٤٢ هـ: من علماء الحنفية، من أهل بخارى. ووفاته فيها. من كتبه الرد والانتصار في الذب عن الإمام أبي حنيفة وذكر مناقبه، ومختصر في فقه الحنفية. الأعلام للزركلي، ٢٨/٧، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٤ الآية ٢٢ من سورة النساء.

^٥ في ب وج: قوله بدل قوله قال.

^٦ في ج: إحداها بدل قوله أحدها.

^٧ في ج: وثانيها بدل قوله وثانيها.

وثالثها ورابعها^١: الغصب، والزنا. فإنهما فعلاان حسيان منهيان بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^٢، [و] ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾^٣، فيكونان قبيحين لعينهما، وأنتم جعلتموهما مشروعين بعد النهي؛ إذ جعلتم الغصب سببا لملك المغصوب بالتغيير، والملك نعمة. وجعلتم الزنا سببا لحرمة المصاهرة، وحرمة المصاهرة نعمة؛ لأنها تلحق الأجنيات بالأمهات، والأجانب بالآباء.

وأجاب عن الأول بوجهين: الأول أنه^٤ إنما يرد نقضا أن لو كان الاستيلاء على الأموال منهيا لذاته، وهو ممنوع، بل هو منهي بواسطة العصمة في المحل؛ إذ المال في الأصل مباح التملك بالاستيلاء عليه. ألا يرى أنه لو استولى على مال مباح أو على صيد يصير مملوكا له بالإجماع. فثبت أنه منهي لغيره، وهي^٥ العصمة التي هي عبارة عن كون الشيء حرام التعرض لحق الشرع أو لحق العبد. والعصمة إنما تثبت في حقنا لا في حق أهل الحرب؛ لأنها إنما تثبت بالخطاب بالإجماع، ولم يثبت الخطاب في حقهم؛ لانقطاع ولاية التبليغ والإلزام. فكان استيلائهم على هذا المال واستيلائهم على الصيد سواء.

وحاصل الجواب أن الاستيلاء المنهي عنه إنما هو استيلاء المسلم على مال المسلم، لا الاستيلاء على الإطلاق، فلا يكون استيلاء الكافر منها عنه، فلا يرد نقضا.

فإن قيل: يلزم على هذا استيلائهم على رقابنا [تملكها]^٦ حيث لا يملكونها به. قلت: إنما يلزم ذلك أن لو كان الرقاب في الأصل مباح التملك بالاستيلاء عليها كالأموال^٧، حتى يكون النهي عن الاستيلاء على الرقاب منها لغيره، وهو ممنوع، كيف؟ وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾^٨، والمملوكية تنافي المكرمية، فكان الأصل فيه الحظر، والإباحة بعارض، فيكون منها لذاته.

والثاني أنا وإن سلمنا أن العصمة ثابتة في حق الجميع، إلا أنها انتهت هنا بانتها سببها - وهو الإحراز -؛ لأن العصمة إنما تثبت بالإحراز، وهو يتحقق باليد عليه حقيقة، بأن كان في تصرفه أو

^١ في ج: وثالثها ورابعها بدل قوله وثالثها ورابعها.

^٢ الآية ١٨٨ من سورة البقرة.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في النسخ، ولكن نطن أن الأصح أن يجد. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٤ الآية ٣٢ من سورة الإسراء.

^٥ في ب وج: أن هذا بدل قوله أنه.

^٦ في ب وج: وهو بدل قوله وهي.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٨ في ب: بالاستيلاء كالأموال، وفي ج: بالاستيلاء عليها كالأموال.

^٩ الآية ٧٠ من سورة الإسراء.

بالدار على ما عرف، وقد انتهى كلاهما بإحرازهم المأخوذ بدار الحرب، فتنتهي العصمة الثابتة [به]^١، وإذا انتهت العصمة سقط النهي، فلم يكن^٢ الاستيلاء محظورا، فيصلح أن يكون سببا للملك؛ ولهذا لا يملكون رقاب أحرارنا؛ لأن العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالإسلام، ولم ينته بالإحراز الموجود منهم.

وحاصل هذا الجواب أن ما هو محظور -وهو ابتداء الاستيلاء- ليس بسبب للملك^٣، وما هو سبب للملك عندنا -وهو حال البقاء- ليس بمحظور، فلا يرد النقض.

لا يقال: لو كان ابتداء الاستيلاء غير مفيد للملك لعدم المحل فلا يفيد بقاءه أيضا، كمن أخذ صيد الحرم وأخرجه لا يملكه، حتى لو هلك في يده يجب عليه الجزاء، وإن زالت عصمة الحرم بعد الإخراج. وكمن اشترى خمرا فصارت خلا لا ينعقد البيع، وإن صار محلا للبيع. كذا هذا؛ لأننا نقول: قد عرف بالدليل أن للفعل الذي له دوام حكم الابتداء حالة البقاء، كأنه يحدث ساعة فساعة، كما في مسألة اللبس والسكنى في حق الحنث، والاستيلاء من هذا القبيل، فصار بعد الإحراز بدار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب، فيصلح سببا للملك.

وأما مسألة الصيد: فلا نسلم أنه لا يملك بعد الإخراج. ألا يرى أنه لو باع يجوز بيعه، نص عليه في الجامع، وكذا يحل أكله، لكنه يجب الإرسال، ولو لم يرسل يجب عليه الجزاء؛ تعظيما للحرم وصيانة لحرمة. فإننا لو فتحنا هذا الباب أدى ذلك إلى تفويت الأمن عن الصيد. وأما مسألة البيع: فليست من هذا القبيل؛ لأنه ليس ممتدا، فإذا لم يصادف محله بطل أصلا.

قوله (وأما سفر المعصية) إشارة إلى الجواب عن النقض بالمسألة الثانية.

وتحريره أن سفر المعصية غير منهي عنه أيضا لمعنى في عينه، بل لمعنى في غيره مجاور له. فلا يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته وانتفاء مشروعيته. وهذا لأن السفر إنما صار سببا للرخصة، باعتبار قطع مسافة مديدة، وهو من حيث إنه سير مديد مباح. وإنما المعصية لمعنى جاوره -وهو قصد قطع الطريق أو تمرد العبد على مولاه-. ألا يرى أن قاطع الطريق لو تبدل قصده بقصد الحج، أو العبد

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ في ب وج: فلم يبق بدل قوله فلم يكن.

^٣ في ج: ليس سببا للملك بدل قوله ليس بسبب للملك.

^٤ في ج: لما كان ابتداء الاستيلاء غير مفيد للملك لعدم المحل لا يفيد بقاءه أيضا بدل قوله لو كان ابتداء الاستيلاء غير مفيد للملك لعدم المحل فلا يفيد بقاءه أيضا.

^٥ في ب وج: بممتد بدل قوله ممتدا.

إذا لحقه إذن مولاه لم يزل سفره وبقيًا مسافرين كما كانا، وإن خرجا من كونهما عاصيين. فتبين أن معنى المعصية مجاور لهذا السفر، فلا ينفي المشروعية كالبيع وقت النداء، فصلح سببا للترخص.

قوله (والملك في الغضب^١) إشارة إلى الجواب عن النقض بالمسألة الثالثة.

وتقريره أنا لا نقول: إنه يثبت الملك بالغضب مقصودا، كما يثبت [الملك]^٢ بالبيع والهبه، بل نقول: إنه يثبت به ضمنا لا قصدا.

وبيان ذلك أن الضمان حكم مشروع ثابت بالغضب إجماعا، وهذا الحكم لا يثبت إلا بثبوت الملك للغاصب. وذلك لأن هذا الضمان شرع جبرا لما فات من ملك المغصوب منه رعاية للعدل، فيستدعي فوات الأصل، فما لم يفت عن ملكه لا يجب الضمان؛ كيلا^٣ يجتمع البدلان في ملك رجل واحد، فتبوت ملك الغاصب شرط لثبوت الضمان، والضمان حسن؛ لأنه حكم شرعي، وشرط الحكم تابع له، فتبوت الملك للغاصب حسن لحسن مشروطه.

قوله (وضمنان المدبر) جواب عما يقال: يرد على التقرير المذكور مسألة غصب المدبر، حيث لا يثبت الملك فيه للغاصب، وإن أدى الضمان.

وتقرير الجواب أن الأصل في ضمان الغصب أن يجعل مقابلا بالرقبة تحقيقا؛ للمعادلة بين المضمون والضمان. وهذا لا يمكن تحقيقه في المدبر؛ لأنه لا يقبل الانتقال من ملك إلى ملك، فجعل مقابلا بالفئات^٤ وهو اليد دون الرقبة تحقيقا للجبر بقدر الإمكان، وهذا كالخلف للأول، أي جعل الضمان مقابلا باليد كالخلف عما يكون مقابلا بالرقبة، فلا يصار إليه إلا عند تعذر الأصل، ولا تعذر في القن، فجعلناه مقابلا بالرقبة.

قوله (والزنا) إشارة إلى الجواب عن النقض بالمسألة الرابعة.

وتقريره أنا لا نقول: إنه يوجب حرمة المصاهرة من حيث ذاته، بل من حيث إنه سبب للماء، والماء سبب للولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمان، كما قلنا في الوطء الحلال.

^١ في ب وج: بالغضب بدل قوله في الغضب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٣ في ج: لثلا بدل قوله كيلا.

^٤ في ب: للفئات بدل قوله بالفئات.

وتحقيق هذا أن أصل هذه الحرمة في الوطئ الحلال ليس لعين الملك بل لمعنى البعضية، وهو^١ أن ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم، ويصيران شيئاً واحداً، ويثبت له حكم الإنسان، حتى يعتق ويوصى له ويرث ويثبت بهذا حكم البعضية بين الواطئ والموطوءة^٢، ثم لما صار هذا [الماء]^٣ إنساناً استحق سائر كرامات البشر، ومن جعلتها حرمة المحارم، فيثبت الحرمة في حقه؛ للبعضية الحقيقية بالأصالة، أي يحرم عليه أصول الموطوءة وفروعها، وأصول الواطئ وفروعه، ثم يتعدى حرمة آباء الواطئ وأبنائه من الولد إلى المرأة، وحرمة أمهات الموطوءة وبناتها منه إلى الرجل، فصار الولد على هذا التحقيق سبباً لثبوت الجزئية^٤ بينهما [بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطته]^٥.

وإلى ما ذكرنا أشار عمر^٦ رضي الله عنه في تعليل عدم جواز بيع أمهات الأولاد بقوله: كيف تبيعونهن وقد اختلطن^٧ لحومكم بلحومهن ودمائكن بدمائهن. ثم أقيم الوطئ الحلال لكونه سبباً ظاهراً للعلوق مقام العلوق؛ لتعذر الوقوف على تحقق العلوق، وجعل [الولد]^٨ كالحاصل تقديراً واعتباراً

^١ في ج: هي بدل قوله هو.

^٢ في ج: ويثبت لهذا الماء حكم بعضية الواطئ والموطوءة بدل قوله ويثبت بهذا حكم البعدية بين الواطئ والموطوءة.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٤ في ج: الحرمة بدل قوله الجزئية.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ عمر رضي الله عنه: هو عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، أبو حفص المتوفى سنة ٢٣ هـ: ثاني الخلفاء الراشدين، وأول من لقب بأمر المؤمنين، الشجاع الحازم، صاحب الفتوحات، يضرب بعدله المثل. كان في الجاهلية من أبطال قريش وأشرفهم، وله السفارة فيهم، ينافر عنهم وينذر من أرادوا إنذاره. وهو أحد العمرين اللذين كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو ربه أن يعز الإسلام بأحدهما. أسلم قبل الهجرة بخمس سنين، وشهد الوقائع. قال ابن مسعود: ما كنا نقدر أن نصلي عند الكعبة حتى أسلم عمر. وقال عكرمة: لم يزل الإسلام في اختفاء حتى أسلم عمر. وكانت له تجارة بين الشام والحجاز. وبويع بالخلافة يوم وفاة أبي بكر سنة ١٣ هـ بعهد منه. وفي أيامه تم فتح الشام والعراق، وافتتحت القدس والمدائن ومصر والجزيرة. حتى قيل: انتصب في مدته اثنا عشر ألف منبر في الإسلام. وهو أول من وضع للعرب التاريخ الهجري، وكانوا يؤرخون بالوقائع. واتخذ بيت مال المسلمين، وأمر ببناء البصرة والكوفة فبنيتا. وأول من دون الدواوين في الإسلام، جعلها على الطريقة الفارسية، لإحصاء أصحاب الأعطيات وتوزيع المرتبات عليهم. وكان يطوف في الأسواق منفرداً. ويقضي بين الناس حيث أدركه الخصوم. وكتب إلى عماله: إذا كتبتم لي فابدأوا بأنفسكم. وروى الزهري: كان عمر إذا نزل به الأمر المعضل دعا الشبان فاستشارهم، يبتغي حدة عقولهم. وله كلمات وخطب ورسائل غاية في البلاغة. وكان لا يكاد يعرض له أمر إلا أنشد فيه بيت شعر. وكان أول ما فعله لما ولي، أن رد سبائاً أهل الردة إلى عشائره وقال: كرهت أن يصير السبي سبياً على العرب. وكانت الدراهم في أيامه على نقش الكسروية، وزاد في بعضها الحمد لله وفي بعضها لا إله إلا الله وحده وفي بعضها محمد رسول الله. له في كتب الحديث ٥٣٧ حديثاً. وكان نقش خاتمه: كفى بالموت واعظاً يا عمر. لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بالفاروق، وكناه بأبي حفص. وكان يقضي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. قالوا في صفته: كان أبيض عاجي اللون، طويلاً مشرفاً على الناس، كث اللحية، أنزع منحسر الشعر من جانبي الجبهة يصبغ لحيته بالحناء والكنم. قتله أبو لؤلؤة فيروز الفارسي غلام المغيرة بن شعبة غيلة بخنجر في خاصرته وهو في صلاة الصبح. وعاش بعد الطعنة ثلاث ليال. الأعلام للزركلي، ٤٥/٥-٤٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٧ في ج: اختلطت بدل قوله اختلطن.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

للاحتياط. ما أن الوطىء الحلال سبب له، فالوطىء الحرام أيضا سبب له، من غير تفاوت بينهما في السببية، فيجوز أن يقوم مقامه في إثبات الحرمة أيضا بهذا الطريق.

لا يقال: لو كانت العلة الجزئية لكان الأحق أن يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة؛ لأننا نقول: التعليل لإلحاق الفرع بالأصل من غير تغيير يقع في الموضع المجمع عليه، ووطىء الزوجة حلال بالإجماع، وكذا نكاح المزنية، فلم يتجه النقض. وهكذا نجيب عن فصل الإخوة والأخوات أن التعليل لا يعمل في تغيير الأصول، وفي هذا تغييره، وهو امتداد التحريم؛ وهذا لأن التحريم في الإخوة والأخوات موقت بارتفاع النكاح بالنصوص. فلو صح التعليل لصارت الحرمة مؤبدة، فيتغير حكم النص. أو نقول: تركنا حكم الجزئية في حق الموطوءة ضرورة إبقاء النسل، كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام لهذا المعنى، حتى حلت حواء له، وقد خلقت منه حقيقة، وحرمت عليه بنته.

لا يقال: هذه الضرورة معدومة في المزنية، فينبغي أن يحرم على الزاني؛ لأننا نقول: لو قلنا بحرمتها عليه لأدى إلى فتح باب الزنا؛ لبقاء الميل والمحبة بينهما غالبا، وانسداد طريق الحل بينهما وفتور الرغبات غيره إليها؛ لشهرتها بالفاحشة، وإلى أن يزيد الحكم في الفرع -وهو الوطىء الحرام- على الأصل -وهو الوطىء الحلال-.

قوله (وما يقوم مقام غيره) أي ما يقوم مقام غيره في المعنى الذي يعمل به الغير ينظر فيه إلى وصف الأصل لا إلى وصف الخلف. ألا يرى أن التراب لما قام مقام الماء في إفادة الطهارة نظر إلى صلاحية الماء للتطهير، ولم يلتفت إلى وصف التراب الذي هو التغير والتلوين. فكذلك لما أقيم الزنا مقام ما لا يوصف بذلك، وهو الولد؛ إذ لا عصيان ولا عدوان فيه، حتى يوصف بالقبح والحرمة أهدر وصف الزنا بالحرمة؛ لأنه مع هذه الصفة سبب صالح للولد.

فإن قيل: لما لم يلتفت إلى وصف التراب وجب أن يجوز التيمم بالتراب النجس. قلنا: النجس منه لا يشاركه [التراب]^٢ الطاهر فيما هو المقصود من استعماله؛ فإن تطهير النجس بالنجس محال، بخلاف الوطىء؛ فإن الحرام يساوي الحلال في سببية^٣ الولد.

^١ في ج: قام بدل قوله يقوم.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٣ في ج: سبب بدل قوله سببية.

فصل في بيان أسباب الشرائع

ذهب أكثر المحققين من أصحاب أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى وغيرهم إلى أن الشارع وضع لأحكام الشرع أسبابا يضاف إليها، كالوقت للصلاة، والشهر للصوم.

وقال أكثر الأشاعرة: للعقوبات وحقوق العباد أسباب يضاف إليها [وجوبها]^١، وأما العبادات فلا تضاف إلا إلى إيجاب الله تعالى.

وقال قوم: إنه لا سبب لها أصلا، وما نظن^٢ أسبابا [فإنما]^٣ هي أمارات، متمسكين في ذلك بأن الموجب للأحكام هو الله تعالى، كما أن الموجد للأشياء^٤ وخالفها هو الله تعالى، وصفة الإيجاب صفة خاصة لله تعالى، كصفة التخليق، فكان في إضافة الإيجاب إلى غير الله تعالى قطعه عنه تعالى، وذلك لا يجوز، لكنه تعالى جعل بعض الأوصاف علامة وأمرة على الحكم، فأطلق الأسباب عليها مجازا، لظهور أحكام الله تعالى عندها.

واحتجت الأشاعرة بأن العقوبات [تضاف إلى أسبابها؛ لأنها]^٥ أجزائه^٦ الأفعال المحظورة، فيضاف^٧ إليها تغليظا، والمعاملات^٨ إنما تحصل بكسب العبد، فيضاف^٩ إليه، بخلاف العبادات؛ فإنها وجبت خالصة لله تعالى، فتضاف^{١٠} إلى إيجابه؛ ليكون العبادة امتثالا لحكمه.

والجواب عن متمسك الفريقين، أنا لا نجعل الأسباب موجبة لذواتها، حتى يلزم قطع إضافة الأحكام عنه تعالى، وعدم امتثال حكمه تعالى، كيف وأن الإيجاب لا يتصور إلا من مفترض الطاعة، بل بجعل الله تعالى تلك [الأسباب]^{١١} موجبة. وإلى هذا أشار المصنف رحمه الله بقوله بأسباب جعلها الشرع^{١٢} أسبابا لها، فيكون الحكم والسبب مضافين إلى الله تعالى؛ إذ إضافة الحكم إلى السبب

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج، وأما في الأصل فهو ليس بموجود.

^٢ في ج: فأما بدل وأما.

^٣ في ج: يظن بدل نظن.

^٤ في الأصل ما بين الحاصرتين غير موجود، والزيادة من نسخة ج.

^٥ في نسختي ب وج: كما أن موجد الأشياء بدل كما أن الموجد للأشياء.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج، وأما في الأصل فهو ليس بموجود.

^٧ في نسختي ب وج أجزائية بدل أجزائه، ونظن أنه الأصح. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٨ في ج: فتضاف بدل فيضاف.

^٩ في ج: وكذا المعاملات تضاف إلى أسبابها؛ لأنها إنما بدل والمعاملات إنما.

^{١٠} في نسختي ب وج: فتضاف بدل فيضاف.

^{١١} في ج: فيضاف بدل فتضاف.

^{١٢} في الأصل ما بين الحاصرتين غير موجود، والزيادة من نسخة ج.

^{١٣} في نسخة ب: الشارع بدل الشرع.

لا يمنع من إضافته إلى غيره، كمن قتل إنسانا بالسيف؛ فإنه يحصل القتل به، ثم لا يمنع ذلك من إضافته إلى القاتل؛ ولهذا يجب عليه القصاص.

والحق تحقيق الأسباب في الحسيّات والأحكام جميعا، كما ذهب إليه العامة؛ لأن إيجاب الحكم من الشارع مرتّبا على شيء، بحيث يفهم تكررّه بتكرّره، يشير إلى جعل ذلك الشيء سببا لذلك الحكم لغة وعرفا [وعقلا]^١، كقوله تعالى ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^٢، وقوله تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾^٣، وقوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾^٤؛ فإنه يفهم بعبارة وجوب الحكم عند تحقق ذلك الشيء، وبإشارته^٥ جعل ذلك الشيء سببا، فهذا الإيجاب إيجاب الحكم بالسبب، فإيجاب الله تعالى الحكم بجواز^٦ أن يكون بالسبب، وقد يجوز أن يكون مطلقا، والكل يكون^٧ بإيجابه جلّ جلاله وعمّ نواله.

ولقائل أن يقول: إن أرادوا بالسببية -أي يكون الزنا سببا لوجوب الجلد مثلا- أنه علامة نصبها^٨ الشارع على وجوب الجلد على الزاني، فمسلّم، لكن لا يبقى حينئذ فرق بين مذهب الفريق الثالث^٩ ومذهب العامة، وإن أرادوا به أنه موجب لوجوب^{١٠} الجلد، ومؤثر فيه، ففاسد؛ إذ الزنا حادث؛ لكونه صادرا من الحادث، وحكم الله تعالى -وهو وجوب الجلد- قديم، ولا شيء من الحادث بمؤثر في القديم، فلا شيء من الزنا بمؤثر في الجلد.

وربما يجاب عنه بالتزام مذهب المعتزلة، بأن حكم الله تعالى حادث، فلا يمتنع أن يؤثر فيه حادث.

وربما يقال: فرق بين الإيجاب والوجوب، فالإيجاب قديم -وهو حكمه تعالى في الأزل أنه إذا زنى زيد يجب عليه الجلد-، وأثره -وهو الحكم في إصطلاح الفقهاء أي الوجوب- حادث.

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب، وهذه الزيادة ليس بموجود في الأصل وج.

^٢ الآية ٧٨ من سورة الإسراء.

^٣ الآية ٢ من سورة النور.

^٤ في الأصل كلمة التي لم نقرأها، ونظن أن الأصح هو الذي في نسختي ب وج. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٥ الآية ٣٨ من سورة المائدة.

^٦ وهو دخول الفاء في الجزاء. وهذا إيضاح من هامش الأصل.

^٧ في ب وج: قد يجوز بدل بجواز.

^٨ في نسخة ب كلمة يكون غير موجود.

^٩ في ج: نصبه بدل نصبها.

^{١٠} هم الذين قالوا: لا سبب أصلا، وما يظن أسبابا، فإنما هي أمارات. وهذا إيضاح من ج.

^{١١} في ب: لوجود بدل لوجوب.

ونحن^١ جعلنا السبب مؤثرا في الوجوب، لا في الإيجاب، فلا يتجه ما ذكرت.

سلمنا^٢ أنهما متحدان حقيقة، وإن تغايرا اعتبارا، لكن يجوز أن يكون مرادهم بذلك أنه مؤثر في تعلق الحكم بالمكلف، لا في نفس الحكم، فلا يلزم ما ذكرت^٣.

قوله (وَأَعْلَمُ أَنَّ أَصُولَ الدِّينِ وَفُرُوعَهُ) المراد بأصل الدين [و] هو الإيمان بالله تعالى وبصفاته^٤ وأسمائه مما يتعلق بالإعتقاد، وبفروعه^٥ سائر الأحكام الشرعية، من العبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات، مما يتعلق بالعمل. مشروع بأسباب جعلها الشارع أسبابا لها، أي عللا لما كان إيجابه غيبا عتّا؛ تيسيرا للأمر على عباده، حتى يتوصلوا^٦ إلى معرفة الواجبات بمعرفة الأسباب الظاهرة.

قوله (كالحج بالبيت) سبب وجوب الحج البيت؛ لأنه مضاف إليه في الشرع، قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^٧، والإضافة من دلائل السببية على ما سنبينه [إن شاء الله تعالى]^٨.

وأما الوقت فشرط جواز الأداء لعدم صحة الأداء بدونه، وليس بسبب، بدليل أنه لا يتكرر بتكرره، وسبب وجوب صوم شهر رمضان شهر رمضان؛ لأنه يضاف إليه، ويتكرر بتكرره، ويصح الأداء بعد دخول الشهر، وإن تراخى الخطاب، كما في المسافر، ولا يصح قبله، وذلك آية السببية، إلا أن عند القاضي أبي زيد^٩ وفخر الإسلام^{١٠} -رحمهما الله- سبب الوجوب أيام شهر رمضان دون الليالي، فالجزء الذي لا يتجزى من أول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم؛ لأن الوقت متى جعل سببا كان محلا

^١ في ب: إنما جعلنا بدل نحن جعلنا.

^٢ جواب عن قول الأشاعرة، وهو أن الإيجاب والوجوب متحدان. وهذا إيضاح من الأصل.

^٣ من كون الحكم مؤثرا في القديم. وهذا إيضاح من ج.

^٤ في ب وج: حرف العطف غير موجود.

^٥ في ب وج: أصل بدل أصول.

^٦ وهذه زيادة من ب، وأما في الأصل وج غير موجودة.

^٧ في ب: وصفاته بدل وبصفاته.

^٨ في ب وج: وبفروع الدين بدل وبفروعه.

^٩ في ج: يتوصلوا بدل يتوصلوا.

^{١٠} الآية ٩٧ من سورة آل عمران.

^{١١} هذه زيادة من ج، وأما في الأصل غير موجودة.

^{١٢} القاضي أبي زيد الدبوسي رحمه الله: هو عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد المتوفى ٤٣٠ هـ، أول من وضع علم الخلاف، وأبرزه إلى الوجود. كان فقيها باحثا. نسبته إلى دبوسية بين بخارى وسمرقند، ووفاته في بخارى عن ٦٣ سنة. وارجع الأعلام للزركلي، ١٠٩/٤.

^{١٣} فخر الإسلام البزدوي رحمه الله: هو علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن، فخر الإسلام البزدوي المتوفى ٤٨٢ هـ: فقيه أصولي، من أكابر الحنفية. من سكان سمرقند، نسبته إلى بزدة قلعة بقرب نسف. وارجع إلى الأعلام للزركلي، ٣٢٩/٤.

صالحاً للأداء، كما في الصلاة، والليل لا يصلح محلاً للأداء، فلا يصلح للسببية، وعند شمس الأئمة السرخسي^١ -رحمه الله- سببه مطلق شهود الشهر، حتى استوى في السببية^٢ الأيام والليالي، وهو اختيار المصنف -رحمه الله-؛ لأنه يضاف إلى الشهر، وهو اسم لجزء من الزمان مشتمل على الأيام والليالي جميعاً، فاستويا في السببية، ولأن الرواية محفوظة أن من كان مفيقاً في أول ليلة من الشهر، ثم جُنَّ قبل أن يصبح، ومضى الشهر وهو مجنون، ثم أفاق، يلزمه القضاء، ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال^٣ الإفاقة، لم يلزمه القضاء، ولأن نية أداء الفرض بعد غروب الشمس قبل أن يصبح يصح^٤، ولا يصح^٥ النية قبل تحقق سبب الوجوب، ألا يرى أنه لو نوى قبل غروب الشمس لم تصح نيته.

[قلت]^٦ ومما يؤيد قول السرخسي -رحمه الله- أنه لو كان أول جزء من كل يوم سبباً لوجوبه لم يكن الأيام^٧ معياراً للصوم؛ لأن سبب الوجوب خارج عن محل الأداء؛ لوجوب تقدم السبب على المسبب، فيكون ذلك الجزء من كل يوم فاضلاً، فلا يكون كل يوم معياراً لصومه، والإجماع منعقد على خلافه، وسبب وجوب الصلوات المفروضة أوقاتها التي شرعت هي فيها؛ لأنها تضاف إليها، فيقال صلاة الفجر والظهر والعصر [مثلاً]^٨، ويتكرر الوجوب بتكرر الوقت، ولا يصح الأداء قبل الوقت، ويصح بعد هجومه.

قوله (والعقوبات بأسبابها) أي بما تضاف هي إليها، مثل الزنا للرجم والجلد، والسرقة للقطع، وشرب الخمر والقذف للحد، والقتل العمد للقصاص، والرأس للجزية، بدليل الإضافة، وتكرر وجوبها بتكرر هذه الأسباب، ولأنها شرعت جزاء على الجنائيات، فكانت هي المؤثرة^٩ في الوجوب.

^١ شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: هو محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، شمس الأئمة المتوفى سنة ٤٨٣ هـ: قاض، من كبار الأحناف، مجتهد، من أهل سرخس في خراسان. أشهر كتبه المبسوط في الفقه والتشريع، ثلاثون جزءاً، أملاه وهو سجين بالحب في أوزجند بفرغانة. وكان سبب سجنه كلمة نصح بها الخاقان، ولما أطلق سكن فرغانة إلى أن توفي. وارجع إلى الأعلام للزركلي، ٣١٥/٥.

^٢ في ب: للسببية بدل في السببية.

^٣ في ب: حالة بدل حال.

^٤ في ب: تصح بدل يصح.

^٥ في ب: تصح بدل يصح.

^٦ هذه الزيادة من ب وج، وفي الأصل غير موجودة.

^٧ في ج: اليوم بدل الأيام.

^٨ هذه الزيادة من ج، وفي الأصل وب غير موجودة.

^٩ في ج: المؤثر بدل المؤثرة.

قوله (والكفارات^١ الدائرة بين العادة والعقوبة) أي المشتملة عليهما؛ لأنها^٢ تتأدى بما هو عبادة، كالصوم والتحرير والصدقة، ولأنها كاسمها ستارة، ولن يقع الستر إلا بما هو عبادة، ولهذا كانت النية فيها شرطا، ولكنها لما كانت أجزية على أفعال محظورة زجرا عنها، كالحدود، ولم تجب مبتدأة على وجه التعظيم، كما وجبت العبادات، كان فيها معنى العقوبة، ولما كانت دائرة بين الأمرين، والسبب ينبغي أن يكون ملائما للمسبب، لا يصلح سببا للكفارة إلا ما يكون دائرة^٣ بين الحظر والإباحة، كاليمين المنعقدة المنتقضة بالحنث، فإن العقد مباح مشتمل على تعظيم الله تعالى وتعظيم اسمه؛ ولهذا شرعت في بيعة نصره الحق، فإن الصحابة^٤ -رضي الله تعالى عنهم- كانوا يحلفون في البيعة مع النبي صلى الله عليه وسلم على أنهم لا يتركونه، ولا يؤثرون أنفسهم على نفسه -عليه السلام-، ونقضه بالحنث محظور [به]^٥؛ إذ فيه هتك حرمة اسم الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿وَكَاُنَا يُصِرُّونَ عَلَى الْحَنْثِ الْعَظِيمِ﴾^٦، وكالقتل الخطأ، فإنه مباح، من حيث أنه قاصد رمي صيد أو كافر، محظور، من حيث أنه مقصر بترك الثبّت^٧؛ ولهذا لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا للكفارة، كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المنعقدة قبل الحنث سببا لها، ولا يلزمنا قتل المستأمن؛ فإنه لا يوجب الكفارة، وإن لم يكن محظورا محضا، حتى لا يجب به القصاص؛ لأننا لا ندعي أن كل ما دار بين الحظر والإباحة يوجب^٨ الكفارة، بل نقول: الكفارة لا تجب إلا بسبب دائر بين الحظر والإباحة.

واعترض عليه بأن الإفطار في رمضان عمدا بالمباح أو بالزنا أو شرب الخمر يوجب كل واحد منها الكفارة، مع أنها حرام من جميع الوجوه.

وأجيب^٩ عنه بأنه مباح من وجه؛ لأن الإفطار يلاقي الإمساك، والإمساك حقه؛ ولهذا يصير به متعبدا لله تعالى، فمن حيث أن الإفطار لاقي حقه يكون مباحا، ومن حيث أنه جناية على الصوم يكون محظورا، والزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة، بدليل أنه لو كان ناسيا لصومه لا يجب

^١ في ج: الكفارة بدل الكفارات.

^٢ في ب: لأنها بدل لأنها.

^٣ في ب وج: دائرا بدل دائرة.

^٤ في ب: فإنهم بدل فإن الصحابة -رضي الله تعالى عنهم-.

^٥ هذه زيادة من ج، وفي الأصل وب غير موجودة.

^٦ الآية ٤٦ من سورة الواقعة.

^٧ ثبت في الأمر والرأي: تأني فيه، ولم يعجل. جبران مسعود، الرائد، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، بيروت ١٩٩٢، ١٩٣.

^٨ في ج: توجب بدل يوجب.

^٩ في ب وج: أجيب عنه بغير العاطف بدل وأجيب عنه.

الكفارة بهما، وإنما الموجب لها الفطر، وقد بينا أن الإفطار من حيث أنه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له تمكنت فيه جهة الإباحة، ولا تفاوت في تحقيق^١ هذه الجهة، بين أن يكون الإفطار بالزنا^٢ وشرب الخمر أو بوقاع الأهل وشرب الماء. وهذا غاية تحقيق هذا الموضع، وفيه نظر؛ لأنه ينتقض^٣ بالقتل العمد؛ لأنه يلاقي ملك نفسه، وهو الكف عنه.

قوله (والمعاملات) أي سبب شرعية المعاملات، كالنكاح والبيع، تعلّق ببقاء المقدر بمباشرتها، وذلك لأن الله تعالى قدّر بقاء العالم ببقاء الإنس إلى قيام القيامة، قال عليه السلام: "لا تقوم الساعة، وعلى الأرض أحد يقول: الله الله"^٤، وهذا البقاء إنما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس، وبقاء الجنس إنما يكون بالتناسل، وذا بإتيان الذكور الإناث في موضع الحرث على وجه يختص المرأة بواحد؛ إذ في الوطئ على التغالب فساد، والله لا يحب الفساد، وفي الشركة ضياع النسل، فإن الأب متى يشتبه عليه الولد لا يمكن إيجاب مؤونته عليه، وليس للأُم في أصل الجبلّة قوّة كسب الكفايات، فيضيع الولد، وينقطع النسل، وذلك الإختصاص بالنكاح الموجب للموافقة والمعاونة والتناسل، وبقاء النفس بما^٥ يحتاج إليه من الغداء^٦ واللباس والمسكن، لكن قدر كلّ ما يحتاج إليه كل أحد لن يتهيأ له إلا بإناس آخرين، وبما في أيديهم، والإنسان مجبول على الغضب والشهوة والحرص على نفع نفسه، فيكون مائلاً إلى الظلم والخصومة، كما قال الشاعر:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد * ذا عفة فليعلّة لا يظلم^٧

^١ في ب وج: تحقق بدل تحقيق.

^٢ في ب: أو شرب الخمر بدل قوله وشرب الخمر.

^٣ في ج: ينقض بدل ينتقض.

^٤ في ج: يقول: الله بدل يقول الله الله.

^٥ في نسختي ب وج: وبقاء النفس بدل وبقاء النفس.

^٦ في ب: مما بدل بما.

^٧ الغداء: الطعام بعينه، وهو خلاف العشاء. والغذاء: ما يغتذى به من الطعام والشراب. انظر إلى الصحاح للجوهري، ٢٤٤٤-٢٤٤٥/٦.

^٨ في ج: تظلم بدل يظلم.

^٩ الشعر للمتنبّي، وتاممه هكذا:

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله * وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم
لا يخدعك من عدو دمه * ورحم شبابك من عدو ترحم
لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى * حتى يراق على جوانبه الدّم
والظلم من شيم النفوس فإن تجد * ذا عفة فليعلّة لا يظلم
ومن البليّة عدل من لا يرعوي * عن غيّة وخطاب من لا يفهم
ومن العداوة ما ينالك نفعة * ومن الصداقة ما يضرب ويؤلم

أحمد الهاشمي، جواهر الأدب.

فلا بد من معاملة بين الناس على وجه عدل شرعها الشارع؛ لئلا يقع التنازع بين الناس المؤدّي إلى المخاصمة المفضية إلى الفساد والتقاتل والتفاني^١، فشرع سبب الإكتساب، وهو التجارة عن التراضي، والتعامل على الوجه الخالي عن التنازع والتخاصم.

قوله (والإيمان بالآيات) أي^٢ التصديق والإقرار باللسان بالله تعالى وصفاته^٣ وأسمائه واجب علينا، بسبب الآيات الدالة على حدوث العالم؛ لأنها لما دلت على حدث العالم، دلت على وجود محدثه، ووجوب وجوده، ووحدانيته، وعلمه، وحكمته، وقدرته، وحيوته، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^٤، وإليه أشار عمر رضي الله عنه بقوله: البعرة تدلّ على البعير، وآثار السير تدل على المسير، وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي أما يدلان على الصانع العليم الخبير؟!

واعلم أن المصنف -رحمه الله- خالف عامة كتب أصول الفقه في تقديم الحج في الذكر على أصول^٥ الدين، وإن كان القياس يقتضي عكس ذلك، ولعل الداعي [له]^٦ إليه أن سببه يجري مجرى المفرد، من حيث أنه واحد لا يتكرر، وسبب الإيمان يجري مجرى المركب؛ فإن الآيات الدالة على حدث^٧ العالم أكثر من أن تحصى^٨، وكذا أسباب سائر فروع الدين من الصلاة والصوم مما يتكرر، والمفرد مقدم على المركب طبعاً، فقدّم عليه وضعاً، ثم ذكر سبب الصوم؛ لأنه أقرب إلى الأفراد من غيره، حيث لا يوجد في السنة^٩ إلا مرة، بخلاف سبب الصلوة؛ فإنه يوجد كل يوم خمس مرات، أو لأنه عند ذكر المشروعات من أولها يقع الصوم مما يلي الحج، قال صلى الله عليه وسلم: "بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت"، فكذا عند ذكرها من آخرها، ثم ذكر العقوبات؛ لأن العقوبة ضد العبادة، فكان بينهما مناسبة من حيث المضادة، ثم ذكر الكفارة، لأنها مركبة من العبادة والعقوبة، فكان ذكرها بعد ذكر المفردات لإفتقارها

^١ تفاني القوم: أهلك بعضهم بعضاً، وتفاني في الأمر: أبدى فيه إخلاصاً. انظر في الصحاح ٢٤٥٧/٦، الرائد ١٠٤، ٢٢٦.

^٢ في ج: بغير أي.

^٣ في ج: بصفاته بدل صفاته.

^٤ في ب وج: حدوث بدل حدث، والحدّث والحدّثي والحادث والحدّثان كلها بمعنى. (الصحاح)

^٥ الآية ١٩٠ من سورة آل عمران.

^٦ في ج: يدلّ بدل تدلّ.

^٧ في ب وج: أصل بدل أصول.

^٨ ما بين الحاصرتين زيادة من ب وج، وفي الأصل غير موجود.

^٩ في ب وج: حدوث بدل حدث.

^{١٠} في ب وج: يحصى بدل تحصى.

^{١١} في الأصل الستة، ونظن أن الأصح ما أثبتناه كما في سائر النسخ، والله أعلم بالصواب.

إليها أنسب، ثم ذكر المعاملات؛ لكونها خالية عنهما، وبين المشغول والخالي مناسبة التضاد، ثم ختم ذكر هذه الشرائع بذكر الإيمان على وجه التفاؤل؛ ليكون ختم المكلفين بهذه الشرائع بالإيمان. - جعل الله تعالى خاتمة أمرنا وأمر جميع المؤمنين بالإيمان بفضله ومنه. -

قوله (وإنما الأمر) جواب عما يقال: لما ثبت الوجوب بالأسباب، فما فائدة الأمر؟ فأجاب بأن الأمر إنما ورد لإلزام أداء ما وجب علينا بسببه، كقول البائع للمشتري: اشتريت العبد^١، فأدّ الثمن؛ فإنه لإلزام أداء ما وجب على المشتري من الثمن بسبب البيع.

وحاصل هذا الكلام أن نفس الوجوب بالسبب، ووجوب الأداء بالخطاب، والأول لشغل الذمة بالواجب، والثاني لطلب التفريغ، وقد أشرنا إلى تمام تحقيقه فيما سبق.

قوله (ولما كان سبب شرعية العقود) شروع في ثمرات هذا الأصل، أي لما كان كذلك، قلنا: إن البيع يفسد بالجهالة المفضية إلى المنازعة، لما أن شرعيته لما كان^٢ لتحصيل^٣ ما به يحصل البقاء فلو قلنا بشرعيته عند المنازعة المؤدية إلى الفناء، لعاد الأمر على موضوعه^٤ بالنقض، ولهذا المعنى أيضا قلنا: إن جواز البيع يختص بما هو منتفع به في الحال، أو في المال؛ لأن ما لا ينتفع به أصلا لا يتعلق البقاء به^٥.

قوله (ولم يسقط وجوب معرفة الصانع) أي لما كانت الآيات الدالة على حدوث العالم دائمة إلى قيام الساعة؛ إذ لا تصوّر لخلوّ الجسم عن الحركة والسكون، كانت فرضية الإيمان بالله تعالى دائمة؛ لدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل، وإنما يسقط التكليف في بعض الصور؛ لإنعدام الأهلية، كما في المجنون، أو قصورها، كما في الصبي؛ إذ لا وجوب إلا على الأهل، كما لا وجوب بدون السبب، فقلنا^٦: يصح إيمان الصبي العاقل، وإن لم يخاطب به؛ لتقرر السبب في حقه، وصحة الأداء تبتنى على وجود الركن من الأهل بعد تحقق السبب، لا على وجوب الأداء، كتعجيل الدين المؤجل؛ فإنه^٧ يجوز لتقرر سببه، وإن كان الخطاب بالأداء غير متوجه إليه.

^١ في ج: اشتريت فأدّ الثمن بدل اشتريت العبد فأدّ الثمن.

^٢ في ج: كانت بدل كان.

^٣ في ب: بتحصيل بدل لتحصيل.

^٤ في ج: موضعه بدل موضوعه.

^٥ في ب: لا يتعلق به البقاء بدل لا يتعلق البقاء به.

^٦ في ب وج: وقلنا بدل فقلنا.

^٧ في ب وج: كلمة فإنه غير موجودة.

قوله (وعلى هذا العبد والمسافر والمريض إذا حضروا وصلّوا الجمعة أجزأهم عن فرض الوقت) لتقرر السبب في حقهم، وسقوط الخطاب، لا لعدم الأهلية، بل لعذر رخص^١ الشرع الترك لهم لأجله، فإذا أدّوا يقع فرضاً، حتى يسقط عنهم الظهر؛ لوجود الركن من الأهل بعد تحقق السبب، والمراد بفرض الوقت الظهر؛ إذّا^٢ فرض الوقت في هذا اليوم الظهر في حق الناس كافة، كما في سائر الأيام عندنا، خلافاً لزفر رحمه الله، لكنه مأمور بإسقاطه عن نفسه بأداء الجمعة، إذا اجتمعت شرائطها على ما عرف في موضعه، والحاصل أن الشاغل هو الظهر، والمفرغ هو الجمعة عندنا.

قوله (قال أبو حنيفة رحمه الله يبطل الظهر المؤدّى بالسعي) وصورة المسألة: أنه إذا أدّى الظهر، ثم سعى إلى الجمعة، فإن أدركها مع الإمام، بطل ظهره عندنا، سواء كان معذوراً أو غيره^٣، خلافاً لزفر رحمه الله في المعذور، وإن لم يدركها، إن خرج من بيته، والإمام فرغ منها، لا يبطل إجماعاً، وإن خرج، والإمام فيها فقبل أن يصل إليه فرغ بطل الظهر عند أبي حنيفة رحمه الله، خلافاً لهما رحمهما الله، هما يقولان: السعي وسيلة إلى العبادة، والظهر عبادة بنفسه، والأقوى لا يبطل^٤ بالأدنى، هو يقول: السعي مع الجمعة وظيفة في هذا اليوم؛ إذ السعي إلى الجمعة من خصائصها؛ لأنه أمر به فيها، ونهي عنه في غيرها، قال الله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾^٥، وقال عليه السلام: "إذا أتيت المساجد فاتوها وأنتم تمشون، ولا تأتوها وأنتم تسعون، ما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فاقضوا"، فثبت أنهما واجبان في هذا اليوم، بحيث لا يجامعهما الظهر، فإذا وجد السعي إلى الجمعة من الأهل^٦ بعد وجود سببه - وهو النداء - يقع محسوباً عن الواجب، فيبطل الظهر؛ لتعذر اجتماعهما.

وهذه المسألة تفارق ما مضى من المسائل، من حيث أن السبب متحقق، والخطاب بالسعي متوجه هنا بخلاف تلك المسائل، فإن قيل: هذا السعي غير مأمور به؛ لأنه لمّا جاء وقد فرغ الإمام تبين أن السعي غير موصل إليه، فتبين أنه لم يكن مأموراً [به]^٧، قلنا: مكنة^٨ الوصول ثابتة، بالنظر^٩

^١ في ج: خص بدل رخص، ولكن نظن أنه سبق القلم من المستنسخ.

^٢ في ب وج: إذ بدل إذا، ولكن نظن أن الأصح ما في نسختي ب وج للمعنى، والله أعلم بالصواب.

^٣ في ج: غير معذور بدل غيره.

^٤ في ج: تبطل بدل يبطل.

^٥ الآية ٩ من سورة الجمعة.

^٦ في ب: الأصل بدل الأهل.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من ب وج، وأما في الأصل غير موجود.

^٨ المكنة: القدرة والاستطاعة، والقوة والشدة. (المعجم الوسيط)

^٩ في ب وج: نظراً بدل بالنظر.

إلى قدرة الله تعالى، وهي تكفي للتكليف، كتوجه الخطاب في آخر وقت الظهر، أو نظرا إلى مد الإمام صلواته.

فإن قيل: ما بال أبي حنيفة رحمه الله وصاحبيه رحمهما الله حيث اعتبر السعي هنا، حتى أبطل به الظهر، ولم يعتبره في مسألة الحج، حيث قال بوجوب^٢ الإستئذان من وطن الموصي إذا مات في طريق الحج، وهما عكساه^٣.

قلنا: أمّا أبو حنيفة رحمه الله، فقد مر على أصله، حيث يجعل الموت قاطعا للعمل فيما يرجع إلى أحكام الدنيا للحديث فيبطل سيره، وجعل كأنه لم يخرج، وأوصى بأن يحج عنه، وهو في بيته، وفي مسألة السعي إلى الجمعة لم يوجد القاطع، فلم يبطله، أو نقول: إنه عمل بالاحتياط في الموضوعين، وذلك في الإعادة في الظهر، والاستئذان من الوطن في مسألة الحج.

وهما مرّا أيضا على أصلهما، حيث لا يجعلان الموت قاطعا للعمل، فيكون سفره معتدا به، فيحج عنه^٤، حيث انتهى إليه، وفي مسألة الجمعة لمّا لم يدرك الإمام، فكأنه ما وقع هذا السعي للجمعة، فلم يبطل به ما ثبت صحته بيقين، كما إذا خرج من بيته، والإمام قد فرغ، بخلاف مسألة الحج؛ فإنه يمكن إدراك الحج ثمة بخلفه، فافترقا.

قلت: ولي في أصل الاستدلال نظري؛ لأن عمر، وابن عباس، وابن مسعود، وغيرهم - رضي الله عنهم - قرأوا ﴿فَأْمُضُوا﴾، وعن عمر - رضي الله عنه - أنه^٥ سمع رجلا يقرأه^٦ ﴿فَأَسْعُوا﴾، فقال: من أقرأك هذا، قال^٧: أبي بن كعب - رضي الله عنه -، فقال: لا يزال يقرأ بالمنسوخ. كذا في الكشف. فلا يكون السعي مأمورا به، ولو سلم قراءة ﴿فَأَسْعُوا﴾، فالصحيح أنه لم ترد^٨ به السرعة والعدو، بل مجرد القصد، قال الحسن رحمه الله: ليس السعي بالأقدام، ولكنه بالنيّات والقلوب،

^١ في ج: ههنا بدل هنا.

^٢ في ج: يوجب بدل بوجوب.

^٣ في ج: عكسا بدل عكساه.

^٤ في ب: وفي مسألة السعي لم يوجد القاطع بدل وفي مسألة السعي إلى الجمعة لم يوجد القاطع.

^٥ في ب: فيحج حيث بدل فيحج عنه حيث.

^٦ كلمة أنه غير موجودة في نسخة ج.

^٧ في ب: يقرأ بدل يقرأه.

^٨ في ج: فقال بدل قال.

^٩ في ج: يرد بدل ترد.

وذكر محمد رحمه الله في موطأه، وعامة الفقهاء والمفسرين أن المستحب المشي على السكينة والوقار، كما في سائر الصلوات.^١

قوله (وكذا المشتري بالبيع الفاسد) أي يخرج على الأصل المذكور - وهو أن صحة الأداء تُبتنى^٢ على قيام السبب - مسائل، وهي ما لو باع المشتري شراء فاسدا المبيع^٣ من البائع، فسلمه^٤ إليه، أو أعاره، أو آجره من البائع، أو رهنه عنده، أو وهبه، أو أودعه عنده، فإنه يقع عن^٥ التسليم الواجب بسببه، وهو القبض بشراء فاسد، ويلغو ما صرح به من البيع وغيره؛ إذ المستحق بجهة إذا أتى به علي غير تلك الجهة، يقع من تلك الجهة، وكذا الغاصب على هذا، أي كالمشتري شراء فاسدا^٦ الغاصب، حتى لو صدر منه أحد هذه التصرفات بالنسبة إلى المغصوب منه، يقع عن^٧ التسليم الواجب بسببه، وهو الأخذ بغير حق ويلغو ما صرح به لما قلنا.

قوله (ومن الدليل على صحة هذا الأصل) أي الدليل على أن الأمر لإلزام الأداء، والوجوب يضاف إلى السبب^٨ وجوب الصلاة على النائم في الوقت، وعلى المجنون والمُغْمَى عليه إذا انقطعا دون يوم وليلة، وكذا وجوب الصوم، مع أن الخطاب غير متوجه إليهم لعدم الفهم، قال الشاعر:

ومن البليّة عَذْلُ من لا يرعوي * عن جهله وخطاب من لا يفهم

والدليل على الوجوب أنا أوجبنا القضاء عليهم بعد الانتباه والإفاقة، وليس ذلك وجوبا ابتدائيا؛ لاشتراط نيّة القضاء، والقضاء يعتمد الفوات؛ ولهذا لا يجب القضاء على من لم يجب عليه في الوقت، كالكافر إذا أسلم بعد خروج الوقت، والصبي إذا بلغ، والحائض إذا طهرت، فعرفنا أن الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب إليهم.

^١ في هذا المقام اعتراض من الشارح.

^٢ في ج: يبتنى بدل تبتنى.

^٣ في الأصل شراء فاسدا لمبيع، ولكن نظن أنه خطأ من المستنسخ، والأصح أن يكون هكذا: شراء فاسدا المبيع، أما في نسخة ب: شري فاسدا المبيع، وفي نسخة ج: بشراء فاسد المبيع.

^٤ في ب وج: وسلمه بدل فسلمه.

^٥ في ج: وأعاره بدل أو أعاره.

^٦ في ج: أو رهنه بدل أو رهنه عنده.

^٧ في ج: من بدل عن.

^٨ في ج: بشراء فاسد بدل شراء فاسدا.

^٩ في ج: من بدل عن.

^{١٠} في ج: سببه بدل السبب.

قلت: وجوب القضاء على النائم مجمع عليه بيننا وبين الشافعي - رحمه الله -، فيكون حجة عليه، بخلاف مسألة الإغماء والجنون؛ فإنه لا يجب عليهما القضاء^١ عنده بعد الإفاقة إن كانا مستوعبين وقت صلاة واحدة، فيكون التمسك بهما إلزاما على من أنكر الأسباب من أصحابنا، لا على الشافعي، قال: وإنما يعرف السبب بتكرر الحكم عند تكرره^٢؛ لما عرف أن ترتيب^٣ الحكم على شيء، بحيث يتكرر بتكرره، دال على جعل ذلك الشيء سببا، وكذلك إضافة الحكم إلى شيء دليل^٤ على سببية المضاف إليه للمضاف، كقولك كسب فلان، فإن قلت: المضاف في قولهم: صلاة الظهر مثلا، هو العبادة، لا وجوبها، والوجوب مضاف إلى العبادة، وهي ليست بسبب له، فما هو مضاف إليه^٥ ليس بسبب، وما هو مسبب ليس بمضاف، قلت: لما دلت الإضافة على سببية المضاف إليه للمضاف، فما أن يكون سببا لوجوده، أو لوجوبه، والأول باطل؛ لأن ذلك بالفاعل، ولا تأثير للوقت فيه، فتعين الثاني، وهو المطلوب.

قوله (وإنما جعلنا الرأس سببا) جواب إشكال، وهو أن يقال: صدقة الفطر تضاف^٦ إلى الفطر، وهو^٧ ظاهر، وتضاف^٨ إلى الرأس أيضا، قال الشاعر:

زكاة رؤس الناس نكرة^٩ فطرهم * بقول رسول الله صاع^{١٠} من البر

فلم جعلتم الرأس سببا، والوقت شرطا، ولم تجعلوا الوقت سببا، كما جعله الشافعي رحمه الله، مع أن^{١١} إضافتها إلى الفطر أشهر من إضافتها إلى الرأس؟ فأجاب بأننا رجحنا الرأس في السببية، وإن وجدت الإضافة إليهما؛ لأن وصف المؤنة في قوله عليه السلام: **"أدوا عمن تمونون"**، أي تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤننته عليكم، دال^{١٢} على اعتبار الرأس؛ إذ المؤنة إنما تجب عن الرؤوس، لا عن الوقت؛ لأن مؤنة الشيء سبب بقائه، يقال مانه يمونه، إذا قام بكفائته، والرأس هو الموصوف بالبقاء دون

^١ في ج: لا يجب القضاء عليهما بدل لا يجب عليهما القضاء.

^٢ في ج: وإنما يعرف السبب أن لو تكرر الحكم بتكرره لو أضيف إليه بدل وإنما يعرف السبب بتكرر الحكم عند تكرره.

^٣ في ج: ترتب بدل ترتيب.

^٤ في ج: دال بدل دليل.

^٥ في ج: مضاف بدل مضاف إليه.

^٦ في ج: يضاف بدل تضاف.

^٧ في ب وج: هذا بدل هو.

^٨ في ج: يضاف بدل تضاف.

^٩ في ب وج: بكرة بدل نكرة.

^{١٠} في ب: كلمة أن غير موجودة.

الوقت، فعرفنا أن الرأس سبب الوجوب، كما هو سبب وجوب النفقة، والوقت شرطه، والحكم قد يضاف إلى الشرط مجازاً.

قوله (وتكرر الوجوب) جواب معارضة يمكن توجيهها بطريقتين:

أحدهما أن يقال: إن الوجوب يتكرر بتكرر الفطر مع اتحاد الرأس، فدلّ [على] أن الفطر سبب.

وثانيهما أن يقال: لو كان الرأس سبباً لَمَا تكرر الواجب مع اتحاد السبب، فأجاب بأن الرأس، وإن كان متحداً حقيقة، لكنه جعل متكرراً تقديراً بتجدد المؤنة التي لأجلها صار سبباً، كما أن وجوب الزكاة يتكرر بتكرر الحال الذي أقيم مقام النماء في نصاب واحد، ووجوب العشر والخراج يتكرر بتكرر نماء الأرض في العشر حقيقة بالخارج، وفي الخراج حكماً بالتمكن من الزراعة، ويصير السبب - وهو الرأس [ههنا] ^١ في صدقة الفطر - كالمتجدد بنفسه بتجدد شرطها وهو الوقت، كما صار النصاب والأرض الذان هما سبباً الزكاة والعشر والخراج بدليل الإضافة، يقال زكاة المال، وعشر الأرض، وخراج الأرض، كالمتجددين بتجدد ما هو الشرط فيهما، وهو حولان الحال في الزكاة، والنماء في الأرض.

وحاصل الجواب أن الإضافة والتكرر إنما يدلان على سببية ذلك الشيء، إذا لم يكن هناك غيره أولى بالسببية، وهنّا ^٢ أولوية الغير ثابتة بالدليل، فلا يكون الفطر سبباً، وإن أضيفت الصدقة إليه، وتكررت معه.

فصل في العزيمة والرخصة

لَمَّا ذكر المشروعات في ضمن بيان أسبابها شرع في تقسيمها.

اعلم أن المشروعات -وهو ما جعله الله تعالى شريعة لعباده، أي طريقاً، ومسلماً يسلكونه- على نوعين: عزيمة، ورخصة، ولكل واحد منهما معنى لغة، وشريعة.

أما العزيمة في اللغة هو: القصد البليغ، أي القصد مع الجزم. قال الله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ ^٣، أي أولو الجدّ والثبات والصبر؛ ولهذا كان قوله: أعزم أن لا أفعل كذا، أو

^١ ما بين الحاصرتين ليس بموجود في الأصل.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٣ في ج: ههنا بدل هنا.

^٤ في ب وج: فهو بدل قوله قو.

^٥ الآية ٣٥ من سورة الأحقاف.

أن أفعل كذا، يمينا؛ لأن تأكيده يصيِّره يمينا. ويقال: عزمت عليه، أي أقسمت [عليه]^١. وهذا معنى قوله: ولهذا صار يمينا.

ويفسر العود بعزم الوطئ^٢ في آية الظهار، وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^٣، قال علماؤنا رحمهم الله: أي يعزمون على مباشرة نسائهم، وذلك أن الباعث ثابت، وهو النكاح، وحرّمه بقاء الظهار، فلا بدّ من القصد المؤكد، وهو العزم.

وفي الشرع عبارة عما شرع غير متعلق بالعوارض، أي ما شرع ابتداء غير مبني على أَعذار العباد. واحترز به عن الرخصة. وإنما سمي هذا النوع بالعزيمة؛ لوكادة سببها، وهو ألوهيته تعالى، أي حيث شرعت ابتداء بحكم أنه إلهنا، ونحن عبيده، كانت في نهاية التوكيد، وله الأمر، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وعلينا الإسلام، والامتثال، فكان المعنى الشرعي مطابقا للمعنى اللغوي.

(قوله وإنها أربعة أنواع^٤) فإن قلت: ظاهر كلام المصنف يدل على أن المشروعات منحصرة في القسمين، لكن تقسيمه العزيمة يدل على خلافه، حيث لم يذكر الإباحة [لا]^٥ في هذا التقسيم، ولا في تقسيم الرخصة.

قلت: نعم منحصرة في القسمين، كما يدل عليه كلامه. والإباحة داخلة في العزيمة لوكادة سببها كالنفل، لكن المصنف رحمه الله لم يذكرها في تقسيم العزيمة؛ لأن غرضه تقسيم ما يتعلق به الثواب من العزائم، وذلك منحصر في الأقسام المذكورة.

ووجه الحصر أن ما يتعلق به الثواب من العزيمة لا يخلو من أن يكفر جاحده، أو لا. والأول هو الغرض، والثاني لا يخلو من أن يستحق العقاب بتركه مطلقا، أو لا. والأول هو الواجب. وإنما قيد بقوله مطلقا؛ ليتناول الواجب على التعيين والتخير^٦، والواجب الذي له بدل. والثاني إما أن يستحق بتركه الملامة، أو لا. والأول هو السنة. والثاني هو النفل، والمباح، وإن كان يتناوله القسم الأخير ظاهرا، إلا أنه خرج عن^٧ المقسم. ويدخل في هذه الأقسام الفعل، والترك؛ لأن ترك المنهي عنه فرض

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٢ في ب: بعزم الواطئ بدل قوله بعزم الوطئ.

^٣ الآية ٣ من سورة المجادلة.

^٤ في ج: قال علماؤنا رحمهم الله: يعزمون بدل قوله أي يعزمون.

^٥ في ب وج: (وإنها أنواع أربعة) بدل قوله (وإنها أربعة أنواع).

^٦ ما بين الحاصرتين غير موجودة في الأصل.

^٧ في ب: التعيين والتخير بدل قوله التعيين والتخير.

^٨ في ب وج: من بدل قوله عن.

إن كان بدليل قطعي، كترك أكل الميتة، وترك شرب الخمر. وواجب إن كان فيه شبهة، كترك أكل الضب، واللعب بالنرد. وسنة أو نفل إن كان دونه، كترك ما قيل فيه: لا بأس به.

أما الفرض في اللغة القطع والتقدير، قال الله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾^١، أي قطعنا الأحكام فيها قطعاً، وقال تعالى: ﴿فَنَصِّفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾^٢، أي قدرتم بالتسمية. وفي الشرع عبارة عما ثبت بدليل قطعي^٣ لا شبهة فيه، أي عما ثبت لزومه بقرينة قوله: وحكمه لزوم العمل. وإنما قيدنا به؛ لثلا ينتقض^٤ التعريف بالنفل، والإباحة؛ فإنهما قد يثبتان بدليل لا شبهة فيه.

[قوله]^٥ (وحكمه لزوم الاعتقاد، والعمل) يعني حكم الفرض لزوم التصديق بالقلب، والعمل بالبدن. وهذا التصديق هو الإيمان، فيكون جحده كفراً، وتجب إقامته بالبدن إذا كان مما يتعلق بكيفية العمل، فيكون ترك العمل به بغير عذر غير مستخف به فسقاً؛ إذ الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب المعصية، ولا يكون كفراً؛ لبقاء التصديق. فأما إذا تركه مستخفاً، يكفر؛ لأن الاستخفاف بالشرائع كفر.

قوله (يكفر جاحده) بسكون الكاف من «أكفره»، إذا دعاه كافراً. ومنه: لا تكفر أهل قبلتك. وقال الكُمَيْت^٦ كان شيعياً يخاطب أهل البيت^٧:

وطائفة قد أكفروني بحبكم * وطائفة قالوا مسيء ومذنب

^١ الآية ١ من سورة النور.

^٢ الآية ٢٣٧ من سورة البقرة.

^٣ في ب وج: بدليل لا شبهة فيه بدل قوله بدليل قطعي لا شبهة فيه.

^٤ في ج: ينقض بدل قوله ينتقض.

^٥ ما بين الحاصرتين ليس بموجودة في الأصل.

^٦ الكُمَيْت الأسدي (٦٠ - ١٢٦ هـ، ٦٨٠ - ٧٤٤ م) الكميّ بن زيد بن خنس الأسدي، أبو المستهلّ، شاعر الهاشميين، من أهل الكوفة. اشتهر في العصر الأموي. وكان عالماً بآداب العرب، ولغاتها، وأخبارها، وأنسابها. ثقة في علمه، منحازاً إلى بني هاشم، كثير المدح لهم، متعصباً للمضرية على القحطانية. وهو من أصحاب الملحمات.

أشهر شعره " الهاشميات - ط " وهي عدة قصائد في مدح الهاشميين، ترجمت إلى الألمانية. ويقال: إن شعره أكثر من خمسة آلاف بيت، قال أبو عبيدة: لو لم يكن لبني أسد منقبة غير الكميّ، لكفاهم. وقال أبو عكرمة الضبي: لولا شعر الكميّ لم يكن للغة ترجمان. اجتمعت فيه خصال لم تجتمع في شاعر: كان خطيب بني أسد، وفقه الشيعة، وكان فارساً شجاعاً، سخياً، رامياً لم يكن في قومه أرمى منه. وقال الميداني: الكميّ ثلاثة: الكميّ ابن ثعلبة، ثم الكميّ بن معروف، ثم الكميّ بن زيد، وكلهم من بني أسد. ولعبد المتعال الصعيدي " الكميّ ابن زيد - ط " سيرته والهاشميات. الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٣٣/٥.

^٧ في ب وج: يخاطب أهل البيت وكان شيعياً يخاطب أهل البيت.

وأما «كفره»، فقال صاحب المغرب^١: لم أجده، إلا في الأساس. وعليه قول بشار يخاطب واصل بن عطاء:

له عنق الزرافة ما بالي وبالكُم * تكفرون رجالا كفروا رجالا

يعني الخوارج؛ إذ كفروا عليًا رضي الله عنه. فالأول أولى رواية ودراية.

قوله (والواجب من الوجوب) اعلم أن الواجب له معنى لغوي، ومعنى شرعي.

أما معناه في اللغة: فهو الساقط، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾^٢ أي سقطت على الأرض. سمي به إما لسقوطه عنا علما، أي اعتقادا، حتى لا يكفر جاحده؛ لعدم ثبوته بدليل قطعي. أو لسقوطه علينا عملا، أي سقط على العبد عملا، بدون أن يتحمله باختياره؛ لعدم العلم بوجوبه عليه، بخلاف الفرض؛ فإنه ثابت^٣ بدليل قطعي، فكأننا تحملناه، ولم يسقط علينا.

أو المضطرب مأخوذ من الوجبة، وهو الاضطراب، سمي به؛ لأنه مضطرب بين الفرض، والنفل. فمن حيث يَأْتُم بتركه عملا، له شبه بالفرض. ومن حيث لا يكفر جاحده، له شبه بالنفل. أو هو مضطرب بين أن يلزمنا عملا، بدليل يوجب ذلك، وبين أن لا يلزمنا علما لشبهة في دليله.

قلت: المصنف رحمه الله فسّر الوجوب بالسقوط، والوجبة بالاضطراب؛ اقتداءً بالإمام فخر الإسلام رحمه الله، والمذكور في كتب اللغة أن الوجوب هو اللزوم، والوجبة السقوط، والوجيب الاضطراب. قال الشاعر:

وفي الفواد^٤ وجيب تحت أبهره^٥

^١ صاحب المغرب هو ناصر بن أبي المكارم عبد السيد بن علي أبو الفتح المطرزي (٥٣٨ - ٦١٠ هـ = ١١٤٤ - ١٢١٣ م) برهان الدين خليفة الزمخشري ولد بجرانية خوارزم سنة ست وثلثين وخمسائة وتفقه وصار رأسا في الاعتزال وبرع في الفقه واللغة والعربية صنف المغرب والإيضاح في شرح المقامات توفي عاشر جمادى الأولى سنة عشر وستمائة قلت ذكر في المغرب إن له كتابا سماه المغرب بالمهملة وذكر الذهبي إن له تصانيف في الأدب وشعرا كثيرا وقال ابن خلكان له الإقناع في اللغة ومختصر إصلاح المنطق ومقدمة لطيفة في النحو مشهورة قال الذهبي اسم مقدمته المصباح وأما المطرزية المشهورة فلائبن عبد الله السلمي. تاج التراجم ص ٣٠٩، ابن قطلويعا، دار القلم، ١٩٩٢.

^٢ الآية ٣٦ من سورة الحج.

^٣ في ب: ما ثبت بدل قوله ثابت.

^٤ في ج: أو لأنه بدل قوله أو هو.

^٥ في ج: وللؤاد وجيب بدل قوله وفي الفواد وجيب.

^٦ والأبهر بفتح الهاء عرق مستبطن الصلب، وهي إذا انقطع مات صاحبه. وهذا إيضاح من الأصل.

أي اضطراب .

وأما في الشرع فاسم لما لزم^١ علينا بدليل فيه شبهة، كخبر الواحد، والعام المخصوص، والآية المأولة، مثل الأضحية، وتعيين الفاتحة، وتعديل الأركان، والطهارة في الطواف، وصدقة الفطر، والوتر؛ فإن ثبوتها بخبر الواحد، وهو قوله عليه السلام: "ضَحُّوا"، "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"، "قم فصل فإنك لم تصل"، "الطواف بالبيت صلاة"، "أدّوا عن كل حرّ وعبد"، "إن الله تعالى زادكم صلاة" الحديث. وفي تمثيل المصنف بالوتر ههنا إشارة إلى أن الفرض العملي قسم من الواجب، فيكون الواجب نوعين: فرض عملي، وهو ما تفوت الصحة بفواته، كالوتر؛ فإنه لا يصح الفجر بفوته مع التذكر. وواجب، وهو ما لا يكون كذلك، كالفاتحة، وتعديل الأركان. وحكمه لزوم العمل بالبدن، لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعاً؛ لأن دليله لا يوجب اليقين، ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني، حتى لا يكفر جاحده؛ لأنه لم ينكر الثابت قطعاً.

قوله (ويفسق تاركه راداً لخبر الواحد) اعلم أن ترك العمل بالواجب على ثلاثة أقسام: تركه راداً لخبر الواحد، بأن لا يرى العمل به واجباً. وتركه متأولاً له. وتركه غير راد، ولا متأول.

والأول يوجب التفسير؛ لوجوب العمل بخبر الواحد بالإجماع^٢. والثاني لا يوجب التفسير؛ لأن التأويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض. والثالث لا يوجب التفسير بإشارة هذا الكتاب، وأصول فخر الإسلام رحمه الله تعالى.

وقد صرح بذلك صاحب التقيوم رحمه الله، فقال: ولا نفسقه^٣ بتركه عملاً، إلا أن يكون استخفافاً بأخبار الآحاد. وقيل: الأول يوجب التضليل، والثالث التفسير، والثاني لا يوجب التضليل، ولا التفسير. وإليه أشار الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى. وقال صاحب التحقيق: والثاني هو الصحيح.

قلت: والأول هو الصحيح، وإلا لما بقي فرق بين رد الخبر الواحد، والخبر المشهور. وأظن أن الاختلاف في القسم الثالث إنما نشأ من تفسير الفاسق. فمن قال: الفاسق هو الخارج عن أمر الله

^١ في ج: يلزم بدل قوله لزم.

^٢ في هذا المقام إشارة إلى ترجيح الشارح في حق الإجماع. لأن الحنفية في الإجماع فريقان: فرقة تقبل الإجماع السكوتي في قوة الدليل القطعي كما في الإجماع الصريح، ومن هذه الفرقة جمهور الحنفية وإمام أحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى. وفرقة تقبل الإجماع السكوتي في قوة الدليل الظني، ومن هذه الفرقة الكرخي من الحنفية والآمدي من الشافعية رحمهم الله تعالى.

^٣ في ج: ولا يفسقه بدل قوله ولا نفسقه.

^٤ في هذا المقام إشارة إلى اعتراض الشارح لصاحب التحقيق رحمهما الله تعالى.

تعالى بارتكاب الكبائر^١، لا يفسقه؛ لأن الكبيرة ما ثبت^٢ كونه معصية بدليل قطعي، وهذا ليس كذلك. ومن فسر بالخارج عن أمر الله تعالى بارتكاب المعصية، سواء كانت كبيرة، أو لا، يفسقه.

فإن قلت: الواجب كما يثبت وجوبه بخبر الواحد، يثبت بالمشهور؛ إذ^٣ فيه شبهة؛ لكونه آحاد الأصل^٤، وبالعامة المخصوص، والآية المأولة^٥، فلم خصّصه بخبر الواحد؟

قلت: يجوز أن يكون الردّ موجبا للفسق عند المصنف رحمه الله تعالى فيه، لا غير. فأما رد العام المخصوص، والمأول، فلا يوجب عنده؛ لاختلاف العلماء في بقاء حجة بعد التخصيص. ورد الخبر المشهور يوجب التضليل، كما يبينه^٦ في موضعه؛ فلذا لم يذكره هنا. وظهر^٧ بما ذكرنا من التباين بين مفهومي^٨ الفرض والواجب لغة وشريعة^٩ بطلان ما قال الشافعي رحمه الله بأنهما مترادفان، وأنهما^{١٠} ينطلقان على معنى واحد، وهو ما يذمّ تاركه شرعا، سواء ثبت بدليل قطعي، أو ظني.

قوله (والسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين) اعلم أن السنة لغة هي الطريقة مرضية كانت، أو غير مرضية، قال النبي عليه السلام: "من سنّ سنة حسنة" الحديث.

وفي الشريعة اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين، من غير افتراض، ولا وجوب. وهذا القيد مراد المصنف رحمه الله، [لكن]^{١١} تركه بقريضة ذكره في بيان الحكم، فلا ينتقض التعريف بالفرض، والواجب. والمراد بالمسلوكة في الدين، ما سلكها الرسول^{١٢} عليه السلام، أو غيره ممن هو علم في الدين، كالصحابه رضوان الله تعالى عليهم أجمعين؛ لقوله عليه السلام: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي".

^١ في ب وج: الكبيرة بدل قوله الكبائر.

^٢ في ج: يثبت بدل قوله ثبت.

^٣ في ج: لأن بدل قوله إذ.

^٤ في ج: آحادا في الأصل بدل قوله آحاد الأصل.

^٥ في ب: المتأولة بدل قوله المأولة.

^٦ في ج: يبينه بدل قوله يبينه.

^٧ في ب وج: فظهر بدل قوله وظهر.

^٨ في ج: مفهوم بدل قوله مفهومي.

^٩ في ب: شرعا بدل قوله شريعة.

^{١٠} في ج: إنما بدل قوله أنهما.

^{١١} ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^{١٢} في ج: رسول الله عليه السلام بدل قوله الرسول عليه السلام.

ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله تعالى: لفظ السنة عند الإطلاق بأن يقول الراوي: إن من السنة كذا، لا يفيد^١ الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل يحتمل سنته، وسنة الصحابة على السواء، حتى لا يتعين أحدهما إلا بدليل عنده^٢.

وقال الشافعي رحمه الله تعالى: إنها عند الإطلاق تنصرف إلى سنة الرسول عليه السلام فقط. وهذا بناء على أنه لا يرى تقليد الصحابي. والسنة الطريقة المسلوكة المتبعة، فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم، إلا بالمجاز، فيتعين الحقيقة عند الإطلاق. وعندنا لما وجب تقليد الصحابي^٣ كان طريقتهم متبعة، كطريقة الرسول صلى الله عليه وسلم، فلم يدل إطلاق السنة على أنها طريقة النبي عليه السلام.

قوله (وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب) لأنها طريقة أمرنا بإحيائها، ونهينا عن إماتتها، بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، وقوله عليه السلام: "من ترك سنتي لم تنله شفاعتي". وإحيائها في فعلها، إلا أنه يستحق العتاب^٤ بتركها، كما إن يترك^٥ الواجب يستحق العقاب؛ ليكون المؤاخذة على الترك بقدر المشروع كمالا وقصورا. هذا في سنة الهدى. أما في سنة ترك الزوائد، فلا ملامة، ولا عتاب^٦.

قوله (وهي نوعان) أي السنة نوعان: سنة الهدى، وسنة الزائدة^٧.

فسنة الهدى: ما يكون إقامتها تكميلا للدين، وهي التي يتعلق بتركها كراهة، أو إساءة. والإساءة دون الكراهة. قال الحلواني رحمه الله تعالى: الكراهة أفحش من الإساءة. وقال المصنف رحمه الله تعالى: وتركها ضلال، ولعلّه أراد به الإصرار على تركها، وإلا يلزم أن يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب، مثل صلاة العيدين، والأذان، والإقامة، والجماعة. وعلى هذا قال محمد رحمه الله تعالى في الجامع: إذا أصر أهل مصر على ترك الأذان والإقامة، أمروا بها، فإن أبوا قوتلوا على ذلك

^١ في ج: لا يفهم بدل قوله لا يفيد.

^٢ في ج: عندهم بدل قوله عنده.

^٣ في ب وج: الصحابة بدل قوله الصحابي.

^٤ الآية ٧ من سورة الحشر.

^٥ في ب وج: الملامة بدل قوله العتاب.

^٦ في ب وج: كما أن تارك بدل قوله كما إن يترك.

^٧ في ج: عقاب بدل قوله عتاب.

^٨ في ج: الزوائد بدل قوله الزائدة.

بالسلاح، كما يقاتلون عند الإصرار على ترك الفرائض، والواجبات؛ لأن ما كان من أعلام الدين، فالإصرار على تركه استخفاف بالدين، فيقاتلون على ذلك.

والسنة الزائدة هي التي أخذها هدى أي إقامتها حسنة، ولا يتعلق بتركها كراهة، ولا إساءة، والأفضل أن يؤتى بها. وهذا معنى قوله: وتركها لا بأس به، كسير النبي عليه السلام في قيامه، وقعوده في الصلاة، كتطويل القراءة، والركوع، والسجود، وغير ذلك من أفعاله الزائدة فيها، وأفعاله خارج الصلاة، من القيام، والقعود، واللباس، والأكل، وغير ذلك.

قوله (والنفل هو الزيادة) النفل في اللغة اسم لزيادة؛ ولهذا سميت الغنيمة نَفْلًا؛ لأنها زيادة على ما هو المقصود من شرعية الجهاد، وهو إعلاء كلمة الله تعالى، وقهر أعدائه، وتحصيل ثواب الآخرة. قال ليبيد:

إِنَّ تَقْوَى رَبِّنا خَيْرُ نَفْلٍ * وبإذن الله رَيْثِي وَعَجَلٌ^١

وفي الشرع اسم لما شرع زيادة على الفرائض، والواجبات، والسنن، شرع لنا، لا علينا، حتى لم يتعلق بتركه ملامة. وهذا معنى قوله: ونوافل العبادات زوائد مشروعة لنا، لا علينا. ثم النفل إنما جعل من العزائم؛ لأنه لم يُبين شرعيته على أعمار العباد، ولو كان من الرخص لاختص شرعيته بوقت العذر، فلم يكن مشروعاً دائماً.

لا يقال: لا نسلم أنه مشروع دائماً؛ فإنه منهي عنه في الأوقات الثلاثة، وبعد الفجر، والعصر؛ لأننا نقول: هو مشروع في هذه الأوقات، مع كونه منهيًا عنه، حتى لو شرع فيه، وأفسده، يجب القضاء عليه في الأصح، لكن في مراعاة شرائطه وأركانه على التمام، مع شرعيته على الدوام حرج بين؛ لأنه يتعرض عليه الحوادث من المرض، والضعف، والحاجة إلى الركوب، ونحوها، فجوّزنا أداءه قاعداً مع القدرة على القيام، وراكباً بالإيماء مع القدرة على النزول، وإن لم يكن متوجهاً إلى القبلة؛ دفعا للحرج، وتحقيقاً لليسر، فكان عزيمة بأصله [و] ^٢مرخصاً في وصفه، وكأنه ^٣إنما أخر ذكره عن سائر أقسام العزائم، وتعرض أنه منها لكونه لم يخلص عزيمة على أنه عند بعض العلماء غير معدود في العزيمة، وحكمه أن يثاب المرء على فعله؛ لأنه عبادة، وأداء العبادة سبب لنيل الثواب، ولا يلام على

^١ والرّيث هو البطء كما في الصحاح للجوهري، دار العلم للملايين، بيروت.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٣ في ج: فكأنه بدل قوله وكأنه.

تركه؛ لعدم الفرضية، والسنية، والوجوب^١، ولا يلزم عليه صوم المسافر، حيث يوجد فيه هذا الحكم، مع أنه لو أدّاه يقع فرضاً؛ لأننا لا نسلم أنه لا يلام على الترك. غاية الأمر أنه لا يلام على التأخير، والفرق بينهما بيّن.

قوله (ويُضْمَنُ بالشروع عندنا) أي يطالب بالمضيّ بعد الشروع فيه، حتى لو لم يَمْضِ يُطالَبُ بالقضاء عندنا، وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يطالب بواحد منهما، هو يقول: لمّا كان الشروع في النفل غير لازم وجب أن يبقى كذلك بعد الشروع؛ لأن حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع. ألا يرى أنه بعد الشروع نفل، كما كان قبله؛ ولهذا يتأدى بنية النفل، ولو أتمّه كان مؤدّياً للنفل، ويباح الإفطار في الصائم^٢ نفلاً بعذر الضيافة، قال صلّى الله عليه وسلم: "أَجِبْ أَخَاكَ، وَأَفْطِرْ، وَاقْضِ يَوْمًا مَكَانَهُ"، ولو صار واجباً لمّا تحققت هذه الأحكام وإذا كان نفلاً حقيقة وجب أن يكون مخيراً في الانتهاء كما كان مخيراً في الابتداء؛ تحقيقاً للنفليّة.

ونحن نقول: إن القدر المؤدّي صار مسلماً إلى الله تعالى فعلاً؛ لأنه عبادة، وتقرّب إلى الله تعالى، حتى لو مات في هذه الحالة، أو فسد بدون اختياره، بأن جُنّ، أو أغمي عليه، يثاب عليه، فلزمه الإتمام؛ ضرورة صيانتِهِ عن البطلان؛ لأن إبطال العمل حرام، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^٣، وصيانة ما مضى لا يتصور إلا بالإتمام، فيجب عليه ضرورة، لا لذاته. كالمندور لمّا صار لله تعالى تسمية، لا فعلاً؛ لأنه قصدُ العبادة، وقصدُ العبادة عبادة. قال عليه السلام: "من همَّ حسنة فله أجر واحد"، وجب لصيانة نذره وهو قول ابتداء الفعل، أي ابتداء [الفعل] المندور، صوماً كان، أو صلاة، فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بشروعه فيه بقاؤه أولى؛ وهذا لأن الفعل أقوى من القول؛ إذ معنى العبادة في الأفعال أكثر بالنسبة إلى الأقوال، حتى لا يجب الصلاة على العاجز عن الأفعال القادر على الأقوال، وبالعكس يجب، والبقاء أسهل من الابتداء، حتى يشترط الشهود في ابتداء النكاح، دون بقائه، وعدّة الغير تمنع ابتداء النكاح، دون بقائه، كما في الوطء بشبهة ثم يجب عليه بقوله وهو ضعيف ابتداء الفعل وهو قويّ فلأن يجب بفعله وهو قويّ بقاؤه وهو ضعيف أولى ولمّا وجب عليه الإتمام وجب القضاء بتركه ضرورة.

^١ في ب وج: لعدم الفرضية والوجوب والسنية بدل قوله لعدم الفرضية والسنية والوجوب.

^٢ في ب وج: للصائم بدل قوله في الصائم.

^٣ الآية ٣٣ من سورة محمد.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٥ في ج: لأن بدل قوله إذ.

^٦ في ب: مانع بدل قوله تمنع.

فإن قيل^١: العبادة لا يتم قربة إلا بآخرها؛ لأنها لا يتجزى ثوابا، وإذا توقف الأول على الآخر ليصير قربة، لم يكن مسلماً إلى الله تعالى، فلا يحرم إبطاله، ولئن سلمنا ذلك، لكن لا نسلم أنه يطرأ عليه البطلان بعد ذلك.

قلنا: إذا شرع في النفل، فهو^٢ متقرب إلى الله تعالى بفعل الصوم، أو الصلاة مثلاً، والفعل حاصل، وهو الكف، أو القيام إلى الصلاة. والقربة في الصوم باعتبار كف النفس عن قضاء الشهوة، وفي الصلاة بفعل هو تعظيم الله تعالى، وقد وجد، فيكون ذلك القدر مسلماً إليه تعالى، فيحرم إبطاله. والدليل على أن العبادة يبطل بما يطرأ عليه، أن الصدقة يبطل بأذى والمنّ، والعبادات تبطل بالردة إجماعاً، وبالكبيرة عند المعتزلة.

قوله (وأما الرخص) اعلم أن الرخصة في اللغة اليسر، والسهولة. يقال: رخص السعر، إذا اتسع السلع، وكثرت، وسهل وجودها. وفي الشريعة اسم لما شرع متعلقاً بالعوارض، أي ما استبيح بعذر، مع قيام الدليل المحرّم، وربما تعرّف بما تغيّر من عسر إلى يسر ترفيهاً^٣.

وهي منحصرة في أربعة أنواع بالاستقراء، وذلك لأنه إما إن استعمل^٤ في معناه الحقيقي، وهو أن يكون مبنياً على العذر، مع قيام السبب المحرّم في صورة الرخصة. أو في معناه المجازي، وهو ما لا يكون كذلك؛ إذ عدم الحكم عند عدم سببه لا يكون رخصة حقيقة. والأول إما أن يكون مع قيام المحرّم والحرمة جميعاً، أو لا مع قيام الحرمة. والأول أحق من الثاني؛ لأن كمال الرخصة بكمال العزيمة. والثاني هو النوع الثاني، وهو من حيث قيام السبب المحرّم حقيقة، ومن حيث تأخر الحكم كان دون الأول. والثاني وهو ما استعمل في معناه المجازي إن لم يكن مشروعاً في شرعنا أصلاً، فهو الأتم [في المجازية]^٥، وإلا فهو النوع الآخر، وهو دونه في المجازية لتحقيق السبب في شرعنا في الجملة.

^١ في ب: قلت بدل قوله قيل.

^٢ في ج: وهو بدل قوله فهو.

^٣ في ب: ترفيهاً بدل قوله ترفيهاً.

^٤ في ج: يستعمل بدل قوله استعمل.

^٥ في ج: أن يكون بدل قوله ما يكون.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

فإن قلت: قد ثبت أن الرخصة ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرّم، وهذا لا يتأتى في النوعين المجازين^١. ومورد التقسيم يجب أن يكون مشتركاً.

قلت: قد أجاب عنه العلامة النسفي رحمه الله بأن هذا التقسيم على التعريف الثاني، ولا شك أنه متناول لهما. وفيه نظر؛ لأنه يستلزم أن يكون إطلاق الرخصة على الأنواع الأربعة بطريقة الحقيقة حينئذ، والأولى أن يجاب عنه بأن المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة، سواء كان بطريق الحقيقة، أو المجاز^٢.

قوله (وأما^٣ أحق نوعي الحقيقة فما يُرخص ارتكابه) أي لم يؤخذ على ارتكابه بعذر مع قيام المحرّم والحرمة، كما لا يؤخذ على المباح، وليس من ضرورة بقاء الحرمة المؤاخذه بارتكابه، فإن من ارتكب كبيرة، حتى استحق به العقوبة -عصمنا^٤ الله تعالى عنه-؛ فإنه لا يسمى مباحاً في حقّه، مع انتفاء المؤاخذه عند العفو^٥.

وتحقيقه أن للحرمة جهتين: حصول الثواب بالامتناع عنها، واستحقاق العقاب بالإقدام عليها. فيجوز أن يسقط المؤاخذه بالإقدام في حق المعذور؛ لعذره، ويبقى الجهة الأخرى، ولكن لا يصير مباحاً بحيث يسقط قبحه، ويستوي الامتناع عنه، والإقدام عليه، كسائر المباحات؛ فإن ذلك خلاف العقل، والنقل.

[قوله^٦ (كإجراء المكره) [أي^٧ كلمة الكفر على اللسان بشرط اطمئنان القلب بالإيمان، وإفطاره في رمضان، أي إذا أكره الصائم في رمضان على الإفطار، أو أكره محرّم على جنائته على الإحرام، أو أكره إنسان على إتلاف مال الغير، أو تناوله، أو ترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنه رخص لهم في ذلك، والعزيمة هو الامتناع في الكلّ، حتى يُقتل؛ لقيام المحرّم والحرمة معا.]

^١ في ج: المجازيين بدل قوله المجازين.

^٢ في هذا المقام اعتراض من الشارح إلى العلامة النسفي رحمه الله تعالى في تقسيم الرخصة إلى الأقسام الأربعة.

^٣ في ج: فأما بدل قوله وأما.

^٤ في ب: فعفى بدل قوله عصمنا.

^٥ في ب: مع انتفاء المؤاخذه بدل قوله مع انتفاء المؤاخذه عند العفو.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

أما في الكفر، فظاهر؛ لأن حرمة الكفر لا تنكشف، ولا تحتل الزوال بحال. وأما في غيره من الصور، وإن كان يحتمل السقوط، إلا أن دليل السقوط ليس بموجود؛ إذ المصير إلى الرخصة ثبت ضرورة، والضرورة ترتفع بأن لا يؤخذ بفعل الحرام، فبقي^١ حراماً؛ لانعدام المزيل للحرمة.

قوله (وإنما يرخص في هذا القسم) أي في النوع الأول من نوعي الحقيقة؛ لأن في الامتناع حتى يقتل إتلاف نفسه صورةً بتخريب البدن، ومعنى بزهوق الروح. وفي الارتكاب إتلاف حق الشرع، كما في الكفر، وترك الأمر بالمعروف، والإفطار في رمضان، والجنابة على الإحرام^٢. أو حق العبد، كما في إتلاف مال الغير، وتناوله صورةً، لا معنى. أما في الكفر؛ فلأن التصديق الذي هو الركن الأصلي باق، وإن فات الإقرار باللسان. وكذلك في ترك الأمر بالمعروف؛ إذ الاجتناب^٣ بالقلب باق. قال عليه السلام: "من رأى منكراً، فليغيّر بيده، فإن لم يستطع، فبلسانه، وإن لم يستطع، فبقلبه" الحديث. وفيما عداهما المتألف مضمون بالمثل. أما في الإفطار^٤، فبالقضاء، وفي الجنابة، بما يجبرها، وفي الإتلاف والتناول، بالضمنان^٥، فكان الإتلاف كلاً لإتلاف معنى؛ ولذا رُخص له، إلا أنه في الامتناع حتى يُقتل باذل نفسه لإقامة حق الله تعالى صورة، ومؤثّر حق ربّه على حق نفسه، وفيه إعزاز الدين؛ فيكون مأجوراً.

قوله^٦ (بخلاف النوع الثاني، وهو ما يرخص [فيه] مع قيام السبب، وتراخي حكمه) أي مع قيام سبب الحرمة، وتراخي الحرمة إلى زمان زوال العذر؛ فإنه دون الأول.

وإنما كان هذا النوع دون الأول؛ لأن كمال الرخصة مبني على كمال العزيمة، وإذا كان الحكم ثابتاً مع السبب، كان جهة العزيمة أقوى مما إذا كان الحكم متراخياً عن السبب، كفطر المريض، والمسافر؛ فإنه يرخص في حقهما، مع قيام السبب الموجب للصوم، المحرّم للفطر، وهو شهود الشهر، وتوجه الخطاب العام نحوهما، إلا أن وجوب الصوم، وحرمة الإفطار^٧ تراخى في حقهما إلى إدراك عدّة من أيّام أخر، بمنزلة تأجيل الدين، حتى لم يلزمهما الأمر بالفدية، لو ماتا قبل إدراك عدّة من أيّام أخر، كما لو ماتا قبل رمضان، ولو كان الوجوب ثابتاً في حقهما، للزم عليهما الأمر بالفدية؛ لأن ترك

^١ في ب: فيبقى بدل قوله فبقي.

^٢ في ج: الحرم بدل قوله الإحرام.

^٣ في ج: الاحتساب بدل قوله الاجتناب.

^٤ في ج: أما الإفطار بدل قوله أما في الإفطار.

^٥ في ب: فبالضمنان بدل قوله بالضمنان.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٨ في ب: محرمة للإفطار بدل قوله وحرمة الإفطار.

الواجب بعذر، يرفع الإثم، ولا يُسقط^١ الخلف، كالمكره على الإفطار في رمضان إذا أفطر، ومات قبل إدراك زمان القضاء، يلزمه الأمر بالفدية، فعلم أن الحكم ليس بثابت في الحال.

فإن قلت: إن أردت بقيام السبب سبب نفس الوجوب، وهو شهود الشهر، فذلك غير مستقيم؛ لأن نفس الوجوب ثابت في الحال غير متراخي، وكذا إن أردت به سبب وجوب الأداء، وهو الخطاب؛ لأن كليهما [غير]^٢ متراخ، فلم يتراخ الحكم عن السبب.

قلت: المراد [به]^٣ قيام الخطاب، وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾.

فإن قلت: هذا الخطاب لغير المسافر، والمريض، بدليل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾ الآية.

قلت: ظاهره يتناولهما، والتأخير للترخيص، لا للتخصيص. وفيه بحث؛ لأنه إن لم يحمل على التخصيص، يكون من النوع الأول. وإن حمل عليه، يكون من نوع المجاز. فلا يظهر للنوع الحقيقي نوع آخر.

قوله (وحكمه أن الصوم أفضل) أي حكم هذا النوع أن الأخذ بالعزيمة أولى، حتى كان الصوم في السفر أفضل من الإفطار عندنا، وعند الشافعي رحمه الله في قول: الفطر أفضل في السفر اعتباراً لظاهر قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^٤، إلا أنه ترك في حق عدم الجواز للأحاديث الواردة فيه، فبقي معتبراً في أفضلية الفطر.

واحتج أصحابنا رحمهم الله بأن السبب الموجب للصوم متحقق بكماله، وتأخر^٥ الحكم بالأجل لا يمنع صحة التعجيل، [كالدين]^٦ المؤجل، فكان^٧ المؤدي للصوم عاملاً لله تعالى، والمترخص بالفطر عاملاً لنفسه، فكان الأول أولى.

^١ في ج: فلا يسقط بدل قوله ولا يسقط.

^٢ في ج: وكذلك بدل قوله وكذا.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسختي ب وج.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٥ الآية ١٨٣ من سورة البقرة.

^٦ الآية ١٨٤ من سورة البقرة.

^٧ الآية ١٨٤-١٨٥ من سورة البقرة.

^٨ في ج: وتأخير بدل قوله وتأخر.

^٩ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل، ونظن أن الأصح وجوده كما في سائر النسخ. والله تعالى أعلم بالصواب.

^{١٠} في ج: وكان بدل قوله فكان.

قال الفاضل السمرقندي^١ رحمه الله تعالى: وفيه بحث؛ لأن له أن يقول: إنما يكون لله تعالى أن لو كان موافقا لحكمه.

قلت: لا شك [في]^٢ أن الصوم موافق لحكمه تعالى؛ لجوازه اتفاقا، فكان المؤدي له عاملا لله تعالى، فكان أفضل^٣.

قوله (وتردّد في الرخصة) أي اليسر، يعني أن رخصة التأخير إنما يثبت للترفيه، واليسر. وذلك غير متعين في الفطر، بل في الصوم أيضا نوع يسر؛ فإن الصوم بموافقة للمسلمين^٤ في شهر رمضان أيسر من التفرد به بعد مضي الشهر؛ [لأن]^٥ البلية إذا عمّت طابت^٦، والعزيمة^٧ حينئذ تؤدّي معنى الرخصة، وهو اليسر من هذا الوجه، والرخصة لا تؤدّي معنى العزيمة، وهو العمل لله تعالى، فكانت العزيمة أولى.

قوله (إلا أن يخاف على نفسه) استثناء من قوله: الصوم أفضل، يعني إذا خاف على نفسه الهلاك بالصوم، فحينئذ يكون الفطر أفضل. ولو صام، حتى مات، أثم؛ لأن حكم الشرع في حقه: إما التأخير إلى أيام أخر، أو^٨ التعجيل بشرط السلامة. فالتعجيل^٩ على وجه يؤدّي إلى الهلاك خلاف المشروع، فيكون حراما، فلا يكون مؤدّيًا لحق الله تعالى. بخلاف المكروه، أي المكروه على الفطر في رمضان، وأخواته، يعني بخلاف النوع الأول، حيث له أن يصبر حتى يقتل، ويكون مأجورا؛ لأنه مقيم حق ربه تعالى بالصبر على الهلاك، مظهر لله تعالى طاعته؛ لانتفاء دليل سقوط حقه تعالى، وهو الحرمة، كما بينا، وإن رخص في ترك حقه تعالى للضرورة؛ ولأن التلف، أي إهلاك نفسه يضاف ثمة،

^١ إسحاق بن محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن زيد أبو القاسم، القاضي، الحكيم السمرقندي. ذكره أبو سعد السمعاني، وقال: روى عن عبد الله بن سهل الزاهد، وعمر بن عاصم المروزي. روى عنه عبد الكريم بن محمد الفقيه السمرقندي، في جماعة. وتولى قضاء سمرقند، وحمدت سيرته، ولقب بالحكيم؛ لكثرة حكمته ومواعظه. مات في المحرم، يوم عاشوراء، سنة اثنتين وأربعين وثلاثمائة، بسمرقند، رحمه الله تعالى. الطبقات السنية في تراجم الحنفية للمولى تقي الدين المصري الحنفي، ١٥٨/٢، دار الرفاعي، ١٩٨٣، الرياض.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٣ في هذا المقام اعتراض من الشارح إلى الفاضل السمرقندي رحمه الله تعالى.

^٤ في ب: ثبت بدل قوله يثبت.

^٥ في ب وج: بموافقة المسلمين بدل قوله بموافقة للمسلمين.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٧ في ب وج: خفت بدل قوله طابت.

^٨ في ب: فالعزيمة بدل قوله والعزيمة.

^٩ في ج: وإما بدل قوله أو.

^{١٠} في ج: والتعجيل بدل قوله فالتعجيل.

أي في النوع الأول، إلى غيره، وهو المكروه، فلم يكن هو بالصوم مغيراً للمشروع^١، بل باذلاً نفسه لله تعالى، متمسكاً بطاعته، وذلك عمل المجاهدين. بخلاف النوع الثاني؛ فإنه لو صام، فمات منه، كان قتيلاً للصوم^٢، وهو المباشر لفعل الصوم، فيصير قاتلاً نفسه، فيأثم؛ لأن فيه تغيير المشروع^٣؛ لأنه يجب عليه أن يتحرّز عن قتل نفسه، فإذا صبر، حتى مات، فقد غيّر المشروع.

قوله (وهذا كمن دخل دار الحرب) أي حكم النوع الثاني كحكم مسلم دخل دار الحرب غازياً، وهو يعلم أنه لا يقاومهم، أي يقتل من غير أن ينكئ فيهم؛ فإنه لا يسعه الإقدام على ذلك، حتى لو أقدم، وقُتل، لا يكون مثاباً؛ لأن إقامة حق الله تعالى في الجهاد بقهر أعدائه، وتفريق جمعهم، وببذل نفسه لا يحصل ذلك، فيكون مضيّعاً دمه، مُلقياً نفسه في التهلكة، من غير أن يقيم به حقاً من حقوق الله تعالى. بخلاف الأمر بالمعروف، [من] حيث يثاب على الصبر، حتى يقتل؛ لأن المقصود منه الزجر عن المعصية، وتفريق جمع الفسقة، وبالصبر في ذلك حتى يقتل يحصل ذلك؛ لأن الظاهر أنه إذا قتل ينغص المجلس ويتفرق الفسقة ولأن ذلك يؤثر في باطنهم إن لم يؤثر في ظاهرهم لأنهم معتقدون لما يأمرهم به وإن كانوا يعملون بخلافه فصار ببذل نفسه مجاهداً بخلاف محاربته الكفار فإنه لا يؤثر في باطنهم كما لا يؤثر في ظاهرهم لأنهم لا يعتقدون حقيقة الجهاد، فلا يفيد محاربته معهم الغرض من الجهاد -وهو إجلال الدين- بل يؤدي إلى إزالته. فلو جوّزنا ذلك لعاد الأمر على موضوعه [الأصلي]^٤ بالنقض.

قال الفاضل السمرقندي رحمه الله تعالى: وفيه بحث؛ إذ الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر جائز^٥ أن يكون بغير العنف، بل بالحكمة، والموعظة الحسنة فيحصل ذلك التأثير، بل أقوى مع سلامة

^١ في ب: فلم يكن مفوتاً للصوم مغيراً للمشروع بدل قوله فلم يكن هو بالصوم مغيراً للمشروع.

^٢ في ب: قتيلاً للصوم بدل قوله قتيلاً للصوم.

^٣ في ج: تغيير المشروع بدل قوله تغيير المشروع.

^٤ أي من غير أن يطمع تأثير فعله فيهم، إيضاح من نسخة ب. نكأ القُرْحَة: قشرها مطلقاً، أو قبل أن تبرأ، فندبت. ونكأ العدو بالهمز لغة في نكاهم معتلاً، والذي في الفصيح: نكأ القرحة مهموز، ونكأ العدو معتل، بل قال المطرزي: نكئ العدو بالياء لا غير. وقال غيره: نكأ القرحة بالهمز لا غير. ونسب ابن درستويه ترك الهمز للعامة. وقال ابن السكيت في إصلاح المنطق في باب الحروف التي تهزم فيكون لها معنى ولا تهزم فيكون لها معنى آخر: نكأ القرحة أنكأها إذا قرفتها، وقد نكئ في العدو أنكى نكاية أي هزمته وغلبته، فنكى كفرح ينكى نكئ. تاج العروس، للسيد مرتضى الحسيني الزبيدي، ٤٦٩/١، ٤٧٠، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٥.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٧ في ب وج: جاز بدل قوله جائز.

النفس. وحينئذ لا يجوز بالعنف، إلا عند الأمن من الخوف. وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^١.

قلت: ليس الكلام في كيفية الأمر بالمعروف، وبيان ترتيبه. إنما الكلام في أن الخائف على نفسه الأمر بالمعروف المراعى ترتيبه فيه بأن يبتدئ باللطف فلم ينفعه فترقى إلى العنف وتلف فيه هل يثاب أم يعاقب. قلنا: يثاب عليه؛ لأنه بذل^٢ نفسه لإقامة حق الشرع، وإعزاز الدين، فيكون مطيعاً لله تعالى بإحياء دينه، لا ملقياً نفسه في الهلاك.

قوله^٣: لا يجوز بالعنف إلا عند الأمن من الخوف. قلت^٤: ليس الأمر كذلك، فقد ذكر محمد رحمه الله في السير الكبير: لا بأس بأن يحمل الرجل وحده على المشركين، ويظن أنه يقتل إذا غلب على ظنه أنه ينكئ فيهم بقتل أو جرح أو هزيمة، وإلا فلا. والقياس أن يباح في الأحوال كلها وإن علم أنه يقتل قال ثم فرقوا بينه وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما بين المسلمين حيث يجوز له ذلك وإن ظن أنه لا ينكئ فيهم.

وقال الشيخ العلامة خاتمة المجتهدين^٥ نجم الدين الزاهدي في مجتبه: ما قال محمد رحمه الله في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اختياراً أبي الحسين البصري رحمه الله، خلافاً للقاضي عبد الجبار، وسائر المتكلمين. وبه يفتى. وبما ذكرنا ظهر غلط صاحب التحقيق في جواب هذا الاعتراض، حيث قال: إن قوله: لا يجوز بالعنف إلا عند الأمن من الخوف، قولٌ مخالفٌ للإجماع.

قال^٦ (وإنما^٧ أتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الإصر والأغلال) أي ما رفع عنا من الإصر والأغلال التي كانت على من قبلنا لقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾^٨؛ لأن الرخصة هي الاستباحة مع قيام السبب المحرم، فإذا لم يكن السبب موجوداً في حقنا أصلاً، لم يكن رخصة حقيقة. ولكن لما كان هذا نسخاً تمحّض تخفيفاً، وتيسيراً علينا أطلق اسم الرخصة عليه مجازاً.

^١ الآية ١٩٥ من سورة البقرة.

^٢ في ج: باذل بدل قوله بذل.

^٣ أي قول الفاضل السمرقندي رحمه الله تعالى.

^٤ في ب: قلنا بدل قوله قلت.

^٥ في ب: خاتم المجتهدين بدل قوله خاتمة المجتهدين، وفي ج: ختم المحامدين بدل قوله خاتمة المجتهدين.

^٦ في ب وج: قوله بدل قوله قال.

^٧ في ب وج: وأما بدل قوله وإنما. وفي متن المغني بتحقيق د. محمد مظهر بقا وأما كما في نسختي ب وج.

^٨ الآية ١٥٧ من سورة الأعراف.

قال صاحب الكشاف: الإصر الثقل الذي يأصر صاحبه، أي يحبسه من الحراك لثقله، وهو مثل لثقل تكليفهم، وصعوبته، نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة. وكذلك الأغلال مثل لما كان في شرائعهم من الأشياء الشاقة، نحو بت القضاء بالقصاص عمداً كان [القتل]^١ أو خطأ من غير شرع الدية والعفو، وقطع الأعضاء الخاطئة، وقرض الثوب والجلد إذا أصابهما^٢ نجاسة، وإحراق الغنائم، وتحريم العروق [في اللحم]^٣، وتحريم السبت، وأداء رُبع المال للزكاة، وعدم جواز الصلاة إلا في المسجد^٤، وحرمة الجماع في أيام الصوم بعد العتمة^٥ والنوم، وحرمة الطعام بعد النوم، وعدم جواز التيمم، وكتابة الذنب على باب دار من أذن بالليل. فرفعت هذه الأمور الشاقة عن^٦ هذه الأمة؛ تكريماً للنبي عليه السلام، ورحمةً عليهم.

قال^٧ (وأما النوع الرابع فما سقط عن العبد) مع كونه مشروعاً في الجملة.

اعلم أن النوع الرابع هو إسقاط مشروع بإخراج السبب من أن يكون موجباً لحكمه في محل الرخصة، مع بقاء ذلك السبب موجباً لذلك الحكم في حقنا في الجملة، كسقوط حرمة تناول الخمر، والميتة في حق المكروه، والمضطر؛ لخوف الهلاك على نفسه من الجوع والعطش، حتى لم يبق مشروعة عندنا، وتبدلت بالإباحة.

وروي عن أبي يوسف رحمه الله أن الحرمة لا يرتفع، ولكن يُرخّص الفعل في حالة الاضطرار؛ بقاءً^٨ للمُهْجَة، كما في الإكراه على إجراء كلمة الكفر. وإليه ذهب الشافعي رحمه الله في أحد قوليّه، وكثير من العلماء.

وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا صبر حتى مات لا يكون آثماً عندهم، ويكون آثماً عندنا.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٢ في ج: أصابتهما بدل قوله أصابهما.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ في ج: بغير المسجد بدل قوله إلا في المسجد.

^٥ العتمة أي العشاء، هذا إيضاح من نسختي ب وج.

^٦ في ب وج: من بدل قوله عن.

^٧ في ب وج: قوله بدل قوله قال.

^٨ في ب وج: إبقاء بدل قوله بقاء.

قلت: إنما يَأْتُم إذا علم بالإباحة في هذه الحالة؛ لأن في انكشاف الحرمة خفاء، فيعذر بالجهل، كذا ذكره الاسبيجاني رحمه الله تعالى. وفيما إذا حلف: لا يأكل حراما، أو لا يشرب خمرا، يحنث بأكل الميتة، وشرب الخمر عند الاضطرار عندهم^١، ولا يحنث عندنا.

لنا^٢ الاستثناء المذكور في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾^٣، وحكم المستثنى يضادّ حكم المستثنى منه، فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه، وهو الحل.

قال الفاضل السمرقندي رحمه الله تعالى: فيه بحث؛ إذ التقدير: وقد فصل لكم ما حرم عليكم، فلا تأكلوا شيئا منها^٤، إلا ما اضطررتم إليه؛ إذ لا وجه للاستثناء من قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾^٥.

والجواب أنه يفهم من سوق الكلام أن المعنى أي غرض لكم في أن لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه، وقد بين لكم ما حرم عليكم في جميع الأحوال، إلا في حالة الضرورة. وهذا هو المطابق للنظم الذي دل عليه السوق، لا ما ذكر^٦ من التقدير الذي لا يقبله الذوق، على أن ما ذكره مصير إلى الإضرار بلا ضرورة^٧.

لا يقال: الاستثناء من حرم عليكم إنما يستقيم أن لو كانت حرمة الخمر مستثنى عنها حالة الضرورة مذكورة في القرآن قبل نزول هذه الآية على وجه التفصيل^٨، وهو ممنوع؛ لأننا نقول: لا نسلم ذلك، بل يكفي لصحة هذا التركيب ذكر المحرمات سابقا، وإن لم يذكر الاستثناء؛ لأن استثناء الحال قيد من قيود المستثنى منه.

ويجوز أن يقال: قد ذكر هذا القيد^٩ إذا ذكر ذلك الشيء، وإن لم يذكر قيده^{١٠}، ولا يلزم على أصل الاستدلال أن استثناء إجراء كلمة الكفر في حالة الضرورة متحقق؛ لقوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ

^١ أي عند الإمام أبي يوسف والشافعي وكثير من العلماء رحمهم الله تعالى رحمة واسعة. هذا إيضاح من النسخ.

^٢ في ب: لنا أن بدل قوله لنا.

^٣ الآية ١١٩ من سورة الأنعام.

^٤ في ب وج: منه بدل قوله منها.

^٥ الآية ١١٩ من سورة الأنعام.

^٦ في ب: لا ما ذكره بدل قوله لا ما ذكر، وفي ج: لأن ما ذكر بدل قوله لا ما ذكر.

^٧ في ج: من غير ضرورة بدل قوله بلا ضرورة.

^٨ في ب: التفصيل بدل قوله التفصيل.

^٩ في ج: المقيد بدل قوله القيد.

^{١٠} أي قد ذكر هذا القيد ضمنا إذا ذكر ذلك الشيء وإن لم يذكر قيده صريحا.

مَنْ بَعْدَ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»، مع أنه لم يدل على إباحته؛ لأننا لا نسلم أنه استثناء من الحظر؛ ليدل على الإباحة، بل هو استثناء من الغضب؛ إذ التقدير: من كفر بالله من بعد إيمانه، فعليهم غضب من الله، إلا من أكره [وقلبه مطمئن بالإيمان]^١. فينتفي الغضب بالاستثناء، ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل؛ لجواز أن يكون^٢ مستباحا.

قوله (وسقوط اشتراط العينية) المشروطة [في المبيع]^٣ بقوله عليه السلام: "لا تبع ما ليس عندك"، فجعل انتفاء العينية سببا لحرمة البيع، والسلم نوع بيع، ثم رخص فيه، حتى سقط اشتراط العينية فيه أصلا، مع بقاءه في سائر البياعات لقوله عليه السلام، ورخص في السلم تخفيفا للمحتاجين؛ ليتوصلوا إلى مقاصدهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم، مع توصل صاحب الدراهم إلى مقصوده من الربح، حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد، بعد أن كانت مصححة له [في غير السلم]^٤. وهذا لأن دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التعيين، فوضع التعيين عنه أصلا، حتى إذا لم يبيع سلما، وتلف جوعا، أثم^٥.

فإن قلت: جاز أن لا يكون عاجزا بأن يكون المسلم فيه موجودا عند المسلم إليه، قلت: العجز على نوعين: حقيقي، وهو أن لا يكون [المسلم فيه]^٦ في ملكه حقيقة. وتقدير، وهو أن يكون المسلم فيه في ملكه، ولكنه مستحق الصرف إلى حاجته؛ إذ السلم عقد بأرخص الثمنين، فأقدامه عليه دليل على أنه مصروف إلى حاجته، وإلا يحجره عقله عن الإقدام عليه.

قوله (وسقوط غسل الرجل)^٧ اعلم أن غسل الرجل^٨ الذي هو عزيمة، سقط في مدة المسح رخصة؛ لأن استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث إلى القدم، فثبت أن الغسل ساقط، وأن المسح شرع لليسر ابتداء، لا على معنى أن الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح؛ إذ لو كان كذلك، لما

^١ ما بين القوسين من نسخة ج، وفي سائر النسخ المستعملة في استعداد الأطروحة غير موجود.

^٢ في ج: أن لا يكون بدل قوله أن يكون.

^٣ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

^٤ ما بين القوسين زيادة من ج.

^٥ في ب وج: هلك بدل قوله تلف.

^٦ في ج: يأثم بدل قوله أثم.

^٧ ما بين القوسين زيادة من ج.

^٨ في ب: الرجلين بدل قوله الرجل.

^٩ في ب: الرجلين بدل قوله الرجل.

اشتراط^١ كون الرجل طاهرة وقت اللبس، ولا كون أول الحدث بعد اللبس طارئاً على طاهرة^٢ كاملة، كما في المسح على الجبيرة؛ لأن المسح [حينئذ]^٣ يصلح رافعاً للحدث الساري إلى القدم، وأن الشرع أخرج السبب الموجب للحدث من أن يكون عاملاً في الرجل ما دامت مستترة بالخف، وجعله مانعاً من سراية الحدث إلى القدم.

وكذلك قصر الصلاة في السفر، فإنه إسقاط للواجب حقيقة^٤؛ إذ لم يبق السبب^٥ في حقه موجبا إلا ركعتين، فصار ظهره عندنا كفجره، حتى لا يجوز للمسافر أن يصلي الظهر أربعاً، ولو صلى أربعاً، صار كمن صلى الفجر أربعاً^٦.

وقال الشافعي رحمه الله: هو رخصة ترفيه، والعزيمة هو الأربع، حتى لو صلى الأربع، يقع كله عن الفرض. وظهر مما ذكرنا أن قوله عن المسافر والماسح من اللف والنشر الغير المرتب.

قوله (مع بقاء السبب موجبا لحكمه) متعلق بالجميع، كسقوط الحرمة واشتراط العينية وغسل الرجل وشطر الصلاة مع بقاء السبب في حق المكروه والمضطر والمسلم إليه والمتخفف والمسافر في هذه الحالة، وفي حق هؤلاء في غير هذه الحالة -وهو حالة الاختيار وعقد غير السلم وحالة عدم التخفف وحالة الإقامة-، فكان هذا النوع في كونه رخصة مجازاً؛ لانعدام السبب، حيث أخرج الشارع^٧ من أن يكون موجبا لحكمه في محل الرخصة يشبه الحقيقة، من حيث أنه بقي السبب والحكم مشروعاً في الجملة، فضعف به جهة المجازية، فكان دون النوع الثالث، ولكن جهة المجاز غالبية على شبه الحقيقة؛ لأن جهة المجاز بالنظر إلى محل الرخصة، وشبه الحقيقة بالنظر إلى غير محلها، ويسمى هذا النوع رخصة إسقاط على معنى أن حكم العزيمة فيها ساقط^٨ [أصلاً]^٩.

^١ في ج: يشترط بدل قوله اشترط.

^٢ في ب وج: طهارة بدل قوله طاهرة، ونظن أن الأصح ما فيهما باعتبار المعنى، وفي الأصل خطأ من المستنسخ. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في نسخة ب.

^٤ في ب: وجعل بدل قوله وجعله.

^٥ في ب: فإنه إسقاط الواجب حقيقة بدل قوله فإنه إسقاط للواجب حقيقة.

^٦ في ج: إذا لم يبق السبب بدل قوله إذ لم يبق السبب.

^٧ في ب: كان كمن صلى الفجر بدل قوله صار كمن صلى الفجر.

^٨ في ج: حيث أخرجه الشارع بدل قوله حيث أخرج الشارع.

^٩ في ج: على معنى أن حكم العزيمة فيه ساقط أصلاً بدل قوله على معنى أن حكم العزيمة فيها ساقط.

^{١٠} ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

قوله (وإنما جعلنا قصر المسافر رخصة إسقاط استدلالا بدليل الرخصة) أي بدليل يوجب هذه الرخصة (ومعناها) أي واستدلالا بالمعنى الذي شرعت الرخصة لأجله.

أما الدليل فما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنقصر الصلاة ونحن آمنون؟، فقال صلى الله عليه وسلم: "إن الله تصدق عليكم بصدقة، فاقبلوا صدقته". ووجه الاستدلال به أن المراد من التصديق الإسقاط عنا، كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾^١، أي وأن تسقطوا حقكم من القصاص بالعفو. وقال عليه السلام: "من تصدق به فهو خير له"، أي عفا. وهذا لأن ما يكون واجبا في الذمة يكون التصديق به ممن له الحق إسقاطا، كالتصدق بالدين على من عليه الدين. والإسقاط إذا لم يتضمن معنى التمليك بأن لا يكون عينا أو دينا لا يقبل الرد، أي لا يرتد به^٢، ولا يتوقف على القبول، إذا كان صادرا ممن لا يلزم طاعته، كالعفو عن القصاص من وليه. فإذا صدر ممن يلزم طاعته -وهو الله تعالى- فأولى أن لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول.

فتبين بهذا أن الله تعالى أسقط حقه -وهو ركعتان- عن المسافر، ولم يبق السبب موجبا في حقه إلا ركعتين، فليس له الرد بأن يؤدي أربعا فرضا. وحينئذ يكون معنى قوله عليه السلام: "فاقبلوا صدقته" اعتقدها واعملوا بها، كما يقال: فلان قبل الشرائع، أي اعتقدها وعمل بها، لا أنها قابلة للرد، فلا تردوها، كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله.

قوله (وأما المعنى) أي أما الاستدلال بمعنى الرخصة فمن وجهين:

أحدهما أن الرخصة لطلب الرفق، والرفق متعين في القصر بيقين؛ إذ لا رفق في الإكمال أصلا. أما من حيث الأداء فظاهر. وأما من حيث الثواب فلأن تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه، لا في أعداد الركعات. فظهر المسافر كظهر المقيم ثوابا؛ لأنه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع فجره وظهر العبد مع جمعة الحر. ورخصة الترفيه إنما يكون حيث لا يتعلق في واحد^٣، وإلا لا فائدة في الرخصة^٤، فوجب أن يكون رخصة إسقاط.

^١ الآية ٢٨٠ من سورة البقرة.

^٢ في ج: أي لا يرتد برده بدل قوله أي لا يرتد به.

^٣ في ب وج: حيث لا يتعين في واحد بدل قوله حيث لا يتعلق في واحد.

^٤ في ج: وإلا فلا فائدة في الرخصة بدل قوله وإلا لا فائدة في الرخصة.

وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أن الركعتين تساويان الركعات في الثواب، كيف وقد قال عليه السلام: "أفضل الأعمال أحمرها"^١.

وثانيهما أن الاختيار المطلق بين القصر والإكمال من غير أن يتضمن رفقا بالعبد ربوبية أي من صفات الرب؛ فإنه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود إليه أو ضرر يندفع عنه^٢ فلا يليق بالعبودية؛ إذ إثبات مثل هذا الاختيار للعبد ينزع إلى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية، وإذا لا يجوز، فثبت أن اختيار العبد لا ينفك عن معنى الرفق به^٣. فمن قال إنه يتخير بين القليل والكثير من غير رفق له في ذلك لم يثبت له اختيارا يليق به^٤. قلت: لا يخفى أن قوله: «لأن الاختيار المطلق إلى آخره متمم للوجه الأول ودليل لسقوط الإكمال، فجعله دليلا على حدة» منظور فيه، على أن قوله: «الاختيار المطلق من خصائص الربوبية» ممنوع، بل ذلك كمال^٥ وامتثال لقوله عليه السلام: "تخلقوا بأخلاق الله تعالى".

قوله (بخلاف الصوم) جواب سؤال، وهو أن يقال: ما ذكرتم يدل على أن الصوم في حق المريض والمسافر رخصة إسقاط استدلالا بدليل الرخصة، ومعناها. أما الدليل فلأن قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ دال على أنه أسقط التعجيل. وأما المعنى فلأن الرفق متعين في التأخير.

أجاب^٦ بأن دليل الرخصة لا يدل فيه على الإسقاط، وكذا معناها. أما الدليل فلأن النص جاء فيه بالتأخير دون الصدقة بالصوم، فبقيت العزيمة مشروعة^٧؛ لأن المؤجل يقبل التعجيل كالدين المؤجل. وأما المعنى فلأن الترفيه متعارض^٨؛ لأن الصوم في السفر يشق عليه من وجه. ولهذا قيل: المسافة مس آفة، وينخف عليه من وجه لموافقة المسلمين، فالبلية إذا عمت خفت، والفطر في السفر يتضمن عسرا من وجه وهو فقد الارتفاق بمرافقة الإقامة^٩ ويسرا من وجه وهو الارتفاق بمرافقة الإقامة، والناس في الاختيار متفاوتون، فاستقام التخيير ليختار ما هو الأرفق عنده.

^١ أحمر: أي أقواها

^٢ في ب: أو ضرر يندفع به بدل قوله أو ضرر يندفع عنه.

^٣ في ج: له بدل قوله به.

^٤ في ج: فلم يثبت له اختيارا يليق به بدل قوله لم يثبت له اختيارا يليق به.

^٥ في ج: بل ذلك الاختيار الكامل كمال بدل قوله بل ذلك كمال.

^٦ في ب: فأجاب بدل قوله أجاب.

^٧ في ب: فبقيت العزيمة مشروعا بدل قوله فبقيت العزيمة مشروعة.

^٨ في ب و ج: فلأن اليسر فيه متعارض بدل قوله فلأن الترفيه متعارض.

^٩ في ب: وهو عسر الانفراد حين القضاء بدل قوله وهو فقد الارتفاق بمرافقة الإقامة.

قوله (ولا يلزم تخيير موسى عليه السلام) أي لا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى عليه السلام في الرعي بين ثماني سنين وعشر سنين، كما قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتَ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾^١؛ فإنه تخيير بين القليل والكثير، مع أن الفرق متعين في القليل؛ لأن الأقل -وهو الثمانية- كان مهرا لازما، والزيادة عليها كانت تبرعا منه فضلا من عنده، على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ﴾^٢. وهكذا نقول في مسألتنا: الفرض ركعتان عينا^٣، والزيادة نفل مشروع للعبد يشرع من عنده، غير أن الاشتغال بأداء النفل قبل إكمال أركان الفرض مفسد للفرض؛ لاختلاط النفل بالفرض، فمنع من الاشتغال به قبل إكمال الفرض، حتى لو لم يقعد المسافر على رأس ركعتين^٤، وقام إلى الثالثة يبطل الفرض، وبعد إكمالهما قبل انتهاء التحريم لا يكون ممنوعا عن^٥ الاشتغال به، حتى لا يكون مفسدا للفرض، وإن كان مكروها لتأخير السلام. وإنما أنكرنا إثبات الخيار بين الأقل والأكثر فيما إذا كانت الزيادة واجبة عليه لعدم الفائدة.

قوله (ولا يلزم العبد المأذون) أي لا يرد نقضا على الأصل المذكور العبد المأذون في أداء الجمعة يتخير بين أداء الجمعة -وهي ركعتان- وبين أداء الظهر -وهو أربع-. وهذا تخيير بين القليل والكثير، من غير أن يتضمن رفقا؛ لأن الجمعة والظهر غيران لا يتجانسان، حتى لا يجوز أداء أحدهما بنية الآخر، ولا يجوز اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة، ولا بالعكس، ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر. وعند المغيرة لا يتعين الفرق في الأقل عددا، فيصح التخيير طلبا للفرق، بخلاف ظهر المسافر والمقيم؛ لأنهما واحد بدليل اتحاد الاسم والشرط. ولهذا صح بناء إحداهما على الأخرى، فيتعين الفرق في الأقل عددا، فلا يفيد التخيير، كما مر^٦.

وحاصل الجواب تسليم التخيير وتخصيص المدعى. ويمكن أن يجاب عنه بطريق المنع بأن يقال: لا نسلم أنه مخير بينهما، بل يجب عليه أداء الجمعة عينا عند الإذن كالحر، حتى لو تخلف بعد الإذن عن الجمعة يكره له ذلك كما في الحر، فلا يكون من التخيير في شيء^٧.

^١ الآية ٢٨ من سورة القصص.

^٢ الآية ٢٧ من سورة القصص.

^٣ في ج: الفرض ركعتان علينا بدل قوله الفرض ركعتان عينا.

^٤ في ب وج: يتبرع من عنده بدل قوله يشرع من عنده.

^٥ في ب وج: على رأس الركعتين بدل قوله على رأس ركعتين.

^٦ في ب وج: ممنوعا من بدل قوله ممنوعا عن.

^٧ في ج: لما مر بدل قوله كما مر.

قوله (وبهذا يجاب عمن^١ نذر بصوم سنة) أي بالجواب الذي ذكرنا في العبد المأذون نجيب^٢

عمن نذر بصوم سنة إن فعل كذا كما يقول مثلاً: إن دخلت الدار فعلي صوم سنة، فدخلها وهو معسر؛ فإنه يخير بين صوم سنة بالنظر إلى جانب النذر وبين صوم ثلاثة أيام بالنظر إلى جانب اليمين عند محمد رحمه الله. وكان أبو حنيفة رحمه الله يقول: عليه صوم سنة على التعيين. وروي أنه رجع إلى قول محمد رحمه الله قبل موته بثلاثة أيام. وهذا إذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكرنا؛ لأن المقصود منه المنع من الدخول.

أما إذا كان التعليق بشرط يريد وقوعه كما يقول: إن شفى الله مريضاً فعلي كذا، فلا تخيير فيه، بل الواجب الوفاء بالنذر، لا غير، وهذا تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد. أجاب^٣ بأنهما مختلفان معنى، وإن اتفقا صورة؛ لأن أحدهما -وهو صوم السنة- قرينة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة والآخر -وهو صوم ثلاثة أيام- كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين، وفيها معنى العقوبة والزجر، فصح التخيير طلباً للأرفق عنده، إذاً جاز أن يكون الزاجر أشد على النفس، وإن كان أقل مما يكون قرينة مقصودة فيها وفاء بالعهد وإنجاز الوعد وإن كانت أكثر وأشد^٤.

قوله (وفي مسألتنا) أي في مسألة المسافر القصر والإكمال سواء في كونهما عبادة مقصودة،

فلا يفيد التخيير.

قوله (فصار كالمدير) أي صار ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر نظير تعيين لزوم الأقل

من أرش الجناية والقيمة على المولى في جناية المدير من غير خيار لاتحاد الجنس؛ إذ المالية مقصودة هناك، فيتعين الرفق في الأقل كالقصر في حق المسافر، بخلاف العبد إذا جنى؛ فإن المولى يكون مخيراً بين دفع العبد والفداء سواء كانت قيمة العبد أقل أو أكثر من الفداء؛ لأن الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى؛ فإن أحدهما مال والآخر رقبة، فيكون التخيير مفيداً طلباً للرفق، كتخيير العبد المأذون في الجمعة بين الظهر والجمعة وتخيير الناذر بين صوم السنة^٥ وثلاثة أيام.

^١ في السنخ عن من، لكن كتبنا عمن وفقاً على نهج الإملاء.

^٢ في ج: يجاب بدل قوله نجيب.

^٣ في ب وج: فأجاب بدل قوله أجاب.

^٤ في ب وج: إذ بدل قوله إذا.

^٥ في ج: وإن كان أكثر وأشد بدل قوله وإن كانت أكثر وأشد.

^٦ في ب وج: سنة بدل قوله السنة.

ولا يلزم على هذا ما ذكر في باب النوافل «ويصلي أربعاً قبل العصر وإن شاء ركعتين وأربعاً بعد العشاء وإن شاء ركعتين» وما ذكر في باب الأذان «ولو فاتته صلوات أذن للأولى وأقام وكان مخيراً في الباقية إن شاء أذن وأقام وإن شاء اقتصر على الإقامة». فهذا^١ كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد؛ لانا لا نسلم أن الفرق متعين في القليل، بل في الكثير زيادة الثواب وإن كان في القليل يسر الأداء^٢، فكان التخيير مفيداً على أنه خارج عن محل النزاع، فلا يرد.

باب وجوه النظم صيغة ولغة

النظم باعتبار وضعه للمعنى أربعة أقسام: الخاص، العام، والمشارك، والمؤول. وذكر في الكشف^٣ في وجه الحصر أن اللفظ إن وضع لمعنى واحد فخاص، أو لأكثر فإن شمل الكل فعام، وإلا فمشارك إن لم يترجح أحد معانيه، وإن ترجح فمؤول.

وفيه بحث من وجوه: أما أولاً فلأن معنى اللفظ ما وضع اللفظ له، فوحدته وكثرته إنما يكون بتوحد الوضع وتعددده؛ إذ ليس المراد بالواحد ما لا جزء له، وذلك ظاهر. ولا شك أن العام من حيث إنه عام متحد الوضع، فحينئذ يكون معناه واحداً، فلا يكون تعريف الخاص مانعاً.

وأما ثانياً فلأن العام قسيم لكثير المعنى لما بينا، وقد جعله قسماً منه.

وأما ثالثاً فقلوه: «إن شمل الكل فعام» إنما يستقيم على مذهب من يشترط الاستغراق في العام، لا على مذهب علماؤنا رحمهم الله؛ فإن الاستغراق ليس بشرط عندهم.

وأما رابعاً فقلوه: «وإلا فمشارك» غير مستقيم؛ لأنه يستلزم أن يكون الجمع الذي لم يرد به الاستغراق مشتركاً، وليس الأمر كذلك.

وأما خامساً فلأن الترجيح وعدمه إنما يكون بعد الاستعمال، وكلامنا قبله، على أنه يلزم على أن لا يسمى العين مثلاً مشتركاً قبل الاستعمال وذلك ظاهر الفساد. والأولى أن يقال: اللفظ إما أن يكون موضوعاً للمعنى وضعاً متعدداً أو لا. والأول المشترك، والثاني إن كان موضوعاً للأشياء المتحدة

^١ في ب وج: فإن هذا بدل قوله فهذا.

^٢ في ج: وإن كان في القليل يسير الأداء بدل قوله وإن كان في القليل يسر الأداء.

^٣ الكشف: هو كشف الأسرار في شرح أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ. هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري. انظر الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢، ١٣/٤.

^٤ في ب: ولا يكون تعريف الخاص مانعاً بدل قوله فلا يكون تعريف الخاص مانعاً.

^٥ هذا اعتراض الشارح على المصنف لترجيحه في تقسيم وجوه البيان.

في الحقيقة فعام^١، وإلا فخاص. هذا وإن [كان]^٢ في جعل المؤول من هذا القسم نظراً؛ لأنه في بيان تقسيم اللفظ باعتبار الوضع فقط، وهذا ليس كذلك.

قوله (الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد) فقوله: «كل لفظ» يدخل فيه المهملات، وغيرها. فاحترز بقوله: «وضع لمعنى» عن المهملات، والألفاظ الدالة على المعنى لا بالوضع. وقوله: «معلوم» بيان للواقع^٣، لا قيد احترازي. وذكر في الكشفين^٤ أنه احترز به عن المشترك والمجمل.

وفيه نظر؛ لأن المعنى الموضوع له معلوم للواضع عند الوضع، وإن تعدد؛ لأن الوضع تعيين اللفظ بإزاء المعنى. ومحال أن يضع الواضع اللفظ بإزاء معنى ولا يعلم ذلك المعنى. وكذا للسامع^٥ بعد العلم بالوضع وتعدده. نعم مراد الالفاظ^٦ عند الإطلاق قد يكون غير معلوم له ما لم ينضم إليه قرينة^٧، لكن بين إرادة المعنى ودلالة اللفظ عليه بالوضع بون بعيد. وإنما يسمى اللفظ خاصاً بالاعتبار الثاني دون الأول.

فإن قلت: فبأي قيد خرج المجمل والمشارك حينئذ. قلت: أما المجمل فقد خرج عن المقسم وهو ظاهر. وأما المشارك فيخرج بقوله: «وضع لمعنى»؛ لأن المشترك موضوع لمعنيين أو أكثر، وقوله: «على الانفراد» يخرج العام؛ لأن المراد به أن يكون المعنى منفرداً عن الأفراد المتحدة نوعاً أو جنساً. والأولى حذف لفظ الكل من الحد؛ لأنه للماهية من حيث هي، ولا يدخل فيها عموم^٨، ولأنه يجب صدقه على كل فرد من أفرادها، ولا يصدق بصفة العموم، وقد يعتذر عنه بتأويل بعيد.

^١ في ج: والثاني إما أن يكون موضوعاً للأشياء المتحدة في الحقيقة بدل قوله والثاني إن كان موضوعاً للأشياء المتحدة في الحقيقة.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٣ في ج: بيان الواقع بدل قوله بيان للواقع.

^٤ هما كتابا أصول الفقه للأحناف، وكلاهما واحد اسماً، أحدهما لعبد العزيز البخاري عليه رحمة الباري المتوفى ٧٣٠ هـ شرح فيه أصول البزدوي المشتهر باسم كنز الوصول، وثانيهما للعلامة النسفي عليه رحمة المتعالي المتوفى ٧١٠ هـ شرح فيه كتابه منار الأنوار.

^٥ في ج: وكذلك السامع بدل قوله وكذا للسامع.

^٦ في ج: اللفظ بدل قوله الالفاظ.

^٧ في ج: ما لم ينتظم إليه قرينة بدل قوله ما لم ينضم إليه قرينة.

^٨ في ج: لا يدخل فيها عموم بدل قوله ولا يدخل فيه عموم.

قوله (ينتظم خصوص الجنس) خبر للخاص^١، أي ينتظم خصوص الجنس كإنسان، وخصوص النوع كرجل وخصوص الفرد -أي العين- كزيد. وهذا التقسيم بلسان أهل الشرع، بخلاف ما يقوله المنطقيون.

قوله (يتناول المخصوص قطعاً) خبر بعد خبر^٢، أي حكم الخاص من غير اعتبار العوارض أنه يتناول مدلوله الوضعي على وجه القطع.

اعلم أن القطع يستعمل لمعنيين: أحدهما أن لا يكون ثمة احتمال أصلاً، والثاني أن لا يكون احتمال ناش عن دليل^٣. والثاني أعم من الأول مطلقاً؛ لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص مطلقاً من نفس الاحتمال، ونقيض الأخص مطلقاً أعم من نقيض الأعم. والمراد بالقطع هنا المعنى الأعم. فسقط بهذا التقرير ما قيل: كيف يثبت القطع مع الاحتمال؛ لأن نفس الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الأعم؟ وقيل: إن هذا مذهب القاضي أبي زيد^٤ ومن تابعه، خلافاً لمشايخ سمرقند، وأصحاب الشافعي رحمهم الله.

وعندي أنه لا نزاع في المعنى^٥؛ فإن من قال بالقطع لا يقول بالمعنى الأخص لظهور بطلانه؛ إذ احتمال المجاز قائم اتفاقاً. ولهذا يجوز تأكيده، فيكون مراده القطع بالمعنى الأعم. ومن نفاه لا يجوز نفيه بالمعنى الأعم؛ إذ الخلاف في المجرد عن القرائن الصارفة، فتعين أن مراده نفي القطع بالمعنى الأخص. فحصل التوفيق بين المذهبين^٦.

قوله (بحيث لا يحتمل زيادة البيان) أي الخاص لا يحتمل بيان التفسير، وإن كان يحتمل بيان التقرير نحو جاءني زيد نفسه، وبيان التغيير عن موضوعه عند قيام الدليل بطريق المجاز، كقوله^٧ للحرّة: أنت طالق ثنتين، وذلك لأنه لو لحقه البيان. فأما أن يكون لإثبات الظهور -وهو حقيقته- أو

^١ في ب: خبر ثان للخاص، وفي ج: خبر ثان بدل قوله خبر للخاص.

^٢ في ج: خبر ثالث بدل قوله خبر بعد خبر.

^٣ في ب: عن دليله بدل قوله عن دليل.

^٤ القاضي أبو زيد الدبوسي رحمه الله: هو عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد المتوفى ٤٣٠ هـ: أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود. كان فقيهاً باحثاً. نسبته إلى دبوسية بين بخارى وسمرقند، ووفاته في بخارى، عن ٦٣ سنة. له: تأسيس النظر فيما اختلف به الفقهاء أبو حنيفة وصاحبه ومالك والشافعي، والأسرار في الأصول والفروع عند الحنفية، وتقويم الأدلة في الأصول، والأمد الأقصى. الأعلام للزركلي، ١٠٩/٤.

^٥ هذا ترجيح الشارح في معنى القطع.

^٦ في ج: تحصل التوفيق بين المذهبين بدل قوله فحصل التوفيق بين المذهبين.

^٧ في ب وج: كقولهم بدل قوله كقوله.

لإزالة الخفاء -وهو لازمه- وكلاهما باطل^١؛ لأن الخاص بين بنفسه^٢، فيؤدي إلى إثبات الثابت أو إزالة المزال وفيه بحث لأن الخاص قد يكون مبهما يحتاج إلى تبين المراد منه.

قوله (ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله) اعلم أن القرء لفظ مشترك وضع للحيض تارة وللطهر المتخلل بين الدمين أخرى عند الفقهاء، لكن اختلفوا في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^٣ أنه محمول على الطهر أو الحيض.

فذهب علماؤنا رحمهم الله إلى أن المراد به الحيض. وقال الشافعي رحمه الله: المراد به الطهر. فنحن نقول: لو كان المراد به الطهر لبطل موجب الخاص -وهو الثلاثة-؛ لأن الطلاق المسنون هو الذي يكون في حالة الطهر، فإذا طلقها فيه، فلا يجب عليها التربص بثلاثة أطهار إجماعاً. أما عندنا فظاهر.

وأما عند الشافعي رحمه الله فلا أن الطهر الذي وقع فيه الطلاق محسوب عنده، فتتقضي العدة بباقي ذلك الطهر وطهرين آخرين، فينقص العدد عن الثلاث، وفيه إبطال موجب الخاص، بخلاف ما لو حملناه على الحيض؛ لأنه يجب عليها التربص بثلاثة قروء كوامل. لا يقال: الانتقاص إنما يلزم أن لو لم يكن بعض الطهر طهراً، وهو ممنوع. وأيضاً لو حمل القرء على الحيض يلزم منه الزيادة على الثلاث؛ لأنه إذا طلقها في الحيض لا يحتسب الحيض إجماعاً.

^١ في ج: وكلاهما باطلان بدل قوله وكلاهما باطل.

^٢ في ب: لأن الخاص بين، وفي ج: لأن الخاص بين في نفسه بدل قوله لأن الخاص بين بنفسه.

^٣ الآية ٢٢٨ من سورة البقرة.

^٤ الإمام الشافعي رحمه الله: هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله المتوفى ٢٠٤ هـ: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزة بفلسطين، وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين. وزار بغداد مرتين. وقصد مصر سنة ١٩٩ فتوفي بها، وقبره معروف في القاهرة. قال المبرد: كان الشافعي أشعر الناس وأديهم وأعرفهم بالفقه والقراءات. وقال الإمام ابن حنبل: ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعي في رقبته منه. وكان من أحذق قریش بالرمي، يصيب من العشرة عشرة، برع في ذلك أولاً كما برع في الشعر واللغة وأيام العرب، ثم أقبل على الفقه والحديث، وأفتى وهو ابن عشرين سنة. وكان ذكياً مفرطاً. له تصانيف كثيرة، منها: الأم في الفقه سبع مجلدات، جمعه البويطي، وبوبه الربيع بن سليمان، والمسند في الحديث، وأحكام القرآن، والسنن، والرسالة في أصول الفقه، واختلاف الحديث، والسبق والرمي، وفضائل قریش، وأدب القاضي، والمواarith. ولابن حجر العسقلاني توالي التأسيس بمعالي بن إدريس في سيرته، ولأحمد بن محمد الحسني الحموي المتوفى سنة ١٠٩٨ كتاب الدر النفيس في نسبه، وللحافظ عبد الرؤوف المناوي كتاب مناقب الإمام الشافعي، وللشيخ مصطفى عبد الرازق رسالة الإمام الشافعي في سيرته، ولحسن الرفاعي تاريخ الإمام الشافعي، ولمحمد زكي مبارك رسالة في أن كتاب الأم لم يؤلفه الشافعي وإنما ألفه البويطي يعني أن البويطي جمعه مما كتب الشافعي. وفي طبقات الشافعية للسبكي. الأعلام للزركلي، ٢٦/٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

والخاص كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة؛ لأننا نجيب عن الأول بأن ذلك موكول إلى اللغة، وقد ثبت أن الطهر لغة اسم لما تخلل بين الدمين. ولهذا لا تنقضي العدة بطهر واحد. و[قد]^١ أجاب عن الأول صاحب التنقيح^٢ بأن بعض الطهر لو كان طهرا لما بقي فرق بين الأول والثالث، فينبغي أنه إذا مضى من الثالث شيء يحل لها الزوج، وهذا خلاف الإجماع. قلت: الملازمة ممنوعة؛ إذ الأول قد انتهى بالضد، فلا بعد أن يدخل تحت العدد بخلاف الثالث^٣.

وعن الثاني بأن ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل، فيكون مفتقرا. وذلك لأن الحيضة لا تقبل التجزئة. ولهذا قلنا: لو قال لامرأته: «أنت طالق إذا حضت نصف حيضة» لا تطلق حتى تطهر، كما لو قال: «حيضة»، كذا في الأسرار، وقد وجب تكميل الأولى بالرابعة، فوجب بتمامها ضرورة عدم التجزئة.

قوله (والغسل والمسح) أي لما كان الغسل والمسح في آية الوضوء لفظين خاصين لفعل معلوم -وهو الإسالة والإصابة-، فلو علقنا جواز الوضوء بالنية والترتيب -كما هو مذهب الشافعي رحمه الله- والتسمية -كما هو مذهب أصحاب الظواهر- والولاء -كما هو مذهب مالك رحمه الله- لا يكون عملا به كما هو مقتضاه؛ إذ النص بإطلاقه يقتضي جوازا على أي وجه حصل. والتعليق بهذه الأشياء يزيل إطلاق الجواز وهو حكم شرعي، فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد، أو نقول: لا يخفى أن سوق هذه الآية لتعليم الوضوء الذي يصير المرء به أهلا لأداء الصلاة، فلو كان وجود هذه الأهلية موقوفا على شيء آخر غيرهما لبينه. ولما سكت عن ذلك كان بيانا بأن لا وجوب في الوضوء غيرهما؛ لأن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان يدل على البيان، فصار كأنه قال: «أوجب عليكم في الوضوء الغسل والمسح فقط». فمن زاد واجبا آخر بخبر الواحد كان ناسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد، وذا لا يجوز.

^١ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٢ صاحب التنقيح رحمه الله: هو عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي البخاري بالحنفي، صدر الشريعة الأصغر ابن صدر الشريعة الأكبر المتوفى سنة ٧٤٧ هـ: من علماء الحكمة والطبيعات وأصول الفقه والدين. له كتاب تعديل العلوم، والتنقيح في أصول الفقه وشرحه التوضيح، وشرح الوقاية لجده محمود في فقه الحنفية، والنقاية مختصر الوقاية، والوشاح في علم المعاني. توفي في بخارى. الأعلام للزركلي، ١٩٧/٤-١٩٨.

^٣ هذا اعتراض الشارح على صدر الشريعة الأصغر رحمه الله.

^٤ في ب وج: على أي وجه حصل بدل قوله على أي وجه حصل.

ونوقض باشتراط النية في التيمم مع أن النص ساكت عنه. وأجيب بأن النية فيه إنما تثبت^١ بنفس النص لا بغيره؛ لأن التيمم ينبئ عنها؛ إذ هو القصد لغة، والنية هي القصد. وفيه إشكال^٢؛ لأنه إنما يستقيم ذلك أن لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد، وليس الأمر كذلك، بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة. وهذا أخص منه، والعام لا دلالة له على الخاص، فكيف يستفاد ذلك منه؟

والطواف المأمور به في قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾^٣ لفظ خاص وضع لمعنى خاص، وهو الدوران حول البيت، وهو بإطلاقه يقتضي جواز الطواف من المحدث كما يجوز من الطاهر، فاشتراط الطهارة له حتى لا يعتد الطواف بدونه لا يكون عملاً بهذا الخاص ولا بياناً له؛ لأنه بين، بل يكون نسخاً لحكم الكتاب بخبر الواحد، وهو قوله عليه السلام: "الطواف بالبيت صلاة"، وذلك لا يجوز.

واعترض عليه بان النص مجمل؛ لأن نفس الطواف غير مراد إجماعاً؛ فإنه قدر بسبعة أشواط، وشرط فيه الابتداء من الحجر الأسود، حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد بذلك حتى ينتهي إلى الحجر. وكذا يلزم إعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس. فإذا ثبت أنه مجمل جاز أن يلتحق خبر الواحد بياناً له. وأجاب عنه صاحب الكشف بأنه ليس بمجمل في حق نفسه، ولكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل؛ لأن باب التفعّل للمبالغة، وذلك يحتمل أن يكون من حيث العدد ومن حيث الإسراع في المشي، فالتحق خبر الواحد بياناً له.

وأما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان؛ لأنه لا إجمال بالنسبة إليه^٤. وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أنه يحتمل العدد، حتى يلزم الإجمال كيف؟ وأن الأمر لا يقتضي التكرار عندنا، والذي يدل على ذلك أن علماؤنا رحمهم الله استدلوا على نفي قول مالك رحمه الله في طواف القدوم بأن هذا الأمر لا يقتضي التكرار، كذا في الهداية^٥، وأيضاً لو كان باب التفعّل يقتضي الإجمال لكان قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^٦ مجملاً، وليس كذلك إجماعاً، سلمنا ذلك بالنسبة إلى العدد، فلا نسلم الإجمال

^١ في ب: ثبت بدل قوله تثبت.

^٢ هذا اعتراض الشارح على جواب السؤال.

^٣ الآية ٢٩ من سورة الحج.

^٤ في ب: لأنه لا احتمال بالنسبة إليه بدل قوله لأنه لا إجمال بالنسبة إليه.

^٥ الهداية: هي كتاب الفقه الحنفي التي ألفها برهان الدين المرغيناني المتوفى ٥٩٣ هـ رحمه الله.

^٦ الآية ٦ من سورة المائدة.

بالنسبة إلى المبدأ، فلا يصلح خبر الابتداء بيانا له^١، والأولى أن يقال: إنما ثبت العدد وتعيين المبدأ بالإخبار المشهورة، وبها يجوز الزيادة على الكتاب.

وأما وجوب إعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم الجواز، بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب إعادة الصلاة إن أدت مع الكراهة. ولهذا ينبغي بالدم إذا رجع من غير إعادة انجبار نقصان الصلاة بالسجدة. والركوع والسجود في قوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾^٢ لفظان خاصان وضعا لمعنيين معلومين، والركوع للميلان من الاستواء^٣، يقال: ركعت النخلة إذا مالت، والسجود لوضع الجبهة على الأرض، فلا يكون إلحاق التعديل وهو الطمأنينة في الركوع والسجود وإتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدين بهما على وجه يكون فرضا، كما قاله أبو يوسف والشافعي رحمهما الله بخبر الواحد، وهو قوله عليه السلام: "قم فصل؛ فإنك لم تصل" لأعرابي أخف الصلاة بيانا لهما؛ إذ لا إجمال فيهما، بل يكون رفعا لحكم الإطلاق، فيكون نسخا له بخبر الواحد، وذا لا يجوز.

ولقائل أن يقول: سلمنا أنه لا يصلح أن يكون بيانا لهما^٤، لكن إنما يلزم النسخ أن لو لم يصلح أن يكون ذلك بيانا لمجمل الكتاب - وهو قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^٥ -، وهو ممنوع. ويمكن أن يجاب عنه بأنه لا يخلو إما أن يكون بيانا للصلاة أو السجود والركوع، لا سبيل إلى الأول، وإلا يلزم أن يكون التعديل واجبا على حياله^٦، واللازم باطل؛ إذ آتي بالركوع مع التعديل مثلا آت بفرض واحد [لا بفرضين]^٧، وإن طوله إجماعا، فتعين الثاني، وهو المطلوب.

قوله (ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ إلى قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾^٨)
اعلم أن الخلع طلاق عندنا وعند مالك والمزني، وهو مذهب عامة الصحابة رضي الله عنهم. وقال الشافعي رحمه الله في قوله القديم، وبه قال أحمد رحمه الله: إنه فسخ، وهو قول بعض الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

^١ في ج: فلا يصلح خبر الواحد بيانا له بدل قوله فلا يصلح خبر الابتداء بيانا له.

^٢ الآية ٧٧ من سورة الحج.

^٣ في ب وج: فالركوع للميلان عن الاستواء بدل قوله والركوع للميلان من الاستواء.

^٤ في ج: سلمنا أنه لا يصلح بيانا لهما بدل قوله سلمنا أنه لا يصلح أن يكون بيانا لهما.

^٥ الآية ٧٢ من سورة الأنعام.

^٦ حيال الشيء بكسر الحاء: بمعنى إزاء الشيء، تقول: قعدت حياله أو بحياله إذا قعدت بإزاءه. الصحاح للجوهري المتوفى ٣٩٣ هـ،

دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٧، ١٤٧٩/٤.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٨ الآية ٢٢٩ من سورة البقرة.

وثمره الاختلاف تظهر في انتقاص عدد الثلاث به. وعلمائنا رحمهم الله استدلوا بهذه الآية^١. ووجهه أن الله تعالى بدأ بفعل الزوج في أول الآية وسماه طلاقاً، ثم زاد عليه فعل المرأة وسماه افتداءً، وتحت الزيادة أو إفراد المرأة بالذكر^٢ تقرير لفعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق؛ لأن الخلع يوجد منهما، ولا تستبد^٣ المرأة به، وقد ذكر فعلها، ولم يذكر فعل الزوج، فكان بياناً بالضرورة أن فعله هو الذي سبق في أول الآية وهو الطلاق، فجعل الخلع فسخاً في هذه الآية^٤ - كما قال الشافعي رحمه الله - لا يكون عملاً به.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن تحت الإفراد بالذكر تقريراً لفعل الزوج على ما سبق، ولم لا يجوز^٥ أن يكون فعل الزوج في هذه الحالة قبول ذلك - كما ذهب إليه أئمة التفسير -، ويكون تركه لظهوره؟ ولو سلم ذلك يلزم أن يكون الخلع طلاقاً رجعيًا؛ لأن المراد من الطلاق المذكور في أول الآية هو الطلاق الرجعي عندهم، وهذا خلاف المذهب على أن الخلاف فيما إذا وقع المفاداة بلفظ الخلع. أما لو قال الزوج: «أنت طالق على كذا» يقع الطلاق بلا خلاف.

والحاصل أن المخالعة إن ثبتت بلفظ الطلاق لا يكون محل الخلاف، وإن ثبتت بلفظ آخر لا يكون فيه دليل على أنه طلاق. وأيضاً لو كان الخلع المذكور في هذه الآية طلاقاً يلزم أن يكون الطلقات أربعاً مع قوله: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ﴾^٦، وفساده مما لا يخفى. ولا وجه لقول العلامة النسفي رحمه الله حيث قال: إن الله تعالى^٧ ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض، فلا يكون أربعاً؛ لأن الآية لبيان الخلع بدليل سبب النزول، وإلا لم يكن متمسكاً لهم لا لبيان الطلاق بمال وعوض وفرق بينهما. ولو سلم ذلك يلزم سقوط التمسك بها، على أن المختلعة يلحقها الطلاق لانتهاء الترتيب حينئذ. ولا وجه أيضاً لقول من قال: المراد بقوله: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾^٨ بيان الشرعية لا بيان الوقوع، فلا يقتضي الزيادة على الثلاث؛ لأننا نقول حينئذ يسقط الاستدلال بهذه الآية، على أن الخلع طلاق وأن المختلعة يلحقها الطلاق.

^١ في ب وج: علمائنا رحمهم الله استدلوا بهذه الآية بدل قوله وعلمائنا رحمهم الله استدلوا بهذه الآية.

^٢ في ج: وإفراد المرأة بالذكر بدل قوله أو إفراد المرأة بالذكر.

^٣ استبد: انفرد، يقال: استبد فلان بكذا إذا انفرد به. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ٤٤٤/٢.

^٤ في ج: في هذه الحالة بدل قوله في هذه الآية.

^٥ في ج: فلم لا يجوز بدل قوله ولم لا يجوز.

^٦ الآية ٢٣٠ من سورة البقرة.

^٧ في ب وج: إنه تعالى بدل قوله إن الله تعالى.

^٨ الآية ٢٢٩ من سورة البقرة.

قوله (وذكر الطلاق) اعلم أن المختلعة يلحقها صريح الطلاق عندنا، خلافا للشافعي رحمه الله. واستدل بقوله تعالى: ﴿إِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ﴾^١. ووجهه هو أن الله تعالى ذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف خاص للوصل والتعقيب -وهو الفاء-، فيكون ذلك تصريحاً على صحة إيقاع الطلقة بعد الخلع متصلاً به، فيكون معنى الآية فإن طلقها بعد الخلع. والشافعي رحمه الله لما وصله بقوله: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾^٢، وجعل ذكر الخلع معترضاً لا يكون عاملاً بموجب الخاص.

واعترض عليه بأن وصل الطلاق بالخلع خلاف تفسير المفسرين، فيكون ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله أولى، وبأنه يوجب زيادة التطبيقات على الثلاث كما بينا^٣، وبأن معنى الآية حينئذ يكون فإن طلقها بعد الخلع فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، ولا يكون فيه دلالة بأن الزوج الأول يحتاج إلى التحليل بعد التطبيق الثالثة مطلقاً، أي سواء كانت بعد الخلع أو لا، والأمة أجمعت^٤ على استفادة ذلك من هذه الآية. وأيضاً قوله: «في وصل ﴿إِنْ طَلَّقَهَا﴾ إلى أول الآية ترك العمل بالخاص» إنما يستقيم أن لو كان ورود الاعتراض بين الكلامين منافيًا لعطف الثاني على الأول بالفاء، وهو ممنوع، كيف واتفاق المفسرين على ذلك دليل جوازه.

قوله (وكذا قوله تعالى: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾) اعلم أن المرأة المالكة لأمرها إذا أذنت لوليها أن يزوجهها بلا مهر، أو تقول: «زوجني» ولا تذكر المهر، فيزوجها وليها بلا مهر، يصح النكاح إجماعاً، و[لكن]^٥ لا يجب المهر عليه إلا بالدخول عند الشافعي رحمه الله، وعندنا يجب المهر بمجرد العقد.

واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾^٦. ووجهه أن الله تعالى قيد الحل بالابتغاء، وألصقه بالمال وهو المهر، والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو الطلب، والطلب إنما يحصل بالعقد، فتقتضي الآية أن لا ينفك [المال]^٧ عن الابتغاء؛ لأن الباء للإلصاق، فالقول بوجوب تراخي المال^٨ عن الابتغاء إلى زمان استيفاء المطلوب -وهو الدخول، كما قال الشافعي رحمه الله- لا يكون عاملاً بالخاص من كتاب الله تعالى، ولا يلزم النكاح الفاسد حيث

^١ الآية ٢٣٠ من سورة البقرة.

^٢ الآية ٢٢٩ من سورة البقرة.

^٣ في ب: وبأنه يوجب زيادة الطلاق على الثلاث كما بينا بدل قوله وبأنه يوجب زيادة التطبيقات على الثلاث كما بينا.

^٤ في ج: اجتمعت بدل قوله أجمعت.

^٥ الآية ٢٤ من سورة النساء.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٧ الآية ٢٤ من سورة النساء.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٩ في ب وج: فالقول بتراخي وجوب المال بدل قوله فالقول بوجوب تراخي المال.

لا يجب المهر فيه بنفس العقد إجماعاً، بل بالدخول؛ لأن المراد به الطلب الصحيح المحصل للحل بقرينة السياق، وذلك إنما يحصل بالنكاح الصحيح.

واعترض عليه بأن الحل وإن قيد بالابتغاء بالمال في هذه الآية، فقد أطلق أيضاً في الآخر عنه^١، كما في قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ^٢﴾، ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ^٣﴾، والمطلق يجري على إطلاقه. والجواب عنه أنا لا نسلم أن المطلق يجري على إطلاقه مطلقاً، بل يحمل على المقيد إذا كان الحكم واحداً والحادثة واحدة بالاتفاق، كما في كفارة اليمين، وهنا كذلك، فيجب حمله على المقيد بالمال. ألا يرى أنه شرط الإشهاد، وحمل النص المطلق عنه على المقيد به لهذا.

قوله (والفرض والكناية) اعلم أن أقل المهر مقدر عندنا بعشرة دراهم. وقال الشافعي رحمه الله: كل ما يصلح ثمناً في البيع يصح مهراً، حتى لو تزوج امرأة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهراً عنده، وعندنا يجب عشرة دراهم. واستدل [على ذلك] بقوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا^٤﴾. ووجهه أن الفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير.

وكذا الكناية لفظ خاص أريد به ذات المتكلم، فدل ذلك أن مهور النساء مقدرة بتقدير الله تعالى، وتقدير الشرع إما أن يمنع الزيادة أو يمنع النقصان أو يمنعهما. الأول والثالث منتف هنا بالإجماع، فتعين الثاني، فيكون الأدنى مقدراً، وقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "لا مهر أقل من عشرة دراهم"، فمن لم يجعل المهر مقدراً شرعاً، وجعله موكولاً إلى رأي الزوجين، يكون تاركاً للعمل بالخاص من كتاب الله تعالى.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن الفرض لفظ خاص، بل هو مشترك بين الإيجاب، قال النبي عليه السلام^٥: "إن الله تعالى فرض على عباده خمس صلوات"، أي أوجبها، كذا في المغرب^٦، وبين القطع،

^١ في ب: فقد أطلق أيضاً في الآي الآخر عنه، في ج: فقد أطلق أيضاً في الآي الآخر بدل قوله أطلق أيضاً في الآخر عنه.

^٢ الآية ٣ من سورة النساء.

^٣ الآية ٣٢ من سورة النور.

^٤ في ب وج: يصلح مهراً بدل قوله يصح مهراً.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ الآية ٥٠ من سورة الأحزاب.

^٧ في ب وج: قال عليه السلام بدل قوله قال النبي عليه السلام.

^٨ المغرب: هو الكتاب الذي ألفه المطرزي (المتوفى ٦١٠ هـ) في اللغة تتميماً لكتابه المغرب في لغة الفقه.

يقال: فرض الفأرة الثوب إذا قطعته، وبين البيان، قال الله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾^١، أي بين لكم في قول جماعة من المفسرين، وبين التقدير، كما ذكرتم.

سلمنا ذلك، لكن لا نسلم أنه خاص في التقدير، بل هو للقطع حقيقة، كما قال صاحب الكشف رحمه الله في أول سورة النور: أصل الفرض القطع. وكذا قال غيره من أئمة اللغة. ثم نقل إلى الإيجاب والتقدير؛ لأن الواجب مقطوع، وكذا المقدر مقطوع عن الغير، فكان مجازاً فيهما، على أن حملة على الإيجاب ههنا أولى بقرينة كلمة على؛ فإنها صلة الإيجاب لا صلة التقدير، يقال: فرض الله عليه إذا أوجب، ولا يقال: فرض عليه إذا قدر، وبقرينة ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾^٢؛ لأن الإيجاب يستقيم في حق الإمام، كما يستقيم في حق الأزواج؛ لأن ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوب المهر على الأزواج. فأما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الإمام؛ لأنه لم يقدر على المولى في الإمام شيء. ولهذا فسر أئمة التفسير الفرض ههنا^٣ بمعنى الإيجاب، قال صاحب الكشف: معنى الآية قد علم الله تعالى ما يجب فرضه على المؤمنين في الأزواج والإماء.

قوله (قال محمد^٤ والشافعي رحمهما الله) اعلم أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسألة الهدم، فذهب العبادلة الثلاثة^٥ رضي الله عنهم إلى أن وطئ الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من

^١ الآية ٢ من سورة التحريم.

^٢ الآية ٥٠ من سورة الأحزاب.

^٣ في ب: هنا بدل قوله ههنا.

^٤ الإمام محمد رحمه الله: هو محمد بن الحسن بن فرقد، من موالي بني شيبان، أبو عبد الله المتوفى سنة ١٨٩ هـ: إمام بالفقه والأصول، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة. أصله من قرية حرسية، في غوطة دمشق، وولد بواسط. ونشأ بالكوفة، فسمع من أبي حنيفة وغلب عليه مذهبه وعرف به وانتقل إلى بغداد، فولاه الرشيد القضاء بالرقعة ثم عزله. ولما خرج الرشيد إلى خراسان صحبه، فمات في الري. قال الشافعي: لو أشاء أن أقول نزل القرآن بلغة محمد ابن الحسن لقلت لفصاحته. ونعته الخطيب البغدادي بإمام أهل الرأي. له كتب كثيرة في الفقه والأصول، منها: المبسوط في فروع الفقه، والزيادات، والجامع الكبير، والجامع الصغير، والآثار، والسير، والموطأ، والأمثالي، والمخارج في الحيل، والأصل، والحجة على أهل المدينة. ولمحمد زاهد الكوثري المتوفى سنة ١٣٧١ هـ بلوغ الأمان في سيرته. الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢، ٨٠/٦.

^٥ العبادلة الثلاثة: هم عبد الله بن مسعود المتوفى سنة ٣٢ هـ وعبد الله بن عمر المتوفى سنة ٧٣ هـ وعبد الله بن عباس المتوفى سنة ٦٨ هـ عند الحنفية رضي الله تعالى عنهم. كذا في فتح القدير شرح الهداية.

الطلقات واحدة كانت أو ثلاثا. وبه قال أبو حنيفة^١ وأبو يوسف رحمهما الله. وذهب عمر وعلي^٢ وأبي [موسى]^٣ وأبو هريرة رضي الله عنهم إلى أنه لا يهدم ما دون الثلاث، وبه قال محمد والشافعي وزفر رحمهم الله.

^١ أبو حنيفة رحمه الله: هو النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة المتوفى سنة ١٥٠ هـ: إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل: أصله من أبناء فارس. ولد ونشأ بالكوفة. وكان يبيع الخبز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء. وأراد عمر بن هبيرة أمير العراقيين على القضاء، فامتنع ورعا. وأراد المنصور العباسي بعد ذلك على القضاء ببغداد، فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أنه لا يفعل، فحبسه إلى أن مات، قال ابن خلكان: هذا هو الصحيح. وكان قوي الحجة، من أحسن الناس منطقا. قال الإمام مالك يصفه: رأيت رجلا لو كلمته في السارية أن يجعلها ذهابا لقام بحجته! وكان كريما في أخلاقه، جوادا، حسن المنطق والصورة، جهوري الصوت، إذا حدث انطلق في القول، وكان لكلامه دوي. وعن الإمام الشافعي: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة. له: مسند في الحديث جمعه تلاميذه، والمخارج في الفقه، صغير رواه عنه تلميذه أبو يوسف. وتنسب إليه رسالة الفقه الأكبر ولم تصح النسبة. توفي ببغداد، وأخباره كثيرة. الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢، ٣٦/٨.

^٢ أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه: هو علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، أبو الحسن المتوفى سنة ٤٠ هـ: أمير المؤمنين، رابع الخلفاء الراشدين وأحد العشرة المبشرين، وابن عم النبي وصهره، وأحد الشجعان الأبطال، ومن أكابر الخطباء والعلماء بالقضاء، وأول الناس إسلاما بعد خديجة. ولد بمكة، وربى في حجر النبي صلى الله عليه وسلم ولم يفارقه. وكان اللواء بيده في أكثر المشاهد. ولما آخى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بين أصحابه قال له: أنت أخي، وولي الخلافة بعد مقتل عثمان ابن عفان (سنة ٣٥ هـ فقام بعض أكابر الصحابة يطلبون القبض على قتلة عثمان وقتلهم وتوقي عليّ الفتن، فترتب، فغضبت عائشة وقام معها جمع كبير، في مقدمتهم طلحة والزبير، وقتلوا عليا، فكانت وقعة الجمل (سنة ٣٦ هـ وظفر عليّ بعد أن بلغت قتلى الفريقين عشرة آلاف، ثم كانت وقعة صفين (سنة ٣٧ هـ وخلاصة خبرها أن عليا عزل معاوية من ولاية الشام، يوم ولي الخلافة، فعصاه معاوية، فافتتلا مئة وعشرة أيام، قتل فيها من الفريقين سبعون ألفا، وانتهت بتحكيم أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاصي فاتفقا سرا على خلع عليّ ومعاوية، وأعلن أبو موسى ذلك، وخالفه عمرو فأقر معاوية، وافتترق المسلمون ثلاثة أقسام: الأول بايع لمعاوية وهم أهل الشام، والثاني حافظ على بيعته لعليّ وهم أهل الكوفة، والثالث اعتزلهما ونقم على علي رضا بالتحكيم، وكانت وقعة النهروان (سنة ٣٨ هـ بين علي وأبنة التحكيم، وكانوا قد كفروا عليا ودعوه إلى التوبة واجتمعوا جمهرة، فقاتلهم فقتلوا كلهم وكانوا ألفا وثمانمائة، فيهم جماعة من خيار الصحابة، وأقام عليّ بالكوفة (دار خلافته) إلى أن قتله عبد الرحمن بن ملجم المرادي غيلة في مؤامرة ١٧ رمضان المشهورة، واختلف في مكان قبره (١) روى عن النبي صلى الله عليه وآله الملك " وجمعت خطبه وأقواله ورسائله في كتاب سمي " نهج البلاغة - ط " والاكثر الباحثين شك في نسبته كله إليه. أما ما يرويه أصحاب الأفاقيص من شعره وما جمعه وسموه " ديوان علي بن أبي طالب - ط " فمعظمه أو كله مذكور عليه. وغالى به الجهلة وهو حي: جئ بجماعة يقولون بتأليه فنهاهم وزجرهم وأنذرهم، فازدادوا إصرارا، فجعل لهم حفرة بين باب المسجد والقصر، وأوقد فيها النار وقال: إني طارحكم فيها وترجعوا، فأبوا، فقف بهم فيها (١). وكان أسمر اللون، عظيم البطن والعينين، أقرب إلى القصر، وكانت لحيته ملء ما بين منكبيه، ولد له ٢٨ ولدا منهم ١١ ذكرا و ١٧ أنثى. وأقيم له " تمثال " في مدينة همدان سنة ١٣٤٣هـ ومما كتب المتأخرون في سيرته: " الإمام علي - ط " عدة أجزاء لعبد افتاح عبد المقصود، و " ترجمة علي بن أبي طالب - ط " لأحمد زكي صفوة، و " عبقرية الإمام - ط " لعباس محمود العقاد، و " علي بن أبي طالب - ط " لحنا نمر، ومثله لفراد البستاني، في سلسلة الروائع، و " علي ابن أبي طالب - ط " لمحمد سليم الجندي، و " حياة علي بن أبي طالب - ط " لمحمد حبيب الله الشنقيطي، و " علي وبنوه - ط " لطف حسين. ٢٩٥-٢٩٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من الأصل، لكن الأصح أن يكون أبي بتشديد الباء كما في نسختي ب وج مع قرينة دالة عليه من حيث إن كلمة أبي فاعل وينبغي أن يكون الفاعل مرفوعا، ومع هذا كلمة أبي موسى مجرور بالياء؛ لأن الياء علامة الجر في الأسماء الستة. والله تعالى أعلم بالصواب.

تمسك الفريق الثاني بأن الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة بقوله جل ذكره: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾^١، وكلمة «حتى» وضعت لمعنى خاص -وهو الغاية-، ولا تأثير للغاية في إثبات ما بعدها، بل هي منهيّة لما قبلها [فقط]^٢، فإذا انتهى يثبت الحكم فيما بعده بالسبب السابق^٣، كنحرим الاصطياد على المحرم؛ فإنه ينتهي بانتهاء الإحرام، ثم يثبت الحل بالإباحة الأصلية، وكذا ههنا بإصابة الزوج الثاني تنتهي الحرمة، ثم يثبت الحل بالسبب السابق، وهو كونها من بنات آدم خالية عن أسباب الحرمة. فمن جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بالكتاب، بل كان إبطالا؛ لأن الكتاب يقتضي أن يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة، وكونه غاية يقتضي أن يكون وجوده وعدمه قبل ذلك بمنزلة؛ إذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا. ألا يرى أنه لو حلف: «لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير أباه»، فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا في حق البر، حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشارة حنث؛ لأن اليمين يوجب تحريم الكلام بعد دخول رجب إلى غاية الاستشارة، فلاستشارة وجودها وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة، وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه، فيكون إبطالا.

فإن قلت: النص متروك الظاهر؛ لأنه يقتضي أن يكون نفس التزوج غاية، وليس كذلك؛ إذ الإصابة شرط بالإجماع، فلا يستقيم التمسك به. قلت: قد زيد على النص الإصابة بالحديث المشهور، حتى صار كالمنصوص عليه، فيكون الزوج الثاني مع الإصابة غاية، فكأنه قيل: هذه الحرمة مغية بالتزوج والإصابة، فيصح التمسك به.

قوله (وقال الشافعي رحمه الله) اعلم أن القطع مع الضمان لا يجتمعان عندنا، خلافا للشافعي رحمه الله هو يقول: القطع في قوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^٤ لفظ خاص وضع لمعنى معلوم -وهو الإبانة-، ولا دلالة له على إبطال العصمة، فأني يكون إبطال عصمة المال والتقوم الذي كان ثابتا قبل القطع عملا به، مع أن فيه ترك العمومات الدالة على الضمان^٥، فقد وقعت فيما أبيت.

قوله (أما الأول) هذا إشارة إلى الجواب عن مسألة الهدم. وتقديره يتوقف على مقدمة، وهي أنهم اتفقوا على أن تزوج الزوج الثاني بمجرد ليس بغاية للحرمة، بل ذلك بشرط الدخول، وما ثبت

^١ الآية ٢٣٠ من سورة البقرة.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ في ج: فإذا انتهى ثبت الحكم فيما بعدها بالسبب السابق بدل قوله فإذا انتهى يثبت الحكم فيما بعده بالسبب السابق.

^٤ الآية ٣٨ من سورة المائدة.

^٥ في الأصل: العمومات الدالة على الضمان، لكن الصواب ما في نسختي ب وج. والله تعالى أعلم بالصواب.

الدخول بهذا النص؛ لأن النكاح وإن كان حقيقة في الوطء فقد يطلق بمعنى العقد^١، وهو المراد ههنا، بدليل الإضافة إلى المرأة؛ إذ الوطء لا يضاف إليها، ولو جاز أن تسمى واطئة بالتمكين لجاز أن يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا، وهذا خلاف اللغة والاستعمال، ولا يناسب آداب القرآن، فلا يجوز حمل أفصح الكلام عليه. وأما تسميتها زانية فليست بطريق المجاز؛ لأنه اسم لتمكين المرأة من الوطء الحرام. و[لهذا]^٢ لا يصح نفي الزنا عنها إذا زنت. بل ثبت^٣ الدخول بحديث رفاعه، وهو ما روي أن امرأة رفاعه قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم: إن رفاعه طلقني ثلاثا، فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير، فلم أجد معه إلا مثل هذه، وأشارت إلى هدبة ثوبها تتهم بالعنة^٤، فقال عليه السلام: "أتريدين أن تعودى إلى رفاعه؟"، فقالت: نعم، فقال: "لا حتى تذوقى من عسيلته [ويذوق من عسيلتك]"^٥.

إذا عرفت هذا نقول^٦: إنما ينتجه ما قلتم أن لو استفدنا كون الزوج محللا من النص، وليس الأمر كذلك، بل استفدنا ذلك من هذا الحديث الذي استفدتم اشتراط الوطء منه. ووجهها أن النبي عليه السلام علق العود -وهو الرجوع إلى حالة الأولى- بالذوق، وتعليق الحكم على المشتق دليل على أن مأخذ الاشتقاق هو العلة، فيكون الذوق علة للعود، فيثبت به الحل الحادث^٧؛ لأن حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول، فثبت أن هذا الحديث يدل على كون الذوق مثبتا للحل، كما يدل على اشتراط الذوق. ومن قوله عليه السلام: "لعن الله المحلل والمحلل له"، والمحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة، فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل، وهذا في المطلقة ثلاثا ظاهر، وفيما دونه يثبت بطريق الأولى^٨.

فإن قلت: الحل ثابت فيما دونه، فأنى يثبت الزوج الثاني؟ وفيه إثبات الثابت. قلت: الحل الذي يثبت الزوج الثاني غير الحل الثابت قبله، فلا يكون إثبات الثابت. بيان ذلك^٩ أن الحل الثابت

^١ في ج: فقد يطلق لمعنى العقد بدل قوله فقد يطلق بمعنى العقد.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ في ج: يثبت بدل قوله ثبت.

^٤ في ب وج: تتهمه بالعنة بدل قوله تتهم بالعنة. والعنة:

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب من أجاز الطلاق الثلاث، الحديث ٢٢٢٢، وباب إذا طلقها ثلاثا، الحديث ٢٢٢٢.

وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا تحل المطلقة ثلاثا حتى تنكح زوجا، الحديث ٢٢٢٢.

^٧ في ج: فنقول بدل قوله نقول.

^٨ في ج: فثبت به الحل الحادث بدل قوله فيثبت به الحل الحادث.

^٩ في ب: بالطريق الأولى بدل قوله بطريق الأولى.

^{١٠} في ج: بيانه بدل قوله بيان ذلك.

قبله كان ناقصا يزيله الطلقة أو الطلقتان، والحل الذي يثبت الزوج الثاني حل كامل لا يزيله الطلقة والطلقتان، فكان غير الأول. وهذا الحديث وإن كان من الآحاد ولكن لا يخالف مقتضى الكتاب، فيجوز العمل به فيما سكت عنه الكتاب.

قوله (وأما القطع استدلالا بتسميته جزاء) جواب عن قول الشافعي رحمه الله. وتقريره أنا ما أبطلنا العصمة استدلالا بالقطع لنتجه ما قلت. فإنما أبطلناها بخاص آخر مقرون به -وهو الجزاء-؛ فإن الله تعالى سمى القطع جزاء، وتسميته جزاء يدل لغة على كماله في الجزر؛ لأنه من جرى أي قضى -وهو الإحكام والإتمام-، أو من جزأ بالهمزة أي كفى، والشيء إنما يكون كافيا إذا كان كاملا، وكمال الجزاء يستدعي كمال الجنائية، وإلا يزيد الجزاء على الجنائية، وذا لا يجوز. ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الجنائية كاملة؛ إذ إضافة الأموال إلى العبيد وتخصيصهم بها ضرورة حاجتهم إليها، وإلا لا ملك لهم في الحقيقة؛ إذ هي نعم الله تعالى خلقت لعباده، فلا يكون الجنائية بأخذ أموالهم من حيث هي حقهم كاملة في كونها جنائية. وفيه نظر لا يخفى^١، أو لأنه لو كانت الجنائية واقعة على حق العبد يكون فعل السرقة حلالا لعينه بالإباحة الأصلية حراما لغيره وهو حق المالك، فيبقى مباحا بالنظر إلى ذاته كالمغصوب للغاصب، فيؤدي إلى انتفاء القطع للشبهة، وهو ثابت نصا وإجماعا، فيكون ما يؤدي إلى انتفائه منتفيا، وهو وقوع الجنائية على عصمة العبد، فثبت أن عصمة المال يتحول إلى الله تعالى، فلا يجب الضمان.

لا يقال: لا نسلم أن هذه الشبهة مسقط للقطع، وإنما يستقيم ذلك أن لو كانت^٢ الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة، وليس الأمر كذلك، كما قلنا في باب الزنا؛ لأننا نقول: الحدود مما تندري بالشبهات^٣. قوله: «[إن]» هذه شبهة لا يمكن الاحتراز عنها» ممنوع؛ فإنه يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلنا. وفي هذا الوجه نظر قوي أيضا^٤.

قوله (ولأن الجزاء) إشارة إلى الاستدلال بوجه آخر من ذلك الخاص. وبيانه أن الجزاء قد أطلق ههنا. والجزاء إذا أطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة فعل العبد؛ لأنه

^١ هذا اعتراض الشارح على الجواب.

^٢ في ب: إن كانت بدل قوله أن لو كانت.

^٣ في ب: الحدود تندري بالشبهات، وفي ج: الحدود مما تندري بالشبهات بدل قوله الحدود مما تندري بالشبهات.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٥ في هذه العبارة إشارة إلى اعتراض الشارح.

المجازى على الإطلاق. ولهذا سميت دار الآخرة دار جزاء^١. فإذا كان القطع حق الله تعالى على الخلوص كانت الجناية واقعة على حقه ليستحق العبد جزاء من الله تعالى بمقابلتها.

ومن ضرورة ذلك تحول العصمة التي هي محل الجناية من العبد إلى الله تعالى عند فعل السرقة، حتى تقع جناية العبد على حقه تعالى ليستحق الجزاء من الله تعالى. والعصمة واحدة، فمتى تحولت إلى الله تعالى لم يبق للعبد حق، والتحق في حقه بما لا قيمة له، كالعصير للمسلم إذا تخمر وكالأرض إذا اتخذ مسجدا صارتا محترمتين لله تعالى، حتى لم يبق للعبد حق فيهما، فلم يجب الضمان عليه رعاية لحقه لانتقال حقه. وقد استوفى بالقطع ما وجب بالهتك، فلم يجب شيء آخر عليه. ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء عصمته؛ إذ الخمر المغصوبة من المسلم يسترد وإن لم يكن معصومة له. فالرد للملك [لا للعصمة]^٢، والضمان للعصمة لا للملك.

فإن قلت: لا نسلم أن العصمة واحدة، بل المال معصوم لحق الله تعالى لوجود النهي، فيجب القطع، ومعصوم أيضا لحق العبد لبقاء حاجته إليه، فيجب الضمان، كما في قتل الصيد المملوك في الحرم وشرب خمر الذمي وقتل المسلم خطأ؛ فإنه يجب الجزاء مع القيمة والحد مع الضمان والدية مع الكفارة. قلت: الدليل على أنها واحدة أنا لا نجد القطع يجب إلا بمال معصوم حقا للعبد، وقد أوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيقا لصيانتة، وانتقلت تلك العصمة إليه كما ذكرنا، فلم يبق عصمة للعبد^٣ يضاف الضمان إليها، بخلاف جزاء الصيد؛ [لأنه]^٤ لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد، بل بالجناية على الحرم، بدليل أنه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك. وإذا لم يصر حقه مقتضيا به^٥ وجب الضمان. [وكذلك الحد في شرب خمر الذمي لم يجب لحق العبد؛ فإنه لو شرب خمر نفسه يجب الحد أيضا، وإذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان].^٦ وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لا لحق العبد؛ فإنها يجب في المسلم الذي لم يهاجر إلينا وإن لم يكن في حقه مضمونا بالدية.

^١ في ج: دار الجزاء بدل قوله دار جزاء.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ في ج: فلم يبق للعبد عصمة بدل قوله فلم يبق عصمة للعبد.

^٤ ما بين الحاصرتين في الأصل أنه بدل قوله أنه، لكن نظن أن الصواب أن يكون لأنه كما في نسختي ب وج، والله تعالى أعلم بالصواب.

^٥ في ب وج: مقتضيا به بدل قوله مقتضيا به.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

قوله (ولا ضرورة في نقل الملك) جواب عما يقال: فعلى ما ذكرت ينبغي أن يتحول الملك أيضا إلى الله تعالى، حتى لم يبق للمالك حق الاسترداد^١، وإن كان المسروق قائما بعينه. أجب^٢ بأن التحول إنما يثبت ضرورة تكامل الجناية، وأنها واقعة على المال، فيتحول ما هو من أوصاف المال -وهو العصمة-؛ لأنها عبارة عن كونه حرام التعرض. فأما الملك فصفة المالك؛ إذ هو عبارة عن القدرة على المحل، فلا ينتقل؛ لأن المالك ليس بمحل الجناية.

فإن قيل: العصمة صفة للعاصم لا للمال، كالمالك صفة للمالك. ولهذا يقال: مال معصوم، ولا يقال: مال عاصم، كما يقال: مال مملوك لا مالك، فأنى يستقيم هذا الفرق؟ قلنا: تقرير الجواب يستدعي تمهيد مقدمة، وهي أن الفعل المتعدي له تعلق بالفاعل -وهو تعلق التأثير- وتعلق بالمفعول -وهو تعلق التأثير-، فإذا وصف به الفاعل فمعناه أن الفعل المؤثر قام به، وإذا وصف به المفعول فمعناه أن التأثير بذلك الفعل قام به، فالمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما لغة مناسب له لا محالة. فمصدر الضارب مثلا ضرب بمعنى التأثير، ومصدر المضروب ضرب بمعنى التأثير. ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر إلى جانب المفعول، كما في قولك: «فلان يعطي»، وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل، كما في المبني للمفعول. إذا تمهد هذا فنقول: المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول^٣ -وهو المال- لا بالفاعل؛ لأن العصمة الحفظ، والمقصود منه صيرورة المال محفوظا، لا اتصاف الفاعل به، وإن كان ذلك من ضروراته، والمقصود من الملك عكسه، وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر إلى جانب المفعول، وإن كان ذلك من ضروراته؛ لأن الغرض اتصاف العبد بالمالكية، لا اتصاف المال بالمملوكية. فلهذا جعل المصنف رحمه الله العصمة صفة المال والملك صفة المالك.

قوله (ولأن بقاء الملك) دليل آخر على أن لا ضرورة في نقل الملك. وبيانه أنا إنما قلنا بالتحول؛ لئلا يبقى حلالا لعينه، ويصير حراما لعينه، ولا ينافي بقاء الملك كونه حراما لعينه، كعصير المسلم إذا تخمر يصير حراما لعينه، وإن كان ملكه باقيا، على أن ملك الله تعالى خالصا لا يوصف بالعصمة، بل يوصف بالإباحة. فلو قلنا بانتقال الملك إليه لبطلت العصمة أصلا، وفي بطلانها بطلان الجناية، والمقصود من النقل تحققها لا إبطالها، فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة.

^١ في ج: حق للاسترداد بدل قوله حق الاسترداد.

^٢ في ب: فأجاب بدل قوله أجب.

^٣ في ب: تعلق بالمفعول بدل قوله التعلق بالمفعول.

فإن قيل: لو انتقلت العصمة إلى الله تعالى كما في الخمر يلزم أن لا يجب القطع كما في سرقة الخمر. قلنا: إنما لا يجب القطع في الخمر؛ لأن من شرطه أن يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة. ولهذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه وإن كان معصوما لله تعالى، والخمر ليست كذلك، فعدم الحكم لعدم شرطه، وقد وجد شرطه في المال المسروق فوجب الحكم به.

واعلم أن انتقال العصمة عندنا إنما يثبت^١ حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة إلى الحفظ في تلك الحالة، وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة، لكن إنما يتقرر هذا بالاستيفاء؛ لأن ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء، فكان حكم الأخذ منتظرا، إن استوفى القطع تبين أن حرمة المحل قد كانت لله تعالى، فلا يجب الضمان للعبد، وإن تعذر الاستيفاء تبين أنها كانت للعبد، فيجب الضمان له. وبهذا اندفع كثير من الأسئلة.

قوله (والعام: وهو ما ينتظم جمعا من المسميات) المراد بالموصول اللفظ بقرينة المقسم، أي لفظ ينتظم سواء كان انتظامه بالوضع أو بالقرينة كالنكرة في موضع النفي [مثلا]^٢. والمراد بالانتظام الشمول. واحتراز به عن المشترك. وبقوله: «جمعا» عن اشتراط الاستغراق؛ فإنه ليس بشرط للعموم عند عامة علمائنا رحمهم الله، حتى قالوا بعموم الجمع المنكر، خلافا للعراقيين من أصحاب الشافعي رحمهم الله والمعتزلة. وعن العدد؛ فإنه يتناول جمعا معينا وكمية مخصوصة بحسب الوضع. والمراد بالجمع في التعريف الكمية المطلقة على ما يشعر به تنكيره.

وقيل: المراد بانتظامه جمعا أن يكون ذلك لمعنى شامل للأفراد^٣، بحيث يوجد في كل فرد من أفراد الرجال مثلا، فخرج العدد؛ لأن اشتماله على الأفراد ليس كذلك.

^١ في ج: ثبت بدل قوله يثبت.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٣ في ب وج: المراد من انتظامه جمعا أن يكون ذلك بمعنى شامل للأفراد بدل قوله المراد بانتظامه جمعا أن يكون ذلك لمعنى شامل للأفراد.

وقول صاحب التحقيق^١ رحمه الله: «احترز [به]^٢ عن التثنية أيضا» مشكل؛ لأن التثنية جمع لغة؛ إذ هو ضم شيء إلى آخر. ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله: واثنان في الجمعة جمع، نعم ليس بجمع اصطلاحاً، لكن ليس المراد [به]^٣ في التعريف المعنى المصطلح، وذلك ظاهر.

والأولى أن يقال: احترز عن التثنية بقوله: «من المسميات»؛ لأن «من» بيانية لا تبعيضية لفساد المعنى لا أن يحترز به عن المعاني كما ظن؛ إذ المراد بالمسميات المدلولات أو الأفراد أعم من أن يكون من الأعيان أو المعاني، وإلا لم يكن العلوم والحركات والأعراض والأعمال ونحوهما من قبيل العام. وفساده لا يخفى، ولا يلزم مما ذكرنا القول بعموم المعاني؛ لأن العموم وصف للمشتمل، لا للمشتمل عليه؛ إذ العام نعت فاعل بمعنى الشامل، وههنا الشامل هو اللفظ، سواء اشتمل على أعيان أو على معانٍ، فيجوز وصفه بالعموم بالاتفاق.

وأما^٤ المعنى إذا شمل أشياء من غير أن يدل لفظه على الشمول، لمعنى^٥ المطر إذا شمل الأمكنة، فهذا هو محل الخلاف، فعند العامة لا يوصف بالعموم إلا مجازاً، وعند البعض يوصف به حقيقة، وما نحن فيه ليس من ذلك الباب في شيء، فلا معنى للاحتراز عنه، على أن إرادة الأعيان من المسميات مع ظهورها في الجميع مصير إلى المجاز في التعريف من غير قرينة، فلا يجوز.

قوله (وحكمه التوقف) اعلم أن أهل الأصول اختلفوا في العام قبل الخصوص على ثلاثة أقوال، اختص كل فريق باسم خاص: أصحاب التوقف، وأصحاب الخصوص، وأصحاب العموم.

ثم أصحاب العموم فريقان: فريق قالوا بأنه يوجب الحكم فيما تناوله ظناً، وهو قول الشافعي رحمه الله، ومشايخ سمرقند رحمهم الله، حتى قالوا بأن القياس وخبر الواحد يصلح مخصصاً له ابتداءً. وفريق قالوا بأنه يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً، كأنه نص على كل فرد من أفراد العموم، وهو

^١ التحقيق كتاب أصول الفقه في شرح المنتخب للأخسيكي المتوفى سنة ٦٤٤ هـ رحمه الله، وصاحب التحقيق: هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ: فقيه حنفي من علماء الأصول. من أهل بخارى. له تصانيف. منها: شرح أصول البزدوي وسماء كشف الأسرار، وشرح المنتخب الحسامي أي التحقيق أو غاية التحقيق. الأعلام، للزركلي، ١٣/٤، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ في ب: معاني بدل معانٍ.

^٥ في ب وج: فأما بدل وأما.

^٦ في ب وج: كمعنى بدل لمعنى، ونظن أن الأصح ما في نسختي ب وج، والله أعلم بالصواب.

مذهب العراقيين من أصحابنا، كالكرخي^١، والجصاص^٢، وجمهور المتأخرين، كالقاضي أبي زيد، ومن تابعه، وهو قول جمهور المعتزلة، وذكر عبد القاهر البغدادي^٣ في كتابه أن هذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله، ويدل عليه مسائلهم.

أما أصحاب التوقف فهم الذين توقفوا في حق العمل والاعتقاد، كعامة المرجئة^٤، والأشعرية^٥، وبعض الفقهاء محتجين بأن العام مجمل فيما أريد به، أي في معرفة المراد منه حقيقة لاختلاف أعداد الجمع؛ إذ لفظ العام يطلق على الثلاثة والأربعة والخمسة وما فوقها حقيقة؛ لصدق التعريف عليه، وإذا كان البعض مراداً منه لا محالة، وهو غير معلوم؛ لأن أعداد الجمع مختلفة، وليس البعض أولى من البعض لاستواء الكل في معنى الجمعية، فلا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ، فيكون بمنزلة المجمل، فيجب التوقف حتى يأتي البيان.

^١ الكرخي رحمه الله: هو عبيد الله بن الحسين الكرخي، أبو الحسن المتوفى سنة ٣٤٠ هـ: فقيه، انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق. مولده في الكرخ، ووفاته ببغداد. له رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، وشرح الجامع الصغير، وشرح الجامع الكبير. الأعلام للزركلي دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢، ١٩٣/٤.

^٢ الجصاص رحمه الله: هو أحمد بن علي الرازي، أبو بكر الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ: فاضل من أهل الري، سكن ببغداد ومات فيها. انتهت إليه رئاسة الحنفية. وخطب في أن يلي القضاء فامتنع. وألف كتاب أحكام القرآن، وكتاباً في أصول الفقه. الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢، ١٧١/١.

^٣ عبد القاهر البغدادي رحمه الله: هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور المتوفى سنة ٤٢٩ هـ: عالم متفنن، من أئمة الأصول. كان صدر الإسلام في عصره. ولد ونشأ في بغداد، ورحل إلى خراسان فاستقر في نيسابور. وفارقها على أثر فتنة التركمان. قال السبكي: ومن حسرات نيسابور اضطرار مثله إلى مفارقتها! ومات في أسفرائين. كان يدرس في سبعة عشر فناً. وكان ذا ثروة. من تصانيفه: أصول الدين، والناسخ والمنسوخ، وتفسير أسماء الله الحسنى، وفصائح القدرية، والتكملة في الحساب، وتأويل المتشابهات في الأخبار والآيات، وتفسير القرآن، وفصائح المعتزلة، والفاخر في الأوائل والأواخر، وميعار النظر، والإيمان وأصوله، والملل والنحل، والتحصيل في أصول الفقه، والفرق بين الفرق، وبلوغ المدى في أصول الهدى، ونفي خلق القرآن، والصفات. الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢، ٤٨/٤.

^٤ المرجئة: هم جماعة يؤخرون العمل عن النية والعقد، ويقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقيل: الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا، من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار. فعلى هذا: المرجئة والوعيدية فرقان متقابلتان. وقيل الإرجاء: تأخير على رضى الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة. فعلى هذا المرجئة والشيعية فرقان متقابلتان. الملل والنحل للشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ، ١٣٩/١.

^٥ الأشعرية: هم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري رحمه الله المتوفى سنة ٣٢٤ هـ. قال الأشعري رحمه الله: الإنسان إذا فكر في خلقته، من أي شيء ابتدأ، وكيف دار في أطوار الخلقة طورا بعد طور حتى وصل إلى كمال الخلقة، وعرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليبدع خلقته، وينقله من درجة إلى درجة، ويرقيه من نقص إلى كمال، علم بالضرورة أن له صانعا قادرا، عالما، مريداً؛ إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار في الفطرة، وتبين آثار الإحكام والإتقان في الخلقة. فله صفات دلت أفعالها عليها لا يمكن جحدها. وكما دلت الأفعال على كونه عالما، قادرا، مريداً، دلت على العلم والقدرة والإرادة؛ لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً. وأيضاً يقول: لا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة. فيحصل بالعلم الإحكام والإتقان، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث، ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل. وهذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات إلا وأن يكون الذات حياً بحياة. الملل والنحل للشهرستاني المتوفى سنة ٣٢٤ هـ، ٩٤/١.

وأما اصحاب الخصوص فشذمة من الواقفية، إلا أنهم قالوا: لا وجه إلى التوقف رأساً؛ لأنه يؤدي إلى إهمال اللفظ الموضوع مع إمكان العمل به، فلا بد أن يثبت به شيء من محتملاته، ثم تناول اللفظ الأخص - وهو الثلاثة في الجمع، والواحد في الجنس - متيقن أريد به الخصوص أو العموم، وتناوله للعموم محتمل، والعمل بالمتيقن أولى من العكس.

وجه قول أصحاب العموم أن الاستغراق معنى مقصود لأهل اللغة، والحاجة ماسة إلى العبارة عنه، فلا يجوز مع قوة الدواعي إلى العبارة عنه أن لا يضعوا له عبارة مع كثرتهم وطول الزمان، مع أنهم وضعوا للشيء الواحد أسماء كثيرة، واعترض عليه بأن ذلك غير ممتنع من أهل اللغة، أليس أنهم لم يضعوا لفعل الحال دون الاستقبال لفظاً يخصه، ولا لأنواع الروائح لفظاً يخصها.

والجواب عنه أن مقتضى دليلنا أن مع شدة الحاجة إلى العبارة عن معنى لا يجوز أن لا يكون له عبارة تفيده مفردة كانت أو مركبة، والذي ذكرتموه، وإن لم يكن لها عبارات تفيدها مفردة، فلها عبارات مركبة تفيدها، نحو: إن زيدا ليفعل، ورائحة الكافور والمسك وغيرها، وليس كذلك مذهب المخالف؛ فإنه ليس للاستغراق عندهم اسم يخصه في اللغة يفيد لا مفردة ولا مركبة، كذا في المعتمد^١.

ثم قال الشافعي رحمه الله: كل عام يحتمل إرادة الخصوص من المتكلم، فيتمكن فيه شبهة، ولا يقين مع الاحتمال. لكننا نقول: المراد بمطلق الكلام حقيقته، وهو ما كانت الصيغة موضوعة له، وهذه الصيغة وضعت للعموم، فكان حقيقة لها، وما هو حقيقة الشيء يكون لازماً له، أي ثابتاً به^٢ قطعاً، حتى يقوم الدليل بخلافه؛ إذ لو جوزنا إرادة الخصوص بلا قرينة لارتفع الأمان عن اللغة والشرع بالكلية، فسقط احتمال الخصوص [فيه]^٣ لكونه ناشئاً عن غير دليل، كما سقط ذلك في الخاص.

فإن قيل: احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام، مع احتمال آخر، وهو احتمال التخصيص، فيكون الخاص راجحاً، قلنا: لما كان العام موضوعاً لكل كان إرادة البعض دون البعض بطريق المجاز، وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها، فإذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي،

^١ المعتمد اسم الكتاب الذي ألفه أبو الحسين البصري المتوفى ٤٣٦ هـ من المعتزلة في أصول الفقه، هذا الكتاب من المتون الأربعة للمتكلمين.

^٢ في ج: ثابتاً له بدل ثابتاً به.

^٣ ما بين الحاصرتين من نسخة ج، وفي الأصل غير موجود.

ولفظ له معنيان مجازيان أو أكثر، ولا قرينة للمجاز أصلا، فإن اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي، بلا ترجيح الأول علي الثاني.

قوله (وإنما يستعمل العام في الثلاثة) جواب عما يقال: لو كان [العام]^١ موضوعا لكل لما استعمل في الثلاثة بطريق الحقيقة، فقال: لا نسلم أن العام يطلق على الثلاثة بطريق الحقيقة مطلقا، كما يطلق على الكل، بل إنما يطلق بطريق الحقيقة عليها لو انحصر الأفراد في الثلاثة، مثل أن يقول: عبيدي أحرار، وله ثلاثة أعبد باعتبار أنها جملة الأفراد؛ إذ جميع عبيده هذه الثلاثة، لا باعتبار أنها ثلاثة، وجمع مطلق.

قلت: لا يخفى أن هذا الجواب صريح في اشتراط الاستغراق في العام، والتقيد بلفظ جمعا في التعريف يفيد خلافه، فبينهما^٢ تدافع، وأيضا الجمع المنكر عام عندهم، كما سيصرحه مع الاتفاق على أنه حقيقة في الثلاثة عند الإطلاق، وقد نص محمد رحمه الله في كتاب السير على أن أقل الجمع الصحيح ثلاثة، وبني على ذلك مسائل في المبسوط، والجامع، والزيادات.

قوله (وكذا الأمة) إشارة إلي دليل آخر على المذهب المختار. بيان ذلك أن الأمة -أي الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم من العلماء رحمهم الله- أجمعوا على تميم الحكم لتعميم الصيغ؛ فإنهم قالوا بحرمة الأمهات والبنات^٣ بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾، وكذلك قالوا بوجوب التربص على المطلقات بقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، ولم يتوقفوا في حق الاعتقاد، كما لم يتوقفوا في حق العمل، فدل ذلك أن العام يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً من غير توقف علي شيء آخر.

فإن قلت: هذه الأحكام إنما استفيدت من الإجماع، لا من هذه النصوص، ولو سلم ذلك، لكن يحتمل أنهم إنما فهموا [العموم]^٤ منها بدلائل اقترنت بها دلت على العموم. قلت: الإجماع إنما انعقد على الاستفادة من هذه النصوص، ألا يرى أن الصحابة رضي الله عنهم قالوا بذلك في حياة

^١ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٢ في ج: فبينها بدل فبينهما.

^٣ في ب: البنات والأمهات بدل الأمهات والبنات بالتقديم والتأخير.

^٤ الآية ٢٣ من سورة النساء.

^٥ الآية ٢٢٨ من سورة البقرة.

^٦ في ج: هذا بدل هذه.

^٧ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

النبي عليه السلام، مع أنه لم يكن ذلك زمان انعقاد الإجماع، وأن الفقهاء قد ملأوا كتبهم بالاستدلال بهذه النصوص في إثبات هذه الأحكام.

فإن قيل: يحتمل فهم هذه الأحكام بدلائل اقترنت بها، قلنا: الحكم بالعموم ظهر، ولم يظهر له سبب إلا عموم النص^١، فلم يجز الحمل على سبب لم يظهر، ولو لم يكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلائل لما حل لهم السكوت عن نقل تلك الدلائل، ولو نقلوا لظهرت ظهور النص^٢، فلما لم يظهر ذلك علم أن الاستدلال كان بمجرد النصوص.

قوله (وإذا سقط احتمال خصوصه) لما قلنا: (لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد)؛ لأنهما ظنيان^٣، والعام قبل الخصوص قطعي، والظني لا يعارض القطعي.

فإن قلت: في القول بالتخصيص يكون العمل بالدليلين، وفي خلافه يلزم إلغاء أحدهما، ولا شك أن العمل بالدليلين أولى من إلغاء أحدهما. قلت: لا نسلم ذلك، بل فيه ترك العمل بالعام في الفرد الذي تناوله^٤ الخاص، لا يقال: سلمنا أنه لا يمكن العمل بهما من كل وجه، ولكنه يمكن العمل بهما من وجه؛ لأن في التخصيص عملاً بالخاص حقيقة، وبالعام بما بقي مجازاً، والأصل في النصوص أن يعمل بها ما أمكن؛ لأننا نقول: نعم يجب العمل بها ما أمكن، ولا إمكان هنا؛ لما بينا أن موجب العام فيما تناوله قطعي، فلو خصصنا العام بالخبر الخاص مع التساوي في التناول لكان ذلك ترجيح الظني على القطعي، وذا لا يجوز إجماعاً.

قوله (فلهذا قلنا: قليل الرضاع وكثيره سواء) هذا شروع في المسائل المتفرعة على هذا الأصل.

منها: أن قليل الرضاع وكثيره سواء في ثبوت الحرمة به عندنا. وقال الشافعي رحمه الله: لا يثبت الحرمة إلا بخمس رضعات يكتفي الصبي بكل واحد منها محتجاً بما روى ابن الزبير رضي

^١ في ب: النصوص بدل النص.

^٢ في ج: النصوص بدل النص.

^٣ في ج: ظنيان بدل ظني.

^٤ في ج: يتناوله بدل تناوله.

^٥ في ب: واحدة بدل واحد.

^٦ ابن الزبير رضي الله عنه: هو عبد الله بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي، أبو بكر المتوفى سنة ٧٣ هـ رضي الله عنهما: فارس قریش في زمنه، وأول مولود في المدينة بعد الهجرة. شهد فتح إفريقية زمن عثمان، وبويع له بالخلافة سنة ٦٤ هـ عقيب موت يزيد ابن معاوية، فحكم مصر والحجاز واليمن وخراسان والعراق وأكثر الشام، وجعل قاعدة ملكه المدينة. وكانت له مع الأمويين وقائع هائلة، حتى سيروا إليه الحجاج الثقفي، في أيام عبد الملك بن مروان، فانتقل إلى مكة، وعسكر الحجاج في الطائف. ونشبت بينهما حروب أتى المؤرخون على تفصيلها انتهت بمقتل ابن الزبير في مكة، بعد أن خذله عامة أصحابه وقاتل قتال الأبطال، وهو في عشر الثمانين. وكان من خطباء قریش المعدودين، يشبه في ذلك ب أبي بكر. مدة خلافته تسع سنين. وكان نقش الدراهم في أيامه: بأحد الوجهين:

الله عنه: لا تحرم مصة ولا المصتان، ولا الإملجة ولا الإملاجتان، وبما ترويه^١ عائشة^٢ رضي الله عنها، قالت: كان فيما أنزل في القرآن عشر رضعات معلومات يحرم، فنسخن بخمس رضعات معلومات يحرم، وذلك مما يتلى بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نسخ بعد ذلك. فثبت بالأول نفي مذهبنا، وبالثاني تقرير مذهبه، على أن الأول دال عليهما؛ لأن المصّة داخلة في المصتين، كقوله: لا أكلمه يوما ولا يومين؛ فإن اليمين ينهي بيومين^٣. فكأنه قال: لا تحرم المصتان والإملاجتان، فأنتفتت الحرمة عن أربع رضعات بهذا الحديث، والخمس محرم [إجماعا]^٤.

ولكننا نقول: قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ أثبت الحرمة بفعل الإرضاع مطلقا، فاشتراط العدد فيه يكون تقييدا لإطلاق الإرضاع، وتخصيصا لعموم الأمهات، وذلك لا يجوز بخبر الواحد لما ذكرنا.

ومنها: أن يباح الدم بسبب من الأسباب، إذا التجأ إلى الحرم لا يقتل فيه عندنا، ولا يؤذى، ولكن لا يطعم ولا يسقى، حتى يضطر إلى الخروج، فيقتل خارج الحرم. وقال الشافعي رحمه الله: يقتل فيه مستدلا بقوله عليه السلام: "الحرم لا يعيد عاصيا ولا فارا بدم"، وبالقياس على من أنشأ القتل في الحرم؛ فإنه يقتل فيه بالاتفاق، فكذا إذا التجأ إليه، وبالقياس على الطرف؛ فإنه لو كان عليه قصاص^٥ في الطرف، فدخل الحرم استوفي منه في الحرم، فكذا في النفس بعد الالتجاء، ولكن

^١ "محمد رسول الله" وبالأخر "أمر الله بالوفاء والعدل" وهو أول من ضرب الدراهم المستديرة. له في كتب الحديث ٣٣ حديثا. وكانت في الأعمال البهناوية (بمصر) طائفة من بنيهم، هم: بنو بدر، وبنو مصلح، وبنو نصارة. ٨٧/٤، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٢ في ب وج: روته بدل ترويه.

^٣ أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: هي عائشة بنت أبي بكر الصديق عبد الله بن عثمان المتوفى سنة ٥٨ هـ رضي الله تعالى عنهما، من قریش: أفقه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين والأدب. كانت تكنى بأُم عبد الله. تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الثانية بعد الهجرة، فكانت أحب نسائه إليه، وأكثرهن رواية للحديث عنه. ولها خطب ومواقف. وما كان يحدث لها أمر إلا أنشدت فيه شعرا. وكان أكابر الصحابة يسألونها عن الفرائض فتجيبهم. وكان (مسروق) إذا روى عنها يقول: حدثني الصديقة بنت الصديق. وكانت ممن نqm على (عثمان) عمله في حياته، ثم غضبت له بعد مقتله، فكان لها في هودجها، بوقعة الجمل، موقفها المعروف. وتوفيت في المدينة. روي عنها ٢٢١٠ أحاديث. ولبدر الدين الزركشي كتاب (الإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة - ط) ولسعيد الأفغاني (عائشة والسياسة - ط) ولزاهية مصطفى قدورة (عائشة أم المؤمنين - ط). ٢٤٠/٣، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٤ في ج: باليومين بدل بيومين.

^٥ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٥ الآية ٢٣ من سورة النساء.

^٦ في ج: القصاص بدل قصاص.

نقول: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾^١ عام لم يلحقه خصوص، فلا يجوز تخصيصه بالخبر الواحد^٢ والقياس.

فإن قلت: قد خص منه من أنشأ القتل في الحرم، ومن وجب عليه القصاص في الطرف؛ فإنه يقتص منهما فيه اتفاقاً، فجاز تخصيصه بخبر الواحد حينئذ. قلت^٣: لا نسلم، وإنما يكون من قبيل التخصيص أن لو كان ذلك متناول النص، وليس كذلك، أما المنشأ فيه ولأن النص تناول الداخل في الحرم مع الجنائية، لا الجاني فيه؛ لأن «كان» فيه بمعنى «صار»، كما يقتضيه بناء الحكم عليه.

وأما مسألة الطرف؛ فلأن الأطراف يجري مجرى الأموال، كما عرف، والأمن ثبت للأنفس، لا للأموال^٤، إلا أن الأمان ثبت تبعاً للأنفس، حتى لم يحل قطع أطراف الكافر في الحرم، فإذا وجب القطع بالسرقة لا يمنع استيفائه الأمن الذي ثبت تبعاً.

قلت: فيه تحمل لا يخفى على أنه لو تم هذا الاستدلال للزم أن لا يقتل الكافر ولا الجاني بعد الخروج من الحرم أيضاً، لا يقال: معناه صار آمناً ما دام فيه؛ لأنه تقييد بلا دليل، وقد استشكل بعض مشايخنا الاستدلال بهذه الآية، بناء على أن الضمير البارز في قوله تعالى: ﴿دَخَلَهُ﴾ راجع إلى البيت، لا الحرم؛ لأن الأول هو المذكور دون الثاني. ويمكن أن يقال: ذكر البيت ذكر الحرم لاشتراكهما في صفة الأمن، قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا﴾^٥، فجاز رجوع الضمير إليه بهذا الاعتبار، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾^٦؛ إذا^٧ مقام إبراهيم عليه السلام خارج البيت في الحرم، لا فيه.

ومنها: أن العاصي يترخص برخص المسافرين^٨ من القصر، والإفطار عندنا؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾^٩، وقوله تعالى: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ

^١ الآية ٩٧ من سورة آل عمران.

^٢ في ب وج: بخبر الواحد بدل بالخبر الواحد.

^٣ في ب: قلنا بدل قلت.

^٤ في ج: لأموال بدل للأنفس.

^٥ هذه العبارة في نسخة ب هكذا: إلا أن الأمان فيها يثبت تبعاً للأنفس، وأما في نسخة ج: إلا أن الأمان ثبت فيها تبعاً للأنفس.

^٦ الآية ٦٧ من سورة العنكبوت.

^٧ الآية ٩٧ من سورة آل عمران.

^٨ في ب وج: إذ بدل إذا.

^٩ في ج: ترخص المسافرين بدل برخص المسافرين.

^{١٠} الآية ١٨٥ من سورة البقرة.

تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ^١، فلا يجوز تخصيصه بما قال الشافعي رحمه الله: إن الرخصة شرعت ترفيها، فلا تناط بالمعصية.

ومنها: أن شعر الميتة وعظمها طاهر عندنا، خلافا للشافعي رحمه الله فيهما، ولمالك رحمه الله في العظم؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا﴾^٢ يقتضي بعمومه حل الانتفاع بهما، فلا يجوز تخصيصه بقوله عليه السلام: "لا تنتفعوا من الميتة بشيء" على أنه لا تعارض بينهما عند التحقيق.

قلت: ولا يخفى أن هذا الاستدلال إنما يستقيم في الشعر دون العظم؛ لأن الآية لا يتناولها.

ومنها: أن المولى يملك إجبار عبده [الكبير]^٣ على النكاح عندنا؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾^٤ عام لم يلحقه خصوص، فلا يجوز تخصيصه بالقياس على المكاتب، كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، ومعنى الإجبار نفاذ عقد المولى عليه من غير رضاه، وقيد بالعبد؛ إذ إجبار الأمة جائز اتفاقا.

ومنها: أن متروك التسمية عمدا حرام؛ لأن النهي -وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾^٥- عام لم يلحقه خصوص، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد -وهو قوله عليه السلام: "المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمي أو لم يسم"-، وبالقياس على متروك التسمية ناسيا، كما قال به الشافعي رحمه الله، لا يقال: لا متمسك لكم في الآية؛ لأن الناسي قد خص منه، فيجوز تخصيص العامد أيضا بالقياس عليه؛ لأننا نقول: الناسي ليس بتارك، بل هو ذاك شرعا؛ إذ الشرع في هذه الحالة أقام الملة مقام الذكر تخفيفا عليه، بخلاف القياس، كما أقام الأكل ناسيا مقام الإمساك في الصوم، والعامد ليس في معناه؛ إذ هو مقصر، فلا يستحق التخفيف.

^١ الآية ١٠١ من سورة النساء.

^٢ الآية ٨٠ من سورة النحل.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٤ الآية ٣٢ من سورة النور.

^٥ الآية ١٢١ من سورة الأنعام.

^٦ في ب: النسيان بدل الملة.

أجاب^١ عنه العلامة النسفي^٢ في كافيه، وصاحب التحقيق رحمهما الله تعالى بأن التخصيص إنما يجوز إذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به، وههنا لم يبق تحت النص إلا حالة العمد، فلو ألحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولاً به، فيكون القياس^٣ وخبر الواحد حينئذ معطلا للناس، وأنه لا يجوز.

وفيه نظر؛ لأن الآية بعمومها يتناول متروك التسمية عمداً وغيره، مما ذبح باسم الصنم والموقودة والمتردية والمنحنقة والميتة، فلا يلزم تعطيل [النص]^٤ من تخصيص العمد من النص لبقاء غيره تحته هذا علي محاذاة ما في الكتاب، ويرد عليه أنه عام مخصوص؛ لأن ظاهره يتناول الذبيحة، والطعام، [والشراب]^٥، حتي قال عطاء^٦ رحمه الله تعالى: لا يجوز أكل شيء ما بدون [ذكر]^٧ اسم الله عليه، فلا يكون مما نحن فيه، على أن جعل الناسي ذاكرة مما يستلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز، و ذا لا يجوز، والانفصال عنه مشكل، اللهم إلا أن يلتزم أن الجمع بينهما في مقام النفي جائز، كما جاز الجمع بين معنى المشترك فيه.

ومنها: أن من ملك ذا رحم محرم منه عتق^٨ عليه؛ لأن قوله عليه السلام: "من ملك ذا رحم محرم [منه]"^٩ [عام]^{١٠} يتناول الكل، فوجب العمل بعمومه، فلا يجوز تخصيص الأخ منه بالقياس على بني الأعمام، كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله.

^١ في ب: فأجاب بدل أجاب، وفي ج: وأجاب بدل أجاب.

^٢ العلامة النسفي رحمه الله: هو عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، أبو البركات، حافظ الدين المتوفى سنة ٧١٠ هـ: فقيه حنفي، مفسر، من أهل إيدج من كور أصبهان، ووفاته فيها. نسبت إلى نسب ببلاد السند، بين جيحون و سمرقند. له مصنفات جلية، منها: مدارك التنزيل في تفسير القرآن، وكنز الدقائق في الفقه، والمنار في أصول الفقه، وكشف الأسرار شرح المنار، والوافي في الفروع، والكافي في شرح الوافي، والمصفي في شرح منظومة أبي حفص النسفي في الخلاف، وعمدة العقائد. الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢، ٦٨-٦٧/٤.

^٣ في ب وج: أو خبر الواحد بدل وخبر الواحد.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب، وأما في الأصل ونسخة ج غير موجودة.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب، وأما في الأصل ونسخة ج غير موجودة.

^٦ عطاء رحمه الله: هو عطاء بن أسلم بن صفوان المتوفى سنة ١١٤ هـ: تابعي، من أجلاء الفقهاء، كان عبداً أسود. ولد في جند باليمن، ونشأ بمكة، فكان مفتي أهلها ومحدثهم، وتوفي فيها. الأعلام للزركلي، ٢٣٥/٤، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٧ ما بين الحاصرتين من نسخة ب، وفي الأصل غير موجود.

^٨ في ب وج: يعتق بدل عتق.

^٩ ما بين الحاصرتين من نسخة ج، وفي الأصل ليس بموجود.

^{١٠} ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

ومنها: أن كل إهاب دبغ فقد طهر [عندنا]^١، خلافا للشافعي رحمه الله في جلد الكلب، ولمالك رحمه الله في جلد الميتة؛ لأن قوله عليه السلام: "أَيُّمَا إِهَابٍ دَبَغٌ فَقَدْ طَهَرَ" [عام]^٢؛ لأنَّ أَيْمًا^٣ نَكَرَةٌ وَصَفَتْ بِصِفَةِ عَامَةٍ، فَيَتَعَمَّمُ، وَلَا تَعَارِضُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ"^٤؛ إِذْ مِنْ شَرْطِهَا الْمَسَاوَاةُ فِي الْقُوَّةِ، وَمَا رَوَيْنَاهُ^٥ مِنَ الْحَدِيثِ أَقْوَى؛ لِأَنَّهُ مُتَّفَقٌ فِي قَبُولِهِ دُونَ مَا رَوِيَاهُ، وَالْعَامُ الْمُتَّفَقُ فِي قَبُولِهِ أَوْلَى مِنَ الْخَاصِّ الْمُخْتَلَفُ فِي قَبُولِهِ، أَوْ^٦ لِأَنَّ الْإِهَابَ اسْمٌ لَغَيْرِ الْمَدْبُوغِ لَعَةً، فَلَا مَعَارِضَةَ حِينَئِذٍ؛ إِذْ مِنْ شَرْطِهَا اتِّحَادُ الْمَحَلِّ.

فإن قيل: الحديث غير مجري على عمومته اتفاقا؛ لأنه تناول^٧ جلد الخنزير والآدمي، ولا يطهران بالدباغ. قلنا: لا نسلم ذلك؛ فإن جلد الخنزير لا يندبغ، فلذا لا يطهر؛ لأن شعره غليظ ينبت من لحمه، فلا تناوله^٨ الحديث أصلاً، وجلد الآدمي إن احتمل الدباغ طهر^٩، لكن لا يحل سلخه، ودبغه؛ احتراماً له، فلا يكون مخصوصاً منه أيضاً.

ومنها: أن العاصي يترخص برخص^{١٠} السفر في المسح كغيره عندنا، خلافاً للشافعي رحمه الله؛ لأن قوله عليه السلام: "يَمْسَحُ الْمَسَافِرُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا"^{١١} عام لتعريفه^{١٢} باللام المفيدة للاستغراق عند عدم العهد، فلا يجوز تخصيص العاصي منه.

^١ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ في ج: أيا بدل أَيْمًا.

^٤ في ج: وصف بدل وصفت.

^٥ أخرجه الترمذي في جامعهم، كتاب اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، الحديث ١٧٢٩-١٦٤٨، وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب اللباس، باب من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة، الحديث ٤١٢٧-٣٦٠٠، و٤١٢٨-٣٦٠١، وأخرجه النسائي في سننه الكبرى،

^٦ في ب وج: وما رويناه بدل وما رويناه.

^٧ في ج: ولأن بدل أو لأن.

^٨ في ب وج: يتناول بدل تناول.

^٩ في ب وج: فلا يتناوله بدل فلا تناوله.

^{١٠} في ج: إن احتمل الدباغ والطهر بدل إن احتمل الدباغ طهر. ونظن أنه أصوب. والله تعالى أعلم بالصواب.

^{١١} في ج: ترخص بدل برخص.

^{١٢} أخرجه الطبراني في الكبير، باب خزيمة بن ثابت الأنصاري الحديث ٣٧٥٩-٣٦٧١ بلفظ: يَمْسَحُ الْمَسَافِرُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، باب نزح ماء زمزم، الحديث ١٢١٢ بلفظ: يَمْسَحُ الْمَسَافِرُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، وأخرجه أحمد بن حنبل في مسند الأنصار، حديث خزيمة بن ثابت الأنصاري الحديث ٢١٢٩٨-٢١٣٤٣ بلفظ: يَمْسَحُ الْمَسَافِرُ عَلَى الْخَفَيْنِ ثَلَاثَ لَيَالٍ، وَالْمُقِيمُ يَوْمًا وَلَيْلَةً، وأخرجه الترمذي في جامعهم، باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم الحديث ٨٨-٩٥ بلفظ: لِلْمَسَافِرِ ثَلَاثَةُ وَلِلْمُقِيمِ يَوْمٌ، وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح الحديث ١٣٥-١٥٧ بلفظ: الْمَسْحُ عَلَى الْخَفَيْنِ لِلْمَسَافِرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، وَلِلْمُقِيمِ يَوْمٌ وَلَيْلَةً.

^{١٣} في ب وج: لتعرفه بدل لتعريفه.

قوله (وأما إذا اختص^١ شيء) اعلم أن التخصيص^٢ عندنا هو قصر العام على بعض منه بدليل مستقل مقترن به، واحترزنا^٣ بمستقل^٤ عن الاستثناء، والشرط، والغاية، والصفة؛ فإنها وإن لحقت العام لا يسمى مخصوصا؛ إذ عمل التخصيص^٥ عندنا على سبيل المعارضة من حيث الصيغة، وإن كان على سبيل البيان من حيث الحكم، وليس عمل هذه الأشياء كذلك. وبقولنا مقترن عن النسخ.

والمستقل المخصص إما كلام أو غيره، وهو إما العقل، نحو خالق كل شيء؛ إذ يعلم ضرورة أن الله تعالى مخصوص منه، وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل. وإما الحس، نحو أتيت^٦ من كل شيء. ففي القاصر الغير المستقل يبقى العام حجة، كما كان قبل الخصوص موجبا للحكم قطعا عندنا؛ لأن الظن إنما يحصل باعتبار التعليل، وهذه الأشياء لا يقبل التعليل. وفي المستقل إذا كان ذلك غير الكلام من العقل والحس كذلك؛ لأن كل ما يوجب العقل أو الحس تخصيصه يخص، وما لا، فلا.

وأما المخصوص بالكلام، ففيه الكلام، فظهر بما ذكرنا أن مراد المصنف رحمه الله [من قوله]^٧ إذا أختص منه شيء المخصوص بالكلام المستقل وإن أطلق ذلك.

إذا عرفت هذا، فاعلم أن الأصوليين اختلفوا في العام المخصوص، فقال قوم [منهم]^٨: إنه يسقط الاحتجاج به، سواء كان المخصوص معلوما أو مجهولا - وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الكرخي رحمه الله - محتجين في ذلك بأن احتمال الخصوص في كل فرد ثابت بسبب تعليل المخصوص بعلّة موجودة في بعض أفراد الباقي إذا كان معلوما، وإذا كان مجهولا فيورث ذلك جهالة في الباقي تحت العام.

وقال بعضهم: إن كان المخصوص مجهولا فكما قال الكرخي رحمه الله؛ لأن [دليل]^٩ التخصيص كاستثناء، والاستثناء المجهول يسقط^{١٠} حكم صدر الكلام، فكذا المخصوص المجهول.

^١ في ب وج: خصّ بدل اختصّ.

^٢ في ب وج: التخصيص بدل التخصص.

^٣ في ب: واحترز بدل واحترزنا.

^٤ في ب وج: بالمستقل بدل بمستقل.

^٥ في ب وج: التخصيص بدل التخصص.

^٦ في ب وج: أوتيت بدل أتيت.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب، وفي الأصل ليس بموجود.

^٨ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج، وفي الأصل ليس بموجود.

^٩ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج، وفي الأصل ليس بموجود.

^{١٠} في ج: مسقط بدل يسقط.

وإن كان معلوما يبقى العام حجة فيما وراء المخصوص قطعاً كما كان؛ لأنه لما كان كاستثناء فلا يقبل التعليل كاستثناء، والاستثناء إذا كان معلوما يبقى صدر الكلام حجة في الباقي، فكذا التخصيص.

وقال آخرون: إنه يبقى حجة موجبة للعلم كما كان، سواء كان المخصوص معلوماً أو مجهولاً؛ لأن المخصص لما كان مستقلاً بنفسه أشبه الناسخ، وإذا كان معلوماً بقي العام فيما وراءه موجباً قطعاً كما في النسخ، وإذا كان مجهولاً سقط دليل المخصوص، حتى كأنه لم يرد أصلاً، كالناسخ إذا كان مجهولاً؛ فإنه يسقط بنفسه، ولا تؤثر في الحكم السابق عليه.

وعندنا يبقى حجة، سواء كان مجهولاً أو معلوماً، لكن لا يوجب اليقين؛ لأن دليل التخصيص يشبه الناسخ بصيغته، من حيث إن كل واحد منهما كلام مستقل مفيد بنفسه، ويشبه الاستثناء بحكمه، من حيث إنه يبين أن المراد من العام ما وراء المخصوص، وإذا كان كذلك لم يجز^٢ إلحاقه بأحدهما عينا؛ لأن في إلحاقه بأحدهما عينا إلغاء للشبه الآخر^٣، والأصل فيما له شبه بالشئيين^٤ أن يعتبر بهما، كالفم لما أخذ حظاً من الظاهر وحظاً من الباطن اعتبر بهما في مسألة القيء، على أن اعتبار أحدهما عينا يفضي إلى الترجيح من غير مرجح.

فقلنا: إذا جهل دليل المخصوص فاعتبار جانب الحكم -وهو شبه الاستثناء- إن أوجب سقوط الحكم أصلاً؛ لأن المستثنى إذا كان مجهولاً يسقط صدر الكلام، فاعتبار جانب الصيغة -وهو شبه النسخ- يوجب إعماله كما كان قبله؛ لأن الناسخ إذا كان مجهولاً يسقط بنفسه، ويبقى حكم العام كما كان؛ لأن المجهول لا يصلح ناسخاً، فيدخل الشك في سقوط العام، فلا يسقط به.

وإذا علم فاعتبار الصيغة وإن أوجب سقوطه، لكن اعتبار الحكم يوجب كونه حجة فيما وراء المخصوص؛ لامتناع التعليل نظراً إلى هذا الاعتبار؛ لأن الاستثناء لا يقبل التعليل؛ لكونه تكليماً بالباقي بعد الثنيا، فصار قدر المستثنى كأنه لم يتكلم [به]، فكان عدماً، والعدم لا يعلل، وإذا لم يصح

^١ في ج: سواء كان معلوماً، أو مجهولاً بدل سواء كان مجهولاً، أو معلوماً.

^٢ في ب وج: فلم يجز بدل لم يجز.

^٣ في ب: إلغاء الشبه الآخر بدل إلغاء للشبه الآخر.

^٤ في ج: والأصل أن فيما له شبهاً بالشئيين بدل والأصل فيما له شبه بالشئيين.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

تعليله يبقى^١ العام حجة، فمن حيث صحة تعليله لا يبقى [حجة]^٢، ومن حيث عدم صحته يبقى، وقد كان حجة بيقين، فلم يخرج عن كونه حجة بالشك، ولم يبق قطعياً.

ولقائل أن يقول: لما كان المذهب عندكم أن المخصص بما يصح تعليله، فيجب أن يبطل العام عندكم، بناء على زعمكم في صحة تعليله. ويمكن أن يجاب عنه بأن هذا التقرير بالنظر إلى اعتبار الشبهين ألزماً^٣ للخصم في إلغاء أحدهما من غير ملاحظة إلى أن المذهب صحة التعليل عندنا، وهذا القدر كاف^٤ في الإلزام، ولو لوحظ ذلك فلا ينافي ثبوت المطلوب أيضاً؛ لأن احتمال التعليل لا يخرج من أن يكون حجة أصلاً؛ لأن ما اقتضى العلة تخصيصه يخص، وما لا، فلا يخص، فيبقى تحت العام، فلا يبطل العام بالتعليل بالكلية.

فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن يبقى العام موجبا للحكم قطعاً، فيما بقي تحته^٥ إذا كان المخصص معلوماً، كما قلتم في التخصيص بالعقل. قلنا: فرق بينهما، فإن موجب العقل لا يختلف، فيكون معلوماً، بخلاف موجب التعليل؛ فإنه يختلف؛ لاحتمال أن يكون العلة غير الوصف الذي جعلناه علة، فإن ذلك يختلف باعتبار المجتهدين.

قوله (فلما اشتبه) أي لما وقعت الشبهة في العام المخصوص في أصله، حيث اشتبه أنه هل تناول^٦ القدر الباقي أم لا، صار نظير القياس؛ إذ الشبهة في القياس في أصله أيضاً، حيث يحتمل أن لا يكون الوصف الذي جعله المجتهد مناط الحكم مناطاً، فجاز أن يعارضه القياس وخصصه، بخلاف خبر الواحد، حيث لم يجز أن يعارضه القياس؛ لكونه أقوى حالا من القياس؛ لأنه يقين بأصله، وإنما^٧ الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي أو كذبه، ولهذا ترك^٨ القياس بنظر القهقهة.

قوله (فنظير الاستثناء من الفروع) اعلم أن ههنا مسائل من الفروع يناسب ما ذكرنا، من الاستثناء، والنسخ، والتخصيص.

^١ في ج: بقي العام حجة بدل يبقى العام حجة.

^٢ ما بين الحاصرتين ليس بموجود في الأصل.

^٣ في ب وج: إلزاماً للخصم بدل ألزماً للخصم.

^٤ في ب وج: وهذا القدر يكفي في الإلزام بدل وهذا القدر كاف في الإلزام.

^٥ في ج: فما لا بدل وما لا.

^٦ في ب: ينبغي أن يبقى العام موجبا قطعاً فما بقي تحته بدل ينبغي أن يبقى العام موجبا للحكم قطعاً فيما بقي تحته.

^٧ في ب وج: يتناول بدل تناول.

^٨ في ج: وإنما بدل وإنما.

^٩ في ب وج: تركنا بدل ترك.

فنظير الاستثناء -وهذا يناسب مذهب الكرخي رحمه الله- ما لو جمع بين حر وعبد، أو حي وميت، أو خل وخمر في صفقة واحدة يفسد البيع في القن وأختيه، أي الحي والخل^١؛ لأنه لم يدخل في الإيجاب أصلاً، فيكون بائعاً لما هو محل له بخصته ابتداءً، وذلك باطل للجهالة، وهذه المسألة وإن كانت لا استثناء فيها حقيقة، لكنه يناسب الاستثناء، من حيث إن الحر وأختيه لم يدخل تحت الحكم، مع أن صدر الكلام تناوله^٢، فصار كأنه مستثنى، كما إذا باع عبيدين، إلا هذا بخصته من الثمن، فإنه يبطل البيع، كذا هنا.

فإن قيل: ينبغي أن يصح العقد هنا عند أبي حنيفة رحمه الله، بأن يكون كل الثمن مقابلاً بالقن، كما قال رحمه الله فيمن^٣ جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح من المحارم: إن النكاح يجوز فيمن يصح، ويكون كل المسمى مهراً له.

قلنا: فرق بينهما، فإن العوض في البيع ينقسم على أجزاء المعوض، فلا يخلو شيء مما جعل مبيعاً عن أن يكون مقابلاً لشيء^٤ من الثمن ومستحقاً به، فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لما كان العوض منقسماً على المعوض، ويتضرر المشتري، حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن إلا بمقابلة مجموع المعوض، بخلاف باب النكاح؛ فإنه لا يوزع فيه لعدم تجزئة الحل، وإنما يقابل بهما باعتبار المزاحمة، فإذا لم يصح نكاح إحداهما لم توجد المزاحمة، فلا ينقسم، وصار كما إذا أوصى لزيد وعمرو بثلث ماله، فإذا عمرو ميت، يكون الثلث كله لزيد، وكذلك إذا أوصى لزيد و لجدار.

قوله (بخلاف ما لو جمع) أي [إذا]^٥ جمع في البيع بين عبده وعبد غيره، أو بين عبده ومدبره أو مكاتبه، أو باع عبيدين له، فهلك أحدهما قبل قبض المشتري، أو استحق [أحدهما]^٦؛ فإنه يجوز في الباقي، وإن كان [يصير]^٧ بيعاً بالحصة؛ لأن ذلك في حالة البقاء؛ لأنهما دخلا تحت العقد، ثم خرج أحدهما صيانة لحقهما، أو لحق المستحق، أو لتعذر التسليم بهلاكه، وإنه غير مفسد؛ لأن

^١ في ج: أي الخل والحي بدل أي الحي والخل بالتقديم والتأخير.

^٢ في ج: يتناوله بدل تناوله.

^٣ في ب: فمن بدل فيمن.

^٤ في ب و ج: مقابلاً بشيء بدل مقابلاً لشيء.

^٥ في ب و ج: ولتضرر المشتري بدل ويتضرر المشتري.

^٦ في ب: أحدهما بدل إحداهما.

^٧ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٨ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٩ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

الجهالة الطارئة لا تفسد، فصار هذه المسألة نظير النسخ؛ لأنه تبديل بعد الثبوت، كما أن المضموم في هذه المسألة خارج بعد الدخول، وهذه^١ يناسب مذهب الفريق الثالث.

قوله (والبيع بشرط الخيار نظير المخصوص) أي من باع عبيدين على أنه بالخيار في أحدهما صح، وهذا يناسب المخصوص، من حيث إن التخصيص يشابه النسخ بصيغته، والاستثناء بحكمه، كما هو مختار علمائنا رحمهم الله.

وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الإيجاب نظرا إلى الصيغة، لا الحكم، فمن حيث إنه داخل في الإيجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا؛ فيكون كالنسخ، ومن حيث إنه غير داخل في الحكم يكون [رده بخيار الشرط بيان أنه لم يدخل؛ فيكون]^٢ كاستثناء، وإذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ، وشبه بالاستثناء.

وهذه المسألة على أربعة أوجه:

أحدها أن يكون محل الخيار وثنمه معلومين، كما إذا باع هذا وذلك بألفين، هذا بألف، وذلك بألف صفقة واحدة^٣، على أنه بالخيار في ذلك.

والثاني أن يكون محل الخيار معلوماً، لكن ثمنه^٤ لا يكون معلوماً.

والثالث على العكس.

والرابع أن لا يكون شيء منهما معلوماً، فلو راعينا كونه داخلا في الإيجاب يصح البيع في الصور الأربع.

غاية ما في الباب أنه يصير بيعا بالحصة، لكنه في حالة البقاء لا في الابتداء، فلا يفسد البيع، ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الأربع.

أما إذا كان كل واحد من محل الخيار وثنمه معلوماً، فلأن قبول غير المبيع يصير شرطاً لقبول المبيع. وإذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولاً، فهذه العلة، ولجهالة المبيع، أو الثمن، أو كليهما.

^١ في ب: وهذه يناسب بدل وهذا يناسب.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ في ج: كما إذا باع هذا وذاك بألفين، هذا بألف، وذاك بألف صفقة واحدة بدل كما إذا باع هذا وذلك بألفين، هذا بألف، وذلك بألف صفقة واحدة.

^٤ في ج: الثمن بدل ثمنه.

فإذا علم أن جهة النسخ يوجب الصحة في الجميع، وجهة الاستثناء يوجب الفساد في الجميع، فراعينا الشبهين، وقلنا: إذا كان محل الخيار واثمنه مجهولا لا يصح البيع؛ لشبه الاستثناء^٢. وإذا كان كل واحد منهما معلوما يصح؛ لشبه النسخ^٣، ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء، حتى يفسد بالشرط الفاسد، وهو أن ما ليس بمبيع يُصير شرطا؛ لقبول المبيع، بخلاف ما إذا باع الحر والعبد، أو الذكية والميتة، صفقة واحدة، وبين ثمن كل واحد منهما، حيث يفسد البيع عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن الحر غير داخل في البيع أصلا، وكذلك الميتة؛ فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ، فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع؛ فلهذا افترقا^٤، قلت: وفيه بحث.

قوله (ثم أنا توارثنا الاحتجاج) شروع في الرد بالمنقول على القائلين بأن العام بعد التخصيص لا يبقى حجة، فقال: أنا توارثنا الاحتجاج بالعمومات^٥ المخصوصة من السلف رحمهم الله من غير نكير، وذلك آية كونها حجة بعد التخصيص.

بيان ذلك أن عليا رضي الله عنه حرم الجمع بين الأختين وطئا بملك يمين^٦، وقال: أحلتها^٧ آية -وهي قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^٨، وحرمتها^٩ آية -وهي قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا

^١ في ب وج: أو ثمنه بدل وثمانه.

^٢ في ج: بشبه الاستثناء بدل لشبه الاستثناء.

^٣ في ج: بشبه النسخ بدل لشبه النسخ.

^٤ في ب: وهو ليس بمبيع بدل وهو أن ما ليس بمبيع.

^٥ في ب: فلذا افترقا بدل فلهذا افترقا، وفي ج: ولهذا افترقا بدل فلهذا افترقا.

^٦ في ج: بالمعمولات بدل بالعمومات.

^٧ في ب: بملك اليمين بدل بملك يمين.

^٨ في ب: أحلتها بدل أحلتها.

^٩ الآية ٣ من سورة النساء.

^{١٠} في ب: حرمتها بدل حرمتها.

بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ^١،- فوقعت المعارضة، فرجع المحرم احتياطاً، ووافقه عثمان^٢ رضي الله عنه في هذه^٣ الاستدلال، إلا أنه رجح الموجب للحل؛ إذ الأصل الحل، فاستدلاً بعموم الآيتين مع خصوصهما؛ فإنه قد خص من الأولى الأمة المجوسية، والأخت من الرضاع، وأخت المنكوحة، ومن الثانية الجمع بينهما للخدمة بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم، ولم ينكر عليهما أحد، فحل محل الإجماع.

وأيضاً اجتمعت الأمة على التمسك بحديث الأشياء الستة -وهو قوله عليه السلام: "الحنطة بالحنطة"^٤ الحديث- في جواز البيع في هذه الأشياء عند التساوي، بخلاف المقلية بغير المقلية؛ فإنه لا يجوز ذلك، وإن تساوى اتفاقاً. والفرق بين الإجماعين أن الأول سكوتي، وهذا نطقي^٥.

واستدل أبو حنيفة رحمه الله بهذا الحديث حين دخل بغداد على جواز بيع الرطب بالتمر متماثلاً، فقال: الرطب لا يخلو من أن يكون تمراً، أو لا، فإن كان تمراً جاز العقد بأول الحديث -وهو قوله عليه السلام: "التمر بالتمر مثلاً بمثل"^٦،- وإن لم يكن تمراً جاز بآخره -وهو قوله عليه السلام:

^١ الآية ٢٣ من سورة النساء.

^٢ أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه: هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية المتوفى سنة ٣٥ هـ، من قریش: أمير المؤمنين، ذو النورين، ثالث الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشرين. من كبار الرجال الذين اعتر بهم الإسلام في عهد ظهوره. ولد بمكة، وأسلم بعد البعثة بقليل. وكان غنيا شريفاً في الجاهلية. ومن أعظم أعماله في الإسلام تجهيزه نصف جيش العسرة بماله، فبذل ثلاث مئة بغير بأفتابها وأحلاسها وتبرع بألف دينار. وصارت إليه الخلافة بعد وفاة عمر بن الخطاب سنة ٢٣ هـ فافتتحت في أيامه أرمينية والقوقاز وخراسان وكرمان وسجستان وإفريقية وقبس، وأتم جمع القرآن، وكان أبو بكر قد جمعه وأبقى ما بأيدي الناس من الرقاع والقراطيس، فلما ولي عثمان طلب مصحف أبي بكر فأمر بالنسخ عنه وأحرق كل ما عذاه. وهو أول من زاد في المسجد الحرام ومسجد الرسول، وقدم الخطبة في العيد على الصلاة، وأمر بالأذان الأول يوم الجمعة. واتخذ الشرطة. وأمر بكل أرض جلا أهلها عنها أن يستعمرها العرب المسلمون وتكون لهم. واتخذ داراً للقضاء بين الناس، وكان أبو بكر وعمر يجلسان للقضاء في المسجد وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ١٤٦ حديثاً. نqm عليه الناس اختصاصه بأقاربه من بني أمية بالولايات والاعمال، فحاضته الوفود من الكوفة والبصرة ومصر، فطلبوا منه عزل أقاربه، فامتنع، فحاصروه في داره يراودونه على أن يخلع نفسه، فلم يفعل، فحاصروه أربعين يوماً، وتسور عليه بعضهم الجدار فقتلوه صبيحة عيد الأضحى وهو يقرأ القرآن في بيته، بالمدينة. ولقب بذي النورين لأنه تزوج بنتي النبي صلى الله عليه وسلم رقية ثم أم كلثوم. ومما كتب في سيرته: "عثمان بن عفان - ط " لصديق إبراهيم عرجون بمصر، ومثله للدكتور طه حسين، و "إنصاف عثمان - ط " لمحمد أحمد جاد المولى ولمحمد بن يحيى، ابن بكر " التمهيد والبيان، في فضل الشهيد عثمان بن عفان - خ " في دار الكتب. الأعلام للزركلي، ٤/٢١٠، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٣ في ج: في هذا الاستدلال بدل في هذه الاستدلال.

^٤ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، الحديث ١٥٨٩-٢٩٨٠، وأخرجه النسائي في سننه الكبرى، كتاب البيوع، التمر بالتمر، الحديث ٦١٠٦-٥٩٤٠، وأخرجه النسائي في سننه الصغرى، كتاب البيوع، بيع التمر بالتمر، الحديث ٤٥٥٩-٤٥٠٨، وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب الصرف وما لا يجوز متفاضلاً يدا بيد، الحديث ٢٢٥٥-٢٢٤٦، وأخرجه أحمد بن حنبل في مسند أبي هريرة رضي الله عنه، الحديث ٧١٣١-٦٩٩٨، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب المأخوذ على طريق السوم وعلى بيع شرط فيه الخيار، الحديث ٩٧٣١.

^٥ في ج: قطعي بدل نطقي.

^٦ أخرجه مالك في الموطأ، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر، الحديث ١٣١٤-١٢٨٤ برواية يحيى الليثي، وأخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار، كتاب البيوع، باب اعتبار التماثل بالكيل فيما أصله الكيل من التمر وغيره من المطعومات في قليل ذلك

"إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم"^١ - مع ثبوت الخصوص الذي ذكرنا، فدل على أن العام الذي قد خص منه شيء لا يسقط الاحتجاج به.

قوله (فلهذا قلنا) أي ولأن العام بعد الخصوص يبقى حجة قلنا: الحرة العاقلة البالغة إذا زوجت نفسها من كفو ينعقد النكاح بعبارتها عندنا، خلافاً للشافعي رحمه الله؛ إذ النص - وهو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكَحْنَ﴾^٢ - نهى عن منعهن عن النكاح، وأضاف النكاح إليهن، وذلك دليل تصور النكاح منها.

غاية الأمر أن يكون الأمة، والصغيرة مخصصتين منه، وذلك لا ينافي الاستدلال فيما وراء ذلك؛ لما قلنا؛ ولذلك قلنا^٣: إن الأب لا يملك إجبار البكر البالغة على النكاح، خلافاً للشافعي رحمه الله؛ لأن قوله عليه السلام: "تُسْتَأْمَرُ النِّسَاءُ فِي أَبْضَاعِهِنَّ" يقتضي أن لا يجوز الإجبار، وهو عام، فيتناول البالغة أيضاً. غاية الأمر أنه قد خصت منه الأمة والصغيرة، وذلك لا يسقط الاحتجاج به.

قوله (ثم العام أقسام) أي قسمان: عام صيغة ومعنى، وهو أن يكون في اللفظ ما ينبئ عن [معنى]° الجمعية. وقيل: الجمع المنكر ليس بعام، واختيار المصنف رحمه الله أنه عام؛ ولهذا لم يشترط الاستغراق في تعريفه.

وكثيره، الحديث ٣٣٦٨-٢٩٥٩، وأخرجه الطبراني في الكبير، باب بلال بن رباح، عمر بن الخطاب عن بلال رضي الله عنهما، الحديث ١٠١٧-١٠١٠.

^١ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، الحديث ١٥٨٨-٢٩٧٨، وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في الصرف، الحديث ٣٣٤٩-٢٩١٠، وأخرجه أحمد بن حنبل في مسند الأنصار، حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه، الحديث ٢٢٢١٩-٢٢١١٧، وأخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب البيوع، باب الربا، ذكر البيان بأن هذه الأجناس إذا بيعت بغير أجناسها وبينها التفاضل كان ذلك جائزاً إذا لم يكن إلا يدا بيد، الحديث ٥٠١٨-٥١٢٦، وأخرجه الدارقطني في سننه، كتاب البيوع، الحديث ٢٨٥٣-٢٥٢١، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب المأخوذ على طريق السوم وعلى بيع شرط فيه الخيار، الحديث ٩٧٣٨، وأخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه، كتاب البيوع والأفضية، في الحنطة بالشعير اثنين بواحد، الحديث ٢٠٨٦٧-١٩٩٩٤، وأخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه، كتاب البيوع والأفضية، من قال: الذهب بالذهب والفضة بالفضة، الحديث ٢٢٨١٣-٢١٨٨٧.

^٢ الآية ٢٣٢ من سورة البقرة.

^٣ في ج: وكذلك قلنا بدل ولذلك قلنا، ونظن أنه أليق بالمعنى والعبارة. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٤ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإكراه، باب لا يجوز نكاح المكره، الحديث ٦٩٤٦-٦٤٦١، وأخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب النكاح، باب الولي، الحديث ٤٠٨١-٤١٧٢، وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الوصايا، باب لا نكاح إلا بولي، الحديث ١٢٦٦٠، وأخرجه النسائي في سننه الصغرى، كتاب النكاح، إذن البكر، الحديث ٣٢٦٦-٣٢٣٢ بلفظ: استأمرُوا النساء بأبضاعهن، وأخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه، كتاب النكاح، الرجل يزوج بنته من قال يستأمرها، الحديث ١٦٢٠١-١١٩٦٢، وأخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، الحديث ٢٣٦٦٤-٢٣٦٣٤ بلفظ: استأمرُوا النساء بأبضاعهن.

^٥ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

ولقائل أن يقول: القول بعموم الجمع المنكر مشكل؛ لأن العام عندك قطعي الدلالة فيما تناوله إذا لم يوجد المخصص، والجمع المنكر محتمل لكل واحد من الجموع من الثلاثة إلى غير النهاية على سبيل البديل، فلا يكون له دلالة على التعيين، فلا يتناول شيئاً منها على التعيين، فلا يحصل الظن بالحكم فيما تناوله فضلاً من القطع. وأيضاً كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء، والجمع المنكر لا يحتمل ذلك؛ لأنه ليس بشامل للجميع قطعاً، حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص والاستثناء، وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم.

ويمكن الجواب عنه، أما عن الأول، فبأن يقال: لا نسلم أنه لا يتناول شيئاً منها على التعيين، بل هو محمول على الجميع قطعاً عند عدم المانع؛ تحقيقاً لمعنى العموم، وعلى الثلاثة عند وجوده؛ للتيقن، سلمنا ذلك، لكن القول بكونه قطعي الدلالة في العام المتفق في عمومته، وهذا عام مختلف فيه، فلا يكون موجباً قطعياً، كموجب العام الثابت بطريق الآحاد.

وأما عن الثاني، فلا نسلم انتفاء احتمال التخصيص على المذهب^١ القائلين بعمومه، وقد صرح الإمام فخر الإسلام^٢ رحمه الله بأن الجمع المنكر يحتمل التخصيص إلى الثلاثة، وكذا صرح الإمام صاحب التخمير^٣ رحمه الله في بحث مجيء إلا بمعنى الصفة، أنه يجوز الاستثناء من الجمع المنكر.

والقسم الثاني وهو ما يكون عاماً معنى؛ لأنه يدل على الأفراد لا صيغة، حيث لم يوجد في اللفظ ما ينبئ عن [معنى]° الجمعية والتعدد، كمن وما، إلا أن الفرق بينهما أن «من» عام فيما يعقل، ويحمل^٤ العموم في ما لا يعقل مجازاً، قال الله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾^٥، جاء في التفسير أن المراد بمن لا يخلق الأصنام.

^١ في ب وج: على مذهب القائلين بدل على المذهب القائلين، نظن أن الأصح ما في نسختي ب وج. والله تعالى أعلم بالصواب.
^٢ الإمام فخر الإسلام رحمه الله: هو علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن، فخر الإسلام البزدوي (المتوفى سنة ٤٨٢ هـ): فقيه أصولي، من أكابر الحنفية. من سكان سمرقند، نسبته إلى بزة قلعة بقرب نسف. له تصانيف: منها المبسوط، وكنز الوصول في أصول الفقه يعرف بأصول البزدوي، وتفسير القرآن، وغناء الفقهاء في الفقه. الأعلام للزركلي، ٣٢٨-٣٢٩، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٣ صاحب التخمير في شرح المفصل في صنعة الإعراب: هو القاسم بن الحسين بن أحمد الخوارزمي، مجد الدين، الملقب بصدر الأفاضل (المتوفى سنة ٦١٧ هـ): عالم بالعربية، من فقهاء الحنفية، من أهل خوارزم. له كتب: منها شرح المفصل للزمخشري المسمى بالتخمير، وضرام السقط في شرح سقط الزند للمعري، والتوضيح في شرح المقامات، وبدائع الملح، والزوايا والخبايا في النحو، والسر في الإعراب. وله نظم. قتله التتار. الأعلام للزركلي، ١٧٥/٥، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٤ في ج: عن بدل من.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ في ب وج: ويحتمل بدل ويحمل.

^٧ الآية ١٧ من سورة النحل.

و«ما» بالعكس من ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا﴾^١، قال الحسن^٢ ومجاهد^٣ رحمهما الله: وما بناها هو الله تعالى، وكذا: ﴿وَمَا طَحَّاهَا﴾^٤، ﴿وَمَا سَوَّاهَا﴾^٥.

قوله (قال الله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾) تمسك لمجيء من للعموم، بدليل ضمير الجمع؛ ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله: إن من قال لعبيده: «من يشاء^٦ من عبيدي عتقه، فهو حر»، فشاءوا جميعا عتقوا. وكذلك من قال لنسائه: «من شاءت من نسائي الطلاق، فهي طالق»، فشئن جميعا طلقن جميعا؛ لأن كلمة من تقتضي العموم. وكذلك من قال لغيره: «من دخل هذه الدار، فأعطه من مالي درهما»، كان له أن يعطي كل من دخل [الدار]^٧ درهما لما قلنا، ومن قال لجاريته: «إن كان ما في بطنك غلاما، فأنت حرة»، فولدت غلاما وجارية لا يعتق؛ لأن كلمة ما عامة، فكان الشرط كون كل ما في البطن غلاما، ولم يوجد، فلا يعتق.

قوله (وكذا كل اسم جمع) أي كل لفظ وضع لمتعدد، مع أنه لا واحد له من لفظه، عام معنى لا صيغة، كالإنس والجن والقوم والرهط والكل والجميع، إلا أن كل واحد من كلمة الجميع والكل ومن يفارق الآخر في المعنى والحكم.

^١ الآية ٥ من سورة الشمس.

^٢ الحسن رحمه الله: هو الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد المتوفى سنة ١١٠ هـ: تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه. وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك. ولد بالمدينة، وشب في كنف علي بن أبي طالب رضي الله عنه، واستكنبه الربيع ابن زياد والي خراسان في عهد معاوية رضي الله عنهما، وسكن البصرة. وعظمت هيئته في القلوب، فكان يدخل على الولاة، فيأمرهم وينهاهم، لا يخاف في الحق لومة. وكان أبوه من أهل ميسان، مولى لبعض الأنصار. قال الغزالي: كان الحسن البصري أشبه الناس كلاما بكلام الأنبياء، وأقربهم هديا من الصحابة. وكان غاية في الفصاحة، تتصحب الحكمة من فيه. وله مع الحجاج ابن يوسف مواقف، وقد سلم من أذاه. ولما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة كتب إليه: إني قد ابتليت بهذا الأمر فانظر لي أعوانا يعينونني عليه. فأجابه الحسن: أما أبناء الدنيا فلا تريدهم، وأما أبناء الآخرة فلا يريدونك، فاستعن بالله. أخبره كثيرة. توفي بالبصرة. وإحسان عباس كتاب الحسن البصري. الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢، ٢/٢٢٦-٢٢٧.

^٣ مجاهد رحمه الله: هو مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي المتوفى سنة ١٠٤ هـ، مولى بني مخزوم: تابعي، مفسر من أهل مكة. قال الذهبي: شيخ القراء والمفسرين. أخذ التفسير عن ابن عباس رضي الله عنهما، قرأه عليه ثلاث مرات، يقف عند كل آية يسأله: فيم نزلت وكيف كانت؟ وتنقل في الأسفار، واستقر في الكوفة. وكان لا يسمع بأعجوبة إلا ذهب فنظر إليها: ذهب إلى بئر برهوت بحضرموت، وذهب إلى بابل يبحث عن هاروت وماروت. أما كتابه في التفسير فيتقيه المفسرون، وسئل الأعمش عن ذلك، فقال: كانوا يرون أنه يسأل أهل الكتاب، يعني النصارى واليهود. ويقال: إنه مات وهو ساجد. الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢، ٥/٢٧٨.

^٤ الآية ٦ من سورة الشمس.

^٥ الآية ٧ من سورة الشمس.

^٦ الآية ٤٢ من سورة يونس.

^٧ في ب وج: شاء بدل يشاء.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من نسختي ب وج.

أما كلمة كل، فإنها إذا دخلت على النكرة أوجبت عموم أفرادها على سبيل الشمول دون التكرار، حتى إذا قال: «كل امرأة أتزوجها، فهي طالق»، تطلق كل امرأة يتزوجها^١ على العموم، ولو تزوج امرأة مرتين لم تطلق في المرة^٢ الثانية، ويجعل كل فرد كأن ليس معه غيره، وهذا معنى الكل الإفرادي^٣، حتى لو قال: «كل امرأة لي تدخل هذه الدار، فهي طالق»، وله أربع نسوة، فدخلت واحدة طلقت [واحدة]^٤، ولا ينتظر لوقوع الطلاق عليها دخول الباقيات؛ لأن كلمة كل لما أوجبت عموم الأفراد صار كأنه قال لكل واحدة: «إن دخلت هذه الدار، فأنت طالق»، وإذا دخلت على المعرفة أوجبت عموم أجزائه، وهذه^٥ معنى الكل المجموعي، والفرق بين المعنيين ظاهر؛ ولهذا فرقوا بين قولهم: «كل رمان مأكول»، «وكل الرمان مأكول»، بصدق الأول، وكذب الثاني؛ إذ القشر غير مأكول.

وقال محمد رحمه الله في الجامع: لو قال: «أنت طالق كل تطليقة»، يقع الثلاث، ولو قال: «كل التطليقة»، يقع واحدة، وبهذا ظهر أن قول المصنف رحمه الله: «وفي كل معنى الانفراد» محمول على ما إذا أضيف إلى النكرة.

وأما كلمة الجميع، فإنه متعرض لصفة الاجتماع.

وأما كلمة من، فإنها موضوعة لذات من يعقل من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد، ومن اختلاف معانيها صار أحكامها مختلفة، حتى إذا قال: «كل من دخل هذا الحصن أولاً، فله من النفل^٦ كذا»، فدخل عشرة معا وجب لكل [واحد]^٧ منهم النفل تاماً؛ لما أنه يوجب الإحاطة على سبيل الأفراد^٨، فاعتبر كل واحد من الداخلين بانفراده كأن ليس معه غيره، والأول اسم لفرد لم يسبق عليه غيره، وكل واحد منهم كذلك، بخلاف ما إذا قال: «جميع من دخل هذا الحصن أولاً، فله من النفل كذا»، فدخل عشرة معا حيث يجب نفل واحد بينهم جميعاً بالشركة، ويصير النفل واجباً لأول جماعة

^١ في ج: تزوجها بدل يتزوجها.

^٢ في الأصل: المرأة الثانية بدل المرة الثانية، ولكن نظن أن الأصح المرة كما في سائر النسخ. والله أعلم بالصواب.

^٣ في ب: كل الأفراد بدل الكل الإفرادي.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٥ في ب: الانفراد بدل الأفراد.

^٦ في ب وج: هذا بدل هذه.

^٧ النفل بالتحريك: العطية والغنيمة. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ١٨٣٣/٥.

^٨ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٩ في ج: الانفراد بدل الإفراد.

تدخل، ولو قال: «من دخل [منكم]¹ هذا الحصن أولاً، فله من النفل كذا»، فدخل عشرة معا بطل النفل لانعدام الأولوية؛ لأن الأول اسم لفرد سابق.

فإن قيل: ينبغي أن لا يستحقوا في كلمة الجميع؛ لأنه محكم في الاجتماع، قلنا: نعم هو محكم في الاجتماع، وكلمة الأول في الفردية، فلو حمل الجميع على الفردية يصير وجوده كعدمه، ولو حمل الأول على السابق مطلقاً من غير اعتبار الفردية لم يلزم من ذلك الغاؤه؛ لدلالته على السبق² الذي لا يستفاد من هذا الكلام عند عدمه، بخلاف كلمة من؛ فإنه محتمل³ للخصوص على سبيل الحقيقة، ولهذا إذا قيل: «من في الدار؟» استقام الجواب بالواحد، فتقول: زيد، كما استقام بالجماعة، وكلمة الأول محكم في الفردية، فحمل⁴ المحتمل على المحكم، هذا إذا دخل العشرة معا، فلو دخلت فرادى كان النفل للأول في الفصول الثلاثة.

أما في كلمة كل ومن، فظاهرة⁵ لوجود الأولوية في الداخل أولاً وانتفائها⁶ في الباقي. وأما⁷ في الجميع فالقياس أن لا يستحق الفرد السابق فيه لانتفاء صفة الاجتماع وإن وجد السبق، إلا أنهم جعلوه مستحقاً للنفل؛ لأنه يصدق أنه جميع من دخل أولاً. ألا يرى أن من قال لأمته: «إن كان جميع ما في بطنك غلاماً، فأنت حر»⁸، فولدت غلاماً واحداً، أنها تعتق، كما إذا قال: «إن كان ما في بطنك غلاماً». هذا تحقيق هذا الموضع.

وقال الإمام فخر الإسلام رحمه الله: إنما يستحق الفرد الأول في فصل الجميع والكل⁹؛ لأنه حينئذ يصير مستعاراً لمعنى الكل، ومعناه أنه إن اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة، وإن اتفق فرادى يحمل على المجاز.

وفيه نظر؛ لأنه في حالة التكلم لا بد أن يراد أحدهما معيناً، وإرادة كل منهما ينافي إرادة الآخر. قال صاحب التنقيح رحمه الله: معنى قوله: «إنه مستعار لكل» أن الكل الافرادي يدل على

¹ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

² في ج: السابق بدل السبق.

³ في ج: يحتمل بدل محتمل.

⁴ في ج: فيحمل بدل فحمل.

⁵ في ج: فظاهر بدل فظاهرة.

⁶ في ب: انتفائه بدل انتفائها.

⁷ في ج: فأما بدل وأما.

⁸ في ب وج: حرة بدل حر.

⁹ في ب وج: الجميع الكل بدل الجميع والكل.

أمرين: أحدهما استحقاق الأول النفل، سواء كان واحداً أو جماعة، والثاني أنه إذا كان الأول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما، فهنا يراد الأمر الأول.

قلت بعد تسليم أن الكل الافرادي يدل على معنيين: حاصل كلامه راجع إلى أن الجميع مستعار في الصورتين، لا في الصورة الأخيرة فقط، وفيه تعسف لا يخفى^١.

قوله (وكلما) اعلم أن كلما ومتيما وأينما من ألفاظ العموم، إلا أن بينهما^٢ فرقا من حيث المعنى. فكلما يدخل [على]^٣ الأفعال، ويقتضي عمومها، قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾^٤. ولهذا قال محمد رحمه الله في الجامع: إذا قال: «كلما تزوجت امرأة، فهي طالق»، فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة؛ لأنها يقتضي عموم الزوج.

ومتيما تدخل [على]^٥ الأفعال، وتقتضي تعميم زمانها. ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله: إذا قال [لامراته]^٦: «متيما لم اطلقك، فأنت طالق»، أنه يقع الطلاق كما سكت؛ لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه.

وكذلك^٧ أينما يدخل الأفعال، لكن يقتضي عموم مكانها، قال الله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا﴾^٨.

فقوله (ثم الألف واللام) اعلم أن الألف واللام إذا دخلا في اسم، فردا كان أو جمعا، وكان ثمة معهود يصرف إليه إجماعا، وإن لم يكن ثمة عهد، فيحمل على الاستغراق عند بعض المتأخرين، وعلى الجنس عند المحققين، وهو اختيار المصنف رحمه الله، إلا أن المقام إذا كان خطابيا يحمل على كل الجنس. وإذا كان استدلاليا، أو لم يمكن^٩ حمله على الاستغراق يحمل على أدنى الجنس، حتى يبطل الجمعية ويصير مجازا عن الجنس، فلو لم نصرفه إلى الجنس، وبقيناه^{١٠} على الجمعية يلزم إلغاء حرف

^١ هذا اعتراض من الشارح.

^٢ في ج: بينها بدل بينهما.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٤ الآية ٥٦ من سورة النساء.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من نسختي ب وج، وفي الأصل غير موجودة.

^٧ في ج: وكذا بدل وكذلك.

^٨ الآية ٦١ من سورة الأحزاب.

^٩ في ج: ولم يمكن بدل قوله أو لم يمكن.

^{١٠} في ج: أبقيناه بدل قوله بقيناه.

التعريف من كل وجه؛ لأنه لا يمكن حمله على بعض أفراد الجمع لعدم الأولوية؛ إذ التقدير أنه لا عهد، فتعين أن يكون للجنس. وحينئذ لا يمكن القول بتعريف الجنس مع بقاء الجمعية؛ لأن الجمع وضع لأفراد الماهية، لا للماهية من حيث هي، فحمل على الجنس بطريق المجاز. وهذا معنى قول مشايخنا رحمهم الله: إن الألف واللام إذا دخلا على الجمع يبطل معنى الجمعية، ويقع على الواحد، والكل بطريق الحقيقة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾^١ ومسائل إيمان الجامع. وكان يرد عليه أن الحمل على الجنس، وإن أخرج اللام عن الإلغاء فقد أدى إلى إلغاء صيغة الجمع.

قوله (ولو صرف إلى الجنس) إشارة إلى الجواب عن هذا، وتقديره أنا لا نسلم ذلك، بل لو حملنا^٢ على الجنس يكون فيه رعاية الأمرين، أما التعريف؛ فلأنه يعرف الجنس، وأما الجمعية؛ فلأن الجنس وإن كان فردا من وجه، فأن فيه معنى الجمعية؛ لأن كل جنس يتضمن معنى الجمع فكان العمل بهما أولى من إهدار أحدهما، كيف، وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدِ^٣﴾، وهذا لا يختص بالجمع إجماعا، فإن قيل: إلغاء اللام لازم على هذا التقدير أيضا؛ لأن الجنس [لما]^٤ كان معرفا بالاسم، فلا يفيد اللام شيئا زائدا^٥، قلنا: لا نسلم ذلك، بل اللام يفيد الإشارة إلى تلك الحقيقة المعلومة المتقررة في الأذهان، [و]^٦ قال صاحب الكشاف رحمه الله: [إن]^٧ اللام في قوله: الحمد لله لتعريف الجنس، ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو من بين أجناس الأفعال. هذا غاية تقرير هذه المسألة.

وفيه نظر من وجوه: أما أولا فلأن عد المحلى بلام الجنس من قبيل العام مع عده في أول الكتاب من الخاص مما يتدافعان. وأما ثانيا فلأنه يخالف قولهم: إن العام يوجب الحكم قطعا؛ لأن في الجنس يتعين الأدنى مع احتمال الأعلى على ما مر. ولهذا لو قال: «أنت الطالق» يقع الواحدة^٨، إلا إذا نوى الثلاث. وأما ثالثا فلأنه يلزم أن يكون قول القائل: «[جاءني الرجال]^٩ كلهم» بيان تفسير لأحد

^١ الآية ٦٠ من سورة التوبة.

^٢ في ب وج: حملناه بدل قوله حملنا.

^٣ الآية ٥٢ من سورة الأحزاب.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٥ في ب: فلا يفيد اللام شيئا زائدا بدل قوله فلا يفيد اللام شيئا زائدا.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٨ في ب: ولهذا لو قال أنت الطلاق، وفي ج: ولهذا قالوا لو قال أنت الطلاق بدل قوله ولهذا لو قال أنت الطالق.

^٩ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

المحتملين. وقد اجتمعت^١ الأئمة أنه تأكيد. وأما رابعا فلأنه يلزم أن لا يصح الاستثناء من النساء والرجال، واللازم منتف اجماعا^٢.

قوله (فقلنا) شروع في التعريف على الأصل المذكور^٣، بيان ذلك أنا قلنا: إن الوضوء يجب لكل صلاة، سواء كانت من فروض الأعيان كالصلاة الخمس^٤، أو من فروض الكفاية كصلاة الجنازة، أو من الواجبات كصلاة العيد، أو [من] النوافل كالسنن والتطوعات؛ لأن اللام في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾^٥ للجنس لانعدام العهد؛ إذ الصلاة بدون الوضوء ما كانت مشروعة أصلا -أي في شريعتنا- ليكون ذلك معهودا، فيتناول كل واحد منها لوجود معنى الجنس فيه.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن انتفاء كون الصلاة مشروعة بدون الوضوء يستلزم انتفاء العهد، لم لا يجوز أن يكون إيجاب الصلاة بالآيات الدالة عليه سابقا على هذه الآية، ولا يكون متناولا غير فروض الأعيان؟ سلمنا ذلك، لكن إنما يتناول الكل أن لو كان مقولا عليها على سبيل التواطؤ، وهو ممنوع، بل هو مشترك^٦ بين الصلاة ذات الأركان وصلاة الجنازة، كما اختاره البعض، أو مشكك فيهما، كما اختاره البعض، وإليه ميل المصنف رحمه الله، كما أشار إليه في الصفحة الثانية في مسألة الحلف، وعلى التقديرين لا يتناول صلاة الجنازة.

قوله (قال محمد رحمه الله) اعلم أن الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة استحسانا، دون الفاحشة على ما عرف في موضعه. إذا عرفت هذا فنقول: إذا وكل بشراء ثوب، فلا بد من بيان جنسه -أي نوعه- حتى يصح الوكالة؛ لأن الجهالة بدون ذلك فاحشة؛ لأن الثوب يتناول [الملبوس]^٧ من الأطلس إلى الكساء. أما إذا عرف فقال: «وكلتك بشراء الثوب» يصح الوكالة بدون بيان جنسه؛ لأن اللام فيه للجنس، فيتناول الأدنى، فكأنه قال: «وكلتك بشراء ثوب أي ثوب شئت^٨»، ولو صرح بذلك لكانت الوكالة صحيحة، فكذا هذا.

^١ في ب: أجمع بدل قوله اجتمعت.

^٢ في هذه الفقرة إشارة إلى اعتراض الشارح على المصنف رحمه الله تعالى.

^٣ في ب: شروع في التفريع على الأصل المذكور بدل قوله شروع في التعريف على الأصل المذكور، نظن أن الصواب ما في نسخة ب.

^٤ في ب: كالصلوات، وفي ج: كالصلوات الخمس بدل قوله كالصلاة الخمس. نظن أن الصواب ما في نسخة ج.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ الآية ٦ من سورة المائدة.

^٧ في ب: هي مشتركة بدل قوله هو مشترك.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٩ في ب: وكلتك على شراء ثوب أي ثوب شئت بدل قوله وكلتك بشراء ثوب أي ثوب شئت.

وبهذا عرف أن النكرة أو المعرفة إذا أعيدت معرفة كان الثاني عين الأول؛ لكون اللام حينئذ للعهد، ولو أعيدت منكراً كان الثاني غير الأول؛ لأن النكرة يتناول واحداً غير عين، ولو انصرفت الثانية إلى الأولى لتعينت، فلا يبقى نكرة، وإلى هذا المعنى أشار ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾^٢ حيث قالوا: لن يغلب عسر يسرين لما كرر اليسر منكراً والعسر معرفة، أراد أحد اليسرين في الدنيا والآخرة في العقبى، وعن العتبي^٣، قال: كنت يوماً مغموماً بالبادية، فألقي في روعي قول من قال:

أرى الموت لمن أصبح مغموماً له أروح * فسمعت بالليل هاتفاً من السماء يقول

ألا يا أيها المرء الذي الهم به برح * وقد أنشدت بيتاً لم تزل في فكرة تسبح

إذا اشتدت بك العسرى ففكر في ألم نشرح * فعسر بين يسرين إذا فكرته تفرح

[قال]^٤: فحفظت الأبيات، وفرج الله تعالى غمي. وقال الإمام فخر الإسلام رحمه الله: في جعل الآية من هذا القبيل نظر عندي. ووجهه أن هذا اللفظ لا يحتمل هذا المعنى، كما لا يحتمل قول القائل: «إن مع الفارس رمحا» [و] «إن مع الفارس رمحا» أن يكون معه رمحان، بل هذا من باب التأكيد.

فإن قلت: إذا حمل على التأكيد، فما وجه قول ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم [حينئذ]^٥؟ قلت: كأنهما قصداً باليسرين ما [هو]^٦ في قوله: ﴿يُسْرًا﴾ من معنى التفخيم، فتأولاً بيسر الدارين، فذلك يسران في الحقيقة. قلت: فظهر من هذا أن الحمل على الغيرية والعينية في المعرفة والمنكر عند عدم المانع، لا مطلقاً. ولهذا قلنا: إن الكتاب الثاني في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ﴾

^١ في ب: ولو أعيدت منكراً كان الثاني غير الأول، وفي ج: ولو أعيدت منكراً كان الثاني غير الأول بدل قوله ولو أعيدت منكراً كان الثاني غير الأول.

^٢ الآية ٥-٦ من سورة الشرح.

^٣ العتبي رحمه الله: هو أبو عبد الرحمن محمد بن عبيد الله بن عمرو بن معاوية بن عمرو بن عتبة بن أبي سفيان بن حرب القرشي الأموي العتبي البصري المتوفى سنة ٢٢٨ هـ: العلامة الأخباري الشاعر المجود المشهور، وله تصانيف أدبيات وشهرة. كان أديباً فاضلاً شاعراً ويروي الأخبار وأيام العرب. هكذا قيل في وفيات الأعيان. سير أعلام النبلاء للذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ، دار الحديث، القاهرة ٢٠٠٦، ١٣٨/٩. وفيات الأعيان لابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١ هـ، دار الصدر، بيروت ١٩٩٤، ٣٩٨/٤.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ^١ غير الأول وإن أعيد معرفاً، والملك الثاني في قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ^٢ غير الأول.

واعلم أن هذا الأصل لا يختص بالتعريف [اللامى]^٣، بل يجري في غيره أيضاً. قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير: رجل قال: سدس مالي لفلان، ثم قال في ذلك المجلس أو في مجلس آخر: سدس مالي لفلان، يعني به الأول، فليس له إلا سدس واحد؛ لأن السدس أعيد معرفاً؛ إذ الإضافة من أسباب التعريف، والمعرفة إذا أعيدت معرفة كان الثاني عين الأول. وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا أقر لرجل بمائة درهم في مجلس، وأشهد شاهدين عدلين، ثم أشهد شاهدين آخرين في مجلس آخر على إقراره بمائة أو أكثر أو أقل إنه يجب المالان جميعاً إذا ادعى الطالب ذلك؛ لأن النكرة إذا أعيدت نكرة فكانت الثانية غير الأولى.

وقوله: «تعدد إشهداه» أراد به الإشهاد المعتبر شرعاً، حتى لو أشهد في كل موطن شاهداً واحداً كان المال واحداً اتفاقاً، والمشهد المجلس، وقيد به؛ لأنه إن اتحد المجلس يلزمه مال واحد اتفاقاً، بخلاف ما إذا اتحد الشهود أو المشهد، حيث لا يجب إلا مال واحد استحساناً لدلالة العهد، وبخلاف ما لو كتب صكاً فيه إقرار بمائة وأشهد شاهدين في مجلس ثم أشهد شاهدين آخرين في مجلس آخر، حيث يكون المال واحداً؛ لأنه حين أضاف الإقرار إلى ما في الصك صار الثاني معرفاً، فيكون عين الأول.

وقالا: يحمل الثاني على الأول وإن اختلف المجلس ويجب مال واحد وإن تفاوتتا يجب الأكثر، [لا]^٤ لأن هذا الأصل غير ثابت عندهما [في هذا المقام]^٥، بل لدلالة العادة على العهد؛ فإن الإنسان يكرر الإقرار بمال واحد بين يدي كل فريق للاستيثاق، والمال لا يجب مع الشك، فلاحتمال الإعادة على وجه العادة لم يتعدد المال. هذا إذا لم يبين السبب، فإن بين سبباً متحداً بأن قال في المرتين: «ثمن هذا العبد» يلزمه مال واحد وإن اختلف المجلس إجماعاً، وإن بين سبباً مختلفاً بأن قال أولاً: «ثمن هذا العبد»، وثانياً: «ثمن هذه الجارية» يلزمه المالان إجماعاً بكل حال.

^١ الآية ٤٨ من سورة المائدة.

^٢ الآية ٢٦ من سورة آل عمران.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ في ج: والمشهد بدل قوله أو المشهد.

^٥ في ج: إضافة بدل قوله أضاف.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

قوله (ثم النكرة في موضع النفي تعم) اعلم أن النكرة إذا وقعت في حيز النفي يفيد العموم، سواء دخل النفي على الفعل الواقع على النكرة نحو: «ما رأيت رجلا» أو على الاسم المنكر نحو: «لا رجل في الدار»، لكن عمومته إنما يثبت ضرورة صحة النفي، لا أن النكرة تفيد ذلك وضعاً،

وبيان الضرورة هو أن النكرة لما كانت حقيقة لفرد شائع في جملة ذلك الجنس لرم القول بانتفاء جميع [أفراد] ذلك الجنس، حتى ينتفي ذلك الفرد الشائع؛ إذ لو بقي البعض عن الجملة عند انتفاء ذلك الفرد لا يكون الفرد شائعاً في جملته، بل في البعض المنتفى من الجملة.

وتلخيصه هو أنك إذا قيل لك: «رأيت رجلاً» مثلاً وأنت تريد تكذيبه تقول: «ما رأيت رجلاً»، وهذا يكون منك تكديماً ودفعاً لكلامه لغة وعرفاً، فلو لم يكن كلامك هذا مفيداً للعموم لما كان مناقضاً له؛ لأن السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي. ومصدق ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا﴾^١؛ إذ هذه الآية إنما نزلت نقضاً لقولهم: ما أنزل الله على بشر من شيء، فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم النقض عليهم بالإيجاب الجزئي.

فإن قيل: نقل عن سيبويه أن الإضراب عنه بإثبات التثنية والجمع جائز، مثل أن يقول: «ما رأيت رجلاً بل رجلين أو رجلاً»، ولو كان موجبا لعموم السلب لما صح ذلك. قلنا: لا نسلم صحة ذلك عند الأئمة، ولئن سلمنا ذلك، لكن إنما جاز ذلك لأنه قد فهم بقريضة الإضراب أن المراد [به] نفي صفة الوحدة، لا نفي نفس الحقيقة، كأنه قيل: «ما رأيت رجلاً واحداً».

قوله (فقلنا) إشارة إلى التفريع على الأصل السابق. قال علماؤنا رحمهم الله: يجوز التوضؤ بماء الزعفران، خلافاً للشافعي رحمه الله؛ لأن الماء المذكور في آية التيمم -وهو قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾^٢- نكرة، فكان شرط صحة التيمم انعدام ماء يكفي للوضوء^٣ مما ينطلق عليه اسم الماء عند الإطلاق، أي ما يسبق إلى الأفهام بمطلق قولنا الماء، ولا يلزم ماء الشجر والتمر، حيث لا يمنع وجودهما صحة التيمم، وإن جاز إطلاق اسم الماء عليهما؛ لأنهما ليسا بمائين مطلقين؛ إذ لا

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٢ الآية ٩١ من سورة الأنعام.

^٣ في ب: رداً بدل قوله نقضاً.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٥ الآية ٤٣ من سورة النساء، والآية ٦ من سورة المائدة.

^٦ في ب: الوضوء بدل قوله للوضوء.

ينصرف أفهامنا إليهما عند الإطلاق. وإضافتهما إليهما للتقييد، لا أنها للتعريف، كإضافته إلى البئر والبحر والنهر.

قوله (يدل عليه) -أي على أن المطلق عند الإطلاق يتناول الكامل في الماهية دون القاصر- أن^١ من حلف: لا يصلي أو لا يأكل لحماً؛ فإنه يحث بصلاة الظهر وأكل لحم الشاة؛ لكمالهما في الصلواتية واللحمية، ولا يحث بصلاة الجنازة وأكل لحم السمك؛ لقصورهما في ذلك. هذا هو المنبه على أن الصلاة مشككة^٢.

قوله (وكذا لو وصفت بصفة عامة) المراد بعموم الوصف صحة اتصاف كل واحد من أفراد نوع الموصوف بتلك الصفة، كالكوفية مثلاً؛ فإنه يصح أن يتصف بهذه النسبة كل واحد من رجال الكوفة، فإذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف يتعمم ضرورة عموم الوصف، وإن كانت في نفسها خاصة، كما يتعمم لوقوعها في موضع النفي، فلو حلف: لا يكلم أحداً إلا رجلاً كوفياً، أو لا يتزوج إلا امرأة كوفية، كان له أن يكلم^٣ كل رجال الكوفة، ويتزوج كل نسائها، وإن كان نكرة في الإثبات لعموم الصفة، بخلاف ما إذا لم يذكر الصفة؛ فإنه يحث إذا كلف أو تزوج أكثر من واحد.

فإن قيل: النكرة الموصوفة مقيدة، والمقيد من أقسام الخاص. قلنا: خاص من وجه عام من وجه. خاص بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد، عام في أفراد ما يوجد فيه ذلك.

واعلم أن القول بالعموم عند اتصافها بالصفة العامة غير مطرد، بل ذلك إنما هو في موضع الإباحة، كاستثناء من النفي مثلاً، وفي موضع التحريض كمسألة أي كما نقرره. وأما في موضع الجزاء، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾^٤، والخبر كقولك: «جاءني رجل كوفي» فلا، ولو قال: «أي عبيدي ضربك، فهو حر»، فضربوه جميعاً عتقوا؛ لأن كلمة أي نكرة تتناول فرداً من الجملة التي تضاف إليها إذا كان المضاف إليه معرفة. أما إذا كان نكرة، فيتناول جميع ما أضيف إليه، كما عرف ذلك في علم النحو.

^١ في ب وج: أنه بدل قوله أن.

^٢ في ج: مشتركة بدل قوله مشككة.

^٣ في ج: يتكلم بدل قوله يكلم.

^٤ في ج: المقيدة بدل قوله المقيد.

^٥ في ج: أو بدل قوله و.

^٦ الآية ٩٢ من سورة النساء، والآية ٣ من سورة المجادلة.

ومما يدل على أن أيا للخصوص قوله تعالى إخبارا عن سليمان عليه السلام: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾^١؛ فإن^٢ المراد منه أي فرد منكم. ولهذا قال: يأتيني دون أن يقول: يأتونني. وكذا قول محمد رحمه الله حيث قال ضربك دون ضربوك. ولما ثبت أنها نكرة، وقد وصفت بصفة عامة -وهي الضرب-، فعمت بعمومها، فيتعمم الحكم في أفراد العبيد.

فإن قيل: كيف قال: إن أيا نكرة وقد أضيفت إلى المعرفة؟ قلنا: هو^٣ مثل «شبه وغير» في التوغل^٤ في التنكير، فلا يتعرف بالإضافة، سلمنا ذلك، لكنه نكرة معنى وإن كان معرفة لفظا؛ لأنه بقيت الجهالة فيه بعد الإضافة لتناوله كل واحد من آحاد ما أضيف إليه على البدل. ولهذا صح الاستفهام عنه بعد الإضافة، وذلك آية التنكير عند الفقهاء، بخلاف قوله: «أي عبيدي ضربته فهو حر»؛ لأن أيا لم يوصف بالضرب؛ لأنه أسنده إلى المخاطب، فيكون صفة له لقيامه به، فيبقي «أي» على الخصوص كما كان لعدم ما يوجب تعميمه. فإذا ضربهم على الترتيب عتق الأول؛ لأنه لا مزاحم له، وإن ضربهم جملة عتق واحد منهم، والخيار فيه إلى المولى لا إلى الضارب؛ لأن نزول العتق من جهته، فكان التعيين إليه.

لا يقال: أي وإن كان خاصا إلا أنه نكرة في موضع الشرط بدليل دخول الفاء على خبره، والنكرة في موضع الشرط تعم؛ لانا نقول: النكرة إذا وقعت في حيز الشرط تعم كالواقع في حيز النفي، لكن لا يلزم منه أن يعم إذا كانت هي بمعنى الشرط، وههنا كذلك.

قال صاحب التنقيح رحمه الله: هذا الفرق مشكل؛ لأن في الأول وصفه بالضارية وفي الثاني بالمضروبية. قلت: هذا الإشكال إنما يرد أن لو كان التوصيف به مقصودا عند إيقاع [الفعل]^٥ المبني للفاعل صفة لشيء عرفا وهو ممنوع، والنكرة إنما يتعمم لعموم الصفة القصدية لا الضمنية. شاهده العرف^٦.

قوله (وكذا لو قال) يعني كما أن «أيا» يفيد العموم في قوله: «أي عبيدي ضربك» كذلك يفيد العموم فيما إذا قال لعبيده: «أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر» فإن حملها واحد بعد واحد عتقوا

^١ الآية ٣٨ من سورة النمل.

^٢ في ج: كان بدل قوله فإن.

^٣ في ج: هذا بدل قوله هو.

^٤ توغل في الأرض: سار فيها وأبعد، وتوغل في العلم وغيره نال منه نصيبا وافيا. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ١٨٤٤/٥، الرائد لمسعود جبران، ٢٥٣.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ في هذا جواب على اعتراض صاحب التنقيح صدر الشريعة الأصغر المتوفى سنة ٧٤٧ هـ رحمه الله.

جميعا بكل حال، وإن حملوا جميعا فإن كان لا يطبق حملها واحد عتقوا [جميعا]^١؛ لأن النكرة قد وصفت بصفة عامة -وهو الحمل-، فتعم وإن كانت الخشبة صغيرة بحيث يحملها واحد لم يعتقوا؛ لأنه على هذا التقدير لا يعد كل واحد منهم حاملا عرفا؛ لأن مقصوده إذا كان بحيث يطبق حملها واحد إظهار^٢ جلادتهم وقوتهم، وذلك يحصل بحمل [كل]^٣ واحد لا بحمل الكل. وإذا كانت بحيث لا يطبق حملها واحد كان الغرض صيرورة الخشبة محمولة إلى موضع حاجته^٤، وذلك يحصل بالحمل على سبيل الاجتماع كما يحصل على سبيل الانفراد فيتعلق العتق بمطلق الحمل.

قوله (ثم النكرة في موضع الإثبات تخص) اعلم أن النكرة المفردة في موضع الإثبات تخص عندنا، لكنها مطلقة وهي المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات، فيتناول واحدا غير معين. وقال الشافعي رحمه الله: إنها تفيد العموم، حتى قال في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^٥ في كفارة الظهار: إنها عامة خصت منها الزمنة والشلاء والعمياء إجماعا، ولا تخصيص بدون التعميم، فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل. والجامع أن كل واحد منهما تحرير في تكفير^٦.

وقلنا: هذه مطلقة لا عامة؛ لأنها اسم فرد، فيتناول واحدا على احتمال وصف [دون وصف]^٧. ولهذا لا يجب عليه إلا تحرير رقبة واحدة، ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة برقبة، فلا تكون محتملة للتخصيص؛ لأنه يقتضي سابقة التعميم^٨. غاية الأمر أنه يحتمل التقييد، وذلك يمنع العمل بموجب المطلق، فكان نسخا له، ونسخ النص بالقياس لا يجوز.

فإن قلت: لو لم يكن عاما لما جاز تخصيص الزمنة منها. قلت: عدم جواز الزمنة لا باعتبار التخصيص، بل لأن الرقبة اسم للبنية، فعند الإطلاق يتناول ما هو موجود^٩ من كل وجه، وفائت جنس المنفعة كالمشي في الزمنة مثلا معدوم وهالك من وجه، فلم يتناوله النص عند إطلاق اسم الرقبة، فلا يكون تخصيصا.

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٢ في ج: فلاظهار بدل قوله إظهار.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ في ب: إلى موضع حاجة بدل قوله إلى موضع حاجته.

^٥ الآية ٣ من سورة المجادلة.

^٦ في ب: والجامع أن كل واحد منهما تحرير رقبة في تكفيره بدل قوله والجامع أن كل واحد منهما تحرير في تكفير.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٨ في ب: العموم بدل قوله التعميم.

^٩ في ج: الموجود بدل قوله موجود.

قال الامام الغزالي رحمه الله: هذا قول لا يرتضيه منتسب إلى التحقيق؛ فإننا على اضطرار نعلم أن اسم الرقبة تنطلق على المعيبة انطلاقه على السليمة، ولو كان تسمية الرقبة المعيبة رقبة مجازاً لكان تسميتنا إنساناً وأدمياً مجازاً، ولا ينتهي إلى التزام هذا المذهب ذو مسكة^١ في عقله. ثم نقول لهم: لم أجزئ مقطوع إحدى اليدين^٢ والرقبة مطلقة، ولم امتنع إجزاء الأخرس والخلقة كاملة؟ وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط ذو فهم؟ هذا كلامه.

قلت: والجواب عن اعتراضه ظاهر. أما عن الأول فلا أنه ليس النزاع في جواز انطلاق الرقبة على المعيبة والسليمة لغة، لكننا نقول: إنها عند الإطلاق ينصرف إلى الكامل؛ لما عرف أن المطلق ينصرف إلى الكامل، وليس مرادهم من ذلك أنها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر، بل هي حقيقة فيهما، إلا أن تناوله الكامل مقتضراً عليه من قبيل المجاز، كما يجيء تمام تحقيقه في باب ما يترك به الحقيقة إن شاء الله تعالى. وأما عن الثاني فلما ذكرنا أن فائت جنس المنفعة معدوم من وجهه، فلا يتناوله المطلق. ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة -وهو البطش- لوجود إحداها، بل هو اختلال فيه، حتى لو قطعنا لا يجوز لفوات البطش بالكلية، فيندرج تحت المطلق، بخلاف الأخرس؛ فإنه فائت جنس المنفعة -وهو التكلم-، فلا يندرج تحت المطلق. فلهذا^٣ لا يجوز تحريره. فثبت بما ذكرنا أنا قاطعون بالخلاص عن شبهته فضلاً عن الرجاء، وأن علمائنا رحمهم الله أعلى كعباً من أن يلحق بذيلهم غبار عن أمثال هذه الشبهات^٤.

قلت: واطن أن هذا نزاع لفظي؛ إذ لا خلاف أن الرقبة مطلقة، لكن المطلق قد يسمى عاماً، وتقييده تخصيصاً في غير هذا الاصطلاح. فأطلق الشافعي رحمه الله لفظ العام بذلك الاصطلاح، وظن علمائنا رحمهم الله أنه أراد به المصطلح الأصولي، وشنعوا عليه^٥.

قال الشيخ ابن الحاجب رحمه الله: هذا جار في كل نكرة قامت قرينة على أن الحكم غير مختص بواحد من جنسها، وعليه قوله تعالى: ﴿عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا أُخْضِرْتُ﴾^٦.

^١ المسكة بضم الميم: البقية، وبكسره القطعة. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، الرائد لمسعود جبران، ٧٣٩.

^٢ في ج: اليد بدل قوله إحدى اليدين.

^٣ في ب: فلذا بدل قوله فلهذا.

^٤ هذا جواب الشارح على اعتراض الإمام الغزالي رحمه الله تعالى.

^٥ هذا اعتراض الشارح على المذهب.

^٦ الآية ١٤ من سورة التكوين.

قوله (ولهذا) اي ولأن تقييد مطلق الكتاب نسخ له لم نقيّد جواز الطواف بالطهارة وجواز الصلاة بقراءة الفاتحة وتعديل الأركان كيلا يلزم نسخ النصوص المقتضية لفرضيتها على الإطلاق بخبر الواحد. فإن قلت^١: قد قلتكم بعدم جواز ما دون الآية، وهذا عين التقييد. قلنا: من قرأ ما دون الآية لا يسمى قارئاً عرفاً. ولهذا لا يحث به في الحلف، فلم يتناوله إطلاق النص.

قوله (ولا يلزم تقييد جواز المسح) إشارة إلى الجواب عن اعتراضين يوردان على أن تقييد المطلق بالخبر الواحد لا يجوز. أحدهما أن قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾^٢ يقتضي بإطلاقه جواز ما ينطلق عليه اسم المسح، وأنتم قيدتم [ذلك]^٣ بالربع بخبر المغيرة رضي الله عنه. وثانيهما أن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾^٤ يقتضي جواز الترخص للضارب في الأرض مطلقاً، وقد قيدتم ذلك بمدة السفر بخبر الواحد. أجاب^٥ بأننا لا نسلم انهما مطلقان بل هما مجملان في حق المقدار ولا نزاع في ان بيان المجمل بالخبر جائز.

بيان ذلك: أما في آية المسح فلان الباء متى دخلت في آلة المسح تعدى الفعل إلى محله فيستوعبه لا الآلة، نحو مسحت رأس اليتيم بيدي، ومتى دخلت في محله تعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها لا المحل، كما في الآية، فتقتضي الآية على هذا التقدير ممسوحية بعض الرأس، وهو مجمل يحتمل السدس والربع والثالث وغيرها. وما روى المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أنه عليه السلام^٦ مسح على ناصيته صار بيانا له.

ولا يقال: المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وأمكن العمل به؛ لأنه يخرج عن العهدة بأدنى ما ينطلق عليه اسم البعض؛ لأننا نقول: لم يرد ذلك إجماعاً؛ فإن الشافعي رحمه الله يقدره بثلاث شعرات، أو لأن ماسح ما دون ثلاث شعرات لا يعد ماسحاً بالرأس عرفاً، كذا قاله السرخسي رحمه الله، أو لأن ذلك يحصل بغسل الوجه، فلا يحتاج إلى إيجاب على حدة^٧.

قلت: القول بإجمال الآية مشكل؛ لأنه مبني على أن يكون هذا أول وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يثبت ذلك؛ لأنه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وذلك

^١ في ب: فإن قيل بدل قوله فإن قلت.

^٢ الآية ٦ من سورة المائدة.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٤ الآية ١٠١ من سورة المائدة.

^٥ في ب وج: فأجاب بدل قوله أجاب.

^٦ في ج: أن النبي عليه السلام بدل قوله أنه عليه السلام.

^٧ في ج: إيجابه بدل قوله إيجاب.

غير جائز اتفاقاً؛ لأنه لم يبين ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل، وإلا لنقل إلينا. ولو سلم الأولية فلا ينتفي التأخير بالنسبة إلى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ إذ الظاهر أن جميع المسلمين لم يكونوا^١ حضوراً عند وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذه السبابة، وإلا لنقله أكابر الصحابة الذين اشتهروا بالرواية عنه، وبلغ إلى الشهرة؛ لأن هذه حادثة تعم به البلوى. فلما لم يثبت ذلك علم أنه لا إجمال [في الآية]^٢،^٣.

وأما في آية القصر فلأنه ليس المراد بها مطلق الضرب في الأرض إجماعاً، بل ضرب مخصوص، وذلك مجهول^٤، فصار قوله عليه السلام: "يمسح المقيم يوماً وليلة، والمسافر ثلاثة أيام ولياليها" بياناً له. ووجهه أن المسافر محلى باللام فاستغرق الجنس لعدم المعهود، فاقضى تمكن كل مسافر من مسح ثلاثة أيام ولياليها، ولا يتصور أن يمسح كل مسافر ثلاثة أيام إلا وأن يكون أقل مدة السفر ثلاثة أيام؛ إذ لو كان أقل من ذلك لخرج بعض المسافرين عن استيفاء هذه الرخصة. فعلم أن الحديث لبيان أقل مدة السفر؛ إذ لا منع من الزيادة إجماعاً.

ولقائل أن يقول: عدم كون مطلق ما ينطلق عليه اسم المسح والضرب في الأرض مراداً أن كان سبب الإجمال يلزم أن يكون قوله تعالى: ﴿فَافْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾^٥ مجملًا؛ لأن ما دون الآية ليس بمراد إجماعاً وإن كان ينطلق عليه [اسم]^٦ القرآن حقيقة بدليل صدق تعريفه عليه، واللازم منتف، فينتفي الملزوم. ويمكن أن يجاب عنه بأن الخارج من مطلق القراءة شيء مقدر^٧، وهو ما دون الآية، فيمكن العمل فيما بقي بلا توقف إلى البيان، فلا يكون مجملًا، بخلاف الخارج من المسح والضرب في الأرض؛ لأنه مجهول، فيتقرر الإجمال فيهما.

قوله (ولهذا قلنا) أي ولأن بيان المجمع بخبر الواحد جائز قلنا: يجوز أداء الزكاة إلى صنف واحد^٨، خلافاً للشافعي رحمه الله؛ لأن الكتاب -وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾^٩- مجمل

^١ في ب: تكن بدل قوله يكونوا.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ هذا اعتراض الشارح على أن في الخبر إجمالاً.

^٤ في ج: مجمل بدل قوله مجهول.

^٥ الآية ٢٠ من سورة المزمل.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ في ج: شيء مقدور بدل قوله شيء مقدر.

^٨ في ج: قلنا بجواز أداء الزكاة إلى صنف واحد بدل قوله قلنا يجوز أداء الزكاة إلى صنف واحد.

^٩ الآية ٦٠ من سورة التوبة.

في حق وجوب الأداء إلى كل الأصناف وجواز الاحتصار^١ على البعض؛ لأن اللام في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ﴾ يحتمل التمليك، كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، فحينئذ لا يجوز الاقتصار على البعض، ويحتمل العاقبة، كما ذهب إليه علماؤنا رحمهم الله، و[حينئذ]^٢ يجوز الاقتصار على البعض، فصار الكتاب مجملا في حق الأداء. وقوله عليه السلام: "خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم" بيان أنه يجوز الاقتصار على البعض؛ لأنه عليه السلام أمر برد المأخوذ من كل قبيلة إلى فقرائهم من غير تعرض للأصناف.

لا يقال: مجيء اللام للعاقبة على طريق المجاز، فكيف يعارض الحقيقة؟ لانا نقول: لا نسلم ذلك، بل [هو]^٣ مشترك الاستعمال فيهما، والأصل في الاستعمال الحقيقة، قال الله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾^٤، وقال الشاعر:

لدوا للموت وابنوا للخراب

سلمنا ذلك، لكن تسميتها صدقة قبل الصرف يؤدي إلى تملك المجهول، واستحقاقه على تقدير التملك مما يؤيد جانب المجاز، فيصلح معارضا له.

قوله (والمشترك ما اشترك فيه معان أو أسام لا على سبيل الانتظام) المراد بالاشتراك أن يكون بالوضع. وقوله: «اشترك فيه» لغوي والمعرف اصطلاحى، فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه. والمراد بالمعاني والأسامي ما فوق الواحد، وقيد بهما ليندرج فيه القسمان لجواز أن يكون المشترك موضوعا للمعاني أو لأساميهما كالعين مثلا؛ فانه جاز أن يكون موضوعا لمعاني الباصرة والفؤارة^٥ ونفس الشيء، وجاز أن يكون موضوعا لأساميهما، أو نقول: جاز أن يكون المراد بالمعاني ما هو بمقابلة الأعيان كالشرى والنهل^٦، والمراد بالأسامي الأعيان كالمولى والعين. واحترز بقوله: «لا على سبيل الانتظام» عن العام يعني أن يكون الاشتراك بطريق البدل، بأن يكون موضوعا لهذا مرة ولآخر مرة^٧، بخلاف العام؛ فإنه موضوع لما يتناوله دفعة.

^١ في ب وج: الاقتصار بدل قوله الاحتصار.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٤ الآية ٨ من سورة القصص.

^٥ الفؤارة بفتح الفاء والواو مع التشديد: منبع الماء. الرائد لمسعود جبران، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، بيروت ١٩٩٢، ٦١٠.

^٦ هما من الأضداد، والشرى يستعمل بمعنى البيع والاشتراء، والنهل يستعمل بمعنى الري والعطش. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ٢٣٩١/٦، ١٨٣٧/٥.

^٧ في ج: ولآخر مرة بدل قوله ولآخر مرة.

قوله (لا يراد به إلا واحد من الجملة) بيان لحكم المشترك بعد تمام الحد، أي لا يجوز أن يراد من المشترك إلا واحد من موضوعاته كالشريكين يتهايان في الانتفاع بالعين المشتركة؛ فإن في نوبة أحدهما لا يجوز للآخر التصرف فيها، فكذلك اللفظ المشترك لا يجوز إرادة المعنى الآخر منه عند إرادة أحد معنييه، وهو اختيار عامة الأصوليين وأبي الحسين البصري وأبي هاشم وأبي عبد الله البصري، خلافاً للشافعي والقاضي أبي بكر وعبد الجبار وأبي علي الجبائي رحمهم الله فيما لم يتناف إرادتهما.

والحجة لنا أنه لا يخلو إما أن يستعمل في الجميع بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز، لا يجوز الأول لكونه غير موضوع للمجموع باتفاق أئمة اللغة^١، وكذا الثاني؛ إذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين، يعرف بالتأمل. وقال صاحب التنقيح رحمه الله: لأنه يلزم أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً في المعنى الحقيقي -وهو كل واحد منهما- والمعنى المجازي -وهو المجموع-، وهذا لا يجوز. وفيه نظر؛ لأن الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك، فلا يكون حجة عليهم على أن الجمع ممنوع، يظهر بالتأمل^٢.

قوله (مثل العين والقرء والصريم) فإن العين اسم للنظر والشمس والميزاب^٣ والركبة والماء والنقد من المال والشيء المعين، والقرء للطهر والحيض، والصريم لليل والصبح. وحكمه التوقف بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه لثلا يلزم تعطيل النص.

اعلم أن رجحان بعض وجوه المشترك قد يكون بواسطة التأمل في صيغته، وقد يكون بالتأمل في سياقه، وقد يكون بالتأمل في غيره، كما رجحنا حمل القرء في قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ﴾^٤ على الحيض بالتأمل في صيغته؛ إذ القرء ينبئ عن الجمع بدليل المقرء والقرى والقرى^٥ لاجتماع الماء والناس والاجتماع في الحيض؛ لأنه عبارة عن الدم المجتمع في الرحم. فأما الطهر فلا اجتماع فيه، أو عن الانتقال، يقال: قرء النجم إذا انتقل من مكان إلى مكان، والانتقال في الدم لا في الطهر؛ لأن الدم ينتقل من الداخل إلى الخارج، كذا قيل^٦.

^١ في ب: لاتفاق أئمة اللغة بدل قوله باتفاق أئمة اللغة.

^٢ هذا إشارة إلى اعتراض الشارح على جواب المصنف رحمهما الله تعالى رحمة واسعة.

^٣ في ب وج: الميزان بدل قوله الميزاب.

^٤ الآية ٢٢٨ من سورة البقرة.

^٥ المقرء: المسيل يعني الموضع الذي اجتمع فيه ماء المطر من كل الجوانب، القرى بضم القاف مقصوراً جمع القرية، والقرى بكسر القاف مقصوراً اسم للماء الذي اجتمع في الحوض مثلاً. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ٦/٢٤٦٢-٢٤٦٣.

^٦ في ب وج: هكذا قيل بدل قوله كذا قيل.

وفي الوجهين نظر. أما [في] ^١ الاول فلأننا لا نسلم أن الحيض عبارة عن الدم المجتمع، بل هي عبارة عن درور ^٢ الدم المجتمع وقت الطهر. وأما [في] ^٣ الثاني فلأننا لا نسلم أن لا انتقال في الطهر، بل هو انتقال عن حال إلى حال، على أن [هذا] ^٤ البيان لو صح لما دل القرء على الطهر وضعا، فانتفى الاشتراك، وهو خلاف الغرض، وبالتأمل في السياق أيضا، وهو لفظ الثلاثة كما ذكرنا، وبالتأمل في غيره، وهو إما نقلي، كقوله عليه السلام: "طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان"، وعدتها نصف عدة الحرة؛ إذا ^٥ أثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحرة لا في التبديل، أو عقلي وهو أن المقصود من العدة تعرف براءة الرحم بدليل أنه لا يجب إلا عند الشغل أو توهمه، والمعرف للبراءة هو الحيض دون الطهر.

قوله (كمن أقر بغضب شيء) لتوضيح أنه يمكن درك بعض المعاني بالتأمل في كلام المتكلم من غير رجوع إلى بيانه، لا أن يكون هذا مثالا للمشارك الذي ترجح بعض وجوهه بالتأمل؛ لأن لفظ الغضب ليس بمشارك، يعني أن جواز ترجيح بعض الوجوه من المشارك [بالتأمل] ^٦ نظير وقوفنا بالتأمل في لفظ الغضب فيمن أقر بغضب شيء لإنسان أن المغصوب لا بد أن يكون مالا متقوما حتى لا يصدق المقر إذا فسر بما ليس بمال متقوم ككف من تراب وشربة من ماء. وذلك لأن الغضب عادة إنما يكون فيما يجري فيه الشح والظنة، وله قيمة عند الناس، فيكون الإقرار بالغضب إقرارا بما هو مال متقوم، فإذا فسر بعد ذلك بما ليس بمال كان رجوعا من إقراره، وذلك باطل، فلا يقبل، لكن لا يمكن معرفة قدره وجنسه بالتأمل، فيرجع في ذلك إلى بيانه؛ لأن الإجمال من قبله، والبيان على المجمل.

قوله (والمؤول ما ترجح من المشترك) المؤول مأخوذ من آل يؤول إذا رجع، وأولته إذا رجعتة وصرفته؛ لأنك متى تأملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما تحمله ^٧ من الوجوه إلى شيء معين بنوع رأي فقد أولته [إليه] ^٨.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ في ج: ورود بدل قوله درور، نظن أنه الصواب.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ في ج: لا نسلم أن الانتقال في الطهر بدل قوله لا نسلم أن لا انتقال في الطهر.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٦ في ب وج: إذ بدل قوله إذا.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٨ في ب وج: يحتمله بدل قوله تحمله.

^٩ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

اعلم أن كونه من المشترك ليس بلازم، بل إذا صار المراد معلوما عند السامع بدليل [غير]^١ مقطوع به من المجمل والمشكل والخفي، فقول أيضا. يدل عليه تمثيله بلفظ البائن؛ [لأن لفظ البائن ليس بمشترك، بل فيه خفاء]^٢، وعلى هذا لا يكون مراده من المشترك معناه الحقيقي، بل ما فيه خفاء، سواء كان منه أو من غيره، وإلا لا يكون التعريف جامعاً. وأيضا كما يطلق المؤول على ما ترجح بعض وجوهه بالرأي يطلق على ما ترجح ذلك بخبر الواحد. فحينئذ يكون مراده من قوله: «بغالب الرأي» دليلاً يوجب غلبة الظن سواء كان قياساً أو خبراً.

بيانه أنه إذا قال الزوج لامرأته: «أنت بائن أو بته أو بتلة» حال مذاكرة الطلاق؛ فإنه يرجح جهة إرادة البينونة عن النكاح، وإن كان يحتمل البينونة في الأخلاق والمكان؛ لأن هذه الحالة معينة لتلك الجهة في الظاهر، فصار مؤولاً، حتى لو قال: «لم أرد به الطلاق، بل أردت البينونة الحسية» -وهي البينونة في المكان- [مثلاً]^٣ لا يصدق قضاء؛ لأنه خلاف الظاهر، وفيه تخفيف عليه. ولا يقال: هذا عمل بالمؤول وفي تصديقه [في]^٤ ما قال وبين عمل بالمفسر؛ لأنه فسر مراده به، فينبغي أن لا يقع الطلاق؛ لأن الرجحان للمفسر عند تعارض المؤول؛ لأننا نقول: العمل بالمؤول والحكم به واجب عند العراء عن المزاحم، فتفسيره يقع بعد الحكم بوقوع الطلاق، فلا يقبل، حتى لو خلا عن هذه القرينة قبل تفسيره، ولا يحكم بوقوع الطلاق. وحاصل جوابه أن لا تعارض بينهما لفقد شرطه وهو اتحاد الزمان والترجيح بعد التعارض. [والله أعلم].^٥

باب وجوه البيان

اعلم أن البيان عبارة عن إظهار المتكلم المراد للسامع، فيكون هذا القسم في كيفية إظهار المراد للسامع وتفاوت ظهوره، وهي أربعة وأضدادها أيضاً أربعة. ووجه الحصر أن النظم إما ظاهر المراد للسامع، أو لا. والأول إما أن لا يكون مقروناً بقصد المتكلم -وهو الظاهر-، أو يكون. وهو إما أن يكون محتملاً للتخصيص^٦ والتأويل -وهو النص-، أو لا. فإن احتمل النسخ فهو المفسر، وإلا فهو المحكم.

^١ ما بين حاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٢ ما بين حاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٣ ما بين حاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٤ ما بين حاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٥ ما بين حاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٦ في ب: التخصيص بدل قوله للتخصيص.

وإن لم يكن ظاهر المراد فإما إن كان^١ عدم ظهوره لغير الصيغة -وهو الخفي-، أو لنفس الصيغة. فإن أمكن دركه بالتأمل فهو المشكل، وإن لم يمكن، فإن كان البيان مرجوا فهو المجمل، وإلا فالمتشابه.

أما الظاهر فهو اسم لكلام ظهر المراد منه للسامع بنفس صيغته. وقوله: (ما ظهر المراد) تعريف الاصطلاحي باللغوي، ولا يلزم تعريف الشيء بنفسه. والصواب أن يقال: ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا للتأويل^٢ والتخصيص حتى يخرج المحكم، فيكون مانعاً.

قوله (والنص ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم) وهو سوقه، الكلام لأجل ذلك المعنى، كما يقال: «أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي»؛ فإنه نص في الأمر بالإحسان، ظاهر في بيان محبته. ولو قيل ابتداء: «فلان يفرح بفرحي ويغتم بغمي» كان نصاً في بيان محبته.

وقال صاحب التحقيق^٣ رحمه الله: لا بد من قرينة نطقية تنضم إلى النظم، حتى يقال: إنه نص ويؤول السوق بها. وهذا التعريف غير مانع لصدقه على المفسر والمحكم، فالأولى أن يقيد بقوله: مع احتمال التأويل، فقوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^٤ ظاهر في الإطلاق -أي في إحلال [نكاح]^٥ ما يستطيعه-؛ لأن كل أحد من أهل اللسان يفهم من هذه الآية بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح، لكن الآية ما سيقّت لأجله، نص في بيان العدد؛ لأن الله تعالى بدأ بذكر أول العدد، ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه، ثم أعقب ما ليس بعدد، وعلقه بخوف الجور والميل بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾^٦ مع أن الحاجة ماسة إلى بيان ذلك؛ لأنه لم يعرف بنصوص آخر قبله، وذلك دليل أن السوق لأجل بيان العدد.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون سوق الكلام لأجلهما، فيكون نصاً فيهما؟ قلت: لا يجوز ذلك؛ إذ الإباحة عرفت قبل ذلك بنصوص آخر، فيكون حمله على ذلك حملاً للكلام على الإعادة لا على الإفادة. فإن قلت: إنما يصح هذا النص لاحقاً وما هو المبيح سابقاً، وهو ممنوع. قلت: المبيح

^١ في ج: أن يكون بدل قوله إن كان.

^٢ في ج: أو بدل قوله و.

^٣ هذا اعتراض الشارح على المصنف رحمه الله تعالى في تعريفه الظاهر.

^٤ في ب: سوق بدل قوله سوقه.

^٥ التحقيق: هو كتاب ألفه عبد العزيز البخاري رحمه الله المتوفى سنة ٧٣٠ هـ في أصول الفقه لشرح المنتخب للأخسيكي رحمه الله المتوفى سنة ٦٤٤ هـ.

^٦ الآية ٣ من سورة النساء.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٨ الآية ٣ من سورة النساء.

إن كان سابقا فظاهر، وكذا إن لم يكن؛ لأنه يلزم التكرار بذلك؛ لأنه يكون مقصودا بالسوق في الموضوعين إن لم يلزم بهذا.

فإن قلت: إن لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر. قلت: لما أعيد لفائدة لا يسمى تكرارا.

[قوله]^١ (وكذا قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^٢ ظاهر) في تحليل البيع وتحريم الربوا حيث يفهم بسماع الصيغة من غير تأمل، نص في التفرقة بين البيع والربوا حيث سيق هذا الكلام لذلك. فإن الكفار كانوا يدعون المماثلة بينهما في الحل، كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾^٣، فقال الله تعالى ردا عليهم وإنكارا لتسويتهم بينهما: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾.

قوله (والمفسر ما ازداد وضوحا على النص) أي ازداد وضوحه على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص -إن كان عاما- والتأويل -إن كان خاصا-. وفيه إشارة إلى أن النص يحتملها كالظاهر، نحو قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾^٤؛ فإن الملائكة اسم عام يحتمل التخصيص، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ﴾^٥، والمراد جبريل^٦ عليه السلام. فبقوله: ﴿كُلُّهُمْ﴾ انقطع ذلك الاحتمال، لكن يحتمل التأويل والحمل على التفرق. فبقوله: ﴿أَجْمَعُونَ﴾ انقطع ذلك الاحتمال، فصار مفسرا.

فإن قلت: لا دلالة لـ ﴿أَجْمَعُونَ﴾ على دفع احتمال التفرق؛ فإن قوله: ﴿كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ بمنزلة قولهم: «كثير بثير حسن بسن»، ولا دلالة لهذه التوابع إلا على ما يدل عليه المتبوع. قلت: لا نسلم ذلك، فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾: إن ﴿كُلُّهُمْ﴾ دل^٧ على الإحاطة، و﴿أَجْمَعُونَ﴾ على أن السجود منهم في حالة واحدة، حملا على الإفادة دون الإعادة.

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٢ الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

^٣ الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

^٤ الآية ٣٠ من سورة الحجر، والآية ٧٣ من سورة ص.

^٥ الآية ٤٢ من سورة آل عمران.

^٦ في ج: جبرائيل بدل قوله جبريل.

^٧ في ب: دال بدل قوله دل.

قال الفاضل السمرقندي رحمه الله: وفيه بحث؛ لأن إبليس مستثنى منه فقد قبل التخصيص. قلت: الاستثناء ليس بتخصيص عندنا كما ذكرنا، فلا يرد نقضا على أنه استثناء منقطع.

قلت: وفي جعل هذه الآية من قبيل المفسر نظر؛ لأن السجود يستعمل بمعنى الخضوع أيضا، قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ﴾^١ الآية، فلا يخلو إما أن يكون بالاشتراك اللفظي - كما اختاره بعض العلماء - أو بالمعنوي - كما اختاره البعض - أو بطريق المجاز. وعلى التقادير يكون الاحتمال باقيا، فكيف يكون مفسرا. ويمكن أن يجاب عنه بأن المفسر هو إسناد السجود إلى الملائكة. فإن قلت: سلمنا ذلك، لكن من حكم المفسر أن يحتمل النسخ، وهذه لا تحتمل ذلك لكونه خبرا، والنسخ لا يجري في الأخبار. قلت: من شأن المفسر أن يحتمل النسخ من حيث هو مفسر، وعدم [احتمال] النسخ هنا إنما نشأ من حيث إنه خبر، لا من حيث إنه مفسر، فلا يضربنا في التمثيل. كذا قيل. وفيه نظر؛ لأن احتمال النسخ إنما يعرض على معنى اللفظ أو على لفظه من حيث دلالة على معناه، فلما لم يقبل بهذين الاعتبارين دخل في تعريف المحكم؛ لأنه يصدق عليه أنه لا يقبل النسخ^٢.

قوله (والمحكم ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير) أي التخصيص والتأويل والنسخ، مأخوذ من قولهم: «بناء محكم» أي متقن مأمون الانتقاض. وفيه إشارة إلى أن المفسر يحتمل النسخ، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^٣، ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^٤، والنصوص الدالة على ذات الله تعالى وصفاته؛ لأن ذلك لا يحتمل النسخ لما عرف في علم الكلام.

قوله (وإنما يثبت التفاوت إلى آخره) أي التفاوت الذي ذكرنا بين هذه الأسامي إنما يظهر أثره عند التعارض، حتى يترجح الأقوى على الأدنى؛ فإن النص يترجح على الظاهر، والمفسر عليهما، والمحكم على الكل.

فإن قلت: التعارض إنما يكون عند تساوي الحجيتين المتقابلتين في القوة، فعند رجحان أحدهما كيف يتحقق التعارض؟ قلت: التعارض الموجب للتساقط كذلك لا مطلق التعارض؛ فإنه

^١ الآية ١٨ من سورة الحج.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ في هذه الفقرة اعتراض الشارح على الفاضل السمرقندي والمصنف والسؤال المقدر.

^٤ الآية ٨ من سورة الأنفال، والآية ١١٥ من سورة التوبة، والآية ٦٢ من سورة العنكبوت، والآية ٧ من سورة المجادلة.

^٥ الآية ٢٠-١٠٩-١٤٨ من سورة البقرة، والآية ١٦٥ من سورة آل عمران، والآية ٧٧ من سورة النحل، والآية ٤٥ من سورة النور، والآية ٢٠ من سورة العنكبوت، والآية ١ من سورة الفاطر.

^٦ في ج: إحداهما بدل قوله أحدهما.

عبارة عن تقابل الحجتين بان يقتضي أحدهما خلاف ما يقتضيه الأخرى، سواء كانتا متساويتين، أو لا.

قوله (فأما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا) أي كل واحد من هذه الأربعة يوجب ثبوت ما انتظمه يقينا؛ لأننا نعلم يقينا أن المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه لا سيما في حق الأحكام؛ لأنه لو لم يكن كذلك يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وإلى التلبيس^١، وذلك لا يجوز على الله تعالى.

فإن قلت: عند التعارض يكون المراد خلاف الظاهر. قلت: لأن النص المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر، فلا يكون ملتبسا. لا يقال: كيف يحصل اليقين والاحتمال قائم؟ لأننا نقول: الاحتمال البعيد - وهو الذي لم ينشأ من دليل - لا يقدر في اليقين بالمعنى الأعم كما بينا.

قوله (قال علماؤنا رحمهم الله: عبارة النساء صحيحة) حتى ينعقد نكاح الحرة العاقلة برضاها، وإن لم يعقد عليها ولي بكرا كانت أو ثيبا. وقال مالك والشافعي^٢ رحمهما الله: لا ينعقد بعبارة النساء سواء زوجت نفسها أو ابنتها أو أمتها أو توكلت بالنكاح عن غيرها، مستدلين بقوله عليه السلام: "لا نكاح إلا بولي".

ولنا قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾^٣؛ فإنه ظاهر في تحقق النكاح من المرأة؛ لأنه أضاف النكاح إلى المرأة، وذلك دليل تصور النكاح منها، نص في ثبوت الحرمة الغليظة بالثلاث. ولا يجوز معارضة خبر الواحد الكتاب وإن كان ذلك ظاهرا، فيجب تأويله وحمله على نفي الكمال توفيقا بين الأدلة.

وكذلك قوله عليه السلام: "من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه" يوجب ثبوت الولاء للمعتق بحكم ملكه قبل العتق؛ لأن هذا الحديث ظاهر في ثبوت الملك له؛ لأن الكلام ما سيق لأجله، نص في ثبوت الحرية له؛ لأن الكلام سيق له.

قوله (فلو تعارضا) شروع في أمثلة التعارض بينها من المسائل.

^١ في ب: ما لا يطاق به إلى التلبيس، وفي ج: ما لا يطاق به أو التلبيس بدل قوله ما لا يطاق وإلى التلبيس.

^٢ الإمام الشافعي رحمه الله تعالى هو: محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله المتوفى ٢٠٤ هـ: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزة بفلسطين، وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين. وزار بغداد مرتين. وقصد مصر سنة ١٩٩، فتوفي بها، وقبره معروف في القاهرة. الأعلام للزركلي، ٢٦/٦.

^٣ الآية ٢٣٠ من سورة البقرة.

مثال التعارض بين الظاهر والنص ما قال الزوج لامرأته: «طلقي نفسك»، فقالت: «أبنت نفسي» تقع تطليقة رجعية؛ لأن قولها: «أبنت نفسي» ظاهر في الإبانة، نص في الطلاق؛ إذ كلامها خرج جواباً لـ «طلقي نفسك»، فرجح النص على الظاهر. وصح ذلك؛ لأن الزوج فوض إليها طلاقاً تبين به في الثاني من الزمان^١، فإذا قالت: أبنت، فقد أتت به، وزادت وصفاً وهو تعجيل الإبانة، فلم تمنع الموافقة في الأصل، فيثبت الأصل، ويلغو الوصف.

ومثال التعارض بين النص والمفسر ما قال علماؤنا رحمهم الله فيما إذا تزوج امرأة إلى شهر: إنه يكون متعة لا نكاحاً؛ لأن قوله: «تزوجتك» نص في النكاح، لكنه يحتمل المتعة مجازاً. وقوله: «إلى شهر» مفسر في المتعة، ليس فيه احتمال النكاح؛ فإن النكاح لا يحتمل التوقيت بحال. فإذا اجتمع رجحنا المفسر، وحملنا النص عليه.

وكذا من قال: «داري لك هبة سكنى أو سكنى هبة». إنه يكون عارية لا هبة؛ لأن قوله: «داري لك» نص في تمليك الرقبة، ولكن يحتمل تمليك المنفعة. ولهذا لو حلف: «لا اسكن دار فلان» إنه يحنث بالإجارة والإعارة، فكان أول كلامه محتملاً لتمليك السكنى وقوله: «سكنى» محكم في تمليك المنفعة؛ لأنه لا يحتمل تمليك الرقبة. وإن خرج تفسيراً لأول الكلام، فيتغير حكم أول الكلام، وصار المحكم قاضياً على المحتمل.

فإن قلت: المحكم عنده ما لا يحتمل النسخ، وكون هذا الكلام مما لا يحتمل النسخ ممنوع، على أن جعل هذا المثال من قبيل المحكم ومسألة المتعة من قبيل المفسر تحكم. قلت: أرى أنه ليس مراده من المحكم هنا ما هو قسيم المفسر، بل [ما] لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، وهو بهذا المعنى يرادف المفسر، فنبه المصنف رحمه الله على ذلك بإطلاقه على المفسر. والدليل عليه أن الإمام فخر الإسلام رحمه الله جعل مسألة المتعة من قبيل تعارض النص مع المحكم، والمحكم قد يطلق بهذا المعنى الذي ذكرنا، فحينئذ سقط^٢ الاعتراضان، وذلك ظاهر.

ومثاله أيضاً من مسائل أصحابنا رحمهم الله ما قال محمد رحمه الله في إقرار الجامع: رجل [قال]^٣ لآخر: «لي عليك ألف درهم»، فقال الآخر: «البر الحق» أو «البر الصدق» أو «البر اليقين»،

^١ في ج: في الزمان الثاني بدل قوله في الثاني من الزمان.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ في ج: يسقط بدل قوله سقط.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

يكون إقراراً بالمال، والمعنى في ذلك [أن] ^١ الحق والصدق واليقين من صفات الخبر وتصديق له عرفاً، يقال: «خبر صدق» و«خبر حق» و«خبر يقين»، وهي نصوص ظاهرة فيما وضعت له^٢، وهو دلالة الوجود للمخبر عنه. وإذا ذكر في مقام الجواب يحمل على الجواب والتصديق، حتى لو قال: «الحق» أو «الصدق» أو «اليقين» غير مقرون بالبر يكون إقراراً بالمال، كأنه قال: «ادعيت الحق» إن قرئ منصوباً أو «قولك وخبرك الحق» إن قرئ مرفوعاً. وقد يحتمل [على]^٣ الابتداء مجازاً -أي «قل الحق لا الكذب» أو «الحق أولى لك من الكذب»-، والبر ليس بصفة للخبر^٤ على الخصوص، بل هو اسم موضوع لكل نوع من أنواع الإحسان سواء كان قولاً أو فعلاً. ويكون محتملاً للتصديق أيضاً؛ لأن المدعي إذا كان محققاً يكون خبره حسناً، فكان البر كالمجمل، فلم يصلح جواباً بانفراده. فإذا قرن بما هو نص في الجواب -وهو الحق أو الصدق أو اليقين- حمل المجمل عليه، [فيكون]^٥ جواباً وتصديقاً. ولو قال: «الصلاح الحق أو الصدق أو اليقين» لا يكون إقراراً؛ لأن لفظ الصلاح لا يصلح صفة للخبر بحال، ولا يستعمل في الأقوال لا منفرداً ولا تبعاً لغيره، بل هو محكم في أنه ابتداء كلام، ولا يصلح جواباً، فيحمل ما يقرن به من النص المحتمل^٦ على ذلك المحكم الذي لا يحتمل، ويجعل رداً لكلامه بابتداء أمر له باتباع الصلاح وترك الدعوى الباطلة. وضابطة^٧ المسألة: متى دخل الصلاح جاء الفساد.

قوله (ولهذه الأسماء أضداد تقابلها) اعلم أن الضدين هما أمران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما. وربما يعتبر التضاد أيضاً بين المتصفين بذلك كالأبيض والأبيض. ولا خفاء أنه لا تضاد بين الظاهر والخفي بالمعنى المذكور؛ لأن اللفظ الواحد يكون ظاهراً بالنسبة إلى شيء خفياً بالنسبة إلى شيء آخر، كما في المثالين المذكورين للخفي، ولا شيء من المتضادين كذلك، بل بين الخفاء والظهور تضاد؛ لأن المتضاديين هما أمران وجوديان لا يمكن تعقل أحدهما إلا مع الآخر، كالأبوة والبنوة، وهما كذلك، فيكون الظاهر والخفي من المتضاديين بالعرض، كالأب والابن والقليل والكثير، إلا أن الفقهاء ربما يطلقون التضاد على جميع أقسام التقابل، ولا يعتبرون ذلك

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٢ في ب: وصفت له بدل قوله وضعت له.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٤ في ب: الخبر بدل قوله للخبر.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٦ في ب: المجمل بدل قوله المحتمل.

^٧ في ج: ضابط بدل قوله ضابطة.

الاصطلاح، وهذا من جملة ذلك، فكأن قول المصنف رحمه الله: «تقابلها» تفسير للمراد من الضد^١، وتنبيه على ما ذكرنا، وإلا يكون ذكره لغوا.

إذا عرفت هذا فنقول: إنما خص هذا القسم ببيان الأضداد دون ما تقدمه وتأخره؛ لأن هذا القسم يشارك بعضه بعضا في الظهور، والظهور لا يضاد الظهور، فاستدعى ذكر الضد في هذا القسم؛ لأن بضدها يتبين^٢ الأشياء. وأما المضادة فمتحققة في الأقسام الأخر في أنفسها، فيكون كل قسم مذكورا مع ضده، فلا يكون لها أضداد^٣.

قوله (فضد الظاهر الخفي، وهو ما خفي المراد منه بعارض في غير الصيغة، لا ينال إلا بالطلب، كآية السرقة^٤) فإنها ظاهرة فيمن أخذ مال الغير من الحرز على سبيل الاستسرار^٥ خفية بالنسبة إلى من اختص باسم آخر يعرف به كالطراز والنباش. وذلك لأن^٦ فعل كل واحد منهما وإن كان يشبه السرقة^٧، لكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا، فاشتبه الأمر أنهما داخلان تحت لفظ السارق حتى يقطع كالسارق أم لا. ولذلك اختلف العلماء في النباش، فقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: لا يقطع، وقال أبو يوسف رحمه الله: يقطع، حتى لو لم يكن لهما اسم آخر لكان اسم السارق ظاهرا فيهما.

وكذلك آية الزنا^٨ ظاهرة في وجوب الجلد في حق كل زان خفية في حق من عمل عمل قوم لوط عليه السلام لاختصاصه باسم آخر يعرف به وهو اللوطي، فاشتبه الأمر بالنسبة إليه. ولذلك وقع الاختلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله.

فإن قلت: الخفي لما كان ضد الظاهر وظهور المراد منه بنفس الصيغة وجب أن يكون الخفاء في ضده في نفس الصيغة تحقيقا للمقابلة. قلت: لما كان الغرض من بيان المقابلات بيان مراتب الظهور في تلك الأقسام والظاهر في أدنى درجات الظهور وجب أن يكون ضده ما يكون في أدنى

^١ في ج: وكان قول المصنف رحمه الله تقابلها تفسيراً للمراد من الضد بدل قوله فكأن قول المصنف رحمه الله تقابلها تفسير للمراد.

^٢ في ج: تبين بدل قوله يتبين.

^٣ في ب: فلا يكون له أضداد بدل قوله فلا يكون لها أضداد.

^٤ آية السرقة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ الآية ٣٨ من سورة المائدة.

^٥ في ب: الاستسار بدل قوله الاستسرار.

^٦ في ب: أن بدل قوله لأن.

^٧ في ج: السارق بدل قوله السرقة.

^٨ آية الزنا: ﴿الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية ٢ من سورة النور.

درجات الخفاء تحقيقاً للمقابلة. فافتضى ذلك أن يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة، وإلا لازداد الخفاء؛ إذ الخفاء الناشئ من الصيغة زائد لا محالة على الخفاء الناشئ من غير الصيغة.

قوله (وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفائه) وهو الاختصاص باسم آخر بمزية^١ على السرقة والزنا أو لنقصان فيهما. وإن كان لمزية صح الإلحاق بالسارق والزاني في إيجاب القطع والجلد بطريق الدلالة، وإن كان لنقصان لم يصح الإلحاق. فتأملنا في السرقة فوجدناها جنائية من حيث إنه أخذ المال على وجه الخفية من حرز كامل، وهذا المعنى موجود في الطراز مع زيادة؛ لأن السارق يأخذ عند غيبة الحافظ أو نومه، والطراز يأخذ عند حضرته وانتباهه، إلا أنه اختص باسم آخر لحذف في فعله، فكان فعله زائداً على فعل السارق، فيكون جنائته أقوى، فيثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الأولى كثبتت حرمة الضرب بحرمة التأفيف. وأما النباش فيأخذ مالا لا حافظ له من حرز ناقص كما عرف في موضعه، فيكون فعله أدنى من فعل السارق، فلا يلحق به لاسيما في الحدود؛ إذ يكفي في درئها أدنى شبهة.

وكذلك الزنا اسم لسفح ماء محترم في محل مشتهى بحيث يؤدي إلى استهلاك الفراش وإهلاك الولد واللواطة قاصرة في هذا المعنى؛ إذ لا يؤدي ذلك إلى إهلاك الولد ولا إلى استهلاك الفراش، فلم يلحق به في وجوب الجلد. ونظيره من الحسيات من اختفى عن طالبه من غير تغيير زيه وهيئته واختلاطه بين أشكاله، فيعثر عليه بمجرد الطلب، ولا يحتاج فيه إلى التأمل.

قوله (و ضد النص المشكل، وهو الداخل في أشكاله، حتى لا ينال إلا بالتأمل بعد الطلب) مأخوذ من قولهم: أشكل أي دخل في أشكاله وأمثاله، كما يقال: أشتى أي دخل في الشتاء. وهذا فوق الخفي في الخفاء، كما أن النص فوق الظاهر في الظهور. فلا ينال بمجرد الطلب، بل بالتأمل بعد الطلب، أي يطلب أولاً جميع الأشكال، ثم يتأمل بينهم ليعرف المطلوب.

مثاله قوله تعالى: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾^٢؛ فإن كلمة أنى مشكل^٣؛ لاستعمالها بمعنى من أين، كقوله تعالى: ﴿أَنَّى لَكَ هَذَا﴾^٤، أي من أين لك هذا. وهذا يوجب الإطلاق في الدبر، كما يوجبه في القبل، وبمعنى كيف، قال الله تعالى: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ﴾^٥، أي كيف.

^١ في ب وج: لمزية بدل قوله بمزية.

^٢ الآية ٢٢٣ من سورة البقرة.

^٣ في ب وج: مشكلة بدل قوله مشكل.

^٤ الآية ٣٧ من سورة آل عمران.

^٥ الآية ٤٠ من سورة آل عمران، والآية ٨-٢٠ من سورة مريم.

وهذا يوجب الإطلاق في الأوصاف، أي كيف شتتم، سواء كانت قاعدة أو مضطجعة أو مستدبرة بعد أن يكون المأني واحدا وهو القبل. فطلبنا مفهوماته، فوجدناها إثنين فقط، ثم تأملنا في كل [واحد]^١ منهما، فعرفنا أن المراد ههنا «كيف» بقريئة أن الله تعالى سماهن حرثا -أي زرعاً^٢- تشبيها لهن بالمحارث، ولما يلقى في أرحامهن من النطف التي منها النسل بالبذور إشارة إلى أن الغرض الأصلي من الوطء هو طلب النسل لا قضاء الشهوة، والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث، فلا يجوز الإتيان منه.

ألا يرى أن الله تعالى حرم القربان لأذى عارضي يجاوز^٣ ذلك المحل وهو الحيض، فلأن يحرم لأذى أصلي بالطريق الأولى. ويؤيده أيضا سبب النزول؛ فإن اليهود كانوا يقولون: من جامع امرأته وهي مجبية من دبرها في قبلها كان الولد أحول، فنزلت الآية ردا لهم. نظيره من المحسوسات رجل اغترب عن وطنه، ودخل بين أشكاله، فيطلب موضعه، ثم يتأمل في أشكاله لتوقف عليه.

قوله (وضد المفسر المجمل) لأن المفسر أعلى حالا في الظهور من النص. فكذا المجمل أدخل في الخفاء من المشكل، حيث لا يوقف على المراد منه. مأخوذ من قولهم: «أجمل علي الأمر» أي أبهم، وهو ما ازدحمت فيه المعاني.

اعلم أن المعاني ليست بشرط لصيرورته مجملا؛ لأن اللفظ المشترك بين معنيين^٤ إذا انسد فيه باب الترجيح يصير مجملا. والمراد بازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لأحدهما^٥ على الآخر كما في المشترك، إلا أن التوارد ههنا قد يكون باعتبار الوضع، وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ من غير اشتراك [فيه]^٦، وقد يكون باعتبار إبهام المتكلم الكلام. وهذا لأن المجمل أنواع ثلاثة: نوع منه لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير، ونوع معناه معلوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا، ونوع معناه معلوم لغة إلا أنه متعدد كالمشترك الذي لا يدرك أحد معانيه بالتأمل. ولقائل أن يقول: تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه، على أن قوله: «ما ازدحمت فيه المعاني» زائد.

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٢ في ب: إي مزرعا بدل قوله أي زرعاً.

^٣ في ب: مجاوز بدل قوله يجاوز.

^٤ في ج: المعنيين بدل قوله معنيين.

^٥ في ب وج: لأحدها بدل قوله لأحدهما.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

ومثاله من المحسوسات: من اغترب عن وطنه وانقطع خبره؛ فإنه لا ينال بالطلب والتأمل بدون الخبر عن موضعه. ومثاله من الشرعيات: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^١؛ فإنه مجمل لاشتباه المراد، بحيث لا يدرك بالتأمل في معاني الكلام؛ لأن الربا عبارة عن الزيادة بحسب وضع اللغة. وقد علمنا قطعاً أن ذلك ليس بمراد؛ فإن البيع ما شرع إلا للاسترباح، ولكن المراد فضل خاص لا نعرفه، فكان مجملاً.

قوله (وحكمه التوقف) أي حكم المجمل التوقف في حق العمل دون الاعتقاد؛ لأن الإجمال لا يمنع اعتقاد حقيقة ما هو المراد. فإذا لحقه البيان وجب العمل [به]^٢. ثم إن كان قطعياً كبيان الصلاة والزكاة صار مفسراً، وإن كان ظنياً كبيان مقدار المسح صار مؤولاً، وإن لم يكن قطعياً ولا ظنياً خرج عن حيز الإجمال إلى الإشكال، فيجب الطلب والتأمل، كبيان الربوا بالحديث الوارد في الأشياء الستة؛ فإن الربوا اسم الجنس المحلى بلام التعريف، فيكون مستغرقاً لجميع أنواعه. والنبي صلى الله عليه وسلم بين الحكم في الأشياء الستة من غير قصر عليها؛ إذ لم يوجد شيء من كلمات القصر. وانعقد الإجماع أيضاً على أن الربوا غير مقصور عليها، فصار الحكم معلوماً فيها، وبقي فيما وراء ذلك غير معلوم كما كان قبل البيان، لكنه لما احتمل الوقوف على ما ورائها بالتأمل في هذا البيان والاستدلال [به]^٣ كان مشكلاً فيه لا مجملاً، وبعد الإدراك بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار مؤولاً فيه، فيجب العمل به بغالب الظن.

قوله (وضد المحكم المتشابه) لأن المحكم لما كان في غاية الظهور كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهايته بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو ما لا طريق لدركه أصلاً؛ لأن العقل لا يتوجه إلى معنى أصلاً كما في الحروف الواردة في أوائل السور، فاشتبه المراد اشتباهاً لا يمكن الوقوف عليه بالتأمل ولا يرجى بيانه حتى سقط طلبه -أي طلب ما يدل على المراد منه-. وهذا القيد لإخراج المجمل.

فإن قلت: نحن في بيان أقسام النظم من حيث يعرف به حكم الشرع^٤ ولا يعرف بالمتشابه حكم لتوقفه على معرفة المعنى، وقد انقطع رجاء معرفته، فلا يستقيم جعله قسماً منه. وأيضاً قد جعلت رجاء البيان فصلاً يمتاز به عن المجمل. وهذا لا يصح مميزاً؛ لأنه إذا أنزلت آية لا يعلم معناها

^١ الآية ٢٧٥ من سورة البقرة.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٤ في ب: من حيث إنه يعرف حكم الشرع بدل قوله من حيث يعرف به حكم الشرع.

^٥ في ب وج: نزلت بدل قوله أنزلت.

بالتأمل لا يمكن أن يعرف أنها هل يورد بيانها فيرجى فيحكم بكونها مجملا أو لا يورد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها.

قلت: أما الجواب عن الأول فلا نسلم أن معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى، بل يثبت به معرفة أن لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين. وأما عن الثاني فلا نسلم أنه^١ لا يمكن أن يعرف أنه مما يورد بيانه أم لا، بل ينظر فيها أنه هل يتعلق بكيفية عمل أم^٢ لا، فإن كان من الأول يرجى بيانه قطعاً؛ لأن العمل لا يمكن بدون البيان.

قوله (وحكمه التسليم والتوقف فيه أبداً واعتقاد) أن ما أراد الله تعالى حق، وهذا عبودية، والإمعان في الطلب حتى ينكشف المراد به عبادة، والعبودية أقوى؛ لأنها الرضاء بما يفعل الرب، والعبادة فعل ما نرضي^٣ الرب، وكذا العبادة تسقط في العقبي، والعبودية لا تسقط، ولما كان انقطاع رجاء البيان في المتشابه للابتلاء كان مقيدا بدار الابتلاء، فينكشف في العقبي، فيكون المراد من قوله: «أبداً» أي في الدنيا، وهذا كالمقطعات في أوائل السور، فقال الصديق رضي الله عنه: «لله في كل كتاب سر، وسره في القرآن هذه الحروف»، وهو مذهب عامة أهل السنة من مشايخ سمرقند [وبخارى]^٤، واختاره المصنف رحمهم الله.

وذهب العراقيون منهم وأئمة التفسير إلى أن الراسخ يعلم تأويل المتشابه، وهو اختيار المعتزلة، قالوا: الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب من لا يفهم، ونعم ما قيل فيه [من الشاعر]^٥:

ومن البلية عدل من لا يرعوي * عن جهله وخطاب من لا يفهم

وأيضاً لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى أن يقولوا: آمنا به كل من عند ربنا، لم يكن لهم فضل على الجاهل؛ لأنهم يقولون كذلك. ألا يرى أن المفسرين إلى يومنا هذا يفسرون ويؤولون كل آية، ولم نرهم وقفوا في تفسير شيء من القرآن لكونه متشابها، بل فسروا الكل.

^١ في ب: لأنه بدل قوله أنه.

^٢ في ب: أو بدل قوله أم.

^٣ في ب وج: يرضي بدل قوله نرضي.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ في ج: ولم ترهم بدل قوله ولم نرهم.

واستدل الأولون بقوله عز اسمه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^١؛ لأن الوقف على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ لازم، بدليل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه أن تأويله إلا عند الله، ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ برفع ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾. ولأنه على تقدير العطف يخصص المعطوف بالحال؛ لأن قوله: ﴿يَقُولُونَ﴾ حال من ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ فحسب، وذلك لا يجوز، ولأن الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل، ومدح ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ بقولهم: ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾، وبقولهم: ﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾^٢، أي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ، فاتبعوا المتشابه.

ويمكن أن يجاب عن الأول إما إجمالا فلائنه^٣ منقوض بالرسول عليه السلام؛ فإنه يعلم المتشابه عندهم، صرح بذلك الإمام فخر الاسلام رحمه الله في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام. وإما تفصيلا فبأن قراءة ابن مسعود رضي الله عنه لا يدل على وجوب الوقف على ﴿اللَّهُ﴾؛ لجواز أن يكون رفع ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ من قبيل الميل مع المعنى، كما في قول الشاعر:

أو لم يدع من المال إلا مسحة أو مجلف

على أن دلالة الآحاد لا تعارض الدلائل القطعية. ولو سلم ذلك لكن معناه أنه لا يعلمه أحد سوى الله تعالى بنفسه، لا أنه لا يعلمه أحد أصلا؛ لجواز أن يعلمه [أحد]^٤ بإلهام الحق كما في الغيب؛ فإن الله تعالى قد خصه بعلمه مع أن الأنبياء والأولياء يعلمون بإلهامه على أن الوقف لا ينافي العطف؛ إذ القراء أطبقوا على أن الوقف^٥ بين التابع والمتبوع جائز، أو نقول: نفى الله تعالى به العلم وهو الاعتقاد المطابق الجازم [الموجب]^٦، فجاز أن يكون انتفائه بانتفاء الموجب أو الجزم، لا بانتفاء الاعتقاد المطابق.

^١ الآية ٧ من سورة آل عمران.

^٢ الآية ٨ من سورة آل عمران.

^٣ في ب وج: فبأنه بدل قوله فلائنه.

^٤ في ب وج: قراءة بدل قوله دلالة.

^٥ في ب: إلا بدل قوله سوى.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٧ في ج: الوقوف بدل قوله الوقف.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

وعن الثاني بأن تخصيص المعطوف بالحال يجوز، حيث لا لبس مثل قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾^١.

وعن الثالث بأن الله تعالى ذم الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء للتأويل^٢ الفاسد الذي يستلذه هواه ويميل إليه طبعه كالمجسمة والكرامية، حيث حملوا النصوص على معان توجب الجسمية والمكان، لا كل مؤول. ثم قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ أي تأويله الصحيح الذي يدل عليه العقل، ووافقه النقل من المحكمات؛ ولهذا قال: ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ أي إليها ترجع المتشابهات؛ لأن الأم هي الأصل والمرجع.

قلت: والأصوب ما ذهب إليه المفسرون والمعتزلة؛ لأنهم جعلوا الكتاب قسمين: محكما ومتشابهًا، وفسروا المتشابه بما يكون ظاهره مخالفا لمقتضى العقل والمحكم بخلافه، وأولوا المتشابه على وجه لا يناقض الدليل العقلي والآية المحكمة، ثم إن كان يحتمل تأويلا واحدا أوجب القول به قطعا، وإن احتمل وجوها من التأويلات الصحيحة لم يقطعوا على واحد منها عينا، بل يعتقدون على الإبهام أن المراد بعض تلك الوجوه^٣.

وإنما قلنا: إن هذا أصوب؛ لأن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا للناس، قال تعالى: ﴿فِيهِ هُدًى﴾^٤، ﴿وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ﴾^٥، ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾^٦، وذلك لا يحصل إلا بفهم معناه^٧، على أن فيه رعاية ظاهر كلام الله تعالى في حصره على قسمين؛ لأن معناه: هو الذي أنزل عليك الكتاب، بعضه آيات محكمات، والآيات الباقية^٨ متشابهات.

وذلك لأن في هذا النوع من التقسيم تركيبين، كل واحد منهما من حيث^٩ الصيغة والمعنى مخالف للآخر، فالتركيب الأول فيه أن يقول: «هؤلاء القوم بعضهم أو منهم رجال خياطون ومنهم

^١ الآية ٧٢ من سورة الأنبياء.

^٢ في ج: التأويل بدل قوله للتأويل.

^٣ في ب وج: أوجبوا بدل قوله أوجب.

^٤ هذا ترجيح الشارح خلاف مذهب الحنفيين.

^٥ الآية ٢ من سورة البقرة.

^٦ الآية ٨٢ من سورة الإسراء.

^٧ الآية ١٣٨ من سورة آل عمران.

^٨ في ج: وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه بدل قوله وذلك لا يحصل إلا بفهم معناه.

^٩ في ج: الباقيات بدل قوله الباقية.

^{١٠} في ج: بحسب بدل قوله من حيث.

قصارون». فهذا لا يفيد الحصر لجواز كون بعض على خلاف القسمين^١، فيجوز أن يقال: «ومنهم نجارون»، والتركيب الثاني أن يقول: «هؤلاء القوم منهم خياطون وآخرون قصارون»، وهذا يفيد الحصر. ولهذا لا يجوز أن يقول^٢ بعد هذا: «وآخرون صالحون» إلا بتقدير البعض في الأول. والفقه فيه أن آخر فيه معنى الإضافة إلى المذكور، فإذا قلنا: «جاء رجل وآخر بعده» يكون معناه جاء رجل وغيره من نوعه بعده، بدليل أنه لو قيل ابتداء: «جاء رجل آخر» لا يجوز، فيكون معنى ذلك الكلام أن هذا القوم منهم خياطون وأغيارهم قصارون. واتفق العلماء على أن الجمع المضاف مستغرق، فعلم أن قوله تعالى: ﴿وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ﴾ ظاهر في الاستغراق، ويلزم منه الحصر.

فإن قلت: قوله: «لا يجوز العطف عليه» ممنوع، كيف وقد ورد في كلام الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^٣؟ قلت: أما عدم جواز العطف فقد أقمنا الدليل عليه. وأما وروده في كلام الله تعالى فلا يضرنا؛ لأننا بينا أن ذلك ظاهر في الحصر؛ لا أنه محكم فيه، فيجوز ذلك بتقدير البعض كما مر.

فإن قلت: ما ذكرتم يعارض^٤ بأن هذه الأقسام موجودة في كتاب الله تعالى، فلا تكون تلك القسمة للحصر. قلنا: سلمنا وقوع هذه الأقسام في الكلام، لكن لا يلزم أن يكون قسيما للمحكم، بل يكون أقسامه وأضدادها أقساما للمتشابه.

فإن قيل: كيف يكون المحكم مشتركا بين الثلاثة وهو أقوى منها، وكذا المتشابه؟ قلنا: أقوى على تفسيركم لا على التفسير^٥ المنقول من المفسرين والمعتزلة.

^١ في ب: لجواز كون بعض آخر على خلاف القسمين، وفي ج: لجواز أن يكون بعض آخر على خلاف القسمين بدل قوله لجواز كون بعض ردا على خلاف القسمين.

^٢ في ب وج: يقال بدل قوله يقول.

^٣ الآية ٢٠ من سورة المزل.

^٤ في ب: لأنه محكم فيه بدل قوله لا أنه محكم فيه.

^٥ في ب وج: فإن قيل بدل قوله فإن قلت.

^٦ في ج: معارض بدل قوله يعارض.

^٧ في ب: تفسير بدل قوله التفسير.

باب وجوه استعمال النظم

وفيه إشارة إلى أن اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازاً؛ لأن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ المستعملة. ووجه الحصر أن اللفظ إما إن كان مستعملاً فيما وضع له أو غير ما وضع له لعلاقة. والأول الحقيقة، والثاني المجاز. وكل واحد منهما إما أن يكون ظاهر الدلالة بحسب كثرة الاستعمال أو لا. والأول الصريح، والثاني الكناية. ولا تنافي بين أن يكون اللفظ حقيقة باعتبار، وصريحاً أو كناية باعتبار، ومجازاً كذلك.

قوله (الحقيقة وهي اسم لما أريد به الموضوع) اللام في «الموضوع» عوض عن المضاف إليه -أي لفظ أريد به موضوعه-. والمراد مطلق الوضع ليشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلاة والدابة. ثم الحقيقة إما فاعل بمعنى فاعل من حق الشيء إذا ثبت، ومنه الحاققة؛ لأنها ثابتة كائنة لا محالة. وإما بمعنى مفعول من حققت الشيء إذا أثبتته، فيكون معناها الثابتة والمثبتة^١ في موضعه الأصلي. والتاء للتانيث إذا كانت بالمعنى الأول، ولنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية إذا كانت بالمعنى الثاني كما في نطيحة^٢ وأكيلة. ولهذا لا يقال: «شاة نطيحة»؛ لأن فاعلاً بمعنى مفعول يستوي فيه المذكر والمؤنث. كذا قال صاحب المحصول^٣.

وقال صاحب المفتاح^٤: إنه للتانيث في الوجهين؛ لأنه صفة غير جارية على موصوفها، والتقدير كلمة حقيقة. وإنما يستوي المذكر والمؤنث في فاعل بمعنى مفعول إذا كان جارياً على موصوفه، لا مطلقاً. لا يقال: «امراة جريحة»، ولكن يقال: «جريحة» للمؤنث و«جريح» للمذكر.

^١ في ب وج: أو المثبتة بدل قوله والمثبتة.

^٢ النطيحة: المنطوحة التي ماتت من نطح الكبش مثلاً. الصباح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ٤١٢/١.

^٣ المحصول: كتاب في أصول الفقه ألفه الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. الرازي رحمه الله: هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي: الإمام المفسر. أوجد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له: «ابن خطيب الري» رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. وكان يحسن الفارسية. الأعلام للزركلي المتوفى سنة ١٣٩٦ هـ، ٣١٣/٦.

^٤ المفتاح -وهو مفتاح العلوم-: كتاب في البلاغة ألفه السكاكي رحمه الله المتوفى سنة ٦٢٦ هـ. السكاكي رحمه الله: هو يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، سراج الدين: عالم بالعربية والأدب. مولده ووفاته بخوارزم. الأعلام للزركلي المتوفى سنة ١٣٩٦ هـ، ٢٢٢/٨.

^٥ في ب وج: جار بدل قوله جارية.

قوله (والمجاز اسم لما أريد به غير الموضوع لاتصال بينهما) وهو مفعول بمعنى فاعل من جاز إذا تعدى، كالمولى بمعنى الوالي. سمي به؛ لأنه متعدد عن محل الحقيقة إلى محل المجاز. وقيل: هو من قولهم: «جعلت كذا مجازا إلى حاجتي» -أي طريقا-؛ فإن المجاز طريق إلى تصور معناه.

قوله: (لاتصال بينهما) من تنمة تعريف المجاز. واحترز به عما استعمل في غير ما وضع له لا لاتصال؛ فإن ذلك لا يسمى^١ مجازا، بل كان مرتجلا أو خطأ. لا يقال: التعريفان غير مانعين؛ لأنه يدخل في تعريف الحقيقة ما ليس منها؛ لأن لفظة الصلاة والدابة لو استعملت في الدعاء والدودة فقد أريد بهما ما وضعنا له مع أنهما بالنسبة إلى الوضع الشرعي والعرفي مجازان. وكذا تعريف المجاز؛ فإن هذين اللفظين إذا استعملوا والحالة هذه؛ فإنهما مستعملان في غير ما وضع له شرعا وعرفا، فيدخلان في تعريف المجاز مع أنهما حقيقتان بالنسبة إلى وضع اللغة؛ لانا نقول: الحثيات مأخوذة في التعريفات. ولهذا قيل: لولا الحثيات لبطلت الحقائق، فكأنه قيل: الحقيقة اسم لما أريد به ما وضع له من حيث إنه موضوع له. وكذا القول في المجاز. فعلى هذا يبقى التعريفان سالما عن الخلل^٢.

اعلم أن الصحيح من المذهب أن المجاز يستغني^٣ عن الوضع الشخصي وإن كان لا يستغني عن الوضع النوعي على معنى أن [من]^٤ أرباب اللغة قالوا: إن [عند]^٥ الاتصال بين الشيئين يطلق اسم أحدهما على الآخر تجوزا، ثم طرق الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز قد بلغوا^٦ أكثر من عشرين قسما كالاتصال الذي بين السبب والمسبب والكل والجزء والملزوم واللازم والشيء وما يشاركه في وصف ظاهر والشيء ومجاوره والشيء وما يؤول إليه أو ما كان عليه وغير ذلك، لكن الكل راجع إلى ما ذكره المصنف رحمه الله؛ لأن كل موجود من المحسوسات له صورة ومعنى لا ثالث، فلا يتصور الاتصال بين الشيئين إلا بأحد هذين الوجهين، وأراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور؛ إذ لو لم يكن خاصا أو كان ولم يكن مشهورا لما صحت الاستعارة، حتى لا تصح تسمية شخص أسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به. وكذا تسمية الأبخر^٧ والمحموم أسدا لعدم شهرة الأسد بهذين الوصفين وإن كانا من لوازمه.

^١ في ب: يبقى بدل قوله يسمى.

^٢ في ج: فعلى هذا يبقى تعريفان سالمين عن الخلل بدل قوله فعلى هذا يبقى التعريفان سالما عن الخلل.

^٣ في ب: مستغن بدل قوله يستغني.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسختي ب وج.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ في ب وج: بلغوها بدل قوله بلغوا.

^٧ الأبخر: ما تنت رائحته. يقال: فم أبخر. الرائد لمسعود جبران، ١٣.

وإنما شرط ذلك ليكون قريبا من الفهم، ويحصل للكلام طراوة^١ وحسن، وأراد بالاتصال الذاتي المجاورة بين الشيئين صورة كمجاورة المطر السماء -أي السحاب-؛ فإن السماء اسم لكل ما علاك فأظلك ثم المطر ينزل من السحاب، فكان بينهما اتصال صورة لا معنى، فسمي المطر باسمه كما في قول الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم * رعيناه وإن كانوا غضابا

وسمي الحدث بالغائط مجازا لمجاورته؛ لأنه يكون في المطمئن من الأرض عادة تسترا عن أعين الناس، قال الله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾^٢، وفي التمثيل بهذين المثالين إشارة إلى [أن]^٣ المجاورة في الجملة كاف إما خلقه أو عادة.

قوله (وفي الشرع نوعان) اعلم أنه لا خلاف بين الفقهاء رحمهم الله أن الاستعارة تجوز في المعاني الشرعية أيضا؛ لأن الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشروع صورة ومعنى كما يتحقق في المحسوس، وجوازها يتوقف على وجود الطريق لا على التوقيف.

ثم هذا الاتصال في المشروع نوعان: أحدهما الاتصال في معنى المشروع كيف شرع أي ينظر في التصرفات الشرعية أنها على أي وجه شُرعت فإن حصل الوقوف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر يجوز أن يستعار أحدهما للآخر كما نظرنا في الوصية والارث فوجدنا كل واحد منهما أنه تملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فجوزنا استعارة أحدهما للآخر قال الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾^٤، أي يورثكم. وفيه نظر؛ لأن كلمة «في» من قوله: ﴿فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ تنافي حمل الوصية على معنى التورث يظهر بالتأمل. وكذلك نظرنا في الهبة والصدقة، فوجدنا كل واحد منهما تمليكا بغير عوض، فجوزنا استعارة أحدهما للآخر حتى قلنا فيمن وهب للفقير شيئا: إنه ليس له الرجوع، ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما إذا وهب للفقيرين؛ لأن لفظ الهبة مجاز عن الصدقة. وقلنا فيما إذا تصدق على الغني: له أن يرجع، ويمنع الشيوع من الصحة فيما إذا تصدق على غنيين؛ لأن لفظ الصدقة [قد]^٥ استعير للهبة؛ ولهذا قيل الهبة للفقير صدقة والصدقة على الغني

^١ الطراوة: مصدر طرو يطرو، يقال: طرو الشيء إذا كان لنا ناعما ناضرا. الرائد لمسعود جبران، ٥١٩.

^٢ الآية ٤٣ من سورة النساء، والآية ٦ من سورة المائدة.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٤ في ج: المعنى بدل قوله معنى.

^٥ الآية ١١ من سورة النساء.

^٦ في ج: في بدل قوله من.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من نسختي ب وج.

هبة. وهذا النوع من الاتصال في المشروع نظير الاتصال^١ المعنوي في المحسوس؛ لأن المصحح للاستعارة فيهما الاشتراك في المعنى.

قوله (والثاني اتصال السبب بالمسبب. وإنه من قبيل الذاتي في المحسوس) أي الاتصال من حيث السببية في الشرعيات نظير الاتصال^٢ الذاتي في الحسيات^٣؛ لأنه كما لا اشتراك بين السماء والمطر في المعنى فكذا لا اشتراك بين السبب والمسبب فيه^٤؛ إذ معنى السبب الإفضاء، وذا لا يوجد في المسبب، فيكون الاتصال بينهما من حيث المجاورة، وهو المعنى من الاتصال الذاتي. لا يقال: الأسباب والمسببات من قبيل الأعراض، فلا يتصور فيها المجاورة؛ لانا نقول: لها حكم الأعيان شرعا بدليل ارتباط كلام [أحد]^٥ المتعاقدين بالآخر في المجلس، وجواز ورود الفسخ عليها وغيرها من الاحكام.

قوله (وهو نوعان) أي الاتصال من حيث السبب والمسبب [نوعان]^٦. وهناك نظر؛ لأن هذا تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره؛ لأن السبب في الشريعة ما يكون طريقا إلى الشيء من غير أن يضاف إليه وجود ولا وجوب. وهذا هو المراد من النوع الثاني، والعلة ما يضاف إليه الوجوب والوجود، فيكون غيره.

والجواب عنه أنه ليس المراد بالسبب ههنا المعنى الشرعي، بل المعنى اللغوي، وهو ما يكون طريقا ومفضيا إلى الشيء مطلقا. وهذا المعنى يشمل العلة والسبب، فيصح أن يكون مقسما لهما. أما الأول فكاتصال الملك بالشرء؛ فإن الشرء علة موضوعة له. وإنه يوجب الاستعارة من الطرفين أي يجوز الاستعارة [من الطرفين]^٧ أو يوجب جوازها من الطرفين، فجاز ذكر الحكم وإرادة العلة كما جاز عكسه؛ لأن مصحح الاستعارة الاتصال وهو باعتبار الافتقار، والافتقار في العلة والمعلول. أما في العلة فظاهر. وأما في المعلول فلأنه علة غائية لها، فيكون مفتقرا إليه^٨، فلما عم الاتصال عمت الاستعارة.

^١ في ب: للاتصال بدل قوله الاتصال.

^٢ في ب: للاتصال بدل قوله الاتصال.

^٣ في ج: المحسوسات بدل قوله الحسيات.

^٤ في ب: عنه بدل قوله فيه.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٨ في ج: فتكون مفتقرا إليها بدل قوله فيكون مفتقرا إليه.

قوله (ولهذا قلنا) أي ولأن صحة الاستعارة في هذا النوع تعم الجانبين قال محمد رحمه الله في الجامع: إن من قال: «إن اشتريت عبدا فهو حر»، فاشترى نصف عبد، فباعه، ثم اشترى النصف الآخر، يعتق هذا النصف؛ لأن الشرط شراء العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع، وقد حصل. ولو قال: «إن ملكت» والمسألة بحالها القياس أن يعتق هذا النصف كما في الاشتراء^١، لكن في الاستحسان لا يعتق؛ لأن المقصود من مثل هذا الكلام في العرف الاستغناء بملك العبد لا مطلق الملك.

ألا يرى أن الرجل يقول: «ما ملكت مائتي درهم قط» [و] يعد صادقا وإن ملك ألفا متفرقة. والاستغناء بالملك إنما يحصل إذا كان ذلك بصفة الاجتماع بخلاف الشراء؛ فإن الملك فيه ليس بلازم، حتى لو قال: «إن اشتريت عبدا فامراته طالق»، فاشتراه لغيره يحنث في يمينه فضلا من اشتراط الغنى.

يوضح ذلك ما حكى عن الشيخ أبي بكر الإسكاف^٢ رحمه الله أنه كان إماما ببلخ، وله بواب يقال له إسحاق، فإذا أراد تفهيم أصحابه هذه المسألة يدعوه ويقول له: «هل اشتريت بمائتي درهم»، فيقول: «نعم بل بألف»، ثم يقول: «هل ملكت مائتي درهم»، فيقول: «والله ما ملكتها قط»، ثم يقول لأصحابه: «كم ترون أنه ملك من الدراهم متفرقة وأنفق على نفسه فثبت أن المراد بمثله المجتمع في الملك دون المتفرق عرفا. وهذه المسألة تسمى إسحاقية. وهذا إذا كان العبد منكرا. أما إذا كان معينا بأن أشار إلى عبد وقال: «إن اشتريتك وملكتك» فأنت حر». والمسألة بحالها يعتق في الوجهين؛ لأن هذا الفرق إنما يثبت في المنكر دون المعين؛ إذ في المعين قصده نفي ملكه عن المحل، وقد ثبت ملكه في المشار [إليه]^٣ وإن كان في أزمدة متفرقة، فبقي على أصل القياس.

وقال صاحب التنقيح^٤ رحمه الله: هذا بناء على أن بقاء المشتق منه شرط صدق المشتق بطريق الحقيقة. أما بعد الزوال فمجاز لغوي، لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية.

^١ في ج: الشراء بدل قوله الاشتراء.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ الشيخ أبو بكر الإسكاف رحمه الله: هو محمد بن أحمد البلخي المتوفى سنة ٣٣٣ هـ. أخذ الفقه عن محمد بن سلمة عن أبي سليمان الجوزجاني وتفقه عليه أبو بكر الأعمش وأبو جعفر الهندواني رحمهم الله تعالى. الفوائد البهية لعبد الحي اللكنوي المتوفى سنة ١٨٤٨، ١٦٠، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، مصر ١٣٢٤ هـ.

^٤ في ب وج: أو ملكتك بدل قوله وملكتك.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ التنقيح: اسم كتاب في أصول الفقه ألفه صدر الشريعة رحمه الله المتوفى سنة ٧٤٧ هـ. وصدر الشريعة رحمه الله: هو عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي البخاري بالحنفي، صدر الشريعة الأصغر ابن صدر الشريعة الأكبر. من علماء الحكمة والطبيعات وأصول الفقه والدين. الأعلام للزركلي المتوفى سنة ١٣٩٦ هـ، ١٩٧/٤.

ولفظ المشتري من هذا القبيل؛ فإنه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا. أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا. قلت: وهذا يشكل^١ بما إذا عقد يمينه على ملك عبد معين. وأيضا يلزم أن يكون عدم العتق في مسألة الملك قياسا لا استحسانا^٢، والعتق في مسألة الشراء بعكسه. وقد صرح الفقهاء رحمهم الله بخلاف ذلك.

قوله (فإن عني بأحدهما الآخر) وهذا هو التقريب، يعني لو قال في الصورة الأولى: «عنت بالشراء الملك»، وفي الثانية: «عنت بالملك الشراء» تعمل نيته في صورتين أي تصدق ديانة؛ لأنه استعار^٣ العلة للحكم في الأولى، والحكم للعلة في الثانية، لكن لا تصدق في القضاء فيما فيه تخفيف عليه، وهو أن يريد بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع للتهمة لا لعدم [صحة]^٤ الاستعارة، وفيما فيه تشديد عليه وهو أن يريد بالملك الشراء يصدق قضاء أيضا لانتفاء التهمة.

قوله (والثاني) أي النوع الثاني من الاتصال من حيث السببية اتصال الفرع - أي المسبب - بما هو سبب محض، لفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيرها يدل عليه المقسم. فقوله: **(محض)** احتراز عنها؛ إذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب.

ثم السبب المحض عندهم أن لا يكون الحكم مضافا إليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم. والمراد من السبب هنا أن لا يكون علة موضوعة للفرع، لا أن لا يكون العلة مضافة إليه أيضا. فإن ذلك ليس بشرط هنا.

وحاصل الفرق بين العلة والسبب أن ما يفضي إلى الشيء إن كان إفضاؤه دائما يسمى علة، وإلا يسمى سببا محضا كاتصال ثبوت ملك المتعة بألفاظ موضوعة لملك الرقبة كالبيع والهبة؛ فإن بالبيع^٥ والهبة يثبت ملك الرقبة، وبواسطته يثبت ملك المتعة في محله، حتى يحل له الانتفاع بعده بدون النكاح، فكان البيع والهبة سببا لثبوت ملك المتعة لكونه مفضيا إليه في الجملة. وكاتصال زوال ملك المتعة بألفاظ العتق تبعا لزوال ملك الرقبة؛ فإنه إذا قال: «أنت حرة» مثلا يزول به ملك الرقبة، وبواسطة زواله^٦ يزول ملكه عن محله، حتى لم يصح له الاستمتاع بها إلا بالنكاح، فكان لفظ

^١ هذا اعتراض القاءني على صدر الشريعة رحمهما الله تعالى.

^٢ في ب وج: قياسا واستحسانا بدل قوله قياسا لا استحسانا.

^٣ في ب: استعارة بدل قوله استعار.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٥ في ب: دائما بدل قوله دائما.

^٦ في ب وج: البيع بدل قوله بالبيع.

^٧ في ب: بواسطته بدل قوله بواسطة زواله.

التحرير سببا أيضا لإفضائه إليه في الجملة. وقوله: (تبعاً لملك الرقبة) تعليل للصورتين. وقوله: (زوالاً وثبوتاً) من اللف والنشر الغير المرتب، حتى لو قال: «أعتقتك» وأراد به الطلاق يقع الطلاق، ولو قالت^١: «وهبت نفسي منك» ينعقد النكاح.

قوله (وإنه يوجب استعارة السبب للمسبب دون عكسه) إلا إذا كان السبب مختصاً به كقوله تعالى: ﴿أَعَصِرْ خَمْراً﴾^٢، ﴿وَيُنْزِلْ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقاً﴾^٣. والمعنى فيه ما سبق أن مبني الاستعارة على الافتقار، والافتقار ههنا من جانب المسبب لافتقاره إلى سببه لكونه أثراً. وأما السبب فمستغنى عنه؛ لأن افتقار المؤثر إلى الأثر باعتبار أن الأثر مقصود منه، حتى لا يعتبر المؤثر بدوناً، والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض. ولهذا يتحقق الشراء بدوناً بأن أضيف إلى الأمة المجوسية والاخت من الرضاة والعبد، بخلاف العلة مع المعلول لما بينا. وإذا كان كذلك لا يصير المسبب متصلاً بالسبب^٤ ولا لازماً له لعدم افتقاره إليه، فلا يجوز استعارة المسبب للسبب.

فالحاصل [أن]^٥ استعارة الملزوم للزوم يجوز كيف ما كان. وأما استعارة اللازم للملزوم إنما يجوز إذا كان مساوياً له. فإذا كان السبب مختصاً به يوجد شرط الانتقال من اللازم فيجوز. وأما إذا كان أعم منه فلا يصح الاستعارة. قلت: هذا غاية تحقيق هذا الموضع. وفيه نظر^٦؛ لأنه ينتقض بجواز استعارة^٧ المعلول لليلة وإن كان أعم منها.

قوله (وحكم المجاز) ثبوت ما استعير له اللفظ خاصاً كان [ذلك]^٨ اللفظ أو عاماً، خلافاً لبعض أصحاب الشافعي رحمه الله [في العموم]^٩. وإنا نقول: إن عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة، بل لدلالة زائدة تدل على ذلك. فإذا وجد هذا الدليل في المجاز والمحل يقبل العموم يثبت فيه صفة

^١ في ب: قال بدل قوله قالت.

^٢ الآية ٣٦ من سورة يوسف.

^٣ الآية ١٣ من سورة غافر.

^٤ في ج: لأن افتقار الأثر إلى المؤثر بدل قوله لأن افتقار المؤثر إلى الأثر.

^٥ في ج: لا يصير السبب متصلاً بالمسبب بدل قوله لا يصير المسبب متصلاً بالسبب.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ هذا اعتراض القاءني على المصنف رحمه الله تعالى.

^٨ في ب: استعمال بدل قوله استعارة.

^٩ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^{١٠} ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

العموم كما يثبت في الحقيقة. ولهذا جعلنا لفظ «الصاع»^١ في حديث ابن عمر^٢ رضي الله عنهما: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين"^٣ عاما فيما يحل الصاع؛ إذ لا خلاف أن حقيقة الصاع غير مراد منه؛ فإن بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع. بل المراد ما يحله مجازا بطريق إطلاق لفظ المحل على الحال.

ثم إنه اسم جنس محلى بلام الاستغراق لعدم المعهود، فيعم جميع ما يحله مطعوما كان أو غير مطعوم، فدل بـ[عبارته و]أعمومه على جريان الربا في غير المطعوم كالجص والنورة كجريانه في المطعوم كالحنطة، وبإشارته على أن الكيل هو العلة؛ لأنه صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين. وأبى الشافعي رحمه الله عموم هذا الحديث، وقال: لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه؛ لأن العموم لا يجري إلا في الحقائق، وقد أريد المطعوم منه بالإجماع، فلم يبق غيره مرادا، وصار كأنه قيل: ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين.

قوله (ومن حكمه) أي من حكم باب الحقيقة والمجاز استحالة اجتماع مفهوميهما^٤ مرادين بأن أطلق اللفظ وأريد به موضوعه وغير موضوعه معا. فذهب الشافعي وطائفة من العلماء رحمهم الله إلى جوازه محتجين بأننا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا أنه يمكننا إرادة معاني^٥ مختلفة من لفظ واحد كما يمكننا إرادة معاني^٦ متفقة، وإنكار هذا الجواز إنكار أمر ضروري.

[و]اللمانعين مسلکان: أحدهما مسلك الامتناع العقلي وهو اختيار المصنف رحمه الله، واستدلوا عليه بأن الحقيقة ما ثبت واستقر في موضعه الأصلي، والمجاز ما جاز وأزيل عن موضعه الأصلي إلى غيره، فلو أريد من اللفظ الواحد المعنى الحقيقي والمجازي في حالة واحدة يلزم الإزالة عن موضعه مع الاستقرار فيه في حالة واحدة. وإنه محال. وهذا المسلك ضعيف^٧؛ إذ لا نسلم أن

^١ في ب: لفظة الصاع بدل قوله لفظ الصاع. والصاع: مكيال للحبوب ونحوها، مقداره أربعة أمداد تقريبا والمد يساوي ١٨ ليترا تقريبا. الرائد لمسعود جبران، ٤٨٧-٧٢٢.

^٢ ابن عمر رضي الله تعالى عنهما: هو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي رضي الله تعالى عنهما المتوفى سنة ٧٣ هـ، صحابي، أسلم قديما وهو صغير، وأفتى ستين سنة، وهو من المكثرين، وآخر من توفي بمكة من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، ٣٤٧/٢.

^٣ أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسند عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما الحديث ٥٧٢٥-٥٨٥١.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٥ في ب وج: مفهوميهما بدل قوله مفهوميهما.

^٦ في ب وج: معان بدل قوله معاني.

^٧ في ب وج: معان بدل قوله معاني.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٩ هذا اعتراض القاءني على الخبازي رحمه الله تعالى.

الحقيقة مستقرة في موضعه حقيقة والمجاز مزال عن موضعه كذلك. وحينئذ لم لا يجوز أن يتلفظ به ويراد موضوعه وغير موضوعه؟ فلا بد من دليل.

وثانيهما مسلك الامتناع اللغوي؛ فإن أرباب اللغة وضعوا حمار البهيمة المخصوصة وحدها وتجاوزوا في البليد وحده، ولم يستعملوه فيهما معا أصلا. ألا يرى أن الإنسان إذا قال: «رأيت حمارا» لا يفهم منه البهيمة والبليد معا. وكذا يقول في كل لفظ وإذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم، فلا يجوز.

قلت: ويمكن أن يستدل عليه بأن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فإما أن يحمل على حقيقته أو على مجازة أو عليهما أو لا على واحد منهما. والثلاثة الأخيرة باطلة، فتعين الأول. وإنما قلنا: إنه لا يجوز حمله على مجازة؛ لأن شرط الحمل على المجاز حصول القرينة المانعة اتفاقا. وأما أنه لا يجوز حمله^١ عليهما فلما قلنا آنفا؛ لأن المجموع من حيث هو ليس حقيقة له؛ إذ المقدر خلافه، فيكون معناه المجازي، وقد فات شرط الحمل عليه. وأما أنه لا يجوز أن لا يحمل على واحد منهما؛ لأن على هذا التقدير يكون مهما أو مجملا. وذلك خلاف الإجماع. وهذا برهان بديع قد استنبطته^٢، لكنه ينتقض بالكناية. ويمكن الجواب بتخصيص المدعى.

قوله (ولهذا قال محمد رحمه الله) أي ولأن الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر قال محمد رحمه الله في الجامع: إذا أوصى رجل بثلث ماله لبني فلان، وله بنون وبنو بنيه كان المال الموصى به لبنيه دون بني بنيه؛ لأن بنيه حقيقة هم الذين انخلقوا من مائه. وإنما يطلق على من انخلقوا ممن انخلق من مائه تجوزا، وقد أريدت به الحقيقة، فلا يراد المجاز، ولا يلزم عليه ما إذا^٣ كان في الورثة بنت وبنات ابن حيث يستحقن نصيب البنات -وهو الثلاثان- بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾؛ لأننا لا نسلم أن استحقاق أولاد الابن بهذا النص، بل بالسنة -وهي^٤ ما روي أن النبي عليه السلام أعطى بنت الابن السدس عند وجود بنت الصلب-. ولو سلم ذلك لكن النص جاء بلفظ النساء دون البنات. ولو أوصى حر الاصل لمواليه بثلث ماله، وله معتق واحد، وهذا المعتق أعتق غيره يكون نصف الثلث للمعتق والنصف الآخر يرد إلى ورثة الموصي، ولا يكون لموالي مولاه شيء؛

^١ في ج: أن يحمل بدل قوله حمله.

^٢ هذه إشارة القاءاني إلى تفرد في هذا القول.

^٣ في ج: لو بدل قوله إذا.

^٤ الآية ١١ من سورة النساء.

^٥ في ب: هو بدل قوله هي.

لأن موالیه حقيقة فيمن باشر الموصي إعتاقه. وإنما يطلق على موالی موالیه مجازاً، فكانت الحقيقة أولى بالتقديم، حتى لو لم يكن أحد من الموالی كان الثلث لموالی موالیه لتعين المجاز مراداً حينئذ.

فإن قلت: هب أن الموالی حقيقة لمن باشر إعتاقهم، لكن المفروض أن له معتقاً واحداً، فيكون ذكر الجمع وإرادة المفرد^١. وذلك من قبيل المجاز أيضاً. قلت: فرق بين إرادة المعنى الحقيقي ووجوده في الخارج، ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الأول. ولعله إنما أراد معناه الحقيقي؛ لأن بعض أفراده موجودة^٢ وبعضها منتظر الوجود؛ إذ الإعتاق مندوب إليه، وفي الوقت سعة.

وإنما قيد بقوله: (حتى استحق [النصف])^٣ لما عرف أن الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتباراً بالميراث. وإنما قيد بقوله: (ولا معتق له)؛ لأنه لو كان له معتق لا يصح الوصية إلا أن يبين ذلك في حياته؛ لأن المولى ينطلق على [المولى]^٤ الأعلى والأسفل بالاشتراك. وقد بينا أنه لا عموم له، ولا يمكن القول بالتعيين^٥ بالتأمل في مقصود الموصي؛ لأن مقاصد الناس مختلفة. فمنهم من يقصد الأعلى مجازة للإنعام. ومنهم [من]^٦ يقصد الأسفل تميماً للإحسان. وانقطع رجاء البيان بالموت، فكان الموصى له أحدهما وهو مجهول، وجهالة الموصى له تمنع صحة الوصية؛ لأن التملك للمجهول لا يصح.

واعترض [عليه]^٧ بأنه لو حلف: «لا يكلم موالی فلان» يتناول يمينه الأعلى والأسفل، حتى لو كلم أيهما يحنث. فأجاب بأن موالیه في هذا الكلام نكرة في موضع النفي، فيفيد العموم. وإنما قلنا: إنه نكرة؛ لأنه في قوة قوله: «أحد هذين». فلو صرح بأنه لا يكلم أحد هذين يحنث بأيهما كلم. فكذلك ههنا بخلاف ما لو أوصى لأحد هذين حيث يبطل الوصية. وظن بعض الناس أن هذا من قبيل القول بجواز عموم المشترك في موضع النفي كما هو مذهب بعض الناس إلا أن تعليقه بقوله: «لأنه نكرة في موضع النفي»^٨ مما يدفعه.

^١ في ب وج: الفرد بدل قوله المفرد.

^٢ في ج: إبراده بدل قوله إرادة.

^٣ في ج: موجود بدل قوله موجودة.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ في ج: في التعيين بدل قوله بالتعيين.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٩ هذا القول يجري في فوائد المغني للخبازي.

قوله (وإنما عمهم الأمان) أورد ههنا مسائل تتراءى. إن فيها جمعا بين الحقيقة والمجاز مع

الجواب عنها.

منها^١ إذا قال الكافر: «آمنونا على أبنائنا وموالينا»؛ فإنه يثبت الأمان لابناء الأبناء وموالي الموالى استحسانا كما يثبت للابناء والموالى. وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز. فأجاب بأن اسم الأبناء والموالى^٢ يتناول كل واحد منهما الفروع؛ فإن بني الابن ينسبون إلى الجد بالبنوة مجازا، يقال: «بنو هاشم» و«بنو تميم»، وقال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾^٣. وكذا معتق معتق الرجل ينسب إليه بالولاء مجازا، فلم يثبت الأمان لهم باعتبار تناول الاسم إياهم مجازا، لكن بقي مجرد تناول الاسم شبهة؛ لأن الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهو بهذه المثابة، فيثبت الأمان لهم؛ لأن ذلك يكفي لعصمة الدم بطريق التبعية؛ لأن عصمة الدم مما يثبت بالشبهات. ألا يرى أن المسلم إذا قال للكافر: «انزل لأقتلك» أو دعاه إلى نفسه بالإشارة بأن يشير إليه -أن^٤ «تعال نقاتل»- وظنه الكافر أمانا؛ فإنه يثبت [الأمان]^٥ نظرا إلى صورة المسالمة وإن كان ذلك مخاصمة حقيقة. فعلم أن إثبات الأمان للفروع باعتبار الشبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز. ولم يعتبر هذه الشبهة في الوصية وما يضاهيها؛ لأنها لا تثبت بها.

فإن قلت: ما دعاهم إلى العدول عن الوجه الظاهر وهو أن يحمل الأبناء على الفروع كما في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ حتى يشمل اللفظ الأبناء وأبناء الأبناء من غير جمع بينهما. قلت: كون الابن بمعنى الفرع بمنزلة المجاز بدليل تبادل الذهن عند العراء عن القرينة إلى مفهومه المتعارف. ألا يرى أنه لو كان مساويا له في الاستعمال لكان مجملا، والإجماع منعقد على خلافه. وإذا كان الأمر كذلك لا يصار إليه إلا عند القرينة، وقد انتفت ههنا، بخلاف قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ لوجود القرينة فيه على أنه على ذلك التخريج لا يتأتى له الفرق بين مسألة الوصية للأبناء والاستئمان لهم وبين الاستئمان للجدات والاجداد وبين هذه المسألة. وأيضا هذا التخريج لا يتأتى في الاستئمان على الموالى، فيحتاج فيه إلى القول بالشبهة. فخرج المسألة به قصرا للمسافة.

^١ في ج: فيها أنه بدل قوله منها.

^٢ في ج: الموالى والأبناء بدل قوله الأبناء والموالى.

^٣ الآية ٢٦-٢٧-٣١-٣٥ من سورة الأعراف، والآية ٦٠ من سورة يس.

^٤ في ب: لكافر بدل قوله للكافر.

^٥ في ج: أي بدل قوله أن.

^٦ في ب: ظن بدل قوله ظنه.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

قوله (وإنما ترك اعتبار هذه الصورة) جواب سؤال [مقدر]^١ يرد على هذا الجواب، وهو أن يقال: قد اعتبرتم صورة الاسم شبهة في عصمة الدم في الاستئمان على الأبناء والموالي، ولم تعتبروها في الاستئمان على الآباء والأمهات في حق الأجداد والجندات؛ فإنهم إذا قالوا: «آمنونا على آبائنا وأمهاتنا» لا يثبت الأمان على الأجداد والجندات، مع أن الاسم يتناولهم صورة [أيضا]^٢.

فأجاب بأن اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر غير محل الحقيقة. لا شك أنه بطريق التبعية، فاعتبر ذلك في محل هو تبع من كل وجه -وهو أبناء الأبناء-، فلا يلزم من ذلك اعتباره في محل هو أصل من وجه -وهو الأجداد والجندات-، فسقط بهذا التقرير ما قيل: إنهم وإن كانوا أصلاً^٣ في الوجود أتباع من حيث التناول.

والتحقيق فيه أن إثبات الأمان بهذا الطريق إثبات له بدليل ضعيف، فيعمل به إذا لم يوجد معارض كما في جانب الأبناء. أما إذا وجد له معارض فلا كما في جانب الآباء؛ فإن جهة كون الجد تبعا في الاسم إن كانت توجب ثبوت الحكم فجهة كونه أصلاً من حيث^٤ الخلقة مانعة عنه، فيسقط العمل به. ولا يلزم عليه أن المكاتب إذا اشترى أباه يصير مكاتبا عليه تبعا، فليثبت^٥ الأمان ههنا كذلك؛ لأن كلامنا في [أن]^٦ لفظ الأب هل يتناول الجد ظاهراً، وأن الأمان هل يثبت له ابتداء بصورة الاسم لا أن يثبت الأمان له من جهة الابن^٧ بطريق السراية. والكتابة إنما تثبت بطريق حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليها، فلم يكن من قبيل ما نحن فيه.

ومنها ما قيل: إنه قد أريد بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾^٨ الام والجدة والبنت والحافدة، وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز. وأجاب عنه بأن لا نسلم أن حرمة الجدة والحافدة تثبت بهذا الطريق؛ لجواز أن تكون ثابتة بالإجماع أو بعين هذا النص باعتبار أن الأم في اللغة الأصل والبنت الفرع، فصار كأنه قيل: حرمت عليكم أصولكم وفروعكم، فدخل فيه الجميع بهذا الطريق لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز.

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ في ب وج: أصولاً بدل قوله أصلاً.

^٤ في ب: جانب بدل قوله حيث.

^٥ في ب: فيثبت بدل قوله فليثبت.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ في ب: الآخر بدل قوله الابن.

^٨ الآية ٢٣ من سورة النساء.

وبما ذكرنا من التقرير^١ سقط ما اشتهر بين الأذكياء أن هذا الجواب منقوض بمسألة الاستئمان على الآباء والأمهات؛ لأنه خارج عن قانون التوجيه. لا يقال: نحن نقول من الابتداء هكذا لما ثبت أن الأب والأم هو الأصل لغة، قال الله تعالى: ﴿هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ﴾^٢ أي أصل الذي يؤول إليه المتشابهات، وقال تعالى: ﴿وَالِآءَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾^٣ أي أصولك، فهلا حملتم الآباء والأمهات على الأصول في قوله: «آمنونا على آبائنا وأمهاتنا» حتى يشمل الكل بهذا الطريق، ويثبت الأمان فيه؛ لأننا نقول: حمل الأب والأم على الأصل بطريق المجاز بالدليل الذي ذكرناه في الابن، فلا يصار إليه إلا عند القرينة، وقد انتفت ههنا بخلاف الآيتين؛ فإن القرينة فيهما موجودة.

ومنها إذا حلف: «لا يضع قدمه في دار فلان»، ولم ينو شيئا؛ فإنه يحنث إذا دخل دارا يسكنها فلان ملكا أو عارية أو إجارة، ويحنث إذا دخلها حافيا أو راكبا. وفيه جمع بينهما؛ لأن دار فلان حقيقة في الملك، والتي يسكنها بأجرة^٤ أو بعارية مجاز لصحة النفي في غير الملك دونه، ووضع القدم حقيقة فيما إذا كان حافيا، ومجاز فيما إذا كان راكبا.

فأجاب بأن هذا ليس من قبيل الجمع، بل باعتبار عموم المجاز أي صار الملفوظ مجازا عن شيء ذلك الشيء عام. بيانه أن مقصود الحالف معتبرة^٥ في باب الأيمان، ومقصوده من دار فلان نسبة السكنى أي كون الدار منسوبة إلى فلان نسبة [السكنى]^٦ إما حقيقة على الرواية التي لا يحنث بالدخول في دار مملوكة لفلان مسكونة لغيره وإما حقيقة أو تقديرا على الرواية التي يحنث. وإنما قلنا: مقصوده ذلك؛ لأن الدار لا تهجر ولا تعادى لذاتها بل لبغض صاحبها، فيكون الباعث على هذا اليمين هو الغيظ اللاحق من فلان، وفي ذلك لا تفاوت بين أنواع السكون لوجود نسبة السكنى في الجميع، فيتعمم [الحنث]^٧ لعمومها. وكذا المقصود من وضع القدم الدخول بطريق [إطلاق]^٨ اسم السبب وإرادة المسبب مجازا؛ لأن حقيقته مهجورة عادة حتى لو وضع قدميه^٩ ولم يدخل لا يحنث،

^١ في ب: التقدير بدل قوله التقرير.

^٢ الآية ٧ من سورة آل عمران.

^٣ الآية ١٣٣ من سورة البقرة.

^٤ في ج: أصولكم بدل قوله أصولك.

^٥ في ب: ذكرنا بدل قوله ذكرناه.

^٦ في ب: بأجر بدل قوله بأجرة.

^٧ في ب وج: معتبر بدل قوله معتبرة.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٩ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^{١٠} ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^{١١} في ب وج: قدمه بدل قوله قدميه.

فصار تقدير الكلام^١: «لا أدخل مسكن فلان»، فيتناول أفراد الدخول، فيحنت بأي فرد وجد [منه]^٢ باعتبار عموم المجاز لا باعتبار أن يكون وضع القدم حقيقة وغيره مجازاً^٣ حتى يلزم الجمع بينهما، والمراد من أفراد الدخول أن يكون حافيا ومتنعلا وراكبا ومن أنواع السكنى أن يكون بملك وعارية وإجارة، والضمير في «لعمومهما» يرجع إلى الدخول والنسبة.

قوله (وهو نظير ما لو قال) أي عموم المجاز ههنا نظير ما إذا قال: «عبدته حر يوم يقدم فلان»، ولم ينو شيئا، فقدم [فلان]^٤ ليلا أو نهارا يعتق؛ لأنه قد أريد من اليوم الوقت، فيكون هذا عموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة والمجاز. وتحقيقه أن اليوم يستعمل للنهار خاصة، قال الله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾^٥، ويستعمل للوقت المطلق كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾^٦ أريد به مطلق الوقت؛ لأن من فر من الزحف ليلا أو نهارا يلحقه هذا الوعيد، وقال الشاعر:

فيوم علينا ويوم لنا * ويوم نساء ويوم نسر

والمراد مطلق الوقت. فإذا شاع استعماله فيهما فلا بد من ضابط يمتاز به أحدهما عن الآخر. فنقول: إذا قرن بفعل ممتد أعني [ما]^٧ يكون قابلا للتوقيت وضرب المدة كاللبس والركوب والأمر باليد؛ فإنه يقال: «لبست يوما» و«ركبت يوما» و«أمرتك بيدك اليوم»، ويراد به النهار للتناسب؛ إذ هما ممتدان. وإن قرن بفعل لا يمتد أي لا يقبل التوقيت كالدخول والخروج والتحرير يراد به مطلق الوقت للتناسب.

إذا عرفت هذا فنقول: اليوم في مسألتنا قرن بفعل لا يمتد -وهو التحرير-، فصار عبارة عن مطلق الوقت، والوقت يعم الليل والنهار، فيعتق في الوجهين لعموم الوقت لا للجمع بين الحقيقة والمجاز. واعلم أن اليوم في مسألتنا قرن بالحرية والقدوم، وكلاهما غير ممتد، ولكن المنظور الحرية، وعليه الاعتماد وإليه أشير في المبسوط والهداية^٨؛ لأن فيه عملا بالأدلة؛ فإنه مظروف حقيقة^٩ لوقوعه

^١ في ب: كلامه بدل قوله الكلام.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ في ب: مجاز بدل قوله مجازا.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٥ الآية ٩ من سورة الجمعة.

^٦ الآية ١٦ من سورة الأنفال.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٨ المبسوط: اسم كتاب ألفه شمس الأئمة السرخسي رحمه الله المتوفى سنة ٤٨٣ هـ في الفقه الحنفي. والهداية كتاب ألفه الإمام المرغيناني المتوفى سنة ٥٩٣ هـ في الفقه الحنفي أيضا.

^٩ في ب وج: صيغة بدل قوله حقيقة.

فيه وصورة لأنه مؤثر في انتصابه. وبعض المشايخ نظروا إلى المضاف إليه وهو سهو؛ فإن^١ الرواية محفوظة عن القاضي الإمام ظهير الدين^٢ رحمه الله أن من قال لامراته: «أمرك بيدك يوم يقدم فلان»، فقدم فلان يوما، ولم تعلم بقدومه حتى جن الليل لا خيار لها، فلو كان الاعتبار للمضاف إليه لما سقط^٣ الخيار.

قال الفاضل السمرقندي رحمه الله: في هذا الضابط بحث؛ لأنه يوجد عند الممتد غير النهار كثيرا وفي غير الممتد النهار كذلك، الأول كقوله: «اركبوا يوم يأتيكم العدو»، و«عليكم بحسن الظن بالله يوم حضركم الموت». الثاني كقوله: «أنت حر يوم يصوم الناس»، و«أنت طالق يوم تنكشف الشمس». وأمثال هذه مما لا يحصى. ثم قال: العجب أنهم جعلوا قولهم: «أمرك بيدك» مما يمتد، وليس كذلك؛ لأن^٤ التفويض إنما يحصل في آن، وإنما الامتداد لكونها مفوضة، ولا فرق بينه وبين العتق.

قلنا: أما الأول فلا يرد علينا؛ لأننا لم ندع أن اليوم لا يحتمل في الممتد غير النهار وفي غير الممتد غير مطلق الوقت، [بل حملناه عليهما عند الإطلاق في الخلو عن الموانع]^٥. ألا يرى لو أنه نوى في قوله: «أمرك بيدك يوم يقدم فلان» مطلق الوقت، وفي قوله: «أنت حر يوم يقدم فلان» النهار صدق ديانة وقضاء، بل حملنا اليوم على ما يناسبه عند عدم مرجح آخر. فإذا وجد مرجح آخر يحمل على ما اقتضاه ضرورة. والأشياء التي ذكرها من هذا القبيل. وأما الثاني فكذلك؛ لأن الممتد عندهم ما صح فيه ضرب المدة، والتفويض كذلك؛ لأنه يصح أن يقال: «جعلت أمرك بيدك يوما» أو «شهرا»، ويصير الأمر بيدها في ذلك الزمان دون غيره، وغير الممتد ما لم يصح فيه ذلك، والعتق كذلك، حتى لو قال: «أعتقتك شهرا» كان ذكر المدة لغوا، وكان العبد عتقا أبدا إلا أن الغفلة عن هذا الضابط يورث التعجب^٦.

قوله (وإنما تصح نية اليمين في النذر) إشارة إلى جواب إشكال خامس. وتوجيهه أن من قال: «لله علي أن أصوم رجب» فهذه المسألة على ستة أوجه على ما عرف. والإشكال في وجهيهما وهو ما

^١ في ج: لأن بدل قوله فإن.

^٢ القاضي الإمام ظهير الدين رحمه الله: هو علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين المتوفى سنة ٥٩٣ هـ: من أكابر فقهاء الحنفية، نسبته إلى مرغينان من نواحي فرغانة، كان حافظا مفسرا محققا أديبا، من المجتهدين. الأعلام للزركلي المتوفى سنة ١٣٩٦ هـ، ٤/٢٦٦.

^٣ في ب وج: لم يسقط بدل قوله لما سقط.

^٤ في ب: فإن بدل قوله لأن.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ هذا جواب القاءاني على اعتراض الفاضل السمرقندي رحمهما الله تعالى رحمة واسعة.

إذا نوى [به] اليمين، فلا^١ يخطر بباله النذر أو نواهما، فعند أبي يوسف رحمه الله يكون يمينا أو نذرا لا غير، وعندهما رحمهما الله يكون يمينا ونذرا. وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن النذر واليمين مختلفان بلا شبهة؛ لأن موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوات، واختلاف أحكامهما يدل على اختلاف ذاتهما. ثم هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية ولليمين مجاز لتوقفه عليها، والتوقف [على القرينة]^٢ من أمارات المجاز، فإذا أريد به النذر واليمين كان جمعا بينهما.

فأجاب بأنه إنما يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لو كانا مرادين من لفظ واحد، وليس كذلك، بل النذر بحسب الصيغة واليمين بحسب الموجب. بيان ذلك أن النذر إيجاب المباح؛ إذ لا بد أن يكون المنذور قبل النذر مباح الترك؛ لأن النذر بما هو واجب في نفسه لا يجوز على ما عرف، وإيجاب المباح يستلزم تحريم ضده لا محالة، وتحريم المباح يمين؛ لأن النبي عليه السلام لما حرم مارية رضي الله عنها على نفسه أو العسل سمي الله تعالى ذلك يمينا وأوجب فيه الكفارة حيث قال له: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَبَعِي مَرَضَاتِ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾، [وتحليل اليمين كفارة]^٣، حتى روى مقاتل^٤ رضي الله عنه أنه عليه السلام أعتق رقبة في تحريم مارية رضي الله عنها، فصلح أن يكون هذا الكلام يمينا بواسطة الموجب لا باعتبار الصيغة حتى يلزم الجمع بينهما.

ومثل هذا كثير؛ فإن شراء القريب سمي إعتاقا شرعا، قال عليه السلام: "شراء القريب إعتاق". ومستحيل^٥ أن يكون الشراء الموجب للملك بصيغته إعتاقا مزيلا له، لكنه إعتاق بموجبه؛ لأن موجب الشراء ثبوت الملك، والملك في القريب يوجب العتق، فكان إعتاقا بموجبه وإن كان شراء بصيغته، وهذا كذلك.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ في ب وج: ولم يدل قوله فلا.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ الآية ٢-١ من سورة التحريم.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ مقاتل رحمه الله: هو مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء، البلخي، أبو الحسن المتوفى سنة ١٥٠ هـ: من أعلام المفسرين. أصله من بلخ انتقل إلى البصرة، ودخل بغداد فحدث بها. وتوفي بالبصرة. كان متروك الحديث. الأعلام للزركلي المتوفى سنة ١٣٩٦ هـ، ٢٨١/٧.

^٧ في ب وج: يستحيل بدل قوله مستحيل.

واعترض عليه بوجهين: أحدهما أنه إن^١ كان هذا موجباً يكون يميناً وإن لم ينو كما في شراء القريب يعتق عليه وإن لم ينو وإن لم يكن موجباً يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز. وقد استحسنته صاحب التنقيح رحمه الله حتى اختار الشق الثاني، فقال: لا جمع بينهما في الإرادة؛ لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر، لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته؛ لأن هذا الكلام من قبيل الإنشاء، وفي الإنشاءات يمكن أن يثبت المعنى الحقيقي وإن لم ينو والمجازي إن أراد^٢. وفيه نظر؛ لأن هذا قول بتجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهذا^٣ خلاف المذهب^٤ على أنه لا يصلح مخلصاً عما إذا نواه^٥. والجواب الصحيح عنه أن يقال: لا نسلم أنه إن^٦ كان موجباً يلزم أن يكون يميناً وإن لم ينو. وإنما يكون كذلك أن لو كان كل تحريم المباح يميناً، وهو ممنوع. والمعنى فيه أن كون تحريم المباح يميناً إنما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصدياً لا ضمناً، فيقتصر عليه، فإذا نوى فحينئذ يكون التحريم الثابت به يميناً لوجود شرطه. أو يقال: المدعى أن إيجاب المباح يصلح يميناً، فلا يعتبر ما لم توجد النية، بخلاف مسألة الشراء؛ فإن ملك القريب علة العتق، والعلة توجب المعلول، فيثبت المعلول نواه أو لم ينوه^٧.

والاعتراض الثاني أنه لا يندفع الجمع بما ذكرتم من التقرير؛ لأن ثبوت اليمين لما توقف على الإرادة، وقد أريد بهذا اللفظ موضوعه -وهو إيجاب العبادة المسماة- وغير موضوعه -وهو اليمين-، ولا معنى للجمع سوى هذا، وليس ما ذكرتم إلا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو مجوز المجاز. ولم اظفر بجواب شاف لهذا الاعتراض من السلف رحمهم الله^٨. ولا يخفى أن هذا الاعتراض إنما يرد أن لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي -وهو إيجاب المباح- والمعنى المجازي -وهو تحريم المباح- وهو ممنوع، بل ظاهر عبارات السلف تشير إلى أنه ليس المراد من هذا الكلام غير إيجاب المباح الذي هو موضوعه، لكن لإيجاب المباح صلاحية أن يكون يميناً عند النية، فلا يكون الجمع بين الحقيقة والمجاز، بل يكون نذراً نظراً إلى الصيغة يميناً نظراً إلى المعنى -وهو الإيجاب- لا نظراً

^١ في ج: لو بدل قوله إن.

^٢ في ج: أراده بدل قوله أراد.

^٣ في ب وج: هو بدل قوله هذا.

^٤ في ج: الجمهور بدل قوله المذهب.

^٥ في ب: لو بدل قوله إن.

^٦ في ب وج: ينو بدل قوله ينوه.

^٧ أشار القاءني رحمه الله إلى تفرد في جواب الاعتراض الأول.

إلى الحكم كما ظنه العلامة النسفي^١ رحمه الله. إليه أشار فخر الإسلام رحمه الله حيث قال: نذر بصيغته يمين بموجبه وهو الإيجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى يراعى فيه شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى حتى يراعى فيه أحكام البيع وكالإقالة؛ فإنها فسخ نظرا إلى اللفظ بيع نظرا إلى المعنى حتى يراعى فيها أحكامهما، فكذاك ههنا يراعى أحكامهما، حتى لو لم يصم رجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين.

فالحاصل أن الجمع لا يتحقق إلا بين المعنيين، ولم يرد بهذه الصيغة إلا معنى واحد وهو إيجاب المباح. سلمنا ذلك، لكن لا نسلم أنه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز، بل [من] قبيل الكناية، وهي لا تنافي^٢ إرادة الحقيقة كما عرف في علم البيان.

فإن قلت: الفقهاء لم يعتبروا ذلك. قلت: لا نسلم ذلك، بل صرح بذلك العلامة النسفي رحمه الله في الكافي^٣ فيمن قال: «لله علي المشي إلى بيت الله» يجب الحج ماشيا بطريق الكناية. وبالله التوفيق.

قوله (ومن حكمه) أي من حكم باب الحقيقة [والمجاز] أنه متى أمكن العمل بها لا يصار إلى المجاز؛ لأنه خلف عنه، ولا وجود للخلف مع وجود الأصل، فلا يكون اللفظ عند الإطلاق مجملا كما زعم البعض؛ لأنه متعين إما للحقيقة عند عدم القرينة وإما للمجاز عند وجودها، والمجمل ما لا يمكن العمل به^٤ إلا بالبيان. ولذلك قلنا: لا ينعقد الإجارة في المملوك بلفظ البيع بان قال: «بعت منك هذا العبد»؛ إذ المملوك^٥ محل البيع، فلا يصار إلى المجاز، بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى المنفعة حيث لا يصح لا بيعا ولا إجارة. أما بيعا فظاهر، وأما إجارة فلأن الشرع جعل محل عقد الإجارة العين؛ إذ المنفعة معدومة حالة العقد، فيكون إضافة العقد إلى المنفعة تغيير الحكم الشرعي، فلا

^١ العلامة النسفي رحمه الله تعالى: هو عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، أبو البركات، حافظ الدين المتوفى سنة ٧١٠ هـ: فقيه حنفي، مفسر، من أهل إيدج من كور أصبهان، ووفاته فيها. نسبته إلى NSF ببلاد السند بين جيحون وسمرقند. الأعلام للزركلي المتوفى سنة ١٣٩٦ هـ، ٦٧/٤.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ في ج: وهو لا ينافي بدل قوله وهي لا تنافي.

^٤ الكافي: كتاب في الفروع الحنفية ألفه أبو البركات النسفي رحمه الله المتوفى سنة ٧١٠ هـ، وهو شرح في الكافي مسائل الوافي له أيضا.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٦ في ب: به العمل بدل قوله العمل به.

^٧ في ج: العبد بدل قوله المملوك.

يجوز. ومتى كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة يحمل اللفظ على مجازة احترازا عن الإلغاء، والمتعذر ما لا يتوصل إليه إلا بمشقة، والمهجور ما تركه الناس عادة وان تيسر الوصول إليه.

وقال بعض المشايخ رحمهم الله: المتعذر ما لا يتعلق به حكم وإن تحقق، والمهجور قد يتعلق به حكم إذا صار فردا من أفراد المجاز. مثال الاول من حلف: «لا يأكل من هذه النخلة»؛ فإن أكل عينها متعذر، فيحمل على ثمرها، حتى لو تكلف وأكل عين النخلة لا يحث في الصحيح، [كذا نقل عن العلامة الكردي^١ رحمه الله]^٢.

فإن قيل: لا نسلم أن المعنى الحقيقي ممتنع ههنا؛ فإن المحلوف عليه عدم أكلها وهو غير ممتنع، بل أكلها كذلك. قلت^٣: اليمين إذا دخلت في الفعل كانت للمنع، فموجب اليمين أن يصير ممنوعا باليمين، وما لا يكون مأكولا عادة لا يكون ممنوعا عنه باليمين.

ومثال الثاني ما إذا حلف: «لا يضع قدمه في دار فلان»؛ فإن حقيقته غير متعسرة، لكن هجر استعماله فيها عادة، فحمل على مجازة وهو الدخول، حتى لو دخل حافيا يحث لا من جهة كونه حقيقة، بل من جهة أن ذلك صار فردا من أفراد مجازة كما سبق. وفيه نظر؛ لأن حقيقته المهجورة مجرد وضع القدم، ولا يحث به، وإنما يحث بالدخول حافيا لعموم المجاز.

قوله (وعلى هذا التوكيل) أي بناء على أن عند هجران الحقيقة يصار إلى المجاز قال علماؤنا رحمهم الله: إذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا أنه ينصرف إلى مطلق الجواب [مجازا]^٤ استحسانا حتى لو أقر على مؤكله يجوز خلافا لـ زفر^٥ والشافعي رحمهما الله إطلاقا لاسم السبب -وهو الخصومة- على المسبب -وهو الجواب- أو لأن الجواب إنما يترتب على خصومته، فيكون من باب المشاكلة، كقوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾^٦، وإنما صرف عن الحقيقة إذ الخصومة منازعة، وهي حرام شرعاً، قال

^١ العلامة الكردي رحمه الله: هو محمد بن محمد بن عبد الستار، أبو الوجد، شمس الأئمة العمادي الكردي المتوفى سنة ٦٤٢ هـ، من علماء الحنفية، من أهل بخارى. ووفاته فيها. الأعلام للزركلي المتوفى سنة ١٣٩٦ هـ، ٢٨/٧.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٣ في ب وج: قلنا بدل قوله قلت.

^٤ في ج: فيه بدل قوله فيها.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٦ الإمام زفر رحمه الله: هو زفر بن الهذيل بن قيس العبدي، من تميم، أبو الهذيل المتوفى سنة ١٥٨ هـ: فقيه كبير، من أصحاب الإمام أبي حنيفة. أصله من أصبهان. أقام بالبصرة وولي قضاءها وتوفي بها. وهو أحد العشرة الذين دونوا (الكتب) جمع بين العلم والعبادة. وكان من أصحاب الحديث فغلب عليه (الرأي) وهو قياس الحنفية، وكان يقول: نحن لا نأخذ بالرأي ما دام أثر، وإذا جاء الأثر تركنا الرأي. الأعلام للزركلي المتوفى سنة ١٣٩٦ هـ، ٤٥/٣.

^٧ الآية ٥٤ من سورة آل عمران.

الله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا﴾^١، ولأن التوكيل إنما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه، والذي يتيقن به أنه مملوك للموكل إنما هو الجواب [لا الإنكار]^٢؛ لأنه إذا عرف أن الخصم محق لا يملك الإنكار شرعا، فكان مهجورا شرعا، والمهجور شرعا كالمهجور عادة؛ لأن العقل والدين مانعان من ذلك، فحمل على مجازه، وهو الجواب وهو بعمومه يتناول الإقرار والإنكار؛ لأنه كلام يستدعيه كلام الغير، ويطابقه مأخوذ من جاب الفلاة إذا قطعها، سمي به؛ لأن كلام الغير ينقطع به، وذلك قد يكون بـ«لا» أو بـ«نعم» غير أن عند أبي يوسف رحمه الله إقراره يجوز في مجلس القاضي و[في]^٣ غير مجلسه؛ لأنه قائم مقام الموكل، فيملك^٤ ما يملكه. وقالوا: الجواب المعتبر في الحكم هو الجواب في مجلس القضاء^٥، فيتقيد به.

والذي يوضح أن المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة. إن من حلف: «لا يكلم هذا الصبي» لم يتقيد بزمان صباه مع اقتضاء الحقيقة ذلك، حتى لو كلمه بعد كبره يحنث في يمينه؛ لأن هجران الصبي لصباه بمنع الكلام معه حرام شرعا لقوله عليه السلام: "من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا"^٦، وفي ترك الكلام ترك الترحم، فصرنا إلى المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشريعة كما صرنا إليه عند هجران الحقيقة عادة وطبيعة، كأنه قال: «لا يكلم هذا الذات» بطريق إطلاق اسم المقيّد على المطلق.

فإن قيل: لا نسلم [أن]^٧ عدم تقييد اليمين بصفة الصباء لما ذكرتم، بل باعتبار أن الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر. ولهذا لو حلف: «لا يكلم هذا الشاب» لم يتقيد بصفة الشباب على أنه منقوض بما لو حلف: «لا يكلم صبيا» حيث يتقيد بالصباء وإن كان هجران الصبي مهجورا شرعا.

^١ الآية ٤٦ من سورة الأنفال.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٤ في ب: فيملكه بدل قوله فيملك.

^٥ في ب: القاضي بدل قوله القضاء.

^٦ في ج: كالمهجور بدل قوله بمنزلة المهجور.

^٧ أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب في الرحمة، الحديث ٤٢٩٤. وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في الرحمة، الحديث ٤٢٩٤. وأخرجه أحمد بن حنبل في مسند عبد الله بن عمرو السهمي رضي الله عنه، الحديث ٦٧٦٢.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

والجواب أما عن الأول فهو أن الصفة في الحاضر إنما يكون لغوا إذا لم يصلح داعية إلى اليمين كالشباب مثلا؛ لأن الصفة حينئذ لا تكون للتقييد ولا للتعريف لحصول ما^١ هو أقوى منها -وهو الإشارة-. أما إذا صلحت داعية إلى اليمين فلا؛ لأنها يصلح للتقييد. ولهذا لو حلف: «لا يأكل من هذا الرطب» فأكله بعد ما صار تمرا لم^٢ يحنث. وصفة الصبا داعية إلى اليمين طبعاً؛ لأن الصبي لسفاهته وسوء أدبه يهجر بمنع الكلام طبيعة. فلولا أن الهجران الشرعي سبب للمصير إلى المجاز لما صير إلى المجاز هنا.

وأما عن الثاني فلأننا^٣ لا ندعي أن المهجور شرعاً إذا عقد عليه اليمين قصداً لا ينعقد [عليه]^٤. ألا يرى [أن] من حلف: «لا يزني ولا يشرب الخمر» يحنث بالزنا والشرب.

قال الفاضل السمرقندي رحمه الله: وفيه بحث؛ لأنه لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم أيضاً ما دام صبياً، وترك التوقير إذا كبر، وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائماً، ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلاثة أيام، والتزام المجاز لأجل الاحتراز عن واحد منها ألزم الثلاثة. وهذا كلام عجيب^٥.

قلت: الالتفات في أمثاله إلى مباشرة المحذور قصداً ووجوب الاحتراز عنه، وأما ما ثبت بطريق التضمن فليس بمعتبر، ولا يلتفت^٦ إليه؛ إذ كم من شيء يثبت ضمناً وإن لم يثبت قصداً كتضحية الجنين وبيع الشرب والطريق. ولهذا^٧ قالوا: الضمنيات لا تعلل. ألا يرى أنه لو أشار إلى صبي، وقال: «لا أكل هذا الذات» لا يكون مرتكباً للمنهي عنه، وإن لزم منه الهجران؛ لأنه ضمني ينفصل عنه بعد البلوغ، فلم يلتفت إليه على أن ترك التوقير وهجران المؤمن قد ينفك عن الذات، بأن لا يعيش إلى الكبر، فلا يكون لازماً.

قوله (فإن كان اللفظ له حقيقة مستعملة) اعلم أن الحقيقة إذا كانت غير مستعملة فالمجاز أولى بالاتفاق. وإن كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل، أو كانا في الاستعمال سواء، أو يكون الحقيقة أكثر استعمالاً فالعبرة للحقيقة بالاتفاق أيضاً. وإن كان المجاز أغلب استعمالاً منها فكذلك

^١ في ب وج: لحصوله بما بدل قوله لحصول ما.

^٢ في ج: لا بدل قوله لم.

^٣ في ب: فهو أنا بدل قوله فلأننا.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٦ هذا جواب القاءني على الفاضل السمرقندي رحمه الله تعالى.

^٧ في ب: ملتفت بدل قوله يلتفت.

^٨ في ب وج: ولذا بدل قوله ولهذا.

عند أبي حنيفة رحمه الله، وعندهما العبرة للمجاز، حتى إذا حلف: «لا يأكل من هذه الحنطة» ولا نية له، فعنده إنما يحنث بأكل عين الحنطة، ولا يحنث بأكل الخبز؛ لأن الحقيقة مستعملة؛ إذ الحنطة عينها مأكولة عادة مشوية ومطبوخة ونيا حبا حبا عند الحاجة.

وعندهما يقع على مضمونها مجازاً، حتى يحنث بأكل ما يتخذ منها، كالخبز ونحوه، كما يحنث بأكل عينها؛ لأن المتعارف من قولهم: «أهل بلدة كذا يأكلون الحنطة» أن طعامهم من أجزاء الحنطة لا من الشعير.

وكذا إذا حلف: «لا يشرب من الفرات» فعنده يقع على الكرع^١ خاصة؛ لأن الشرب من الفرات حقيقة الكرع؛ لأن «من» لا ابتداء الغاية، وهذه الحقيقة مستعملة؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم، فقال: "هل بات عندكم ماء في شِنٍّ، وإلا كَرَعْنَا في الوادي"^٢، وهو عادة أهل البوادي، فكان اللفظ محمولاً عليها.

وعندهما يحنث بالاعتراف منه كما يحنث بالكرع؛ إذ المراد منه في العرف شرب ماء منسوب إلى الفرات بطريق إطلاق اسم المحل على الحال؛ فإنه يقال: «بنو فلان يشربون من الفرات»، ويراد به ما قلنا. وبالأخذ بالأواني لا ينقطع هذه النسبة، فوجب حمل الكلام على المتعارف، فيحنث بالأمرين لعموم^٣ المجاز. وإن شرب من نهر يأخذ من الفرات لا يحنث؛ لانقطاع النسبة، فخرج من عموم المجاز، بخلاف ما لو حلف: «لا يشرب من ماء الفرات»؛ فإنه يحنث بالكرع والاعتراف والشرب من نهر يأخذ من الفرات اتفاقاً، كذا في الجامع الكبير^٤.

والفرق على قولهما أن هذا بطريق الحقيقة، فلا يحتاج إلى العلاقة -وهو نسبة المجاوزة-، فيحنث، وإن انتفت هذه النسبة، بخلاف مسألتنا؛ فإنه بطريق التجوز، فلا يحنث إذا انتفت تلك النسبة؛ لعدم دخوله تحت عموم المجاز.

^١ يقال: كرع في الماء يكرع كروعاً، إذا تناوله بفيه من موضعه من غير أن يشرب بكفيه ولا بإناء. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ١٢٧٥/٣.

^٢ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأشربة، باب شوب اللبن بالماء، الحديث ٥٢٠٩. وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأشربة، باب في الكرع، الحديث ٣٢٣٨.

^٣ في ج: بعموم بدل قوله لعموم.

^٤ في ج: فإن من بدل قوله وإن.

^٥ الجامع الكبير: كتاب في الفقه الحنفي ألفه الإمام محمد بن حسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩ هـ رحمه الله تعالى. وهذا الكتاب من ظاهر الرواية.

فإن قيل: لا نسلم أن حقيقة الشرب من الفرات هو الكرع، بل [هو] ^١ شرب جزء من الفرات؛ لاقتضاء كلمة «من» ذلك، كما إذا حلف: «لا يأكل من هذه النخلة أو الكرمة»؛ فإن حقائقها أكل عين ما دخل عليه كلمة «من»، فكذا هنا.

قلنا: الدليل عليه الإجماع -وذلك ظاهر- والكتاب، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ﴾، ثم قال: ﴿فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ ^٢. قال صاحب الكشاف ^٣ رحمه الله: أي كرعوا فيه؛ إلا قليلا لم يكرعوا، الاستثناء أن يدلان على أن حقيقة الشرب منه هو الكرع وضرب من المعقول وهو أن من كرع في الفرات لا يصح أن يقال: «ما شرب منه»، ولو تناول من [غير] عين الفرات يصح أن يقال: «ما شرب منه». وذلك أمانة المجاز، بخلاف تلك المسائل؛ فإن من أكل من عين النخلة أو الكرمة بالتكلف لا يصح أن يقال: «ما أكل منها». وذلك أمانة الحقيقة.

والمعنى فيه أن كلمة «من» في هذه المسائل تبعيضية؛ لأنه يتصور تناول عينها، بخلاف [مسألة] ^٤ الشرب؛ فإنه إنما يكون في المايعات، [فيكون «من» فيها ابتدائية لا تبعيضية كما يوضحه صاحب الهداية] ^٥. فتأمل فيه بعين الإنصاف، وإياك أن تسلك مسلك الاعتساف؛ فإنه بحث دقيق، وإن يكتب بالذهب حقيق؛ فإني لما أيسست من الجواب بعد السؤال من أهل الذكر ألهمت به بعد طول الممارسات والفكر ^٦.

قوله (وهذا يرجع إلى أصل) أي هذا الاختلاف يرجع إلى أصل مختلف فيه بينهم، وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم أم في الحكم؟

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٢ الآية ٢٤٩ من سورة البقرة.

^٣ الكشاف: كتاب في تفسير القرآن الكريم ألفه الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ. الزمخشري: هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو القاسم: من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخشر من قرى خوارزم، وسافر إلى مكة، فجاور بها زمنا، فلقب بجار الله، وتنقل في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية من قرى خوارزم فتوفي فيها. وكان معتزلي المذهب، مجاهرا، شديد الإنكار على المتصوفة، أكثر من التشنيع عليهم في الكشاف وغيره. الأعلام للزركلي المتوفى ١٣٩٦ هـ، دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢، ١٧٨/٧.

^٤ في ج: منه بدل قوله فيه.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٨ هذه إشارة من القاءني رحمه الله تعالى رحمة واسعة في تفرد.

اعلم أنه لا خلاف^١ أن المجاز خلف عن الحقيقة، وأن شرط الخلف انعدام الأصل [في الحال]^٢ مع إمكان وجوده في نفسه، لكن اختلفوا في كيفية الخلفية، فقالوا: الخلفية في حق الحكم، أي ثبوت الحكم المجازي بقوله: «هذا ابني» خلف عن ثبوت الحكم الحقيقي. إذا عرفت هذا فنقول: إذا قال لعبد، وهو أكبر سنا منه: «هذا ابني» لا يعتق عندهما؛ لأن المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة في إيجاب الحكم عندهما، ومن شرط المصير إلى الخلف أن ينعقد السبب في إيجاب الحكم الأصلي على احتمال ثبوته، ويمتنع وجوده بعارض، كما إذا قال لعبد الذي يولد مثله لمثله، وهو معروف النسب من الغير: «هذا ابني»؛ فإنه يعتق لإمكان أصله لجواز أن يكون مخلوقا من مائه بالزنى أو الوطء بالشبهة، لكن امتنع ثبوته لعارض شهرة نسبه من الغير^٣، فيجعل مجازا عن حكم الحقيقة -وهو الحرية-، وكما في الحلف على مس السماء؛ فإنه ينعقد في حق الخلف -وهو الكفارة- لانهقاده في حق الأصل -وهو البر-؛ إذ مس السماء ممكن عقلا.

ثم قوله: «هذا ابني» لأكثر سنا منه لم ينعقد للحكم الأصلي -وهو البنوة-؛ إذ يستحيل أن يكون ابن خمسين سنة مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة، فلا يجعل مجازا عن حكم الحقيقة كالغموس، لما لم ينعقد للحكم الأصلي -وهو البر- لاستحالة لم ينعقد للحكم الخلفي -وهو الكفارة-.

ولقائل أن يقول: ينتقض هذا الأصل على قول أبي يوسف رحمه الله بمسألة الكوز، وهو ما إذا حلف: «ليشربن الماء الذي في هذا الكوز» ولا ماء فيه؛ فإنه قال بانعقاد اليمين ثمة ليظهر أثره في حق الخلف -وهو الكفارة- مع أن الأصل -وهو البر- مستحيل حقيقي^٤.

قوله (وعند أبي حنيفة رحمه الله المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم) فبعض الشارحين فسروا بأن لفظ «هذا ابني» في إثبات الحرية خلف عن لفظ «هذا حر». وهذا غير صحيح؛ لأن حكم الأصل -وهو الحرية التي يثبت بـ«هذا حر»- ليس بممتنع في هذا المحل، بل هو متصور كما في الأصغر سنا منه، فيلزم أن يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز -وهو تصور الأصل-، والأمر بخلافه. فقول المصنف رحمه الله بمعنى أن التكلم إشارة إلى رد هذا التفسير. والحق ما اختاره المصنف رحمه الله أن التكلم بـ«هذا ابني» أي الحاصل بالتكلم وهو قوله: «هذا ابني» مرادا منه البنوة أصل، والتكلم

^١ في ج: (اختلاف في) بدل قوله (خلاف).

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ في ج: غيره بدل قوله الغير.

^٤ في ج: عن بدل قوله على.

^٥ في ج: حقيقة بدل قوله حقيقي.

به مراداً به^١ الحرية خلف، ثم يثبت الحكم في المحل المجازي بناء على صحة التكلم بالاستبداد لا خلفاً عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة في محلها بناء على صحة التكلم. وإذا كان كذلك يشترط أن يكون الأصل صالحاً للإيجاب بأن يكون مبتدأ وخبراً ليكون عاملاً في إيجاب الحكم الذي يقبله المحل بطريق المجاز عند تعذر العمل بالحقيقة فصحت الاستعارة فيه أي لما ثبت أن عنده صحة الاستعارة يعتمد صحة التكلم لا تصور حكم الأصل صحت الاستعارة في مسألتنا وفي قوله: «عبدني أو حماري حر» أو «لفلان علي ألف» أو «علي هذا الجدار» عند أبي حنيفة رحمه الله حتى يعتق العبد ويجب الألف؛ لأنه صحت هذه الكلمات لفظاً وإن تعذرت حقائقها بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب والمطلق على المقيد لا بطريق الاستعارة التبعية، كما ظنه صاحب التنقيح رحمه الله؛ لأن العلاقة ليست تشبيه الحرية بالبنوة.

وعندهما لما لم يكن الأكبر منه سناً، وكذا مطلق أحدهما وهو الأحد لا على التعيين قابلاً لحكم الحرية والإقرار لغا الكلام ولم يصبر إلى المجاز.

قوله (فاعتبره بالاستثناء) أي لما كانت الخلفية^٢ في التكلم تحتاج إلى صحة التكلم حتى يصير غيره مجازاً عنه عند تعذره^٣، سواء كان صالحاً لحكمه الأصلي أم لا قياساً على الاستثناء؛ فإن من قال لامراته: «أنت طالق ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين» يقع واحدة، ذكره في المنتقى، وإيجاب ما زاد على الثلاث باطل حكماً، ومع ذلك يصح الاستثناء؛ لأنه من حيث التكلم صحيح، فكذا التكلم في مسألتنا صحيح أيضاً، وقد تعذر العمل بحقيقته، وله مجاز متعين، فيصار إليه بغير نية.

ولقائل أن يقول: هذا الاستدلال غير صحيح؛ لأن الكلام في المستحيل الحقيقي، وإيجاب ما زاد على الثلاث مستحيل شرعاً لا حقيقة، فلا يلزم من جواز هذا جواز ذلك. وحاصل الخلاف أنه إذا استعمل لفظ، وأريد به المعنى المجازي، هل يشترط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا؟ فعندهما يشترط، وعنده لا يشترط.

والحق ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله؛ لأن اشتراط إمكان المعنى الحقيقي للمصير إلى المجاز خلاف العربية، فإن كان ذلك بطريق الاستدلال من مسألة «هذا ابني» لأب أكبر سناً منه ففيه مناقشة؛ لأنه يحتمل أنهما إنما لم يقلوا بالحرية فيه لكونه ظاهراً في التشبيه كقولك: «زيد أسد».

^١ في ج: منه بدل قوله به.

^٢ في ج: الخليفة بدل قوله الخلفية. وهذا مطرد في سائر المواضع من ج، ويكتفى بالإشارة إليه هنا فقط.

^٣ في ب وج: التعذر بدل قوله تعذره.

ولو صرح بالتشبيه بأن قال: «هذا كابني» لا تثبت الحرية، فكذا هنا. وهذا المحمل أقرب مما ذكره. وأما في الأصغر سنا منه فإن الحمل فيه صحيح وإن كان معروف النسب من الغير؛ لأن الولد قد ينخلق من شخص وإن اشتهر نسبه من غيره شرعا فلم يحتج إلى التشبيه. وهذا مما ألهمت به^١.

قوله (ولما كانت الخلفية) إشارة إلى وجه البناء على هذا الأصل. والتقرير^٢ أن الخلفية عند أبي حنيفة رحمه الله لما كانت بين التكلمين وفيما يرجع إلى التكلم الحقيقة إذا لم تكن مهجورة أولى، وههنا الحقيقة مستعملة لا مهجورة، فكانت أولى.

وعندهما لما كانت بين الحكمين وفيما يرجع إلى الحكم المجاز راجح لكونه أكثر فائدة لعمومه أو لكونه أسبق إلى الفهم لتعارفه.

قال الفاضل السمرقندي رحمه الله: وفيه بحث؛ لأن زيادة الفائدة في المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه، سواء كانت الخلفية في التكلم أو في الحكم، فأى مدخل في الخلفية فيه، بل الخلفية منافية لدعواهما؛ لأن إثبات المعنى المجازي لما كان خلفا عن إثبات المعنى الحقيقي، فيكون الأصل هو المعنى الحقيقي، فحمل اللفظ عليه أولى. وأيضا هذا البحث لا مدخل له فيما نقل عن أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة -سواء كان في اللفظ أو المعنى- يكون الحقيقة أولى. فما الحاجة إلى التخصيص باللفظ في الخلفية. فظهر من هذا أن بحث الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف لا تعلق له ببحث الخلفية، ومن طرفهما حجة معتمدة وقاعدة مطردة، وهي أن يقال: المجاز المتعارف حقيقة عرفية، والحقيقة اللغوية بالنسبة إلى الحقيقة العرفية مجاز، والحمل على الحقيقة أولى.

قلت: ويمكن أن يجاب عنه بأنا لا نسلم أن ذلك دليل مستقل بدون اعتبار الخلفية في الحكم؛ إذ لو ثبت أن الخلفية بينهما في التكلم -كما قال أبو حنيفة رحمه الله- لم يكن^٣ ترجيح المجاز لعموم حكمه. فأما إذا اعتبر الخلفية في الحكم مقصودا في الكلام أمكن الترجيح لعموم المجاز؛ لأن دليل الحقيقة -وهو الاستعمال في موضوعه^٤ الأصلي- ودليل المجاز^٥ -وهو زيادة الفائدة- لما اجتماعا

^١ أشار القاءاني رحمه الله إلى تفرد في هذا القول.

^٢ في ب وج: (تقريره) بدل قوله (التقرير).

^٣ في ب: (يمكن) بدل قوله (يكن).

^٤ في ج: (موضوعه) بدل قوله (موضوعه).

^٥ في ب: (الخلف) بدل قوله (المجاز).

في اللفظ، والمقصود من اعتبار كل [واحد]^١ منهما الحكم، كان اعتبار جهة المجاز أولى لزيادة الفائدة، فعرفنا أنه لا اعتبار لزيادة الفائدة بدون اعتبار الخلفية في الحكم، وأن الخلفية لا تنافي دعواهما. وإن هذا البحث يتأتى على قول أبي حنيفة رحمه الله. وأيضاً لو لم يعتبر الخلفية لم يتحقق الخلاف في الأكبر سناً منه يظهر بالتأمل، وما ذكر من الحجة المعتمدة من طرفهما ليست بمعتمدة؛ لأننا لا نسلم أن الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة إلى العرفية عند كونها مستعملة، بل عند هجرانها، كما صرح به الإمام فخر الإسلام وغيره من الأصوليين رحمهم الله، وكلاهما^٢ في الحقيقة المستعملة، وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله: تجوز الصلاة بآية قصيرة والجمعة بخطبة قصيرة؛ لأن المأمور به مطلق القراءة والذكر، قال الله تعالى: ﴿فَأَقْرُؤْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾^٣، وقال: ﴿فَاسْمَعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾، ولهذين اللفظين [حقيقة]^٤ مستعملة وهو ما يطلق [عليه]^٥ اسم القراءة والذكر، ومجاز متعارف وهو ما يسمى قراءة وخطبة عرفاً، والحقيقة المستعملة أولى، فلا يجوز تقييده بالمتعارف. وفيه نظر؛ لأنه ينبغي أن يجوز بما دون الآية أيضاً.

فإن قلت: ذلك خارج إجماعاً. قلت: حينئذ لا يكون الكلام محمولاً على حقيقته اتفاقاً، وعندهما لا يجوز ذلك لرجحان المجاز المتعارف عندهما، وفيه إشكال؛ لأنه منقوض بما إذا حلف: «لا يقرأ القرآن»؛ فإنه يحث بقراءة آية وإن كانت قصيرة إجماعاً.

قوله (ثم جملة ما تترك الحقيقة خمسة أنواع) عرف ذلك بطريق الاستقراء:

الأول: ما تترك بدلالة العادة، أي العرف أو الشرع؛ لأن الكلام موضوع للأفهام، والمطلوب [به]^٦ ما يسبق إليه الأفهام، فإذا تعارف الناس استعماله لشيء [عينا]^٧، ونقلوه عن موضوعه اللغوي، وهجروا استعماله فيه، كان ذلك [بحكم]^٨ الاستعمال كالحقيقة [فيه]^٩ لوجود أمارتها -وهي المبادرة إلى الفهم-، وتكون الحقيقة اللغوية بالنسبة إليها مجازاً؛ إذ لا ينتقل الذهن إليها إلا بقرينة. وذلك

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٢ في ج: (كلامنا) بدل قوله (كلاهما).

^٣ الآية ٢٠ من سورة المزمل.

^٤ الآية ٩ من سورة الجمعة.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسختي ب و ج.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٨ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٩ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^{١٠} ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

مثل الصلاة والحج والمشي إلى بيت الله تعالى ونحوها؛ فإنها نقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والقصد والمشي إلى معانيها الشرعية من الأركان المعهودة والعبادة المعلومة، وصارت حقائقها مهجورة، حتى لو نذر صلاة أو حجا أو المشي إلى بيت الله تعالى تلزمه العبادة المعلومة وإن لم ينو. وكذا لو نذر أن يضرب بثوبه حطيم الكعبة يلزمه التصديق بالثوب للاستعمال فيه عرفا وإن كان اللفظ حقيقة في غيره.

قلت: وفي عد قوله: «علي المشي إلى بيت الله تعالى» من هذا القبيل نظر؛ لأنه ما تركت حقيقته؛ لأنه يلزمه الحج ماشيا، بل الوجه أنه من قبيل الكناية، وأنه لا ينافي إرادة الحقيقة.

[قوله] ^١ (وكذا لو حلف: «لا يشتري رأسا» ينصرف) يمينه (إلى ما يتعارف بيعه في الأسواق)

على حسب ما اختلفوا فيه، وسقط غيره بدلالة العرف، ولا يلزم أنه يحنث بأكل رأس الغنم -وهو حقيقة^٢-؛ لأنه موضوعه؛ لأن الرأس مطلق، وأريد به المقيد، أو لأنه عام لكونه نكرة في سياق النفي، وقد سقط بعضه، وكل عام سقط بعضه كان مجازا على ما اختاره الكرخي رحمه الله، أو لأننا لا نسلم أنه منطلق على رأس الغنم، من حيث إنه موضوعه اللغوي، بل من حيث إنه مدلوله العرفي.

الثاني: ما تترك بدلالة محل الكلام؛ لأن محل الحقيقة لما لم يقبل حكمها للتعذر تعين إرادة المجاز، كما إذا^٣ حلف: «لا يأكل من هذه النخلة»؛ فإن يمينه وقعت على الثمرة إن كان لها ثمرة، وعلى ثمنها إن لم يكن، حتى لو أكل من عين النخلة لا يحنث؛ ولهذا سقط عموم قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ﴾؛ إذ ظاهر هذا الكلام للعموم؛ لأن الفعل يدل على المصدر لغة، فصار تقديره: وما يستوي استواء، والنكرة في موضع النفي تعم، وقد سقط ظاهره، وهو حقيقته؛ لأن محلّ الكلام -وهو المخبر عنه، أي الأعمى والبصير- لا يقبل العموم لوجود المساواة في كثير من الصفات، فوجب الاقتصار على حكم خاص -وهو ما دل عليه فحوى الكلام من نفي المساواة في البصر-، وبهذا التقرير ظهر بطلان معنى قول من قال: إن هذه الآية من قبيل نفي العموم، لا عموم النفي.

قوله (وكذا كاف التشبيه) لا يوجب العموم حتى لا يصح التمسك بقول عائشة رضي الله

عنها: سارق أمواتنا كسارق أحيائنا في إيجاب القطع على النباش؛ لانتفاء المساواة [بينهما]^٤ من جميع

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٢ في ج: (الحقيقة) بدل (حقيقة).

^٣ في ب: (لو) بدل (إذا).

^٤ الآية ١٩ من سورة فاطر، والآية ٥٨ من سورة غافر.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

الوجه بالإجماع، فيحمل على حكم خاص، وهو استحقاق الإثم^١، بخلاف ما قال علي كرم الله وجهه في أهل الذمة: إنما بذلوا الجزية؛ لتكون دماؤهم كدمائنا، وأموالهم كأموالنا؛ فإن له عموماً عندنا، حتى يقتل المسلم بالذمي، ودية الذمي تساوي دية المسلم، ويضمن المسلم إذا أتلّف خمر الذمي أو خنزيره؛ لأنّ المحل يقبله، فلا مانع من حمل اللفظ عليه.

فإن قيل: لا نسلم أنه عام، بل التشبيه فيه في أمر خاص، وهو ثبوت العصمة، أي ليكون دماؤهم معصومة كدمائنا، وسائر الأحكام تثبت في ضمنها، لا ابتداء. قلت^٢: لأنّ ذلك حقيقته، وقد بينا أنه لا مانع من حمل اللفظ عليها، أو لأنه لا يخلو إما أن يكون ثبوت تلك الأحكام للعصمة أو للعموم، لا يجوز الأول؛ لأنّ ثبوت العصمة لا يستلزم التساوي في الدم كالعبد المسلم، فتعين الثاني.

قوله (ومنه قوله عليه السلام: "الأعمال بالنيات"، "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان") سقطت حقيقة كل واحد منهما من قبل أن عين فعل الجوارح لا يحصل بمجرد النية، وعين الخطأ والنسيان غير مرفوع بل واقع، والنبي صلى الله عليه وسلم معصوم عن الكذب، فصار ذكر العمل والخطأ والنسيان مجازاً عن حكمه، وهو نوعان: أحدهما حكم العقبي -وهو الثواب في العبادات، والعقاب في الحرّمات-، وثانيهما حكم الدنيا -وهو الجواز، والفساد-، وهما معنيان مختلفان؛ لأنه قد يوجد الجواز ولا ثواب، وقد يوجد الفساد ولا إثم، وهذا لأنّ الثواب يتعلق بصحة العزيمة، والجواز يتعلق بـ[صحة]^٣ الركن، والشرط؛ فإن من توضأ بماء نجس ولم يعلم به حتى صلى ولم يكن مقصراً، لم يجز في الحكم؛ لفقد شرطه، واستحق الثواب؛ لصحة عزمته، وبعبارة لو صلى رياء وسمعة راعياً الأركان والشرائط يجوز حكماً، ولا يستحق الثواب.

وكذلك^٤ المأثم يتعلق بعزمته وقصده ارتكاب المحذور، حتى لو جرى على لسانه شيء من كلام الناس من غير قصده في صلاته تفسد صلاته ولا يأثم. ولما اختلف الحكماء صار لفظ الحكم مشتركاً، فلا يصح الاحتجاج به، إلا بدليل يقتضيه به يرجح أحد محتمليه، أو لأنه لما صار مشتركاً، فلا يعم.

أما عندنا فلأنّ المشترك لا عموم له. وأما عند الشافعي رحمه الله فلأنّ المجاز لا عموم له، وحكم العقبي -وهو الثواب أو المأثم- مراد إجماعاً، فلم يبق حكم الدنيا مراداً، فلم يصح التشبّه

^١ في ج: الاستحقاق للإثم بدل قوله استحقاق الإثم.

^٢ في ب وج: قلنا بدل قوله قلت.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٤ في ب: كذا بدل قوله كذلك.

بالأول على اشتراط النية في الوضوء، وبالثاني على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسيا، وعلى عدم فساد الصوم بالأكل مخطئا، كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله.

واعترض عليه صاحب التحقيق^١ رحمه الله بأن ما ذكرت إنما يستقيم أن لو كان مشتركا لفظيا، وهو ممنوع، لم لا يجوز أن يكون مشتركا معنويا؟ قلت: هذا إشكال اشتهر بين الذاكيات، ولم يسمع التفصلي عنه من زمرة الفضلاء. وأقول: وبالله التوفيق هذا المنع خارج عن قانون التوجيه. بيانه أن الشافعي رحمه الله يستدل بهذين الحديثين على ما ذكرنا من الأحكام. فقال المصنف رحمه الله ردا عليه: إنه^٢ إنما يستقيم الاستدلال بهما أن لو لم يكونا مجملين، وهو ممنوع. ثم بين وجه الإجمال بأن لفظ الحكم مشترك على وجه السند، فليس للمستدل حينئذ إلا الجواب عن المنع لا منع السند. أو نقول بوجه أظهر، وهو أن الشافعي رحمه الله لما ادعى أن الحكم مشترك معنوي، وبنى الأحكام عليه، قال علماؤنا رحمهم الله: إنما يصح بناء ما ذكرت^٣ من الأحكام عليه [أن] لو لم يكن لفظ الحكم مشتركا لفظيا، وهو ممنوع، فحينئذ يكون قول المعلل: «لم لا يجوز أن يكون مشتركا معنويا؟» خارجا عن [قانون]^٤ التوجيه على ما لا يخفى، على أن الإضافة في قولهم: «حكم الدنيا، وحكم العقبى» مبنية لأحد معنييه أمانة الاشتراك اللفظي. يقال: «عين الذهب، وعين الميزان، وعين الانسان» والمتواطئ بمعزل من ذلك، سلمنا أنه مشترك معنوي، لكن لا يضرنا هذا المنع؛ إذ المدعى إلا الإجمال، والتواطؤ لا يمنع ذلك؛ إذ المجمل ما لا يفهم المراد منه إلا بالاستفسار، وقد يحسن الاستفسار عن أفراد المتواطئ^٥.

قال الإمام رحمه الله في المحصول: اللفظ إذا كان محتملا لمعان كثيرة، ولم يكن حمله على بعضها أولى من الباقيين كان مجملا، ثم تناول اللفظ لتلك المعاني إما بحسب معنى واحد مشترك بين الكل وهو المتواطئ كقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^٦، أو لا بمعنى واحد وهو المشترك كللفظ القرء.

^١ التحقيق: كتاب في أصول القفه ألفه عبد العزيز البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ لشرح المنتخب الحسامي. وعبد العزيز البخاري رحمه الله: هو

^٢ في ب: بأنه بدل قوله إنه، وساقط من نسخة ج.

^٣ في ج: ذكر بدل قوله ذكرت.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ في ب: التواطؤ بدل قوله المتواطئ.

^٧ الآية ١٤١ من سورة الأنعام.

الثالث منها: ما تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع إلى المتكلم -أي صفة من صفاته- كقوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾^١ أي ازعج واستدع؛ فإنه لما لم يجر أن يأمر الله تعالى بالمعصية؛ لأن الأمر بالقبيح [قبيح]^٢، والحكيم لا يأمر بالقبيح، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾^٣ حمل الأمر على التوبيخ مجازاً.

وكذلك امرأة قامت لتخرج، فقال لها الزوج: «إن خرجت فأنت طالق». إنه يقع على تلك الخرجة، حتى لو رجعت، ثم خرجت بعد ذلك، لا تطلق. وهذا اليمين يسمى يمين الفور، مأخوذ من فوران القدر، سميت [به]^٤ باعتبار صدوره من فوران الغضب، أو لأن الفور استعير للسرعة، ثم تسمى به الحالة التي لا لبث فيها، يقال: «خرج فلان من فوره» أي من ساعته.

وتفرد أبو حنيفة رحمه الله بإظهاره ولم يسبق به، وكانوا يقولون قبل ذلك: اليمين مؤبدة كقوله: «لا أفعل كذا»، وموقته كقوله: «[لا] أفعل اليوم كذا». فأبو حنيفة رحمه الله خرج^٥ قسماً ثالثاً، وهو ما يكون مؤبداً لفظاً [و] موقتاً معنى، وأخذه من حديث جابر وابنه رضي الله عنهما، حيث دعيا إلى نصره إنسان، فحلفا أن لا ينصراه، ثم نصراه بعد ذلك، ولم يحنثا. وكذا قلنا: لو وكل بشراء اللحم يتقيد بالنبي إن كان مقيماً، وبالمطبوخ والمشوي إن كان مسافراً، بدلالة حالهما على ذلك. ولو وكل بشراء خادم أو فرس يتقيد بحال الأمر، حتى لو كان من الأوساط^٦، واشترى الوكيل ما يليق بالملوك لا بالأوساط لا يلزم الأمر.

الرابع: ما تترك بقرينة لفظية التحقت به سابقة أو متاخرة إلا أن السباق أكثر استعماله في المتأخرة، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾^٧، تركت حقيقة الأمر بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾؛ لأن حقيقة الأمر الإيجاب عند الجمهور، وعند البعض الندب أو الإباحة، والكفر غير واجب ولا مندوب ولا مباح؛ إذ لو كان كذلك لما استوجب

^١ الآية ٦٤ من سورة الإسراء.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٣ الآية ٢٨ من سورة الأعراف.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٥ في ج: أو موقته بدل قوله وموقته.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٧ في ب وج: أخرج بدل قوله خرج.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٩ في ب: لذا، وفي ج: لهذا بدل قوله كذا.

^{١٠} في ج: الأوساط بدل قوله الأوساط.

^{١١} الآية ٢٩ من سورة الكهف.

العقوبة، ولما بين العقوبة بسياق الآية دل [على] أن حقيقة الأمر متروكة، وكذا حقيقة التخيير يقتضي أن يكون المخير مأذونا فيما خير فيه، ولا يكون مستوجبا للعقوبة، فذكر العقوبة عقيب التخيير آية ظاهرة على أن حقيقته غير مرادة. إنما المراد الزجر والتوبيخ مجازا بطريق ذكر الضد وإرادة الضد الآخر لملازمة بينهما من حيث المعاقبة على المحل؛ إذ المراد من مثل هذا الأمر النهي.

ومثاله من الفروع قول المسلم لحربي محصور: «انزل إن كنت رجلا» فنزل لم يكن آمنا، فصار الكلام توبيخا^١ مجازا بدلالة سياق النظم، حتى لو اقتصر على قوله: «انزل» فنزل كان آمنا. وكذا لو قال لرجل: «اصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلا» أو «طلق امرأتي إن كنت رجلا» لا يصير وكيفا بقرينة السياق. ولو قال: «اشتر لي جارية تخدمني» لا يكون له شراء الشلاء والعمياء. ولو قال: «اشتر لي جارية أطأها» لم يكن له شراء اخته من الرضاع^٢ بدلالة قوله: «تخدمني» و«أطأها»؛ لأنها لا تصلح للخدمة والوطئ، فلا يكون مأذونا في شرائها.

الخامس منها: ما تترك [به]^٤ الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه. وذلك على نوعين: أحدهما أن يكون الاسم منبئا عن كمال في مسماه لغة، وفي بعض أفراد ذلك المسمى نوع قصور، فعند الإطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر، كما إذا حلف: «لا يأكل لحما» ولا نية له كان القياس أن يحنث بأكل لحم السمك كما هو مذهب مالك رحمه الله؛ لأنه لحم حقيقة. ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله عز اسمه: ﴿لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾^٥، لكنه تخصص ببعض الأفراد بدلالة اللفظ؛ فإن تركيب هذا اللفظ يدل على القوة، يقال: التحمت الجراحة، إذا قويت واشتدت، ومنه اللحم؛ لأن قوام المحيك وقوته به، وسمي اللحم بهذا الاسم لقوته، باعتبار تولده من الدم الذي هو أقوى الأخلاط، وليس للسمك دم، وإلا لما عاش في الماء، ولشرط الذبح فيه للحل؛ لأنه شرع لإزالة الدماء المسفوحة، فكان في لحميته قصور من حيث معنى اللفظ، والمطلق ينصرف إلى الكامل؛ إذ الناقص في المسمى بمقابلة الكامل فيه بمنزلة المجاز من الحقيقة.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ في ب وج: للتوبيخ بدل قوله توبيخا.

^٣ في ب وج: الرضاعة بدل قوله الرضاع.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٥ في ج: لو بدل قوله إذا.

^٦ الآية ١٤ من سورة النحل.

وكذا لا يتناول الجراد أيضا؛ لأنه غير متولد من الدم، وإلا لشرط^١ الذبح فيه، فصار لفظ اللحم عاما مخصوصا وله شبه بالمجاز. كذا قاله فخر الإسلام رحمه الله.

وكذا لفظ الصلاة لما كان عبارة عن الأركان المخصوصة لا يتناول عند الإطلاق صلاة الجنابة لقصور فيها. ألا يرى أنها لا تذكر إلا بقريضة.

ولقائل أن يقول: هذا يناقض ما ذكره في بحث العام. إن قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾^٢ يتناول الصلوات^٣ كلها حتى صلاة الجنابة، وكذا لفظ الرقبة في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾؛ لا يتناول الشلاء والعمياء. وإن الرقبة اسم لغير الهالكة لغة، وهما هالكان من وجه؛ لفوات جنس المنفعة فيهما، فلا يتناولهما عند الإطلاق.

وكذا «كل امرأة لي طالق» لا يتناول المبتونة، وإن كانت في العدة بلا نية؛ لزوال ملك النكاح؛ ولهذا حرم وطؤها، وإن بقي في بعض الأحكام؛ ولهذا تمنع من الخروج والبروز. ولفظ «المملوك» في قوله: «كل مملوك لي حر» يتناول المدبر وأم الولد دون المكاتب، حتى يعتق مدبروه وأمهات أولاده، ولا يعتق مكاتبوه، إلا أن ينوبهم، بخلاف لفظ «الرقبة» في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾؛ فإنه يتناول المكاتب حتى جاز إعتاقه من الكفارة، ولا يتناول المدبر وأم الولد حتى لا يجوز إعتاقهما عنها. والمعنى فيه أن الملك في المكاتب ناقص؛ لكونه مملوكا رقبة لا يدا. ولهذا لم يجز وطئ المكاتب، ولم يفسد نكاح المكاتب بنت مولاه بموت المولى؛ لأنها لم تملك المكاتب إرثا، فدل أن الملك فيه ناقص، فلا يتناول المملوك عند الإطلاق والرق فيه كامل؛ ولهذا يقبل الفسخ. ولو انتقص رق المكاتب بالكتابة وجب أن لا يقبل كالمدبر. والتحرير إزالة الرق إما ضمنا، كما قال أبو حنيفة رحمه الله: إن التحرير شرع لإزالة الملك، والرق يزول في ضمنه ضرورة. أو إزالة الرق قصدا، كما قالوا. وإذا^٤ كان كذلك يستدعي تحرير الرقبة كمال الرق، وقد تحقق في المكاتب، فيتناوله. وفي المدبر وأم الولد ينعكس الحكم لانعكاس العلة وهو كمال الملك فيهما [ونقصان الرق بدليل عدم قبول الفسخ]^٥؛ ولهذا يحل للمولى وطؤها^٦، والوطيء لا يحل إلا بكمال أحد الملكين.

^١ في ج: ولا يشترط بدل قوله وإلا لشرط.

^٢ الآية ٦ من سورة المائدة.

^٣ في ب: الصلاة بدل قوله الصلوات.

^٤ الآية ٩٢ من سورة النساء، والآية ٣ من سورة المجادلة.

^٥ في ج: إن بدل قوله إذا.

^٦ جاء ما بين الحاصرتين في الأصل ونسخة ب في آخر الفقرة.

^٧ في ب: وطؤها بدل قوله وطؤها.

وثانيهما أن يكون اللفظ منبثاً عن القصور والتبعية، وفي بعض أفراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة أصالة. فعند الإطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل كالفاكهة؛ فإنها اسم للتابع؛ لأنها مشتقة من التفكه وهو التنعم، قال الله تعالى: ﴿فَاكِهِينَ﴾^١ أي متنعمين. والتنعم إنما يكون بأمر زائد على ما به يقع القوام والبقاء؛ لأن ما يقع به القوام لا يسمى تنعماً [عرفاً]^٢، وأكل الناس^٣ سواء في تناول ما يقع به القوام^٤، وخص البعض باسم المتنعم، والرطب والعنب يتعلق بهما القوام؛ لأنها يصلحان غذاء، والرمان في معنى الأدوية، وقد يقع به القوام أيضاً؛ فإذا جهة الأصالة ثابتة في هذه الأشياء، فلا يتناولها الاسم المنبث عن القصور والتبعية عند الإطلاق؛ إذ المطلق ينصرف إلى الكامل في المسمى.

فلهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا حلف: «لا يأكل فاكهة» ولا نية له لا يحنت بأكل العنب والرطب والرمان^٥. وقالوا -وهو^٦ قول الشافعي رحمه الله-: يحنت بأكل هذه الأشياء أيضاً؛ لأنها أعز الفواكه، والتنعم بها فوق التنعم بغيرها، فيتناولها اللفظ عند الإطلاق.

وكذا إذا حلف: «لا يأتدم»^٧ يقع يمينه على ما يتبع الخبز كالمالح والخل؛ لأن الإدام اسم للتابع، وحقيقة التبعية في الاختلاط ليكون قائماً به، وفي أن لا يؤكل وحده، فلا يتناول [ما يؤكل]^٨ مقصوداً كاللحم والبيض والجبن عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن فيه جهة أصالة.

قلت: يكون^٩ أن يقال: القسم الثاني مندرج في الأول؛ لأن ما يتوهم أنه كامل في القسم الثاني قاصر بالنظر إلى مفهوم الفاكهة مثلاً يظهر بالتأمل، فلا حاجة إلى جعله قسمين.

^١ الآية ٢٧ من سورة الدخان، والآية ١٨ من سورة الطور.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٣ في ب وج: وكل الناس بدل وأدكل الناس.

^٤ في ب وج: على ما به يقع القوام بدل على ما يقع به القوام.

^٥ في ب وج: لأنهما بدل لأنها.

^٦ في ب: لا يحنت بأكل الرطب والعنب والرمان بدل لا يحنت بأكل العنب والرطب والرمان.

^٧ في ب: هو بدل قوله وهو.

^٨ أي أكل الخبز مع الإدام. انظر الصحاح.

^٩ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^{١٠} في ب وج: يمكن بدل يكون.

وعند محمد رحمه الله يتناول ذلك؛ لأن الإدام من المؤادمة وهي الموافقة، قال صلى الله عليه وسلم لمغيرة بن شعبة رضي الله عنه: "أبصرها؛ فإنه أحرى أن يؤدم بينكما" أي يوافق. وما يؤكل مع الخبز غالباً موافق له، فيكون اللحم والبيض والجبن إداماً، فيحنث.

وأبو يوسف مع أبي حنيفة رحمهما الله في رواية، ومع محمد رحمه الله في أخرى.^١

قوله (والصريح) هو اسم لكلام مكشوف المراد منه بسبب [كثرة]^٢ الاستعمال، حقيقة كان أو مجازاً. وبالقيد الأخير خرج أقسام البيان. ولعل المصنف رحمه الله إنما تركه اعتماداً على المقسم^٣، مثل بعت واشترت.

وحكمه ثبوت موجه من غير حاجة إلى النية؛ لأنه لوضوحه قام مقام معناه في إيجاب الحكم، بحيث صار المنظور إليه نفس العبارة لا معناه، كما أقيم السفر مقام المشقة في أحكامها، فصارت بحيث يثبت الحكم بأي وجه ذكرت من نداء أو وصف أو خبر سواء نوى أو لم ينو، حتى لو قال: «يا طالق» [أو «أنت طالق»]^٤ أو «أنت مطلقة» أو «طلقتك» يقع الطلاق، وكذا لو جرى على لسانه بدون قصده، كما إذا أراد مثلاً^٥ أن يقول: «سبحان الله»، فجرى على لسانه «أنت طالق» يثبت الطلاق، لكن إن أراد أن ينصرف^٦ الكلام عن موجه بالنية إلى محتمله، فله ذلك، كما إذا نوى بـ«أنت طالق» رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء.

ولهذا قلنا: يجوز التيمم قبل الوقت؛ لأن قوله تعالى: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» بعد قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»^٧ صريح في حصول الطهارة.

^١ الفقرة الأخيرة في نسختي ب وج بعد قوله: لأن فيه جهة أصالة. ونظن أنه الصواب، والله تعالى أعلم بالصواب.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٣ في ج: القسم بدل المقسم.

^٤ في ج: لا معناها بدل لا معناه.

^٥ في ب وج: ووصف بدل أو وصف.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٧ في ج: مثل أن يقول بدل مثلاً أن يقول.

^٨ في ب وج: يصرف بدل ينصرف.

^٩ الآية ٦ من سورة المائدة.

قال صاحب الكشف رحمه الله: معناه^١ ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج في باب الطهارة، حتى لا يرخص^٢ لكم في التيمم، ولكن يريد ليظهركم بالتراب إذا أعوزكم التطهير بالماء^٣، وإذا حصلت الطهارة مطلقا يكون طهارة مطلقة، فلا يقدر^٤ بقدر الضرورة، فيجوز به أداء فرضين، ويجوز قبل الوقت.

وهذه الآية حجة على الشافعي رحمه الله في قوله:

أحدهما أنه ليس بطهارة، بل هو ساتر للحدث؛ لأنه ملوث في نفسه لا رافع ومطهر، حتى لو رأى الماء عاد حكم الحدث الأول، فصار كطهارة المستحاضة، فيباح له الصلاة مع قيام الحدث.

وثانيهما أنه طهارة ضرورية، حتى قال: ولا يجوز لفرضين وقبل الوقت ولا بغير طلب وفوت، ولا يجوز لمريض لم يخف ذهاب نفس في الوضوء أو طرف؛ لأن الضرورة يتقدر بقدرها.

قلت: هذا ما ذكره^٥ وفيه نظر؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون التيمم رافعا للحدث مطلقا أم لا. فعلى الأول يلزم أن لا ينتقض^٦ طهارته برؤية الماء؛ لأن المرتفع لا يعود. وعلى الثاني يلزم أن لا تكون طهارته^٧ مطلقة.

قوله (وحكم الكناية) أنه لا يجب العمل بها إلا بالنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال؛ لأن الكناية كلام استتر^٨ المراد منه بالاستعمال، وإن كان معناه ظاهرا في اللغة، سواء كان المراد به الحقيقة أو المجاز، فيكون تردد فيما أريد به، فلا بد من النية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال، كـ[حال]^٩ مذاكرة الطلاق ليزول التردد ويتعين ما أريد به منه.

وعند علماء البيان الكناية هي اللفظ المستعمل في ملزوم معناه بقرينة، وهو أخص مما ذكرنا؛ لأن اللفظ قد يكون كناية بالنظر إلى معناه الحقيقي على التفسير الأول دون الثاني.

^١ في ج: ومعناه بالعاطف بدل معناه بدون العاطف.

^٢ في ب: يترخص بدل قوله يرخص.

^٣ يقال: أعوزه الشيء إذا احتاج إليه فلم يقدر عليه. الصحاح للجوهري المتوفى ٣٩٣ هـ، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٧، ٨٨٨/٣.

^٤ في ب: يتقدر بدل قوله يقدر.

^٥ في ب وج: ذكره بدل قوله ذكره.

^٦ في ج: ينقض بدل قوله ينتقض.

^٧ في ب: طهارة بدل قوله طهارته.

^٨ في ج: استقر بدل قوله استتر.

^٩ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

وقال العلامة النسفي رحمه الله: الفرق بين الكناية والمجاز أنه لا جواز للمجاز بلا اتصال. ويكنى عن الحبشي بأبي البيضاء، وعن الضرير بأبي العيناء، ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد^١. وأيضا الحقيقة لا تراد من اللفظ عند إرادة المعنى المجازي. فإذا قلت: «رأيت أسدا يرمي» لا يفهم الهيكل المخصوص؛ لأن لفظ الأسد انتقل عن موضعه الأصل إلى موضع المجاز^٢، وفي الكناية ما انتقل عن موضعه الأصلي، بل يثبت اللوازم بواسطة ثبوته، فكانا في طرفي نقيض.

وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم جواز الكناية بلا اتصال، كيف وفهم غير الموضوع له من اللفظ لا يكون بلا اتصال. ولا نسلم أنه^٣ لا اتصال بين الحبشي وأبي البيضاء، والضرير وأبي العيناء، بل المضادة جهة في الاتصال، قال الله تعالى: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾^٤، ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ﴾^٥ على أن ما ذكره هنا يناقض ما ذكره^٦ في قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَفْزِرُّ مَنِ اسْتَعْطَعْتُ مِنْهُمْ﴾^٧ أن المراد من الأمر التوبيخ، والاتصال بينه وبين الإيجاب المضادة.

وفرقة الثاني يشعر بأن بينهما تباينا، وليس الأمر كذلك؛ لأن الكناية قد تكون قسما من المجاز، ومباين الشيء لا يكون قسما منه. وإنما يستقيم ذلك بين المجاز والكناية على تفسير علماء البيان، وليس كلامنا فيه. بل الحق [أن]^٨ الكناية في اصطلاح الأصوليين أعم من المجاز من وجه؛ لأنهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف، ويوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضمائر، وكذا العكس كما في المجاز المتعارف.

قوله (وسمي البائن والحرام ونحوهما) مثل قوله: «بتة وبتلة وبرية» كنايةات الطلاق.

اعلم أن الطلاق الواقع بهذه الألفاظ بوائن عندنا. وقال الشافعي رحمه الله: لا يقع بها إلا الطلاق الرجعي، محتجا بأنه لما كانت هذه الألفاظ كنايةات عن الطلاق عندكم، فيكون الواقع بها رواجع، كما في صريح الطلاق؛ لأن الشيء إذا صار كناية عن شيء يكون الثابت به ما كني عنه.

^١ في ج: فتضاد بدل قوله تضاد.

^٢ في ب: موضعه الأصلي إلى موضع المجازي بدل قوله موضعه الأصل إلى موضع المجاز.

^٣ في الأصل لأنه بدل قوله أنه. ولكن هذا خطأ. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٤ الآية ٥٤ من سورة آل عمران.

^٥ الآية ٤٠ من سورة الشورى.

^٦ في ب وج: ذكره هنا يناقض ما ذكره بدل قوله ذكره هنا يناقض ما ذكره.

^٧ الآية ٦٤ من سورة الإسراء.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

وأجاب [عنه]^١ المصنف رحمه الله بأنه إنما يلزم ما ذكرت أن لو كان تلك التسمية على طريق الحقيقة وهو ممنوع، بل تسميتهم بها بطريق المجاز، وهذا لأن البينونة متنوعة^٢، قد تكون نكاحية وقد تكون وصفية كالبينونة في الحسن وقد تكون فعلية كالبينونة في الكرم والخير.

وهذه الألفاظ موضوعة لمعان معلومة هي المرادة بها؛ إذ المراد من الجميع البينونة، لكن فيها ضرب إبهام بواسطة إبهام محل تتصل به البينونة وتلاقيه، فصار المراد منها^٣ مبهما لإبهام المحل، فصارت كنايات حقيقة، فاحتيج إلى النية. فلذلك شابها الكنايات -أي الكنايات^٤ عن الطلاق-، فسميت بذلك مجازا.

فالحاصل أنها كنايات حقيقة وكنايات [عن]^٥ الطلاق مجازا فلا تنافي. فإذا زال الإبهام بالنية أو دلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة من غير أن تجعل عبارة عن صريح الطلاق بطريق الكناية عنه. هذا تحقيق هذا الموضع.

وقال صاحب التحقيق رحمه الله: إن تسميتها بالكنايات مطلقا مجاز. وأورد عليه أن الكناية ما تكون مستتر المراد. وهذه الألفاظ كذلك؛ لأنها لا تفيد المراد للسامع إلا بقريئة، فتكون داخلية في الكناية.

فأجاب [عنه]^٦ بأن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم، وفي هذه الألفاظ لا انتقال من معانيها إلى شيء، بل يقتصر عليها، فلا يكون كناية حقيقة. وأيضا لا نسلم أن ما هو المراد منها مستتر على السامع؛ فإن المراد منها البينونة، وهو معلوم للسامع، إلا أن [محل]^٧ عملها مستتر عليه كما بينا، فلا يكون ما هو المراد مستترا [مطلقا]^٨.

قلت: وفيه نظر من حيث الرواية والدراية.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٢ في ب: وهذا لأن البينونة بينونة وصلة وأنها متنوعة، وفي ج: وهذا لأن البينونة محلها وصلة والوصلة متنوعة بدل قوله وهذا لأن البينونة متنوعة.

^٣ في ج: ههنا بدل قوله منها.

^٤ في ب: كنايات بدل قوله الكنايات.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

أما الرواية فقد قال صاحب التقويم^١ رحمه الله فيه: وهذه عبارة الفقهاء يقولون: لفظ التحريم من كنايات الطلاق، والتحريم في^٢ باب الفرقة عامل بحقيقته، حتى كان موجبا للحرمة، بخلاف لفظ الطلاق. ولو كان مجازا عن الطلاق لعمل عمله. ومع ذلك سمي كناية؛ لأنه احتمل وجوه^٣ حرمة سوى حرمة الطلاق، فلم يكن صريحا لما لم يكن مراده بينا. فلعدم ظهور المراد منه بسبب الاحتمال سمي كناية إلى هذا لفظه. وفيه تصريح بأن تسميته كناية حقيقة لا مجاز. وأيضا قول الأصوليين من غير أن تجعل عبارة عن الصريح ينادي بما ذكرنا يظهر بالتأمل.

وأما الدراية فلصدق تعريف الكناية عليه، وهو ما لا يعلم المراد منه إلا بالقرينة^٤. ثم قوله: «مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم» إنما يستقيم على اصطلاح أئمة البيان. وأما على قول الأصوليين والفقهاء فلا احتياج لكناية^٥ إلى الانتقال فضلا عن اللازم إلى الملزوم، بل قد يكون اللفظ كناية في محل حقيقته، كما سبقت الإشارة إليه على أنا لا نسلم أن لا انتقال فيها من معانيها إلى شيء [آخر]^٦؛ إذ البينونة أعم من البينونة النكاحية، والعام لازم الخاص^٧، فيكون الانتقال حينئذ من اللازم إلى الملزوم.

وبما ذكرنا ظهر ضعف قوله: لا نسلم أن المراد منها مستتر بل هو معلوم وهو البينونة؛ لأن ما هو المراد منها ليست البينونة المطلقة، بل البينونة المخصوصة، وذلك لا يعلم إلا بالقرينة.

قوله (إلا في قوله: «اعتدي»، و«استبرئي رحمك») استثناء من قوله (وجب العمل بموجباتها)؛ لأنهما لا ينبئان عن قطع الوصلة؛ لأن حقيقة «اعتدي» للحساب، وكذلك «استبرئي» معناه اطلبى براءة رحمك. ولا أثر لهما في قطع النكاح، فلا يمكن أن يكونا عاملين بنفسهما، إلا أن «اعتدي» محتمل في نفسه، يحتمل أن يراد به عد نعم الله تعالى وعد نعم الزوج عليها وعد الأقراء. وكذلك الاستبراء يحتمل أن يكون للوطء أو للتزوج بزوجة أخرى. فإذا نوى الأقراء والاستبراء للتزوج بزوجة أخرى زال الإبهام، وثبت به الطلاق، إن كان بعد الدخول اقتضاء؛ لأن الأمر بالاعتداد والاستبراء إنما يصح بعد الطلاق، فكأنه قال: «اعتدي لأنني طلقتك» فيقع به واحدة؛ لأن الطلاق معقب للرجعة بالنص.

^١ التقويم: كتاب في أصول الفقه ألغاه الإمام القاضي أبو زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ. القاضي أبو زيد الدبوسي رحمه الله.

^٢ في ب: من بدل قوله في.

^٣ في ج: وجود بدل قوله وجوه.

^٤ في ب: مناد بدل قوله ينادي.

^٥ في ب: بقرينة بدل قوله بالقرينة.

^٦ في ب وج: للكناية بدل قوله لكناية.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٨ في ج: للخاص بدل قوله الخاص.

وإن كان قبل الدخول لا يمكن إثباته بطريق الاقتضاء؛ لانعدام المقتضي -وهو العدة-؛ إذ لا تجب العدة في الطلاق قبل الدخول بالنص والإجماع، فجعل مستعاراً؛ لأنه سبب الاعتداد في الجملة كما في المدخول بها، فاستعير الحكم لسببه. وقيد بقوله: «في الجملة» رداً لما يقال: الطلاق قبل الدخول ليس بسبب للعدة، والكلام فيه، فلا يستقيم الاستعارة. فأجاب بأن السببية في الجملة كاف للعلاقة، فصحت الاستعارة.

فإن قيل: سلمنا أن السببية في الجملة [كاف]^١، لكن هذا استعارة المسبب للسبب. وقد مر أن ذلك غير جائز. ولو سلم جواز ذلك، لكن لا يخلو من أن تجعل مستعاراً من قوله: «أنت طالق» أو «طلقتك» أو «طلقني». لا يجوز الأول والثاني للاختلاف في الصيغة أمراً وغير أمر. وكذا الثالث؛ لأنه لو قال لها: «طلقني نفسك» لا يقع الطلاق به.

قلنا: استعارة المسبب للسبب إنما لا يجوز إذا لم يكن مختصاً [به]^٢. أما إذا كان مختصاً [به]^٣ كما في قوله تعالى: «إِنِّي أَرَانِي أَعْمَرُ خَمْرًا»^٤ -أي عنباً- فيجوز، والعدة مما يختص بالطلاق، فيجوز استعارتها له، وإن كانت مسببة عنه، ولا يلزم عليه أن العدة تجب على أم الولد من غير طلاق، وتجب بالوفاة؛ لأن أم الولد لما صارت فراشاً أخذت حكم المنكوحه، وأخذ زوال الفراش شبهها بالطلاق، فأوجب العدة؛ لأنها تثبت بالشبهة، والواجب بالموت تربص مقدر، لا اعتداد الأقراء [الثابت بقوله: «اعتدي»]^٥، وكلامنا فيه على أن الفرض حال حيوة الزوج، ولا تصور للعدة بدون الطلاق في هذه الحالة، أو نقول: المراد من السبب العلة، كما يقال: النكاح سبب الحل، والطلاق سبب لوجوب العدة شرعاً، كما ذهب إليه بعض الفقهاء رحمهم الله، والدخول شرطه، فلا يلزم تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها؛ [لأن ذلك لفوات الشرط وهو الدخول]^٦، واستعارة الحكم للعدة تجوز مطلقاً. وفي قوله: (فاستعير الحكم لسببه) إشارة إليه.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٤ الآية ٣٦ من سورة يوسف.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

والجواب عن الاعتراض الثاني أنا نجعله مستعاراً عن قوله: «كوني طالقاً أو طلاقاً»، وقد صرح في الفتاوى أنه إذا قال لها: تو طلاق بآش، أو طلاق شَو، تطلق من غير نية. وقد جاءت السنة بهذه الاستعارة؛ فإن النبي عليه السلام قال لسودة بنت زمعة رضي الله تعالى عنها: "اعتدي"، ثم راجعها. وكذا قوله: «أنت واحدة»؛ فإنه يقع به الطلاق الرجعي عند النية. ويروي عن الشافعي رحمه الله أنه قال: لا يقع بهذا^١ اللفظ شيء وإن نوى؛ لأن «واحدة» صفة لها، وهي لا يحتمل الطلاق، فلغت النية إلا أنا نقول: يجوز أن يكون قوله: «واحدة» صفة للمرأة - كما ذكره - ويحتمل أن يكون نعتاً لمصدر محذوف - أي «أنت طالق طلقة واحدة» - كقوله: «أعطيته جزيلاً» أي عطاء جزيلاً. فإذا زال الإبهام بنية الطلاق كان دلالة^٢ على صريح الطلاق والصريح معقب للرجعة.

وقيل هذا إنما يصح أن لو أعرب «واحدة» بالنصب أو سكنت ليكون صفة لمصدر. أما لو أعربت بالرفع تعين صيرورتها صفة للمرأة، فلا يقع به الطلاق وإن نوى. وقال عامة مشائخنا رحمهم الله: الكل على الاختلاف؛ لأن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب، وهو الصحيح.

قوله (ثم الأصل في الكلام هو الصريح) لأن الكلام وضع للإفهام، والصريح أتم في هذا المقصود، والكناية قاصرة فيه؛ لتوقف حصول المقصود فيها على النية.

وظهر أثر هذا التفاوت فيما يدرأ^٣ بالشبهات - وهو الحدود -، حتى أن المقر على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح [كالزنا والسرقة]^٤ لا يستوجب العقوبة. فإذا قال: «لمست فلانة» [أو «وطئتها»]^٥ أو «جامعتها» لا يحد ما لم يذكر: «نكثها» أو «زنيته بها».

ولهذا قال علمائنا رحمهم الله: إذا قذف [رجل]^٦ رجلاً بالزنا، فقال له آخر: «صدقت» لا يحد المصدق؛ لأن ما تلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوهاً مختلفة؛ لأنه [كما

^١ هذه العبارة من اللغة الفارسية. معناه بالعربية: أنت طلقني، كن طالقاً.

^٢ في ج: بهذه بدل قوله بهذا.

^٣ في ج: دالة بدل قوله دلالة.

^٤ في ج: يظهر بدل قوله ظهر.

^٥ في ج: يندراً بدل قوله يدرأ.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

يحتمل التصديق^١ 'يحتمل أن يريد به «صدقت قبل هذا، فـ[لم] كذبت الآن في هذا؟». وكذا لو قال لغيره عند الخصومة: «ما أنا بالزاني ولا أُمي زنت» يريد التعريض بالمخاطب لم يحد عندنا، خلافاً لمالك رحمه الله.

فإن قيل: أليس أنه لو قذف رجل رجلاً بالزنا، فقال له رجل آخر: «هو كما قلت» فإنه يحد هذا الرجل مع أنه ليس بصريح. قلنا: لا نسلم ذلك. فإن كان التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبله، وهذا المحل قابل، فيكون نسبة له إلى الزنا بلا احتمال كالأول. [والله تعالى أعلم بالصواب].^٢

باب معرفة وجوه الوقوف على أحكام النظم

اعلم أن الطرق التي بها يقف المجتهد على الأحكام الشرعية أربعة: الاستدلال بعبارة النص، وبإشارته، وبدلالته، وباقتضائه. الاستدلال انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر. وقد يطلق على عكسه، وهو المراد ههنا. والعبارة اسم للفظ بمعنى العبور؛ لأن السامع يعبر منه إلى المعنى. وإنما قال: عبارة النص إما لأن النص قد يطلق على كلام مفهوم المعنى سواء كان ظاهراً أو نصاً أو مفسراً، وإما لاعتبار أن النص هو الغالب؛ لأن عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص [وهو المراد من النص ههنا]^٣. وإضافة العبارة إليه بيانية.

ووجه الحصر أن المعنى الذي أريد باللفظ إن كان نفس الموضوع له أو جزئه أو لازمه غير المتقدم عليه سمي^٤ عبارة إن سيق له، وإشارة إن لم يسق له، وإن كان لازمه المتقدم فاقتضاء، وإن لم يكن شيء من ذلك، فإن فهم منه معنى يعلم اللغوي أن الحكم في المنطوق لأجله فدلالة، والا فلا دلالة له لغة. والذي ذكرنا من تفسير كل واحد منها هو المفهوم من الأمثلة التي أوردناها لهذه الأقسام، كما سنشير إليه في تضاعيف بيان الأمثلة.

قوله (أما الأول) يعنى الثابت بالعبارة لا الاستدلال؛ إذ هو العمل بما سيق [فيما سيق]^٥ الكلام له وأريد به قصداً. الضمير البارز في «له» والمستكن في «أريد» يعود إلى الموصول، وفي «به» إلى

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسختي ب وج.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٥ في ج: يسمى بدل قوله سمي.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

الكلام. والمراد من السوق هنا أن يدل على مفهومه، سواء كان مقصودا أو غير مقصود، ومن السوق في تعريف النص أن يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا. فإذا تمسك أحد في إباحة النكاح بقوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا﴾^١ يكون استدلالا بعبارة النص لا بإشارته.

وأما الثابت بالإشارة فما ثبت بنظم الكلام من غير زيادة ولا نقصان مثل العبارة، إلا أنه ما سيق الكلام له. نظيره من المحسوسات أن ينظر إلى شيء يقابله فرأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة بأطراف نظره من غير قصد، فما يقابله فهو المقصود بالنظر، وما وقع عليه أطراف بصره فهو مرئي [بطريق الإشارة]^٢ تبعا لا قصدا.

قوله (وهما سواء) أي العبارة والإشارة سيات في إثبات الحكم قطعا، إلا أن العبارة أحق بالعمل^٣ من الإشارة عند التعارض؛ لكونها مقصودة بالسوق دونها. بيان هذين النوعين في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾^٤؛ فإنه عبارة عن استحقاق نصيب لهم في الفيء؛ لأن الآية نزلت لبيان هذا الحكم على سبيل التفسير لما سبق، وهو قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾^٥ إشارة إلى زوال أملاك المهاجرين عما خلفوا بمكة، وأن استيلاء الكفار على أموال المسلمين سبب لثبوت الملك لهم فيها؛ لأنه تعالى وصفهم بالفقر، مع أنهم كانوا أغنياء بمكة، بدليل إضافة الديار والأموال إليهم، والفقير حقيقة من لا يملك المال، لا من بعدت^٦ يده من المال. ألا يرى أن ابن السبيل لا يسمى فقيرا حقيقة، وإن بعدت يده من المال، حتى وجبت الزكاة عليه، ومطلق الكلام محمول على حقيقته، فلا يلتفت إلى ما قال الشافعي رحمه الله: إن الله سماهم فقراء تجوزا لاحتياجهم وإن كان أموالهم باقية على ملكهم، كأنه لا مال لهم؛ لأنه مصير إلى المجاز من غير ضرورة.

وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^٧؛ فإنه يدل بعبارته على وجوب نفقة المرضعة على الأب؛ لأن الكلام سيق لذلك، وبإشارته على أن نسبة الولد إلى الأب؛ لأنه أضاف

^١ الآية ٣ من سورة النساء.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٣ في ب: من العمل بدل قوله بالعمل.

^٤ الآية ٨ من سورة الحشر.

^٥ الآية ٧ من سورة الحشر.

^٦ في ج: بعد بدل قوله بعدت.

^٧ الآية ٢٣٣ من سورة البقرة.

الولد إليه بلام الملك، وأنه يوجب الاختصاص، فدل على كونه أحق بالولد من غيره، وبالإجماع لا يصير أحق به ملكا، فيكون أحق [به] ^١نسبا. وأنشد للمأمون [بن] ^٢الرشيد:

فإنما أمهات الناس أوعية * مستودعات وللأبناء آباء ^٣.

وعلى أن للأب حقا في ماله ونفسه؛ فإن الإضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد إلى سيده، فيقال: «هذا العبد لفلان»، وإليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: "أنت ومالك لأبيك" ^٤، وأراد بهذا الحق حق التملك في ماله لا حق الملك فيه؛ [إذ ليس للأب في مال الابن ملك في الحال وإلا لما ملك الابن وطىء جاريته كالأمة المشتركة] ^٥، والفرق بين الحقين أن الأول عبارة عن ولاية جعل الشيء ملكا لنفسه في المستقبل كالشفيع له أن يملك الدار المباعة إن شاء، وليس له في الحال فيها [ملك] ^٦ بوجه، والثاني عبارة عن ملك حالي ناقص كالمكاتب؛ فإن له حق الملك في نفسه وماله حتى لا يملك المولى وطىء المكاتب. وعلى أنه لا يعاقب بسببه، أي لا يقتل قصاصا بقتله، ولا يجب حد القذف بقذفه، ولا يحبس بدينه، ولا يحد بوطىء جاريته وإن قال: «علمت علي أنها حرام» ^٧؛ لثبوت التأويل في ماله ونفسه بواسطة لام الملك كالمالك بمملوكه.

وفيه إشارة أيضا إلى أن الأب يتفرد بتحمل نفقة الولد لا يشاركه فيها أحد كنفقة العبد لا يشاركه [فيها] ^٨ أحد؛ لأنه هو المختص بهذه النسبة، والنفقة تبتني على هذه النسبة، وأن الأب إذا كان محتاجا والابن مؤسرا ^٩ لا يشاركه أحد في نفقة الأب للنسبة إليه بلام الملك.

وفي هذه الآية أيضا إشارة إلى [أن] ^{١٠} استئجار الأم لإرضاع الولد حال قيام النكاح من كل وجه لا يجوز باتفاق الروايات، ومن وجه بأن كانت معتدة عن طلاق بائن أو ثلاث في رواية [لا يجوز] ^{١١}،

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ في ج: للأبناء أبناء بدل قوله للأبناء آباء.

^٤ أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب ما للرجل من مال ولده، الحديث ٢٢٨٣-٢٢٨٤.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٧ في ب وج: علمت أنها علي حرام بدل قوله علمت علي أنها حرام.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٩ في ب: موسر بدل قوله موسرا.

^{١٠} ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^{١١} ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

خلافًا للشافعي رحمه الله؛ لأن الإرضاع واجب عليها إما تدينا [مطلقًا]^١ أو قضاء إذا لم يقبل الصبي إلا ندي أمه أو لم يجد له ظنرا^٢ وكان الأب عاجزا عن الاستئجار بقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾^٣ كذا في الكشف^٤، فلا يمكن إيجابه ثانيا بحكم الإجارة، أو لأن الله تعالى أوجب نفقتها على الأب بمقابلة الإرضاع، قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾^٥. قال صاحب الكشف: معناه وكان عليهم أن يرزقوهن ويكسوهن إذا أرضعن ولداهم كالأطار، فلا يستوجبن الأجر عليه ثانيا.

وفيه إشارة أيضا إلى أن أجر الرضاع يستغني عن التقدير كما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله، خلافًا لهما؛ لأن الله تعالى أوجب على الأب رزق الأمهات بمقابلة الإرضاع من غير تقدير، وفي قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِنْ ذَلِكَ﴾^٦ إشارة إلى أن النفقة تستحق بغير الولادة أيضا، خلافًا للشافعي رحمه الله؛ لأن [قوله]^٧: ﴿ذَلِكَ﴾ ينصرف إلى قوله: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾.

قال صاحب الكشف: معناه وعلى وارث المولود له مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة، أي إن مات المولود له لزم من يرثه^٨ أن يقوم مقامه في أن يرزقها ويكسوها. وقيل: هو وارث الصبي الذي لو مات الصبي يرثه. ثم اختلفوا، فعند ابن أبي ليلى رحمه الله كل من ورثه محرما كان أو غير محرما، وعندنا من كان ذا رحم منه^٩ لقراءة ابن مسعود رضي الله عنهما: وعلى الوارث ذي الرحم المحرم.

فإن قيل: هذا الحكم ثابت بعبارة النص لا بإشارته؛ فإن سياق الآية لإيجاب النفقة، وهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾، ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ﴾ معطوف عليه. قلنا: نعم سيق الكلام لذلك، لكن لم

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٢ الظئر: الأنثى المرضعة لولد غيرها، وتجمع على أطوار وأطار وظؤور وظؤورة وظؤار. الرائد لمسعود جبران، ٥٢٩.

^٣ الآية ٢٣٣ من سورة البقرة.

^٤ الكشف: كتاب في التفسير ألفه جار الله الزمخشري رحمه الله المتوفى سنة ٥٣٨ هـ. واسمه الكامل: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل.

^٥ في ج: ولأن بدل قوله أو لأن.

^٦ الآية ٢٣٣ من سورة البقرة.

^٧ الآية ٢٣٣ من سورة البقرة.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٩ في ج: يرث بدل قوله يرثه.

^{١٠} في ب: ذا رحم محرما منه، وفي ج: ذا رحم منه لو مات بدل قوله ذا رحم منه.

يسق الكلام أن مأخذ الاشتقاق علة إثبات^١ النفقة. وفي التنصيص على الوارث إشارة إلى علية^٢ الوراثة لاستحقاق النفقة في سائر الأقارب. وفيه إشارة أيضا إلى [أن]^٣ النفقة في غير الوالد مقدرة بقدر الإرث، حتى يجب على الأم والجد أثلاثا؛ لأن ترتيب الحكم على المشتق يدل على أن مأخذ الاشتقاق علة، كما في الزاني والسارق^٤.

وقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^٥ عبارة عن منة الوالدة على الولد إشارة إلى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر على ما خرجه خير الأمة وهو ابن عباس رضي الله عنهما، يروى أن رجلا تزوج امرأة، فولدت لستة أشهر، فهم عثمان رضي الله عنه برجمها، فقال ابن عباس رضي الله عنهما: أما إنها لو خاصمتك لخصمك^٦، قال الله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾، وقال: وفصاله في عامين [وهو مدة الرضاع]^٧، فإذا ذهب للفصال عا مان، لم يبق للحمل إلا ستة أشهر، فدرا عثمان رضي الله عنه الحد، وأثبت النسب من الزوج، وهكذا روي عن علي رضي الله عنه.

قوله (وقوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ﴾) ذهب جمهور الفقهاء والمفسرين إلى أن في أول الإسلام كان الصائم إذا أفطر حل له الأكل والشرب والوقاع بشرط أن لا ينام وأن لا يصلي العشاء الأخيرة، فإذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء. ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية.

وقال أبو مسلم الأصفهاني رحمه الله: هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شريعتنا، بل كانت في شريعة النصارى، والله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية والحجة للعامة قوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ﴾؛ إذ لو كان ثابتا قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ﴾ فائدة. وفي هذه الآية إشارة إلى أن الجنب إذا أصبح قبل الاغتسال جاز صومه، خلافا لما يقوله الإمامية وابن أبي هريرة والحسن بن صالح بن حي؛ لأن المباشرة إذا كانت مباحة إلى انفجار الصبح لم^٨ يمكنه الاغتسال إلا بعد الصبح.

^١ في ب: لإثبات بدل قوله إثبات.

^٢ في ج: عامة بدل قوله علية.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٤ هذه إشارة إلى الآية ٣٨ من سورة المائدة والآية ٢ من سورة النور.

^٥ الآية ١٥ من سورة الأحقاف.

^٦ في ج: لخصمتك بدل قوله لخصمك.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٨ الآية ١٨٧ من سورة البقرة.

^٩ في ب: لا بدل قوله لم.

وفيه إشارة أيضا إلى جواز الصوم بنية من النهار؛ لأن جواز تناول المفطر إلى الفجر مع وجوب الصوم في جزء من الليل مما يتنافيان، وحينئذ لا يجب الصوم إلا بالنهار كما دل عليه كلمة «ثم» الموضوع للتراخي، فلا تجب النية إلا فيه؛ لأن وجوب النية فرع على وجوب الصوم كما في سائر العبادات.

قوله (ومن ذلك قوله تعالى ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾^١) فإن هذه الآية سيقّت لبيان وجوب خصال الكفارة على التخيير، فيكون عبارة فيه وإشارة إلى اشتراط وجوب تملك الثوب من الفقير، وإلى أن الأصل في الإطعام الإباحة، والتمليك ألحق بها^٢ دلالة، وهذا عندنا.

وقال الشافعي رحمه الله: يشترط التملك في الإطعام أيضا، كما في الكسوة. ولأن الإطعام يذكر للتمليك عرفا، يقال: «أطعمتك هذا الطعام» أي ملكته^٣. ولأن الغرض دفع حاجة الفقير، وذا يحصل بالتمليك لا التمكين^٤.

قلنا: المنصوص عليه الإطعام، وهو في اللغة عبارة عن جعل الغير طاعما لا مالكا؛ إذ الإطعام فعل متعد لازم طعم أي أكل، فالإطعام جعله آكلا كسائر الأفعال المتعدية بالهمزة. فإذا لم يكن لازمه ملكا لم يكن متعديه تمليكاً.

فإن قيل: ينبغي أن لا يصح التملك حينئذ. قلنا: إنما جاز التملك بدلالة النص؛ لأنه أدفع للحوائج. وإلى هذا الجواب أشار بقوله: **(والتمليك ملحق بها)**. قلت: لا حاجة إلى التزام الدلالة؛ إذ يمكن أن يقال: إنه موضوع للتمكين من الطعام، ويحصل ذلك في ضمن التملك^٥، كما يحصل في ضمن الإباحة، بخلاف الكسوة؛ فإن النص ثمة يتناول^٦ التملك فقط؛ إذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب، فوجب التكفير بعين الثوب، والكفارة لا تتأدى بعين الثوب بل بفعله؛ لأنه مخاطب بفعل التكفير كما في العبادات، فحقوق الله تعالى علينا أفعال ابتلانا الله تعالى بإقامتها أو كف، إلا أنه لما نص على الثوب كان بيانا أن محل الفعل الذي به يقع التكفير عين الثوب، وليس ذلك إلا التملك

^١ الآية ٨٩ من سورة المائدة.

^٢ في ج: بهما بدل قوله بها.

^٣ في ج: ملكتك بدل قوله ملكته.

^٤ في ج: بالتمكين بدل قوله التمكين.

^٥ في ب: لا يكون بدل قوله لم يكن.

^٦ هذا اعتراض القاءني على الخبازي رحمهما الله تعالى في جوابه للسؤال المقدر.

^٧ في ب: تناول بدل قوله يتناول.

[أو الإباحة]^١، والإباحة^٢ إعارة، وهي تناول المنفعة لا عينه. ولأن عين الثوب حينئذ لا يصير للفقير على وجه يختص به؛ إذ العارية تسترد، فصار كمال الاختصاص في التملك، فلم يجز غيره.

قوله (وفيه إشارة أيضا) اعلم أن صرف الكفارة إلى مسكين واحد في عشرة أيام جائز عندنا. وقال الشافعي رحمه الله: لا يجوز ذلك؛ لأن الواجب عليه بالنص إطعام عشرة مساكين.

لكننا نقول: في هذه الآية إشارة إلى أن المساكين صاروا مصارف للكفارة^٣ لاحتياجهم؛ لأن الله تعالى نص على صفة تنبئ عن الحاجة وهي المسكنة، وأن ذكر العدد لبيان عدد الحوائج، فكان الواجب قضاء الحوائج لا أعيانهم، وهذه الحاجة تتجدد بتجدد الأيام لفقير واحد، فصار المسكين الواحد باختلاف الأزمنة بمنزلة المساكين، فإذا أطعم مسكينا في عشرة أيام صار كأنه أطعم عشرة [مساكين]^٤ في ساعة؛ لوجود تعدد الحوائج بتجدد الأيام كالنصاب الواحد يصير متجددا بتجدد الحول.

فإن قيل: في الثوب لم تتجدد الحاجة إلا بعد ستة أشهر أو نحوه، فوجب أن لا يجوز صرف عشرة أثواب إلى مسكين واحد في عشرة أيام. قلنا: ما ذكرت حاجة اللبوس والثوب قائم إذا اعتبرت حاجته^٥. فأما إذا اعتبرت جملة الحوائج فهو هالك تقديرا؛ إذ قد بينا أن الواجب هو التملك فيه ليصرفه إلى حوائجه، فأقيم التملك مقام قضاء [جميع]^٦ الحوائج، فصار هالكا من هذا الوجه، وكان ينبغي على هذا أن يصح الأداء في يوم واحد إلى مسكين عشرة أثواب متواترا أو في عشر ساعات، كما ذهب إليه بعض مشايخنا. لكن الحاجات إذا قضيت لا بد من تجددها، ولا تجدد إلا بالزمان، وأدنى ذلك يوم لتجدد جنس الحاجة -وهو حاجة الأكل- بتجدد اليوم، وهذا معلوم، وتجدد الحاجة فيما دونه موهوم، فكان العمل بالمعلوم أولى من العمل بالموهوم.

ولا يلزم أنه إذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة واحدة يصح؛ لأن كل واحد منهما مأثور بالأداء إلى الفقير، وبأداء أحدهما لا يخرج الفقير من كونه فقيرا، فيكون الثاني مؤديا إلى الفقير وإن

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٢ في ج: إذ الإباحة بدل قوله والإباحة.

^٣ في ج: الكفارة بدل قوله للكفارة.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٥ في ج: إذا اعتبرت اللبوس خاصة بدل قوله إذا اعتبرت حاجته.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

أدى الأول في تلك الساعة؛ لأن أداء الأول في حق الثاني كالعدم، فلم يؤخذ بالتفريق أي^١ لم يتكلف^٢ المؤدي بالتفريق بين الفعلين، بأن يعطيه في حال لا يعطيه غيره كيلا يخرج، بخلاف ما إذا كان المكفر واحدا؛ لأنه فعله فلا حرج في حقه، فيكلف بالتفريق.

قوله (ومن ذلك) أي مما اجتمع فيه العبارة والإشارة قوله عليه السلام: "اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم". فالثابت بالعبارة وجوب أداء صدقة الفطر؛ لأنه سيق الكلام [له]^٣، والثابت بالإشارة أحكام.

منها أنه لا يجب إلا على الغني؛ لأن الإغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك. وقد حققناه من قبل.

ومنها أن الواجب الصرف إلى الفقير؛ لأن إغناء الغني تحصيل الحاصل.

ومنها أن وجوب الأداء يتعلق بالفجر؛ لأن اليوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس. وإنما يغنيه عن المسألة في ذلك اليوم أداء يقع فيه.

ومنها أنه يتأدى الواجب بمطلق المال؛ لأن الإغناء [إنما]^٤ يحصل بالمال المطلق. وربما يكون حصوله بالنقد أهم للفقير من حصوله بالحنطة والشعير والتمر.

ومنها أن الأولى أن يعجل أدائها^٥ قبل الخروج إلى المصلى ليستغني الفقير عن السؤال ويحضر المصلى فارغ البال من قوت العيال.

ومنها أن الأولى أن يصرف صدقته إلى مسكين واحد؛ لأن الإغناء به يحصل، وإذا فرقها على المساكين كان هذا في الإغناء دون الأول، وما كان أكمل فيما هو منصوص عليه كان أفضل. فهذا الحديث من جوامع الكلم الذي اختص به النبي صلى الله عليه وسلم، حيث قال: "أوتيت جوامع الكلم"^٦.

^١ في ج: أن بدل قوله أي.

^٢ في ب وج: يكلف بدل قوله يتكلف.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٥ في ج: أدؤها بدل قوله أدائها.

^٦ أخرجه أحمد بن حنبل في مسند أبي هريرة رضي الله عنه، الحديث ٧٢٢٦، ٩٤٩٢.

قوله (وأما دلالة النص فما ثبت^١ بمعنى النص لغة لا استنباطا بالرأي) اعلم أنا^٢ لا نعني بمعنى النص ظاهر معناه لغة، بل نعني به معنى المعنى، وهو ما يؤدي إليه^٣ معنى اللغة، ويكون مقصودا به كمعنى الأذى من التأفيف في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾^٤ المفهوم منه لغة؛ فإن ظاهر معنى النص حرمة التأفيف وهو كلمة تضجر وتبرم. وهذا المعنى اللغوي ينادي بأعلى الصوت أن المقصود منه دفع الأذى، حتى أن كل عالم بأوضاع اللغة يفهم [منه]^٥ ذلك بأول السماع من غير تأمل، ويقف منه على حرمة الضرب والشتم، ويعلم منه أن الحكم يتعلق بمعناه -وهو الأذى- لا بصورته. كأنه قيل: «لا تؤذهما». وكمعنى الإيلام من الضرب؛ فإنه إذا قيل: «اضرب فلانا» يفهم منه لغة أن المقصود إيصال الألم الذي يفضي إليه لا صورته التي هي استعمال آلة التأديب في محل صالح بالإيقاع عليه، حتى لا يسمى ذلك بدون الإيلام ضربا عرفا، بل يسمى لعبا. ولهذا لو حلف: «لا يضرب امرأته» وضربها بعد الموت لا يحث؛ لانتفاء الضرب بانتفاء الإيلام. ولو مد شعرها أو خنقها أو عضها حنث؛ لتحقق معنى الضرب فيه لوجود الإيلام.

فبطل بهذا التقرير^٦ زعم الفاضل السمرقندي رحمه الله أنه يدخل في هذا التعريف المقتضى والمحذوف؛ لأنهما ليسا بمعنى المعنى على أن ثبوت المقتضى شرعي والمحذوف عقلي والدلالة لغوي، كما صرح بقوله: (لغة لا استنباطا بالرأي).

فإن قيل: لما أريد بقوله: أف ونحوه معناه الحقيقي، ومعنى المعنى يكون فيه جمعا^٧ بين الحقيقة والمجاز أو العمل بعموم المجاز. والأول باطل والثاني يخرج من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة. قلنا: لا نسلم أنه أريد بالنظم معنى المعنى [لغة]^٨، بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود، فلا يلزم ما ذكرت ومن هذا ظن [بعض]^٩ أصحابنا وأصحاب الشافعي رحمهم الله أن الدلالة قياس جلي؛ لأن ثبوت الحكم لما توفق على معرفة المعنى، وقد وجد أصل -كالتأفيف مثلا- وفرع -كالضرب- وعلة جامعة مؤثرة -كدفع الأذى- يكون قياسا؛ إذ لا معنى للقياس إلا ذلك، لكنه لما كان

^١ في ج: ثبتت بدل قوله ثبت.

^٢ في ب: أنه بدل قوله أنا.

^٣ في ب: إلى بدل قوله إليه.

^٤ الآية ٢٣ من سورة الإسراء.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ في ب: التعريف بدل قوله التقرير.

^٧ في ج: جمع بدل قوله جمعا.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٩ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

ظاهرا يسمى^١ جليا. فأشار الشيخ رحمه الله إلى [رد]^٢ هذا القول وإلى الفرق بقوله: (لا استنباطا بالرأي).

وحاصل الفرق أن المفهوم بالقياس شرعي نظري. ولهذا شرط في القياس أهلية الاجتهاد، بخلاف الدلالة؛ فإنها بمنزلة الضروري، وكان ثابتا قبل شرع القياس. ولهذا اتفق أهل العلم على صحة الاحتجاج بها من مثبتي القياس ونفاته، ولا^٣ يشترط لفهمها أهلية الاجتهاد، ثم أكد ما ذكر بقوله: (والثابت بها كالثابت بهما) يعني^٤ أن الثابت بالدلالة مضاف إلى النص لا إلى الرأي كالثابت بالعبارة والإشارة، حتى صح إثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وإن لم يجر إثباتها بالقياس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله، لا لأن القياس دليل فيه شبهة، والحدود يندرج بالشبهات، فلا يثبت بما فيه شبهة؛ لأن مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لإجماع الناس على التعلق بأخبار الآحاد في الحدود والكفارات، بل لأن الحدود شرعت عقوبة وأجزية على الجنايات، وفيها معنى الطهارة أيضا بشهادة صاحب الشرع، والكفارات شرعت جزاء على الجنايات ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب أسبابها، وفيها معنى العقوبة والزجر أيضا، ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الأجرام [والآقام]^٥ ومعرفة ما يحصل به إزالة آثامها فلا يمكن إثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي بخلاف الاستدلال بدلالة النص، إلا أنها عند التعارض دون العبارة والإشارة؛ لأن فيهما وجد اللفظ والمعنى اللغوي، فيقابل المعنيان، وبقي النظم سالما عن المعارضة.

ومثال ثبوت الكفارة^٦ بها [ما]^٧ روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أوجب الكفارة على أعرابي جامع في نهار رمضان عمدا. وقد علم يقينا أنه ما أوجب عليه الكفارة لكونه أعرابيا بل باعتبار جنائته على صوم رمضان، فيجب على غيره عند وجود هذه الجنائية بدلالة النص. وكذلك وجوب الكفارة بالأكل والشرب عندنا -خلافا للشافعي رحمه الله- ثبت بدلالة النص لا بالقياس. بيانه أن النبي عليه السلام إنما وجب^٨ الكفارة على الأعرابي باعتبار الجنائية على الصوم بالنقض والإفساد

^١ في ج: سمي بدل قوله يسمى.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ في ب وج: لم بدل قوله لا.

^٤ في ج: يعني بدل قوله بمعنى.

^٥ في ب: يصح بدل قوله يجر.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٧ في ج: الكفارات بدل قوله الكفارة.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٩ في ب وج: أوجب بدل قوله وجب.

وهتك حرمة الشهر لا لعين^١ الوقاع بدليل أنه لو كان ناسيا لصومه لا يجب، ولأن وجوب الكفارة بطريق الزجر والعقوبة، فكان المؤثر في وجوبها جهة المعصية في ذلك الفعل، والوقاع بالأهل ليس بجناية لعينها؛ لأنه تصرف في بضع مملوك له. فعلم أنه تعلق بمعناه وهو الجناية على الصوم، والوقاع آله له، فيثبت الحكم في الأكل والشرب دلالة؛ لأنهما فوق الوقاع جناية وأشد تنافيا للصوم؛ لأن الطبع إليهما أميل ومشقة الصبر عنهما أكثر؛ لأن وقت الصوم -وهو النهر- وقت قضاء شهوة البطن عادة، فكانا بشرع الزاجر أحق وأولى، فتعلق الكفارة بإحدى الآلتين يكون تعلقا بالكل.

فإن قيل: الثابت بالدلالة هو الذي يكون معلوما بمعنى اللغة بمجرد السماع، ويكون الفقيه وغيره في إدراكه سواء^٢. ثم وجوب الكفارة ههنا بالأكل مما يشتهبه^٣ على الفقيه العالم بطرق^٤ الفقه بعد أن بلغه حديث الأعرابي فضلا عن غيره. فكيف يكون هذا من باب الدلالة؟ ثم إن إثبات الحكم فيهما بالدلالة موقوف على التسوية، وذلك منتف هنا؛ لأن للوقاع مزية في معنى الجناية على الأكل والشرب من وجهين: أحدهما أن الجماع فعل يوجب فساد صومين. ولهذا قال الأعرابي: هلك وأهلك، والأكل لا يوجب إلا فساد صوم واحد. وثانيهما أن [في] الجماع داعيين: طبع الرجل، وطبع المرأة. وفي الأكل داع واحد وهو طبع الأكل، فكان أكثر وقوعا من الأكل، فشرع الزاجر له لا يوجب لما [هو]^٥ دونه في الوقاع^٦.

قلنا: أما الجواب عن الأول فهو أن الشرط في الدلالة أن يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه أهل اللسان، وهذا كذلك كما بينا. فأما أن يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضوع^٧ النص مما يعرفه أهل اللسان فليس بشرط.

وأما الجواب عن المعارضة إما عن الوجه [الأول]^٨ هو أن الكفارة إنما وجبت عليه بفعله إجماعا، وفعله لا يوجب إلا فساد صومه. وإنما يفسد صومها بفعلها. ولهذا وجبت عليها الكفارة

^١ في ج: لغير بدل قوله لعين.

^٢ في ب وج: ويكون الفقيه في إدراكه وغيره سواء بدل قوله ويكون الفقيه وغيره في إدراكه سواء.

^٣ في ب: اشتبه بدل قوله يشتهبه.

^٤ في ج: بطريق بدل قوله بطرق.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ في ج: الوقوع بدل قوله الوقاع.

^٨ في ب وج: موضع بدل قوله موضوع.

^٩ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

أيضا. ألا يرى أنها لو كانت غير صائمة أو كانت ناسية لصومها فجائعها يلزمه الكفارة، والجماع ههنا لم يوجب إلا فساد صوم واحد، فعلمنا أن مناط الحكم إفساد الصوم الواحد لا صومين.

وعن الثاني بأننا لا نسلم أن ما ذكرت يقتضي كونه أكثر وقوعا، بل الأمر على العكس؛ لأن ما كان شرط وجوده أكثر كان وقوعه أقل، خصوصا إذا كان قيامه بإثنين، ويكون الفعل معصية؛ لأنه إن قصد أحدهما العصيان فالآخر لا يساعده عليه على أن الترجيح معنا؛ فإن الإنسان قد يصبر على الوقوع، ولا يصبر عن الأكل إلا قليلا، فكان شهوة البطن أغلب، فيكون وجود الأكل أكثر، وإلى شرع الزاجر أحوج.

قوله (وكذا النسيان) أي من ذلك أن النبي عليه السلام قال للذي أكل وشرب في رمضان ناسيا: "تم على صومك؛ فإنما أطعمك الله وسقاك". ثم أثبتنا هذا الحكم في الوطء ناسيا بدلالة النص. وذلك لأن النسيان لغة هو كون الناس مدفوعا إليه خلقه أي واقعا فيه طبعاً من غير اختيار، وهو معنى يفهم من النسيان كل أحد، فكان مضافاً إلى صاحب الحق، فكان عفواً، فعلمنا بهذا المعنى الذي يفهم من النسيان كل أحد كالإيذاء من التأفيف في نظير المنصوص عليه -وهو الجماع ناسيا- بدلالة النص لا بالقياس؛ لأن المعدول عن القياس عليه غيره لا يقاس.

فإن قيل: الجماع ليس في معنى الأكل والشرب؛ لأن الصوم يخلي المعدة ويشهي الطعام، فكان كالمحمول^٢ عليه فيهما بسبب الصوم، فيعفى عنه وقوعه، فينبغي أن لا يجعل [جماع الناس]^٣ عفواً كالأكل ناسيا في الصلاة. قلنا: نعم لهما مزية في أسباب الدعوة إلا أنهما قاصران بحالهما؛ [لأنهما]^٤ لا يغلبان البشر، والجماع قاصر في أسباب الدعوة، لكن له مزية بحاله؛ لأن شهوة الجماع وفرط الشبق إليه ربما يغلب البشر بحيث لا يمكنه الصبر عنه، وعند غلبته يذهب من قلبه كل شيء سوى مقصوده، فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور، فيتساويان، واستقام الاستدلال.

قوله (وحد قطاع الطريق من ذلك) اعلم أنا أوجبنا على الردء حد قطاع الطريق بدلالة أنه جزاء محاربة الله تعالى؛ لأن عبارة النص المحاربة وصورتها مباشرة القتال ومعناها الذي يفهم منه لغة

^١ في ج: ههنا بدل قوله مناط.

^٢ في ب: المحمول، وفي ج: كالمجبول بدل قوله كالمحمول.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة

قطع الطريق حتى ينقطع المارة. والردء في هذا المعنى مشارك للقاتل. ولهذا اشتركوا في الغنيمة، فيقام الحد على الردء بدلالة النص.

ثم أبو يوسف ومحمد رحمهما الله أوجبا حد الزنا باللواط على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا؛ لما أن الزنا اسم لفعل معلوم وهو إيلاج فرج في محل محرم مشتهى يسمى قبلا، ومعناه^١ قضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى من غير داعية للولد، حتى يسمى الزاني سفاحا. وهذا المعنى موجود في اللواط، بل فيه فوقه؛ لأنه مستنكر شرعا وعقلا، حتى قيل: إنه لا كاشف لهذه الحرمة، فتعدى^٢ الحكم إليها بطريق الدلالة، واختصاصه باسم آخر لزيادة قبحه فلا ينافي التعدية.

قوله (وأوجبا القصاص بالقتل بالمثل) وصورة المسألة إذا قتل إنسانا معصوما بالحجر العظيم أو الخشبة العظيمة التي لا تطبق البنية احتماله لا يجب القصاص عند أبي حنيفة وزفر رحمهما الله. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: يجب القصاص، وهذا إذا لم يجرح. فإن جرح فالقصاص يجب اتفاقا.

لهما أن المراد بقوله عليه السلام: "لا قود إلا بالسيف" أنه لا يجب القصاص إلا بالقتل بالسيف. وله معنى معلوم، وهو الجنائية بما لا تطبق البنية احتماله. وإنما السيف آلة يحصل به ذلك المعنى. فإذا حصل بآلة أخرى مثله يثبت القصاص بدلالة النص.

واعلم أن هذا الحديث يحتمل معنيين: أحدهما لا قود يستوفي إلا بالسيف، والثاني لا قود يجب إلا بالقتل بالسيف. فعلى الوجه الأول حمله صاحب الهداية^٣ رحمه الله، حتى احتج على الشافعي رحمه الله في أنه لا يستوفي القصاص [إلا بالسيف]^٤. وعلى الوجه الثاني حمله الشيخ الإمام فخر الإسلام رحمه الله حتى خرج عليه مسألة المثل على المذهبين، وتابعه المصنف رحمه الله.

والجواب لأبي حنيفة رحمه الله أنا لا نسلم أن معنى الجنائية هو ما لا يطبق البنية احتماله، بل المعتبر في باب العقوبات صفة الكمال في سببها لما في النقصان من شبهة العدم، فيورث الشبهة، فلا يثبت به ما يندرى بالشبهات، والكمال في الفعل ما ينقض البنية بما يكون عاملا في الظاهر

^١ في ب: معناها بدل قوله معناه.

^٢ في ب وج: فيتعدى بدل قوله فتعدى.

^٣ الهداية: كتب في الفقه الحنفي ألفه الإمام برهان الدين المرغيناني المتوفى سنة ٥٩٣ هـ رحمه الله تعالى.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

بتخريب الجثة وفي الباطن بإراقة الدم وإفساد طبائعه؛ لأن صورة الأدمي باعتدال [البنية]^١ ظاهراً وباطناً، فكان التفويت الكامل في تخريبه. وإنما يحد الزاني لأن الكامل في سفح [الماء]^٢ ما يهلك البشر حكماً وهو الزنا؛ لأن ولد الزنا هالك حكماً لعدم مَنْ يقوم بتربيته دنياً ودينياً؛ لأنه لا يعرف له أب لينفق^٣ عليه. ولهذا سُمي النبي صلى الله عليه وسلم التربية إحياء، حيث قال: "من أخذ لقيطاً فقد أحياه".

وليس في اللواط هذا المعنى، بل فيها مجرد تضييع الماء. وذلك قاصر في الجنائية؛ لأنه قد يحل ذلك بالعزل في الحرة برضاها وفي الأمة بغير رضاها. وتضييع النسل غير مشروع أصلاً. وفي الزنا فساد فراش الزوج لاشتباه النسب، وليس في اللواط ذلك، فلم تساوه جنائية.

فإن قيل: لا نسلم أن الحكم تعلق بما ذكرتم؛ فإنه لو زنى بعجوز أو عقيم لا زوج لها يجب الحد وإن لم يوجد الإفساد والإهلاك. وكذا زنى الخصي يوجب الحد ولا ماء [له]^٤. قلنا: حكمة الحكم^٥ تراعى في الجنس لا في كل فرد، على أننا لا نسلم أن قابلية الولادة منعدمة في العجوز والعقيم كما حكى في قصة زكريا عليه السلام، ولا نسلم أن الخصي ينعدم منه الماء. ألا يرى أنه يثبت منه النسب^٦، ولو انعدم الماء أصلاً لما ثبت النسب منه كما في الصبي. وكذا الزنا كامل بحاله إشارة إلى الوجه الثاني من الكمال في الزنا.

تحقيق ذلك أن الحدود إنما شرعت زواجر، وليس اللواط كالزنا في الحاجة إلى الزاجر؛ لأن الزاجر إنما يحتاج [إليه]^٧ فيما يكثر وجوده. والزنا كذلك لوجود الشهوة الداعية من الجانبين فيه، واللواط لا يرغب فيها إلا الفاعل، فأما المفعول به ففي طبعه ما يمنع عنها على ما عليه الجيلة السليمة، فلا يصح الاستدلال بالكامل على القاصر فيما يسقط^٨ بالشبهات.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ في ب: فينفق بدل قوله لينفق.

^٤ في ب: يتساوه بدل قوله تساوه.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٦ في ج: الحكيم بدل قوله الحكم.

^٧ في ب وج: يثبت النسب منه بدل قوله يثبت منه النسب.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٩ في ب وج: سقط بدل قوله يسقط.

وقال الشافعي رحمه الله: إن الكفارة وجبت بالقتل الخطأ بالنص، و[هو] قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾^١، فتجب الكفارة في العمد بدلالة النص؛ لأن وجوب الكفارة باعتبار أصل القتل دون صفة الخطأ؛ لأن الخطأ عذر مسقط لحقوق الله تعالى، فلا يكون مؤثرا في الوجوب، وقد وجبت الكفارة مع قيام العذر، فبدونه أولى. وكذلك قال: لما وجبت الكفارة باليمين المعقودة إذا^٢ صارت كاذبة بالحنث، فلأن تجب في الغموس وهي كاذبة من الأصل أولى.

ونحن نقول: الكفارة مركبة من العبادة والعقوبة كما حققناه فيما سبق، فلا تجب إلا بسبب دائر بين الحظر والإباحة لتحصل الملائمة بين السبب والمسبب. ألا يرى أن العقوبات المحضة سببها محظور محض، والعبادات المحضة سببها مباح محض، فالمتعدد بينهما يقتضي سببا مترددا ضرورة، والقتل العمد كبيرة محضة كالزنا والسرقة، فلا يصلح سببا للكفارة، وكذا الغموس محظور محض؛ لأن الكذب بدون الاستشهاد بالله تعالى حرام محض، فمعه أحق، فلا يصلح سببا للكفارة. وأما الخطأ فدائر بين الوصفين: أما وصف الإباحة فلأنه قصد بالرمي على الصيد والكافر وهو مباح. وأما وصف الحظر فلأنه ترك التروي^٣ والتأني في ذلك، فيصح^٤ سببا للكفارة. وكذلك^٥ المعقودة فيها تردد؛ فإنها عقد مشروع ابتداء لما فيها من تعظيم المقسم به، وفيها معنى الحظر من حيث إنها عند الحنث ينقلب كذبا، والكفارة إنما تجب باليمين بعد^٦ الحنث، ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار؛ فإنها طاعة محضة، وقد وجبت بسبب الكبيرة المحضة، فما هو طاعة من وجه أولى؛ لأننا لا نسلم أنها وجبت بالجناية. ألا يرى أنها^٧ رجوع عن الجناية وتفص عنها، والتفصي عن الشيء لا يصح أن يكون من حكم، فلا يضاف إليه، وإنما يضاف وجوبها إلى ديانته واعتقاده حرمة ما ارتكبه.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٢ الآية ٩٢ من سورة النساء.

^٣ في ب: إنما بدل قوله إذا.

^٤ في ج: في بدل قوله من.

^٥ في ج: أو الكافر بدل قوله والكافر.

^٦ في ج: التوقى بدل قوله التروي.

^٧ في ج: فيصلح بدل قوله فيصح.

^٨ في ب: وكذا بدل قوله وكذلك.

^٩ في ج: عند بدل قوله بعد.

^{١٠} في ب: إنه بدل قوله إنها.

قوله (وأما المقتضى فزيادة على النص) اعلم أن الاقتضاء هو الطلب، يقال: «اقتضى الدين» أي طلبه. والنص قد يطلب زيادة عليه لصحة المنصوص عليه، فالنص هو المقتضى والزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء.

وقوله: **(ثبت)** مسند^١ إلى الزيادة بتأويل المزيد، وفي طرح التاء إشارة إلى أنه ليس المراد به المعنى المصدري، بل ما ذكرنا. ونصب «شرطا [لصحة المنصوص]^٢» لكونه حالا من الضمير المستتر في «ثبت»، وقد تم الحد. وحاصله جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق. وقوله: **(لما لم يستغن عنه)** مستأنف، و**(وجب تقديمه)** جوابه^٣، أي لما لم يستغن المنصوص عن المقتضى إما عقلا وإما شرعا وجب تقديم المقتضى لتصحيح المنصوص المقتضى؛ إذ لا صحة للمشروط بدون الشرط، ويحتمل أن يكون من تتمه [الحد وهو الأظهر، وإلا لما انعكس التعريف لدخول المحذوف فيه، فلو جعلناه من التتمه]^٤ يكون منعكسا؛ لأنه يكون حاصلة زيادة يثبت شرطا لصحة المنصوص مقدما عليه كقولك: «اصعد السطح وصل»؛ فإنه يقتضي سابقة الأمر بوضع السلم والوضوء، ولا يشترط التقدم في المحذوف، فيخرج بذلك القيد.

وقوله: **(وقد اقتضاه النص)** إشارة إلى وجه التسمية بهذا الاسم، وقوله **(فصار المقتضى)** نتيجة له، أي لما كان النص مقتضيا له صار المقتضى بحكمه [حكم النص]^٥، أي مع حكمه حكيم للنص مضافين إليه؛ لأن حكم المقتضى تابع له، وهو تابع للمقتضى، لكن المقتضى يكون مضافا إليه بنفسه، وحكمه بواسطته مثل شراء القريب؛ فإنه يوجب الملك، والملك في القريب يوجب العتق، فكان الملك وحكمه -وهو العتق- مضافين إلى الشراء، حتى كان شراء القريب إعتاقا، وناب عن الكفارة إذا نوى.

وقوله: **(فلا يعارضه القياس)** كما لا يعارض الحكم الثابت بالنص بلا واسطة، والثابت بالمقتضى كالثابت بدلالة النص لا اشتراكهما في الإضافة إلى النص إلا أن الثابت بالدلالة عند المعارضة

^١ في ب: مسندا بدل قوله مسند.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٣ في ب: جواب لما بدل قوله جوابه.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

أقوى من الثابت بالمقتضى؛ لأنها ثابتة بالمعنى اللغوي مع ظهور لفظه، ولفظ المقتضى مضمر ثبت ضرورة.

قوله (وقد يشكل على السامع) المشكل هو الداخل في إشكاله، والمقتضى يشاكل المحذوف؛ لأن كل واحد منهما من باب الاختصار. ولهذا قال الإمام أبو زيد رحمه الله بأنه لا فرق بينهما، بل هما من قبيل المقتضى.

لكن الشيخ الإمام شمس الأئمة السرخسي والإمام فخر الإسلام رحمهما الله فرقا بينهما، وتابعهما المصنف رحمه الله، وأشار إلى الفرق بوجهين: أحدهما أن المحذوف ما كان ثابتا لغة كقوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَ﴾^١؛ فإن السؤال لا يمكن بدون تصور ذي فهم يسأل منه، فيكون اللفظ دالا عليه، بخلاف المقتضى؛ فإنه وإن كان من مقتضيات صحة الكلام، لكن اللفظ لا يدل عليه. وإلى هذا الفرق أشار بقوله: (وهو ثابت لغة). فإن قيل: هذا الفرق يشير إلى أن المحذوف من قبيل الدلالة لا من قبيل العبارة. قلنا: لا نسلم ذلك، بل الفرق بينهما أن الدلالة معنى المعنى للفظ المذكور، والمحذوف اسم للفظ المتروك اختصارا.

وثانيهما أن المقتضى لو قدر مذكورا لا يغير حكم المقتضي بل يقرره، وإذا كان محذوفا أي إذا كان غير المذكور ثابتا بطريق الحذف يغير.

مثال المقتضى قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾^٢. هو مقتضى شرعا لكونها مملوكة؛ إذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم بالحديث، فيزاد عليه، فيكون تقدير الكلام «فتحير رقة مملوكة»، وبه لا يتغير الكلام عن معناه السابق.

ومثال المحذوف قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾، وقوله عليه السلام: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان". ألا يرى أن عند ذكر الأهل في الآية الأولى والمحبة في الثانية والحكم في الحديث يتحول نسبة السؤال والإشراب والرفع إلى ما صرح به من الأهل والمحبة والحكم، وهذا آية كونه محذوفا.

^١ في ج: يثبت بدل قوله ثبت.

^٢ الآية ٨٢ من سورة يوسف.

^٣ الآية ٩٢ من سورة النساء، والآية ٣ من سورة المجادلة.

^٤ في ب: مقتضى بدل قوله مقتضى.

^٥ الآية ٩٣ من سورة البقرة.

فإن قيل: الكلام قد يتغير في المقتضى أيضا؛ فإن قوله: «أعتق عبدك عني» يتغير بالتصريح بالمقتضى -وهو البيع-؛ لأنه يصير العبد ملكا للآمر، فصار كأنه قال: «أعتق عبدي عني»، وهذا تغيير. وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد إظهاره كما في قوله تعالى: «اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ»^١ أي فضرب فانشق الحجر فانفجرت، وقوله تعالى: «فَأَذَلِّيْ دُلُوهُ قَالَ يَا بَشْرَى»^٢ أي فنزع فرأى غلاما متعلقا بالرشاء فقال يا بشرى، وأمثالهما.

ثم قولهم: المقتضى لتصحيح المقتضى فلا يكون مغيرا له مسلم، ولكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لأفراد كلماته، وذلك حاصل في المحذوف مع التغيير الذي ذكرتم، فلا يكون مبطلا له، بل يكون مقورا [له]^٣ ومصححا. وهذه اعتراضات هائلة تحيرت في حلها فضلاء الدهر وأذكياء العصر، لكن محاماة الأسلاف عن مطاعن الأخلاف؛ من أشرف الخصال وغاية الإنصاف، فذلك دعائي إلى التجاسر في الجواب، فلا تنسبوني إلى الاعتساف^٤.

أقول -وبالله التوفيق-: أما الجواب عن الأول فلا نسلم أن التصريح بالمقتضى يجوز. ألا يرى أنه يقول المأمور عند الامتثال: «أعتقت عبدي عنك»، حتى لو قال: «بعته منك بألف درهم وأعتقته» لم يجز عن الأمر، بل كان مبتدئا، ووقع العتق عن نفسه. ولو سلم التغيير، ولكن لا نسلم أن مثل هذا التغيير مما يمنع كونه مقتضى؛ لأنه لم يقع ذلك فيما نسب الفعل إليه، ولم يتغير به معنى الكلام الذي قصد لتصحيحه، والتغير الذي ينافي الاقتضاء هو ما يقع فيه. ألا يرى أنهم قالوا في المحذوف عند تصريح المحذوف يتحول الحكم عن المذكور إلى المتروك، ولا يوجد هذا التحول في مسألة الإعتاق، وهذا هو الجواب عن الاعتراض الأخير.

وقوله: المحذوف [قد]^٥ لا يتغير به الكلام بعد إظهاره كما في هذه الآية. قلنا: لا نسلم أن تلك الآية من قبيل المحذوف، بل من قبيل المقتضى، وقد نص عليه العلامة النسفي رحمه الله في شرحه للمنتخب^٦، حيث قال: ومن نظائر المقتضى قوله تعالى: «فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا

^١ الآية ٦٠ من سورة البقرة.

^٢ الآية ١٩ من سورة يوسف.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٤ في ج: الاختلاف بدل قوله الأخلاف.

^٥ أشار القاءاني رحمه الله إلى تفرد هذه المسألة.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٧ المنتخب: كتاب في أصول الفقه ألفه الإمام الأخسيكي المتوفى سنة ٦٤٤ هـ رحمه الله.

بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا^١ أي فذهبوا فلم يؤمنوا وأصروا على الكفر^٢ فدمرناهم تدميرا، وقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ﴾^٣، وقوله تعالى: ﴿فَأَذَلَّى دُلُوهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ﴾^٤. نعم علماء العربية يعدون الكل محذوفا، ولا يفرقون بين المقتضى والمحذوف. لا يقال: المقتضى المقدر ما قد ثبت شرعا أو عقلا، وليست هذه الآي كذلك؛ لانا لا نسلم ذلك، بل للعقل مجال في درك هذه المقدمات، وإلا لوجب إظهارها، فتأمل.

قوله (وله عموم) أي للمحذوف عموم اتفاقا؛ لأن كلام العرب يتنوع إلى مختصر ومطول، والمطول يفيد العموم، فكذا المختصر؛ لأنه لا يفارقه إلا في الاختصار. ألا يرى أنه لا فرق بين قوله: «لفلان علي تسعمائة» وبين قوله: «[لفلان] علي ألف إلا مائة».

(وإنما سقط عموم هذا الخبر) جواب عما يقال: لو كان هذا الخبر -وهو قوله عليه السلام: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان"- من قبيل المحذوف وله عموم عندكم لوجب أن تقولوا بعمومه، ولما لم تقولوا به علم أنه من قبيل المقتضى، كما ذهب إليه القاضي أبو زيد رحمه الله. فأجاب عنه بأنا إنما لم نقل^٥ بعمومه لكون المحذوف فيه -وهو الحكم- من قبيل المشترك على ما حققناه في باب الحقيقة والمجاز، ولا عموم للمشارك، لا لأنه من قبيل المقتضى لما^٦ ذكرنا، ولا عموم للمقتضى عندنا خلافا للشافعي رحمه الله، [و]^٧ هو يقول: إنه مذكور شرعا، فيكون كالمذكور حقيقة في حق الأحكام. ألا يرى أن الميت حكما بمنزلة الميت حقيقة في حق الأحكام وهو المرتد الذي لحق بدار الحرب.

قلنا: لما كان [المجاز]^٨ والمقتضى غير ملفوظ حقيقة، ولكنه جعل كالملفوظ ضرورة التصحيح فيتقدر بقدر الضرورة، ويكون فيما وراء ذلك وهو التعميم كالتناول الميتة لما أبيح للحاجة يتقدر بقدرها وهو سدّ الرمق.

^١ الآية ٣٦ من سورة الفرقان.

^٢ في ج: التكذيب بدل قوله الكفر.

^٣ الآية ٦٠ من سورة البقرة.

^٤ الآية ١٩ من سورة يوسف.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٦ في ج: بأنا لا نسلم بدل قوله بأنا إنما لم نقل.

^٧ في ب: كما ذكرنا بدل قوله لما ذكرنا.

^٨ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٩ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

قال الفاضل السمرقندي رحمه الله: وفيه بحث؛ لأن المقتضى قد يكون عاما كما [لو] قال: «أعتق عبيدك عني بكذا»؛ فإن مقتضاه «بع عبيدك عني» والجمع المضاف للعموم. وجوابه أن هذا وهم منه؛ فإنه ليس من عموم المقتضى في شيء، بل العموم لصيغة العبيد وهي مذكورة، والمقتضى هو البيع المضاف إليهم وهو بيع واحد ثابت بقدر ما يصح به المذكور.

وتحقيق هذا أن المراد من انتفاء عموم المقتضى عندنا ليس انتفاء صيغة العموم عنه، بل المراد منه أنه لو كان مذكورا يكون ثابتا من كل وجه، فإذا ثبت بطريق الاقتضاء يكون ثابتا في [حق] صحة المقتضى لا غير، كالبيع لو كان مذكورا بأن قال: «بعه مني بألف»، فباعه، ثم قال: «أعتقه» يكون ثابتا على الإطلاق في حق جميع أحكامه من صحة الإعتاق وثبوت خيار الروية والعيب ونحوها. فإذا ثبت مقتضى يكون ثابتا في [حق] صحة الإعتاق لا غير. فتبين بهذا أنه لو احتيج إلى إثبات صيغة العموم ليصح المذكور يجوز إثباته، بل يجب، وإلا لم يكن الكلام صحيحا، ولكن الخلاف فيما وراء ذلك، ولا يكون ذلك عموم المقتضى، بل يكون العموم مقتضى، والفرق بينهما بين عند أولي الفهم.

قوله (فلا تصح نية التخصيص فيما ثبت اقتضاء) إشارة إلى ثمة الاختلاف بيننا وبين

الشافعي رحمه الله، وذلك في مسائل:

منها أنه لو قال: «إن أكلت فعبيد حر»، و«إن شربت فعبيد حر»، و«إن لبست فعبيد حر»، ونوى مأكولا دون مأكول أو مشروبا دون مشروب أو ملبوسا دون ملبوس فإنه تصح نيته عند الشافعي رحمه الله؛ لأن وجود المتعدي في الخارج لا يكون بدون المفعول كما لا يكون بدون الزمان والمكان، فصار المفعول مقتضى وله عموم عنده فيصح نية التخصيص كما لو قال لا أكل أكلا وعندنا لا يصح نيته لا قضاء ولا ديانة لما قلنا أن المقتضى لا عموم له والتخصيص بدون التعميم محال^١.

فإن قيل: إنه يحنث بأكل [كل] مأكول ولا معنى للعموم سوى هذا قلنا إنما يحنث لأنه مندرج تحت ماهية الأكل فإن قوله لا أكل معناه لا يوجد منه ماهية الأكل وعدم وجود الأكل موقوف

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٤ في ب وج: الخلاف بدل قوله الاختلاف.

^٥ في ج: وجوب بدل قوله وجود.

^٦ في ج: مجاز بدل قوله محال.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

على أن لا يوجد منه فرد من أفراد الأكل، أو نقول: المقتضى ههنا مطلق، ففي أي مقيد يوجد [يوجد]^١ ما به الحث، وهذا لا يوجب العموم كقوله: «أعتق رقبة».

قال الفاضل السمرقندي رحمه الله: هذا صحيح في المثبت كقوله: «إن شربت». وأما في المنفي كقوله: «لا أشرب» فالظاهر [هو]^٢ العموم لوقوع النكرة في سياق النفي. قلت: الشرط مثل النفي في إفادة العموم، فالتفريق بينهما بالصحة والفساد غلط محض^٣.

قوله (وكذا لو قال: «إن اغتسل») [أي لو قال إن اغتسل]^٤ الليلة في هذه الدار فعنده حر» على البناء للمفعول، وقال: «عنيت فلانا» لم يصدق عندنا؛ لأن الفاعل غير مذكور، وإنما ثبت بطريق الاقتضاء، بخلاف ما لو قال: «إن اغتسل أحد في هذه الدار الليلة»، و«إن اغتسلت غسلا»؛ فإن نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأن الفاعل مذكور في المسألة الأولى واقع في حيز الشرط، فيعم، فصح^٥ تخصيصه، وفي المسألة الثانية الغسل مذكور وهو نكرة في حيز النفي^٦، فيعم، فيجوز تخصيص بعض الاغتسال عنه.

وكذا لو قال: «إن خرجت فعبدني حر»، ونوى الخروج عن مكان دون مكان لا تعمل نيته. وكذا لو قال لامرأته بعد الدخول: «اعتدي»، ونوى الطلاق يثبت الطلاق اقتضاء كما بينا في فصل الحقيقة والمجاز، فيكون رجعيًا، ولا تصح نية الثلاث والبينونة؛ لأنهما فوق الضرورة. وكذا لو قال: «أنت طالق»، ونوى الثلاث أنه لا تعمل نيته، بل تقع به واحدة رجعية عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله؛ لأن ذكر الطالق لغة ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا للواصف^٧ كقوله: «أنت ضارب»؛ فإنه يدل على صفة قائمة بالموصوف [به]^٨ وهو المصدر لا على مصدر قائم بالواصف. فأما إثبات الطلاق بمعنى التطليق الذي هو محل النية في الواصف بمجرد وصفه [به]^٩ فثابت شرعاً؛ ضرورة أن الشارع

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من زيادة ج.

^٣ هذا جواب القاءني لاعتراض الفاضل السمرقندي رحمهما الله تعالى.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٥ في ج: يثبت بدل قوله ثبت.

^٦ في ج: فيصح بدل قوله فصح.

^٧ في ج: الشرط بدل قوله النفي.

^٨ في ج: لأن ذكر الطالق لغة ذكر لطلاق هو صفة المرأة لا للواصف بدل قوله لأن ذكر الطالق لغة ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا للواصف.

^٩ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^{١٠} ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

لم يكذبه في هذا الكلام مع أن الوصف بدون الصفة القائمة في المحل لغو وهدر كقولك للجالس: «أنت قائم»، فيكون ثبوته بطريق الاقتضاء ضرورة تصحيح الكلام، ووقوع الثلاث فوق الضرورة، فلا يثبت.

فإن قيل: «أنت طالق» جعل إنشاء في الشرع، وخرج عن^١ كونه إخباراً، فلم يكن ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء؛ لأن ذلك من ضرورة صحة الإخبار. قلنا: إنما يلزم ما ذكرت أن لو لم يكن جعله إنشاء بهذا الطريق وهو ممنوع، فعلى هذا لا يكون خارجاً من الإخبار بالكلية. ألا يرى أنه لو قال للمطلقة والمنكوحة: «أحداكما طالق» لا يقع الطلاق، فعرفنا أن كونه إنشاء مبني على طريق الاقتضاء. قلت: وفيه بحث^٢.

قوله (بخلاف قوله: «أنت بائن») جواب عن إشكال يرد على التقرير^٣ المذكور.

بيانه أنكم قلت: إن المصدر الذي يثبت من المتكلم أمر شرعي لا لغوي، فيكون ثابتاً اقتضاء، فلا يصح فيه نية الثلاث. فكذاك المصدر الثابت من المتكلم بقوله: «أنت بائن» أمر شرعي أيضاً، فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث. فأجاب عنه بأن المصدر الثابت ههنا اقتضاء -وهو البينة- متنوع إلى خفيفة -وهو ما يقطع الملك [أي الملك]^٤ الثابت بالنكاح - وإلى غليظة -وهو ما يقطع الحل - أي حل المحلية في حق الزوج^٥، ونية أحد النوعين صحيحة في المقتضى؛ لأنه لا بد أن يثبت أحدهما؛ إذ لا يمكن اجتماعهما معاً، فلا بد أن ينوي أحدهما، وعند نية الكامل يثبت العدد فيه ضمناً لا قصداً كالملك في المغصوب يثبت في [ضمن ملك]^٦ الضمان ضمناً لا قصداً، حتى لو نوى ثنتين لا يصح؛ إذ لا ضرورة في العدد المحض^٧، فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الأقل، ولا كذلك في النوعين؛ لأنه لا يتصور فيه الأقل؛ لأن الأنواع لا تكون إلا متساوية^٨.

^١ في ب: حينئذ بدل قوله عن.

^٢ هذا اعتراض القاءاني على المصنف رحمه الله في جوابه.

^٣ في ب: التقدير بدل قوله التقرير.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٥ في ج: الزوجة بدل قوله الزوج.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ في ج: المعين بدل قوله المحض.

^٨ في ب وج: متنافية بدل قوله متساوية.

لا يقال بأن الطلاق متنوع أيضا، فنية الثلاث متساوية يقتضي أحد نوعيه^١، فينبغي أن يصح؛ لأننا نقول: البيئونة تتصل بالمحل في الحال، ولا اتصالها بالمحل وجهان: انقطاع يرجع إلى الملك، وانقطاع يرجع إلى الحل كما ذكرنا، فتعدّد المقتضى [-الإبانة-]^٢ بناء على تعدد المقتضى -وهو البيئونة-، فصح تعيين أحدهما بالنية.

وأما قوله: «أنت طالق» فغير متصل بالمحل في الحال إجماعا، فلا يوصف بالكمال والنقصان إلا بعد حلوله المحل؛ لأن الأفعال قبل الحلول بالمحال لا يوصف بالنقصان والكمال؛ لأنها حركات على نمط واحد. وإنما يوصف إذا ظهر أثر فعله في المحل، فحينئذ ينظر إن تم الفعل يوصف بالكمال، وإن لم يتم يوصف بالنقصان. وإنما قلنا: إنه غير متصل بالمحل في الحال؛ لأن حكمه إما فوت الملك الثابت بالنكاح وأنه معلق بانقضاء العدة، والمعلق بالشرط عدم قبله، وإما تفويت الحل^٣ الأصلي وأنه معلق بكمال العدد، فعلم أن قوله: «أنت طالق» قبل انقضاء العدة وقبل ذكر العدد لا اتصال له بالمحل. وإنما الثابت في الحال انعقاد العلة، وانعقاد العلة لا يتنوع كالرمي؛ فإنه ينعقد علة عند الرمي. وإنما يتنوع آثاره -[فلو]^٤ بنوع هنا- إنما يتنوع بالعدد الذي هو أصل في التنوع، فلو صحت نيته هنا يلزم إثبات العدد في المقتضى قصدا لا ضمنا، وذا لا يجوز.

[قوله]^٥ (وهذا بخلاف قوله: «طلق نفسك») يعني قوله: «طلق نفسك» يخالف ما ذكرنا من المسائل، حيث يصح نية الثلاث فيه دونها؛ لأن المصدر هنا ثابت لغة لا اقتضاء، وكان نظير المحذوف، فيصح [منه]^٦ نية العموم والخصوص لما سبق بيانه أن الأمر فعل وضع لطلب المصدر في المستقبل، ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل في المستقبل، بل يتوقف على تصور وجوده وهو ثابت، فصح الأمر لغة، وإذا صح كان المصدر ثابتا لغة؛ لأنه مختصر من قوله: «أفعلي فعل الطلاق»، والمختصر في الإفادة كالمطول، والمصدر اسم جنس يقع على الأقل، ويحتمل الكل، فصحت نية الثلاث فيه كما يصح في مطوله. ومن هذا التقرير^٧ علم أن قوله^٨: «من قبيل المحذوف» أنه لم يريدوا

^١ في ب: فنية الثلاث تعيين أحد نوعيه، وفي ج: فنية الثلاث تعيين أحد نوعين بدل قوله فنية الثلاث متساوية يقتضي أحد نوعيه.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٣ في ب: المحل بدل قوله الحل.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب. وج: (فيه) بدل (منه).

^٧ ج: (التقدير) بدل (التقرير).

^٨ ب: (قولهم) بدل (قوله).

به الحذف المصطلح؛ لأنه لا تقدير فيه أصلاً، بل هما عبارتان وضعتا لمعنى واحد كخمسـة وعشرة إلا خمسـة.

قوله (وفي قوله: «إن خرجت») أي لو قال الرجل: «إن خرجت فعبدته حر» فإنه تصح نية السفر ديانة؛ لأن الفعل صار مستقبلاً بدخول كلمة الشرط عليه، فيكون ذكراً للمصدر الثابت في المستقبل، فيكون من قبيل المحذوف. وقد قلنا: إن^١ نية التخصيص تعمل فيه، ولأن السفر أحد طريقي الخروج؛ إذ الخروج متنوع في نفسه إلى قصير غير مرخص وإلى مديد مرخص للفطر والقصر. ألا يرى أن الاسم قد اختلف، فبعضه يسمى سفراً وبعضه لا، فصح نية أحد النوعين كما في مسألة^٢ البيونة.

وأما المكان وسبب الخروج فثابت اقتضاء؛ إذ لا دلالة للفعل عليه لغة، فلا تصح نية مكان دون مكان وسبب دون سبب، وهذا بخلاف قوله: «طلقتك»؛ فإنه لا يصح فيه نية التخصيص؛ لأن المقدر فيه لتصحيحه وصيانته عن الكذب مصدر مضى وانعدم، والمعدوم لا يقبل العموم، فلا يصح تعميمه بالنية، ولأن هذا الكلام نفس التطبيق الذي هو الفعل، ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة. وهذا لأن فعل اللسان وإن كان [هو]^٣ الإخبار لا الإنشاء كما أن فعل سائر الجوارح للإنشاء لا الإخبار، لكنه جعل إنشاء شرعاً، فصار كسائر أفعال الجوارح، والنية لا تؤثر في الفعل؛ لأنها لتعيين بعض محتملات اللفظ. ألا يرى أن الخطوة لا يصير خطوتين بالنية.

ولا يلزم إذا حلف: «أن لا يساكن فلاناً»، ونوى السكنى في بيت واحد غير عين؛ فإنه تصح نيته والمكان ثابت اقتضاء؛ لأن صحتها ليست من حيث تخصيص البعض من المكان. ألا يرى أنه لو نوى بيتاً معيناً لا تصح نيته، بل لأنه نوى حقيقته الكاملة؛ لأن المساكنة اسم لفعل يتعدى من الواحد إلى الآخر على سبيل المشاركة كالمقابلة^٤. وإنما يتحقق ذلك حقيقة في بيت واحد؛ لأنه يتعدى فعل كل واحد منهما إلى صاحبه في السكنى، إلا أنه إذا أطلق ولم ينو شيئاً يحنث بالمساكنة في دار

^١ ج: أثر بدل إن.

^٢ ب وج: المسألة بدل مسألة.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٤ ج: للإخبار بدل الإخبار.

^٥ ج: كالمقابلة بدل كالمقابلة.

واحدة أيضا؛ إذ المساكنة تحصل بينهما في توابع السكنى من الممر^١ والمصب، فيحنث بعموم مجاز السكنى للعرف.

قوله (وعلى هذا قلنا) أي بناء على أن المقتضى لا عموم له قلنا فيمن قال لغيره: «أعتق عبدك عني بألف درهم»، فقال المأمور: «أعتقت» وقع العتق عن الأمر عندنا، وعليه الألف، خلافا لزفر رحمه الله؛ لأنه لا يقول بالاقتضاء.

ولنا أن الأمر بالإعتاق عنه بألف يقتضي التملك بالبيع منه بألف ليتحقق الإعتاق عنه؛ إذ لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم بالحديث، فيزاد البيع على هذا الكلام اقتضاء تصحيحا لكلامه، فكأنه قال: «بع عبدك هذا مني بألف، وكن وكيلا عني بإعتاقه»، فيكون أمرا بالبيع منه وبالإعتاق عنه جميعا، فيثبت بشروط المقتضى -وهو العتق-؛ لأنه لما ثبت ضمنا وتبعاً له كان المنظور^٢ إليه الأصل المتضمن دون التبع^٣، حتى يسقط اعتبار القبول فيه، ولو كان الأمر ممن لا يملك الإعتاق لا يثبت البيع بهذا الكلام، ولو كان العبد آبقا يعتق عن الأمر؛ لأن كونه مقدور التسليم شرط البيع لا شرط العتق، ولو صرح المأمور بالبيع بأن قال: «بعته منك بألف، وأعتقته» لم يجز عن الأمر، بل كان مبتدئا، ووقع العتق عن نفسه؛ لأن شرط المقتضى أن لا يصرح به، وإلا لم يبق مقتضى.

وبهذا تبين أن المقتضى ليس كالمنصوص عليه فيما وراء الحاجة؛ إذ لو كان كذلك لثبت المقتضى بشروط نفسه، فلم يسقط القبول، ولم يشترط أهلية الإعتاق في الأمر بل أهلية البيع، ولم يجز بيع الآبق، ولا يخل التصريح لصحة البيع.

وعلى هذا قال أبو يوسف رحمه الله: [إذا قال: «أعتق عبدك عني بغير شيء»، فأعتقه، يقع العتق عن الأمر، ويثبت الملك بالهبة وإن لم يوجد القبض؛ لأن الملك ثابت هنا بمقتضى العتق، فيثبت بشرائط العتق، ويسقط اعتبار شرط الهبة -وهو القبض- كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل أولى؛ لأن القبول ركن في البيع، والقبض شرط في الهبة، فلما سقط الركن ثمة مع أن الركن أقوى، لأن يسقط الشرط هنا أولى.

^١ ج: المحل بدل الممر.

^٢ ج: كالمنظور بدل كان المنظور.

^٣ الأصل: البيع بدل التبع.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: يقع العتق عن المأمور؛ لأن الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض، ولم يوجد، فلا^١ يمكن تنفيذه عن الأمر، والقول بسقوط القبض باطل؛ لأن المقتضى تبع للمقتضى اتفاقاً، فلا يصح جعله تبعاً لما لا يصلح^٢ ثبوته مقتضى، والقبض ليس من جنس القول، ولا دونه في الرتبة، وذلك ظاهر، فلا يصح جعله ساقطاً تبعاً للإعتاق؛ لأنه إنما يسقط به ما يحتمل السقوط شرعاً في الجملة، والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال، بخلاف القبول في البيع؛ فإنه يحتمل السقوط في الجملة. ألا يرى أن البيع ينعقد بالتعاطي في الخسيس والنفيس في الصحيح، وقد سقط الإيجاب والقبول. ومن قال لغيره: «بعتك هذا الثوب بكذا، فاقطعه»، فقطعه ولم يتكلم صح البيع وقد سقط القبول. ولا يشكل هذا بما إذا قال لغيره: «أطعم عن كفارة يميني»، فأطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك للأمر بالهبة وإن لم يقبض؛ لأن المسكين يقبض عين الطعام، فيمكن أن يجعل قابضاً للأمر، ثم لنفسه بخلاف الاعتاق؛ فإنه إتلاف للمالية وإبطالها^٣، ولا يتصور القبض في التالف.

قوله (ولا يلزم قوله لصغير) معناه أنه لا يلزم على ما قلنا: إن المقتضى ثابت بطريق الضرورة ولا عموم له قول الرجل لصغير: «هذا ولدي»، فجاءت أم الغلام بعد موت المقر، وصدقته في النكاح، وهي معروفة بالحرية وبكونها أم الغلام أنها تأخذ الميراث استحساناً. ومعلوم أن النكاح بينهما بمقتضى دعوى النسب، ثم يجعل النكاح كالمصرح به حتى يثبت صحته ويجعل قائماً إلى وقت الموت^٤ حتى ترث [به]^٥، ولو كان ثبوت المقتضى باعتبار الضرورة وجب أن لا يكون لها الميراث؛ لأن النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالفاسد وبالوطء عن شبهة وبملك اليمين.

قوله (لأن ثبوته إلى آخره) إشارة إلى الجواب عنه.

وتقريره أنا لا نسلم أن ثبوت النكاح بطريق الاقتضاء، بل ثبوته إما بدلالة النص كما اختاره الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله، أو بإشارته كما اختاره القاضي أبو زيد الدبوسي رحمه الله. وذلك لأن اسم الولد مشترك، ليس المراد من المشترك المعنى المصطلح، بل معناه اللغوي، من قولهم: «هذا المال مشترك بين الشريكين» أي أن الولد مشترك بين الشخصين، حيث لا يتصور إلا بوالد

^١ ج: فلم بدل فلا.

^٢ ب: يصح بدل يصلح.

^٣ ب وج: إبطال لها بدل إبطالها.

^٤ ج: الموقت بدل الموت.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب، وج: منه بدل به.

ووالدة^١ عادة، كاسم الأخ لا يتصور إلا بأخ آخر؛ لأنه من قبيل الإضافة، فالتنصيب على الولد يكون تنصيصة على الوالد والوالدة دلالة أو إشارة. ثم المسألة مصورة^٢ فيما إذا كانت معروفة بالحرية وبكونها أم الغلام، والنكاح الصحيح هو المتعين لذلك شرعا، فيكون الإقرار به إقرارا بالنكاح الصحيح دلالة أو إشارة لا اقتضاء.

ولئن سلمنا أن النكاح ثبت مقتضى كما اختاره الإمام فخر الإسلام رحمه الله إلا أن اقتضاء النكاح ههنا كإقتضاء البيع والملك في قوله: «أعتق عبدك عني بألف درهم»، لكن المقتضى ههنا -وهو النكاح- متعين شرعا غير متنوع إلى ما يجلب الإرث وإلى ما لا يجلبه، بخلاف مسألة البيع؛ [فإن البيع ثمة]^٣ متنوع إلى ما يوجب الخيار وإلى ما لا يوجبه، فبعد ما ثبت العقد الصحيح بطريق الاقتضاء يكون باقيا لا باعتبار دليل سبق بل لعدم المزيل، وانتهاء النكاح بالموت في الحرة المسلمة سبب لاستحقاق الإرث.

قوله (ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص)؛ لأن التخصيص فرع العموم، [ولا عموم]^٤ له لما ذكرنا، فلا تخصيص. وهذا وإن علم من الأبحاث السابقة إلا أنه علم استطرادا؛ فلذا أفردته بالذكر قصدا، ولو لم يذكره لكان أظهر.

قوله (وكذا الثابت) بدلالته^٥ لا يحتمله أيضا؛ لأن معنى النص إذا ثبت كونه علة للحكم وهو شيء واحد لا تعدد فيه وإن كان له محال كثيرة. فإن قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور، فيلزم كونه علة لحكم وغير علة له، وذلك تناقض ظاهر.

مثاله لما ثبت بدلالة النص أن الأذى هو العلة لحرمة التأفيف، والأذى له حقيقة واحدة وإن وجد في محال كثيرة كالضرب والشتم والقتل وغيرها صار كأن الشرع قال: هذا الوصف أينما وجد حكمه وهو الحرمة، فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له فلم يكن علة للحرمة، وكأنه قال: هو علة وليس بعلة، وهذا تناقض ظاهر.

^١ ج: بالوالد والوالدة بدل بوال ووالدة.

^٢ ب: متصورة بدل مصورة.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٥ ب: بدلالة النص بدل بدلالته.

لا يقال: يجوز أن يكون علة ويتخلف الحكم عنه لمانع^١؛ لأننا نقول: هذا الدليل على مذهب من لا يجوز تخلف الحكم لمانع، وهو اختيار المصنف رحمه الله كما نبينه في باب القياس إن شاء الله تعالى.

وأما الثابت بإشارة النص [ف] فيحتمل الخصوص إن كان عاما؛ لأن الثابت بإشارة النص كالثابت بعبارة النص، من حيث إن كل واحد منهما ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة، فيحتمل الخصوص كالثابت بالعبارة.

وقال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله: لا يحتمل التخصيص؛ لأن العموم لما سيق الكلام لأجله. فأما ما كان بطريق الإشارة فهو زيادة على المطلوب بالنص، فلا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل التخصيص.

قوله (ومن الناس من عمل في النصوص) أي استدل بها بوجه آخر هي فاسدة عندنا.

[و] أعلم أن الاستدلال بالنص على وجهين: صحيح، وفاسد. فالصحيح ما ذكرنا من طرق الاستدلال، وما سواه من طرق الاستدلال ففاسد عندنا.

وبعض أصحاب الشافعي رحمهم الله قسموا دلالة اللفظ إلى منطوق ومفهوم، وقالوا: دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق، وجعلوا ما سميناهُ عبارة وإشارة واقتضاء من هذا القبيل، وقالوا: دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، ثم قسموا المفهوم إلى مفهوم موافقة -وهو أن يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق، ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب، وهو الذي سميناه دلالة النص- وإلى مفهوم مخالفة -وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به [في الحكم]، ويسمونه دليل الخطاب-، وقسموه أقساما. منها: التخصيص بالذكر، ويسمى مفهوم اللقب، وربما يخص^٢ بمفهوم العدد إذا كان المذكور اسم عدد. ومنها: مفهوم الصفة. ومنها: مفهوم الشرط.

^١ ب: ويتخلف عنه الحكم لمانع بدل ويتخلف الحكم عنه لمانع.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٤ ب: سمي بدل سميناه.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٦ ج: قسموا بدل قسموه.

^٧ ب: يختص بدل يخص.

والاستدلال بمفهوم المخالفة باطل بطرقه عندنا. فبدأ المصنف رحمه الله بإبطال مفهوم اللقب، فقال: منها ما قال بعضهم -وهو أبو بكر الدقاق من أصحاب الشافعي رحمهم الله-: إن التنصيب على الشيء باسمه العلم ليس المراد به المصطلح النحوي، بل ما دل على الذات فقط سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل^١ أو أسماء علما كزيد؛ فإنه يوجب نفي الحكم عما عدا المذكور، متمسكين في ذلك بأن الأنصار رضي الله عنهم فهموا عدم وجوب الاغتسال بالإكسال من قوله عليه السلام: "الماء من الماء"، وهم كانوا أهل اللسان وفصحاء العرب، فلو لم يكن ذلك موجبا للنفي لما صح الاستدلال به، وبأنه لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيب [عليه]^٢ فائدة؛ إذ لا فائدة له سواء، ولا يجوز أن يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد. والعمل بمفهوم اللقب فاسد بالكتاب والسنة والدليل المعقول.

أما الكتاب فلأن الله تعالى قال^٣: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا إِن شَاءَ اللَّهُ﴾ أي إلا أن تقول^٤: «إن شاء الله» ولم يدل ذكر الغد على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الأوقات في المستقبل. وكذا قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَظْلَمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ أي في الأشهر الحرم، ولم يدل ذلك على إباحة الظلم في غيرها.

وأما الحديث فقد قال عليه السلام: "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، ولا تغتسلن فيه من الجنابة"، ثم لم يدل ذلك على إباحة الاغتسال بغير الجنابة من أسباب الاغتسال.

وأما المعقول فهو أن التنصيب لو أوجب التخصيص يلزم أحد الأمرين: وهو إما ترجيح القياس على النص، أو انسداد باب قياس^٥. وكل واحد منهما باطل، فالمؤدي إليه يكون باطلا. وذلك لأن النبي عليه السلام بين الربا في حديث الأشياء الستة بأسماء الأعلام كالحنطة والشعير، وهو نص معلول يتعدى الحكم منه إلى فروع بإجماع القائسين^٦، والتنصيب باسم العلم^٧ إن أوجب التخصيص

^١ إشارة إلى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الماء من الماء".

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٣ ج: قال الله تعالى بدل فلأن الله تعالى قال.

^٤ ج: تقولوا بدل تقول.

^٥ ب: يذكر بدل يدل.

^٦ ب: القياس بدل قياس.

^٧ ج: القياسين بدل القائسين.

^٨ ج: باسمه العلم بدل باسم العلم.

ونفي الحكم عما عداه، فإن جاز تعدية حكم هذا النص يلزم ترجيح القياس على النص بالضرورة، وإن لم يجز يلزم انسداد [باب]١ قياس وهو مفتوح بالإجماع، فصح ما قلنا.

والجواب عن استدلال الأنصار بالحديث بأننا لا نسلم أنهم [إنما]٢ فهموا ذلك من التخصيص باللقب، بل إنما فهموا ذلك من اللام الاستغراقية مع الإضافة إلى الماء؛ فإن هذه الصيغة تفيد الحصر بدليل الاستعمال، حيث يقال فيما ينحصر، ولا يقال [فيما]٣ حيث لا ينحصر، فيقال: «السيف من الحديد»، ولا يقال: «الخاتم من الحديد»، والحصر ينفي ثبوت الحكم في غير المحصور. وما جاء في بعض الروايات "لا ماء إلا من الماء"، وفي بعضها "إنما الماء من الماء" مما يؤيده. لكن لما انعقد الإجماع على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس أيضا بقي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمنى، وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصر في المنى. وهذا معنى قوله: (وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء) أي في وجوب الغسل الذي يتعلق بقضاء الشهوة.

قوله (غير أن الماء) جواب عما يقال: فعلى هذا ينبغي أن لا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء. أجاب عنه بأن الغسل لا يجب بدون الماء إلا أن الماء يثبت مرة عيانا ومشاهدة، وطورا دلالة بالتقاء؛ إذ الإنزال أمر خفي، فأدير الحكم مع دليل الإنزال -وهو التقاء الختانين- كما أدير الرخصة مع دليل المشقة -وهو السفر-.

وقولهم: لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة. قلنا: لا نسلم لجواز أن تكون الفائدة تعظيم المذكور وإظهار شرفه على غيره، كما في قوله تعالى: ﴿أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ فَلَا تُطْلَمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾، أو يكون المسمى أظهر من غيره وأسبق إلى اللسان، كقوله عليه السلام: "من أعتق شركا له من العبد"؛ فإن العبد أسبق إلى اللسان من الأمة، أو نقول: فائدة التخصيص أن يتأمل المستنبطون في علة النص، فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص؛ لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم. [وهذا]٤ لا يحصل إذا ورد النص عاما متناولا للجنس. لا يقال: هذا لا يصلح أن يكون فائدة التخصيص؛ لأن فيه ردّ الحكم إلى معرض الخطأ، والإعراض عن النص المصون عن ذلك؛ لأننا نقول: لا خطأ في الاجتهاد،

١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

٣ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

٤ ب: مرة بدل طورا.

٥ ج: للتخصيص بدل للتخصيص.

٦ ج: البيان بدل اللسان.

٧ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

والثواب لازم له. أما على قول^١ من يقول: كل^٢ مجتهد مصيب فظاهر. وأما على قول المخطئة فلأنهم قالوا: كل مجتهد مصيب في حق العمل بالاجتهاد. وعلى المذهبيين الثواب لازم على أنه معارض بجواز التعبد بالقياس إجماعاً؛ إذ الرسول صلى الله عليه وسلم كان قادراً على التنصيص على الأحكام كلها.

واعترض على أصل المسألة بأن أهل السنة استدلوا على جواز رؤية الله تعالى بقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾؛ إذ الكفار خصوا بالحجب، فلا يكون المؤمنون محجوبين. وهذا عمل بمفهوم اللقب.

وأجاب عنه العلامة النسفي رحمه الله بأن التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا، وحيث دل إنما دل لأمر خارج لا من قبل التخصيص، فالاستدلال بهذه الآية من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم، فيكون أهل الجنة بخلافه^٣، وإلا لا يكون الحجب في حق الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب [حينئذ]^٤. قلت: لعل قول العلماء: التخصيص في الروايات يوجب نفي الحكم عما عدا المذكور كما قال صاحب الهداية^٥. وقوله في الكتاب: «جاز الوضوء من الجانب الآخر» إشارة إلى أنه تنجس^٦ موضع الوقوع من هذا القبيل، حيث يعلم أنه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة؛ إذ الكلام فيما إذا لم ندرك فائدة أخرى، بخلاف كلام الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فإنه أوتي جوامع الكلم، فلعله قصد فائدة لم ندركها. ألا يرى أن الخلف قد يستفيد من كلامه أحكاماً وفوائد لم يبلغ إليها السلف، بخلاف أمر الرواية؛ فإنه قلما يقع التفاوت فيه.

قوله (ومنها ما قال الشافعي رحمه الله) أي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي رحمه الله: إن الحكم متى علق بشرط أو أضيف أي رتب على مسمى موصوف بوصف خاص أوجب ذلك نفي الحكم عند عدم الشرط أو الوصف. وقيد الوصف بالخاص احترازاً^٧ عن الوصف العام وهو ما يشمل^٨ جميع أفراد الموصوف، كقوله عليه السلام: "في كل ذات كبد رطبة أجر"؛ فإن وصف رطوبة الكبد يعم

^١ الأصل: قولهم بدل قول.

^٢ ج: لكل بدل كل.

^٣ ب: خلافهم بدل خلافه.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٥ الهداية: كتاب في الفقه الحنفي ألفه الإمام برهان الدين المرغيناني المتوفى سنة ٥٩٣ هـ رحمه الله.

^٦ ب وج: يتنجس بدل تنجس.

^٧ ج: احتراز بدل احترازاً.

^٨ ج: يشتمل بدل يشمل.

جميع الحيوانات، والوصف الخاص نقيضه، كقوله عليه السلام: "في الغنم السائمة زكاة"؛ فإن وصف السوم يوجد في بعض أفراد الغنم دون البعض.

وتحرير المسألة أنه لا خلاف أن المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده إن لم يوجد سبب آخر، [و] لكن هذا العدم عندنا هو العدم الأصلي كما^٢ كان قبل التعليق. وعنده وعند جميع القائلين بالمفهوم هو ثابت بالتعليق مضاف إلى عدم الشرط، وسموا هذا مفهوم الشرط.

وكذا قالوا أيضا: إن الحكم المضاف إلى وصف كما يدل عند وجود ذلك الوصف على وجود الحكم يدل على انتفائه عند عدم ذلك الوصف، وسموه مفهوم الصفة. ولهذا -أي ولأن عدم الشرط أو الوصف يوجب عدم الحكم- لم يجوز الشافعي رحمه الله نكاح الأمة عند فوات الوصف -وهو الإيمان- أو الشرط -وهو عدم طول الحرية- المذكورين في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمَنَاتِ﴾ أي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرية أي تصلح مهرا لنكاح الحرية، أو يملك ذلك لكن لا يجد الحرية فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات، أي فلينكح مملوكة من الإماء المسلمات والفتى والفتاة والشاب والشابة، ويسمى العبد والأمة فتى وفتاة وإن كانا كبيرين؛ لأنهما لا يقران توقير الكبار لرفهما، فالله تعالى لما علق جواز نكاح الأمة بعدم طول الحرية، وقيد الفتيات بالمؤمنات أوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط أو الوصف فلا يجوز نكاح الأمة عنده وإن كانت مؤمنة عند وجود طول الحرية لفوات الشرط، ولا نكاح الأمة الكتابية وإن لم يوجد طول الحرية لفوات وصف الإيمان، ولا يلزم عليه أن مفهوم قوله تعالى: ﴿المحصنات المؤمنات﴾ يقتضي أن لا يكون طول الحرية الكتابية مانعا، وقد جعله مانعا حيث لم يجوز نكاح الأمة عند طول الحرية الكتابية؛ لأن ذلك ممنوع على إحدى الروايتين عنه، ولو سلم فالعمل بالمفهوم إنما يجب إذا لم يعارضه^٣ دليل آخر، وقد عارضه هنا؛ إذ صيانة الحر عن الإرقاق الذي هو إهلاك حكما واجب ما أمكن [الصيانة]^٤، وقد أمكن الصيانة بنكاح الحرية الكتابية مع أن الولد يتبع خير الأبوين ديننا.

قوله (وقال: المبتوتة) عطف على قوله (لم يجوز) أي ولأن المعلق بالشرط ينعدم لانعدامه قال الشافعي رحمه الله: المبتوتة لا تستحق^٥ النفقة على زوجها إلا إذا كانت حاملا؛ لأن وجوب

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٢ ب وج: الذي بدل كما.

^٣ ج: يعارض بدل يعارضه.

^٤ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ج.

^٥ ب: لا تستحق المبتوتة بدل المبتوتة لا تستحق.

النفقة معلق بالحمل [لقوله تعالى: ^١ «وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن»]، وتعليق الحكم بالشرط يدل على عدمه عند عدم الشرط عنده.

وقال أيضا: الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة؛ لأن حرمة الربيبة بسبب الدخول بأمرها. لما قيدت بوصف وهو أن يكون من نسائنا لقوله تعالى: ^٢ «وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن» أوجب ذلك نفي الحرمة عند عدم ذلك الوصف، فلا تحرم بنت الزاني عليه.

وقال الشافعي رحمه الله أيضا: المرأة لو امتنعت عن كلمات اللعان بعد ما لاعن الزوج تحد. وعندنا تحبس حتى تلاعن أو تصدق زوجها؛ لأن درء الحد عنها مقيد بكلمات اللعان في قوله تعالى: ^٣ «وَيَذَرُ عَنْهَا الْعَذَابُ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ أَنَّهُ لَمَنِ الْكَاذِبِينَ»، فينتفي الدراء عند عدم القيد وهو الشهادات المؤكدة بالآيمان.

قوله (وهذا بناء) أي هذا الخلاف بناء على أن الشافعي رحمه الله ألحق الوصف بالشرط في أن الحكم كما يتعلق بالشرط يتعلق بالوصف؛ فإنه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم، كما أنه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال.^٤

واعلم أن هذه مقدمة لا نزاع فيها؛ فإن الرجل لو قال لامرأته: «إن دخلت الدار وأنت مريضة فأنت طالق» يصير الطلاق معلقا بالمرض كما يصير معلقا بالدخول. وإنما النزاع في المقدمة الثانية، وهي قوله (واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب).

وتلخيص هذا الكلام أن نقول: هنا خمس مقدمات، فالثنتان منها لا نزاع فيهما، والثلاث منها فيها النزاع، غير أن الثنتين من هذه الثلاثة التي فيها النزاع متفرعتان من واحدة منها، بيانه أنه لا خلاف لأحد أن الوصف ملحق بالشرط وأن المحل شرط زمان صيرورة اللفظ سببا، لكن الخلاف في الشرط ماذا يعمل؟

فنقول: عمله عندنا في منع السبب، وعند الشافعي رحمه الله في منع الحكم على معنى أنه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال؛ إذ لا يؤثر التعليق في قوله: «أنت طالق» بمنعه من الوجود.

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٢ ب: فإنه لولا الوصف لثبت الحكم في الحال كما أنه لولا الشرط لثبت الحكم بمطلق الاسم، ج: لولا الشرط لثبت الحكم في الحال كما أنه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم بدل لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما أنه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال.

وإنما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت. فتبين أن أثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل في الدين وشرط الخيار في البيع والإضافة؛ فإنه لو قال لامرأته: «أنت طالق غدا» ينعقد السبب ويتراخى الحكم إلى الغد.

ونظيره التعليق الحسي؛ فإن تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب السقوط بالإعدام، بل يؤثر في حكمه وهو السقوط إلى الأرض، والوصف لما كان ملحقا بالشرط كان أثره في منع الحكم أيضا دون السبب كالشرط.

ويتفرع من الاختلاف في هذه المقدمة اختلاف في زمان صيرورة اللفظ سببا. فعندنا هو زمان الشرط لانعدام السبب قبله، وعنده زمان التعليق لتحقيق السبب عنده. ويتفرع منه الاختلاف في كيفية عمل الشرط أيضا. إنه هل يوجب العدم [عند العدم]^١ أم لا؟ فعندنا لا يوجب؛ لأن اللفظ لم ينعقد سببا لوجود التعليق، فكان العدم عند عدم الشرط لانعدام سببه لا لمانع مع وجود سببه، وعنده لما انعقد سببا فقد وجد ما هو الموجب لثبوت الحكم. وإنما لم يثبت الحكم بعد وجود سببه لوجود التعليق، فكان العدم عند انعدام الشرط مضافا إلى التعليق، كما أن الحكم عند وجود الشرط يكون مضافا إليه.

ولذلك أبطل تعليق الطلاق والعناق بالملك، بأن قال لأجنبية: «إن تزوجتك فأنت طالق»، أو «كلما تزوجت امرأة فهي طالق»، أو قال: «إن اشتريت عبدا فهو حر»، أو قال لعبد الغير: «إن اشتريتك فأنت حر»؛ لأن المحل القابل لذلك التصرف شرط زمان صيرورة اللفظ سببا، والقابلية في هذه التصرفات بالملك، فيلغو بدونه، كما لو قال لأجنبية: «أنت طالق»، ولعبد الغير: «أنت حر»، فجعل هذه التعليقات باطلة، حتى لا يقع الطلاق والعناق عنده حالة وقوع هذه الشروط في الملك، وجوز تعجيل النذر المعلق بأن قال: «إن شفى الله مريضني فعلي درهم» لوجود السبب، وإن تأخر الشرط وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بأن أعتق رقبة أو أطعم عشرة مساكين؛ لأن السبب هو اليمين عنده. ولهذا يضاف إليها، فيقال: كفارة اليمين والحنث شرط يتعلق به وجوب الأداء. ويتضح هذا فيما إذا قال: «إن فعلت كذا فعلي كفارة يمين»، وإذا كان^٢ كذلك يكون هذا أداء بعد سبب الوجوب فيصح، وإن كان قبل وجوب الأداء كالتكفير بعد الجرح. وتعجيل الزكاة قبل حولان الحول وتعجيل الدين المؤجل.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ج.

^٢ ج: قال بدل كان.

ثم لما ورد الإشكال على الشافعي رحمه الله بأن على قول كلامه^١ هذا ينبغي أن يجوز التكفير بالصوم أيضا قبل الحنث، فقال في الانفصال عنه: المالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه؛ لأن المال مع الفعل يتغايران، فجاز أن يتصف^٢ المال بالوجوب وإن لم يثبت وجوب الأداء. ألا يرى أن الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع، ولا يجب الأداء. وكذلك في الديون المؤجلة يجب المال، ولا يجب الأداء. وأما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه؛ لأن الفعل عين^٣ أدائه، فمتى ثبت وجوبه ثبت وجوب أدائه، فلما تأخر وجوب أدائه إلى ما بعد الحنث بالإجماع تأخر نفس الوجوب أيضا ضرورة اتحادهما، فالكفارة قبل الحنث في تلك الصورة تقع قبل نفس الوجوب؛ فلذا لم يجز.

قوله (وإنا نقول) أي علمائنا رحمهم الله يقولون: إن أقصى درجات الوصف إذا ظهر تأثيره أن يكون علة الحكم، ولا خلاف أن العلة توجب الوجود عند وجودها، ولا توجب العدم عند عدمها؛ لجواز أن يثبت الحكم بعلة شتى، فلا يلزم من عدم العلة المعينة من حيث هي عدم الحكم على ما يأتي تمام تقريره في باب القياس إن شاء الله تعالى.

ولا يلزم علينا اشتراط السوم بقوله عليه السلام: "في خمس من الإبل السائمة شاة"، حتى لم تجب الزكاة في العوامل عندنا أيضا؛ لأن عدم الوجوب في العوامل لم يثبت بذلك الحديث، بل بقوله عليه السلام: "ليس في العوامل والحوامل صدقة".

قوله (ولا يلزم) أي لا يلزم على ما ذكرنا أن التخصيص بالوصف لا يدل على النفي ما ذكر في دعوى المبسوط^٤: أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة بأن كان بين الولدين ستة أشهر فصاعدا، وقال المولى: «الأكبر ولدي» لم يثبت [نسب]^٥ الآخرين، ولولا أن التخصيص بالوصف يوجب النفي لثبت نسبهما، كما قال زفر رحمه الله؛ لأن بثبوت نسب الأكبر صارت [أم]^٦ ولده من وقت العلوق، وهما قد ولدا على فراشه، ونسب ولد أم الولد يثبت من المولى من غير دعوة إلا أن ينفيه، ولم يوجد.

^١ ج: قوله كلام بدل قول كلامه.

^٢ ج: يثبت بدل يتصف.

^٣ ج: غير بدل عين.

^٤ المبسوط: كتاب في الفقه الحنفي ألفه شمس الأئمة السرخسي المتوفى سنة ٤٨٣ هـ رحمه الله.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

[قوله]^١ (ولا قول الشهود) عطف على قوله (أمة) أي لا يلزم أيضا ما ذكر في الشهادات^٢ إذا قال شهود الميراث: «لا نعلم له وارثا آخر في أرض كذا» لم^٣ تقبل شهادتهم عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله؛ لأن تخصيص النفي في أرض كذا يكون إثباتا في غيره.

وقوله: (لأن ذلك) إشارة إلى الجواب عن المسألة الأولى، يعني أن كونه نفيا لآخرين ليس للتخصيص بوصف الأكبرية، بدليل أنه لا يثبت نسبهما أيضا إذا أشار إلى الأكبر وقال: «هذا ابني» مع أن التخصيص بالاسم العلم لا يوجب التخصيص كما بينا، [و] لكن إنما لا يثبت النسب؛ لأن التخصيص بوصف سكوت عما وراءه، غير أن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان أن الحكم^٤ المسكوت عنه، بخلاف حكم المنطوق به؛ لأنه لو لم يكن كذلك لما حل السكوت عن بيانه مع وقوع الحاجة إليه، لكن الإقرار بالنسب عند ظهور كونه مخلوقا من مائه واجب شرعا، فكان سكوته عن دعوة نسب الآخرين عند لزوم البيان لو كان النسب ثابتا نفيا صريحا حملا لأمره على الصلاح بدلالة حال المسلم، حتى لا يصير تاركا للفرض لا تخصيص الأكبر بالدعوة، أو نقول: إنما انتفى نسب الآخرين لأن الدعوة شرط لثبوت نسبهما، ولم يوجد. لا يقال: لا حاجة إلى البيان؛ فإنها صارت بثبوت نسب الأكبر أم ولد، فيثبت نسب الآخرين بلا دعوة؛ لأننا نقول: إنما يكون كذلك أن لو كانت دعوة الأكبر قبل ولادة الآخرين، وفي مسألتنا دعوة الأكبر متأخرة عن ولادة الآخرين، فلا يكون الأخيران ولدي أم الولد، بل هما ولد^٥ الأمة، فيحتاج لثبوت نسبهما إلى الدعوة.

فإن قيل^٦: لما ثبت نسب الأكبر ظهر أنها كانت فراشا له من وقت الولادة، فيكون ولادة الولدين على فراشه. قلت: لا نسلم ذلك، فقد ذكر في المبسوط أن الفراش إنما يثبت بها^٧ من وقت الدعوة، فكان انفصال الولدين الأخيرين^٨ قبل ظهور الفراش فيها، فلا يثبت نسبهما منه إلا بالدعوة.

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من ب.

^٢ ج: الشهادة بدل الشهادات.

^٣ ب: لا تقبل بدل لم تقبل.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ ج: حكم بدل الحكم.

^٦ ب: ولدا بدل ولد.

^٧ ب وج: قلت بدل قيل.

^٨ ج: بهما بدل بها.

^٩ ج: الآخرين بدل الأخيرين.

قوله (وتخصيص الشهود) إشارة إلى الجواب^١ عن المسألة الثانية. وتقريره أن التخصيص وإن لم يوجب الحكم في مخالفه فلا أقل من أن يورث شبهة وتهمة؛ لأن تخصيص الشهود مكانا إيهام أنهم يعلمون له وارثا آخر في غير ذلك المكان، وتجاوزوا^٢ بهذا التخصيص عن الكذب، فيورث تهمة، والشهادة ترد بالتهمة، وبمثل هذه الشبهة لا يصح إثبات الأحكام، بل^٣ لا بد لإثباتها من حجة معلومة.

وعذر أبي حنيفة رحمه الله في قبول شهادتهم أن سكوتهم عن سائر المواضع سكوت في غير موضع الحاجة إلى البيان؛ لأن ذكر المكان ليس بواجب؛ فإنهم لو سكوتوا عنه واكتفوا بقولهم: «لا نعلم له وارثا آخر» تقبل شهادتهم اتفاقا، والسكوت في غير موضع الحاجة ليس ببيان. ألا يرى أنه لو شهد أنه غصب منه عبدا وشهد آخر أنه غصب [منه] عبدا اسمه سالم يثبت شهادتهما؛ لأن هذه الزيادة والسكوت عنه سواء على أن ذكر المكان يحتمل أن يكون للاحتراز عن المجازفة باعتبار أنهما تفحصا في ذلك الموضع دون سائر المواضع، ويحتمل أن يكون للمبالغة في نفي وارث آخر [في موضع]، يعني لا نعلم له وارثا آخر في أرض كذا مع أنه مقطوع سرته ومجمع أسرته، فأحرى أن لا يكون له وارث آخر [في موضع آخر]، فلما عارض هذان الاحتمالان ذلك الاحتمال لا يتمكن التهمة في شهادتهم، فتقبل.

قوله (ولو كان شرطا) يعني لو كان الوصف في معنى الشرط وملحقا به، فعدمه لا يدل على عدم الحكم أيضا؛ لأن عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم، فكذا عدم الوصف الملحق به. وذلك لأن الشرط داخل على السبب لا على حكمه قصدا؛ لأنه هو المذكور دون غيره.

تحقيقه^٤ أن التعليق عبارة عن إيقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا، فيكون قصده إنشاء الطلاق على تقدير وجود الشرط لا في الحال. ألا يرى أن أهل اللغة اتفقوا على أن الجزاء متعلق بالشرط، وإذا كان داخلا على السبب يمنعه من اتصاله بمحله، وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا كالرمي؛ فإن نفسه ليس يقبل^٥، ولكنه بعرض^٦ أن يصير قتلا إذا اتصل السهم بالمحل، وإذا حال

^١ ج: جواب بدل الجواب.

^٢ ج: تحزوا بدل تجوزوا.

^٣ ب: إذ بدل بل.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٧ ج: تحقيقه بدل تحقيقه.

^٨ ب: يعتل بدل يقبل.

^٩ ج: يعرض بدل بعرض.

بينه وبين المرمى إليه الترس^١ منع الرمي عن انعقاده علة للقتل، لا أنه منع القتل بعد^٢ وجود سببه، فكذا التعليق بالشرط في الشرعيات. وهذا لأن اعتبار التصرف في الشرع بثلاثة أشياء: الأهلية، والمحلية، واتصال التصرف بالمحل ثم كما أن عند^٣ انعدام المجموع بانعدام الأهلية أو المحلية لا ينعقد سببا كبيع الحر والبيع من المجنون فكذا بانعدام الاتصال فإذا كان الشرط مانعا من انعقاد السببية لا يكون الشرط موجبا لعدم الحكم عند عدمه، بل يكون عدم الحكم عند عدمه بناء على العدم الأصلي كما كان قبل التعليق، ولا يكون اللفظ سببا زمان وجود التعليق، بل إنما يصير سببا عند وجود الشرط.

فإن قيل: إذا قال العاقل لامرأته: «إن دخلت الدار فأنت طالق»، ثم جن، فدخلت الدار، تطلق. قلنا: إنما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيذا عند وجود الشرط، وذلك الكلام كان صحيحا منه، والتنجز إنما لا يصح من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا، فلا يعمل عمله. وهذا بخلاف الإضافة إلى زمان كقوله: «أنت طالق غدا»؛ لأن الإضافة اشتملت على ذكر الزمان بصفة التأخير، وذكر الزمان لا ينافي الحكم والسبب. ألا يرى أنه لو قال: «أنت طالق الساعة» يثبت الحكم والسبب جميعا. فإنما يمتنع ما يمتنع بالإضافة بصفة التأخير [إلى] ذلك الزمان، فكان مانعا من وجه دون وجه، فقلنا بكونه مانعا للحكم دون السبب عملا بالشبهين، وصار كتأجيل الدين؛ فإنه لا يمنع وصول السبب بالمحل؛ لأن سبب الوجوب العقد، ومحل الدين الذمة، والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع، وإنما يؤخر المطالبة؛ ولذلك لا يمنع التعجيل، بخلاف التعليق؛ فإنه للمنع، واستحال أن يكون مع المانع سببا.

قوله (ولأن الجزاء في اليمين) دليل ثان على أن المعلق بالشرط ليس بسبب في الحال. بيانه أن الجزاء في اليمين^٤ بالله تعالى وبغيره كالطلاق والعقاق ونحوهما لا يجب إلا بعد انتقاض تركيب اليمين وعقدها بالحنث اتفاقا، ويستحيل أن يقال في شيء: إنه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم إلا بعد انتقاضه؛ لأن من أوصاف السبب أن يتصور تقررره عند وجود المسبب، فعرفنا أنه بعرض^٥ أن يصير سببا عند وجود الشرط، لا أن يكون سببا في الحال.

^١ ب: ترس بدل الترس.

^٢ ب: مع بدل بعد.

^٣ ج: ثم إن كان بدل ثم كما أن عند.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٥ ج: باليمين بدل في اليمين.

^٦ ج: يعرض بدل بعرض.

قوله (ولهذا لو حلف لا يطلق) أي ولأن المعلق لا ينعقد سببا حالة التعليق لو حلف لا يطلق بأن قال: «والله لا أطلق امرأتي»، ثم قال لها: «إن دخلت الدار فأنت طالق» لا يحنث في اليمين الأولى قبل وجود الشرط في اليمين الثانية إجماعاً؛ لأن قوله: «أنت طالق» لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التطليق^١ في اليمين الأولى، فيكون هذا استدلالاً بما هو مجمع عليه وإلزاماً به على الخصم.

وهذا أي دخول الشرط في الطلاق والعتاق وأخواتهما بخلاف خيار الشرط في البيع حيث جعل شرط الخيار داخلاً على الحكم دون السبب وهو البيع بدلالة الإجماع؛ فإن من حلف [أن] لا يبيع، فباع بشرط الخيار يحنث، ولولا أنه سبب في الحال لما حنث. والمعنى فيه أن البيع من قبيل الإثباتات^٢ فلا يحتمل التعليق بالخطر؛ لأنه يؤدي إلى القمار الذي هو حرام، وفي جعله متعلقاً بشرط^٣ خطر تام، وكان القياس أن لا يجوز البيع مع شرط الخيار، كما لا يجوز مع سائر الشروط، إلا أن الشرع جاوز ذلك نظراً لمن لا خبرة له في المعاملات كيلاً يغبن، فكان نظير أكل الميتة حالة المخصصة، فيتقدر بقدر الضرورة، والضرورة تندفع بجعله داخلاً على الحكم دون السبب؛ إذ لو دخل على السبب يكون داخلاً على السبب والحكم جميعاً، فدخوله على الحكم فقط أسهل من دخوله عليهما.

فأما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل^٤ التعليق بالشرط؛ لأنهما من قبيل الإسقاطات^٥، والأصل أن يدخل التعليق على السبب كيلاً يتخلف الحكم عن السبب، ولا مانع من دخوله على السبب، فيدخل عليه.

قوله^٦ (وإذا ثبت أن التعليق تصرف في السبب بإعدامه قصداً إلى زمان وجود الشرط) لا في أحكام السبب قصداً كما قال الشافعي رحمه الله استغنياً عن إقامة الدليل على أحكام التعليق لكونها متفرعة^٧ على هذا الأصل، فصح تعليق الطلاق والعتاق ونحوهما بالملك؛ لأن التعليق قبل وجود الشرط يمين، ومحل الالتزام باليمين الذمة، وهي موجودة في الحال. فأما الملك في المحل فإنما يشترط

^١ ج: التعليق بدل التطليق

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من ب.

^٣ ج: الإثبات بدل الإثباتات.

^٤ ب: بالشرط بدل بشرط.

^٥ ب: يحتملان بدل يحتمل.

^٦ ج: إسقاطات بدل الإسقاطات.

^٧ ب: قال بدل قوله.

^٨ ج: متفرقة بدل متفرعة.

لإيجاب الطلاق والعتاق، وهذا الكلام ليس بإيجاب في الحال لما بينا، فلا يشترط الملك في الحال، وبطل التكفير بالمال قبل الحنث عندنا لما بينا أنها ليست بسبب في الحال، والأداء قبل السبب لا يجوز اتفاقاً كما لا يجوز قبل اليمين.

وفرّفه بين المالي والبدني ساقطاً اعتباره؛ لأن الواجب لله تعالى على العبد هو الفعل في جميع حقوقه لحصول الابتلاء به. وإنما المال ومنافع البدن آلتان يتأدى بهما الواجب، فكما أن الأداء في البدني المعلق بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط، فكذا في المالي، بخلاف حقوق العباد؛ فإن الواجب للعبد مال لا فعل؛ لأن المقصود [حصول] ^١ ما ينتفع به العبد بجلب نفع أو دفع ضرر، وذلك [بالمال] ^٢ دون الفعل. ولهذا لو ظفر [الغريم] ^٣ بجنس حقه، فاستوفى تم الاستيفاء وإن لم يوجد من المديون فعل. وكذا لو تبرع إنسان بأداء دينه يسقط من ذمته.

لا يقال: لو كان الفعل هو المقصود لم يتأد الزكاة بالنائب كالصلاة؛ لأننا نقول: المقصود هو حصول المشقة بقطع طائفة من المال، وذلك يحصل بالنائب، على أن الإنابة فعل منه، فاكتمى به عند حصول المقصود، بخلاف الصلاة؛ فإن المقصود منها هو إعتاب النفس بالقيام للخدمة، وذلك لا يحصل بالنائب.

ولا يلزم على ما ذكرنا أن التيمم لا يجوز عند القدرة على استعمال الماء. وهذا عمل بمفهوم الشرط؛ لأننا لا ندعي أن التعليق يوجب الحكم عند عدم الشرط، بل ندعي أن لا تعرض له بحال عدم الشرط والحكم فيه باق على الأصل، والأصل فيه [عدم] الجواز؛ إذ لو خيلنا ومجرد عقولنا لحكمنا بأن التراب المغبر لا يقوم مقام الماء المطهر، فعرف بالنص كونه مطهراً حال عدم الماء، فيقتصر الحكم عليه.

قوله (منها ما قال الشافعي رحمه الله: إن المطلق) هو المتعرض للذات دون الصفات يحمل على المقيّد بصفة من الصفات سواء وردا في سبب أو شرط أو حكم أو حكمين في حادثة واحدة لأن المطلق ساكت عن التعرض لذلك الوصف محتمل ^٤ له والمقيّد ناطق به محكم فيه وأبداً يُحمل

^١ ما بين الحاصرتين زيادة من ب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٥ ج: عقلنا بدل عقولنا.

^٦ ج: يحتمل بدل محتمل.

المحتملُ على المحكم ويُرجَّح الناطق على الساكت [عند التعارض]^١ ولهذا حُمل النص المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام: "في خمس من الإبل شاة" على المقيد به وهو قوله عليه السلام: "في خمس من الإبل السائمة شاة" اتفاقاً.

وكذا حملت نصوص الشهادة المطلقة عن قيد العدالة وهو قوله تعالى: ﴿واشهدوا إذا تبايعتم واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ على المقيد بها وهو قوله تعالى: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾ مع أنهما في حادثتين.

وكذا نصوص الهدايا في المتعة والقران وهو قوله تعالى: ﴿فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى﴾ حملت على المقيد بالتبليغ في جزاء الصيد وهو قوله تعالى: ﴿هدياً بالغ الكعبة﴾. هذا إذا كان المطلق والمقيد واردين في حادثة واحدة. وكذلك إذا وردا في حادثتين^٢ مثل كفارة القتل؛ فإن الرقبة فيه مقيدة بوصف الإيمان، فأوجب عدم الجواز عند عدمه، فيتعدى^٣ هذا الحكم إلى سائر الكفارات؛ لأنها جنس واحد؛ إذ كل واحدة منها تحريراً في تكفير.

وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد إذا وردا في الحكم في حادثتين أصلاً لا في حكمين؛ ولا في حكم واحد ولا في حادثة واحدة بعد أن يكون^٤ حكمين. فأما في حادثة واحدة في حكم واحد يحمل بالاتفاق. وذلك لأن الإطلاق أمر مقصود؛ لأنه ينبئ عن التوسعة على المكلف، كما أن التقييد أمر مقصود ينبئ عن التضييق، فعند إمكان العمل بهما لا يجوز إبطال أحدهما بالآخر. أما الإمكان في حادثتين فظاهر. وكذا في حادثة [واحدة]^٥ لجواز أن يكون التوسعة مقصوداً للشارع في حكم حادثة [واحدة]^٦، والتضييق مقصوداً له في حكم آخر في تلك الحادثة كالصوم والإطعام في كفارة الظهار، فلا يجوز إبطال أحدهما بالآخر.

قال الله تعالى: ﴿لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾، فيه تنبيه على أن العمل بالمطلق واجب؛ لأن الله تعالى نهى عن السؤال عن المسكوت عنه، والوصف في المطلق مسكوت عنه، فكان في الرجوع إلى المقيد مع إمكان العمل بالمطلق إقداماً على هذا المنهي. وإلى هذا المعنى أشار ابن

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٢ ج: وكذا إذا ورد في حادثتين بدل وكذلك إذا وردا في حادثتين.

^٣ ب وج: تعدى بدل يتعدى.

^٤ ب: الحكمين بدل حكمين.

^٥ ب وج: يكونا بدل يكون.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

عباس رضي الله عنه، حيث قال: أبهموا ما أبهم الله تعالى، واتبعوا ما بين الله، أي اتركوه^١ على إبهامه؛ فإن الاستقصاء شؤم، والمطلق مبهمٌ بالنسبة إلى المقيد، فلا يحمل عليه.

ثم بين المصنف رحمه الله مثالا لبقاء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة بعد أن يكونا حكمين، فقال: (قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا أو نهارا ناسيا للصوم: إنه يستأنف) الصوم، خلافا لأبي يوسف والشافعي رحمهما الله؛ لأن شرط الإخلاء عن المسيس من ضرورة شرط التقديم عليه، وذلك التقديم منصوص عليه في الإعتاق والصيام بقوله^٢ جل ذكره: ﴿تحرير رقبة من قبل أن يتماسا فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا﴾ دون الإطعام حيث لم يذكر فيه إلا قوله: ﴿فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا﴾. ولما لم يشترط التقديم على المسيس فيه لم يشترط الإخلاء عنه، فلا يلزم الاستئناف. وإنما منع من المسيس قبل الإطعام عندنا خلافا لمالك رحمه الله لجواز أن يقدر على التحرير والصيام فيقعان بعد المسيس، والنهي إذا لم يكن لمعنى في عين^٣ المنهي عنه لا يقتضي الفساد.

ثم قوله: (ليلاً عامداً) ليس بقيد؛ لأن العمد والنسيان في الليل سواء، نص عليه في شرح الطحاوي. أما قوله: (أو نهاراً ناسياً) احترازٌ عن العمد؛ فإنه إذا قربها بالنهار عامداً فسد صومه، وانقطع التتابع، ويجب عليه الاستئناف بالاتفاق.

وكذا يجوز التيمم بالتراب بالمقيد من الخبر في قوله عليه السلام: "التراب طهور المسلم"، وبكل ما كان من جنس الأرض كالجص والثورة والزرنيخ خلافا للشافعي وأبي يوسف وأحمد رحمهم الله بالمطلق منه في قوله عليه السلام: "جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً"؛ إذ الأرض يتناولها؛ لأن كون التراب مطهراً لا ينافي كون غيره مطهراً أيضاً. قلت: ليس التراب من قبل المقيد الاصطلاحي، وإنما أراد به الخصوص من العموم.

قوله (وقيد الإسامة) شروع في الجواب عن الصور التي ظن الشافعي رحمه الله أن المطلق فيها محمول على المقيد.

^١ ج: اتركوا بدل اتركوه.

^٢ ب: لقوله بدل بقوله.

^٣ ج: غير بدل عين.

وتقريره أنا لا نسلم أن اشتراط الإسامة في نُصُبِ الزكوات^١ من قبيل الحمل، بل إنما يثبت ذلك بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام: "ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة". وكذا قيد العدالة في قوله تعالى: ﴿وَاشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ لا يوجب نفي قبول شهادة الفاسق، بل لوجوب^٢ التوقف والتثبت في خبر الفاسق الثابت بقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾. وكذا اشتراط التبليغ في الهدايا إنما يثبت بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ مَحَلَّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ أو بإشارة اسم الهدى؛ فإنه اسم لما يُهدى إلى الحرم.

فإن قيل: أنتم قيدتم الصوم بالتتابع في كفارة اليمين حملا له على كفارة القتل والظهار، وهذا ينافي مذهبكم. قلنا: لا نسلم أن التقييد فيها ثبت بالحمل، بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ﴿فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾، فاجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة، وفيه يحمل المطلق على المقيد إجماعا؛ لأن الحكم الواحد لا يقبل وصفين متضادين، بأن يجب متتابعًا وغير متتابع.

ولا يلزم علينا قضاء رمضان؛ لأن رواية أُبَيِّ رضي الله عنه لم تشتهر، والزيادة بخبر الواحد لا يجوز بخلاف قراءة ابن مسعود رضي الله عنه؛ فإنها قد اشتهرت، فجازت الزيادة بها، بخلاف ما إذا دخل الإطلاق والقيد في السبب، حيث يجري كل واحد منهما على سننه^٣، كما قلنا في صدقة الفطر: إنه يجب أدائها عن العبد الكافر بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام: "أدوا عن كل حر وعبد"، وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالإسلام وهو قوله عليه السلام: "أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين"؛ لأنه لا مزاحمة في الأسباب؛ إذ يجوز أن يكون لشيء واحد أسباب متعددة، فوجب الجمع بين النصين، والعمل بكل واحد منهما من غير حمل.

قوله (وهو نظير ما سبق) أي العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل أحدهما على الآخر نظير ما سبق أن تعليق الحكم بالشرط لما لم يوجب النفي عند عدمه جاز أن يكون الحكم الواحد قبل وجوده معلقا بالشرط ومرسلا -أي مطلقا عنه-؛ لأن الإرسال والتعليق يتنافيان وجودا، يعني يمتنع أن يثبت الحكم الواحد بالإرسال والتعليق معا كالملك يمتنع أن يثبت بالبيع والهبة. فأما العدم الأصلي قبل التعليق كان محتملا للوجود بالإرسال والتعليق، كما أن الملك قبل ثبوته يحتمل أن

^١ ج: الزكاة بدل الزكوات.

^٢ ج: يوجب بدل لوجوب.

^٣ ج: سببه بدل سننه.

^٤ ج: إذ بدل أي.

يثبت بالبيع والهبة وبعد التعليق لم يتبدل العدم لما بينا أنه لا يؤثر في المنع، فيبقى محتملا للوجود بطريقتين كما كان.

وإذا ثبت هذا في الإرسال والتعليق ثبت في الإطلاق والتقيد أيضا؛ لأن الحكم الواحد قبل وجوده يجوز أن يثبت بسبب مقيد، ويحتمل أن يثبت بسبب مطلق على البديل وإن امتنع ثبوته بهما^١ معا؛ فلذلك لم يجز الحمل.

والشافعي رحمه الله لم يحمل المطلق الوارد في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع في صوم كفارة الظهار والقتل وإن وردا^٢ في حادثتين. وهذا ترك منه لأصله.

لا يقال: إنما يحمل المطلق على المقيد إذا كان المقيد نوعا واحدا. أما إذا كان نوعين فلا؛ للتعارض، وههنا كذلك؛ لأن صوم كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع، وصوم المتعة مقيد بالتفريق، وإن كان كفارة؛ لأنه بدل عن^٣ الهدى الذي هو دم جنائية؛ ولهذا لا يأكل المهدي عنه، فلا يكون حملة على أحدهما أولى من الآخر، فبقي على إطلاقه؛ لأننا نقول: لا نسلم أن صوم المتعة كفارة، بل هو نسك^٤ محض بمنزلة الهدى الذي صار الصوم خلفا عنه؛ ولهذا يأكل المتصدق منه عندنا. سلمنا ذلك، لكن إنما لم يجز صوم السبعة قبل أيام النحر؛ لأنه لم يشرع لا لأن التفريق واجب. ألا يرى أنه أضيف هذا الصوم إلى وقت الرجوع بكلمة «إذا»، فلا يكون واجبا قبل مجيء وقته، كالظهر لا يجب قبل [وقت]^٥ الزوال.

قوله (ومنها ما قال بعضهم) اعلم أن ورود الحكم بعد السبب على أربعة أوجه:

أحدها أن ينقل مع السبب، ويخرج مخرج الجزاء، كما روي أنه عليه السلام سهى، فسجد، وزنى ما عز فرجم. وهذا يختص^٦ بسببه بلا خلاف؛ لأن فاء الجزاء يدل على سببية الأول للثاني.

وثانيها ما خرج مخرج الجواب للسؤال المذكور سابقا، و[لكن]^٧ لا يكون مستقلا بنفسه كنعم وبلى يقول: «أكان لي عليك كذا؟» فيقول: «نعم»، أو: «أليس لي كذا؟» فيقول: «بلى»،

^١ ج: ثبوتهما بدل ثبوته بهما.

^٢ ب: وردتا بدل وردا.

^٣ ج: عين بدل عن.

^٤ ب: شكر بدل نسك.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من ب.

^٦ ب: تخصيص بدل يختص.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

فيكون مختصا به؛ لأن الجواب يتضمن إعادة ما في السؤال، قال الله تعالى: ﴿فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً قالوا نعم﴾ أي وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً.

وثالثها ما يكون جواباً، [ويكون]¹ مستقلاً بنفسه، ولا يكون زائداً على قدر الجواب، كما لو قيل لرجل: «إنك تغتسل الليلة من الجنابة [في هذه الدار]²»، أو قيل له: «تعال تغد عندى³»، فقال: «إن اغتسلت فعبدي حر» أو «إن تغديت فعبدي حر» فكذلك يختص به؛ لأن الداعي إلى يمينه سؤاله، فقيده [به في]⁴ اليمين بتلك الغداء والجنابة، حتى لا يحنث بغيرها⁵ عندنا استحساناً، خلافاً لزرر والشافعي رحمهما الله، إلا أن ينوي الأبد، فحينئذ يحنث بكل غداء وبكل اغتسالة.

ورابعها أن يكون زائداً على قدر الجواب زيادة غير محتاج إليها، بأن قال: «والله لا أتغدى اليوم»، أو «إن اغتسلت الليلة فعبدي حر» فهو موضع الخلاف. فعندنا يصير مبتدئاً. وهذا معنى قول الفقهاء رحمهم الله: العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب. وعند الشافعي رحمه الله يحمل على الجواب كما لو لم يزد لنا. لو لم يكن مبتدئاً يلزم إلغاء الزيادة وأيضاً فإن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة بأسباب خاصة، وشاع وذاع ذلك بينهم من غير نكير.

وقال الشافعي رحمه الله: الجواب قد يقع عادة مع الزيادة، كما في قصة موسى عليه السلام: ﴿هي عصاي﴾⁶ الآية، وفي قصة عيسى عليه السلام: ﴿قال سبحانه ما يكون لي أن أقول﴾⁷ الآية. قلنا: [سلمنا]⁸ أن الزيادة على الجواب جائزة لغرض وراء الجواب، لكن لا يكون [ذلك]⁹ من نفس الجواب، حتى لو قال: «إن اغتسلت الليلة من جنابة» فما لم يغتسل من جنابة لا يحنث؛ لأنه أفصح¹⁰ به، وأعاد جميع ما في السؤال صريحا، فصارت المسألة على ثلاثة أوجه: إما أن يقتصر على قدر الجواب، أو يزيد عليه ويقتصر عن التمام، أو يأتي بالتمام.

¹ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

² ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

³ ب وج: معي بدل عندي.

⁴ ما بين الحاصرتين زيادة من ب.

⁵ ب وج: بغيرهما بدل بغيرها.

⁶ الآية ١٨ من سورة طه.

⁷ الآية ١١٦ من سورة المائدة.

⁸ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

⁹ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

¹⁰ ب: أوضح بدل أفصح.

قوله^١ (ومنها ما قال بعضهم: إن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم) قلت: الاشتراك في الحكم عندهم قد يكون بناء على أنه يجب أن يكون المخاطب بإحداهما عين المخاطب بالجملة الأخرى، كما هو مقتضى قانون علم المعاني. ولما لم يكن الصبي مخاطبا بالصلاة إجماعا ينبغي أن لا يكون مخاطبا بالزكاة أيضا بحكم القرآن، وقد يكون بأن يكون الأمر الأول للندب، فكذا الثاني المعطوف عليه، أو العكس، كما حمل بعضهم قوله عليه السلام: "وليتوضأ" على الندب بقريئة المعطوف -وهو "وليبين على صلاته ما لم يتكلم"- لذلك.

والحاصل أن الجملتين إذا عطفت إحداهما على الأخرى لا بد من اشتراك إما في المسند إليه أو المسند أو في قيد من قيودهما، كما ذكره صاحب المفتاح^٢؛ لأن العطف يقتضي ذلك. ألا يرى أنه لو قال: «زينب طالق وعمرة» يكون عمرة مشاركة لزينب في المذكور -وهو الطلاق-.

قال المصنف رحمه الله: إيجاب العطف الشركة بين الجملتين فاسد؛ لأن الشركة إنما تجب إذا عطفت^٣ الناقصة لافتقارها إلى ما يتم به -وهو الخبر-. فإذا تم بنفسه بذكر الخبر لم يجب الاشتراك إلا فيما يفتقر إليه، كما لو قال: «إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر» يتعلق العطف بالشرط أيضا؛ لأن هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار، فعطفت على الجزاء، فيكون الواو على أصلها، وعطفت^٤ الاسم على مثلها، بخلاف ما لو قال: «إن دخلت الدار فأنت طالق وضرتك طالق» حيث طلقت ضررتها في الحال؛ لأن قوله: «وضرتك طالق» وإن احتمل العطف على الجزاء لكن إظهار الخبر يرجح العطف على مجموع الشرطية؛ لأنه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي أن يقول: «وضرتك».

قوله (ولهذا قلنا) أي لأجل ما ذكرنا في قوله: «وعبدي حر» [مما]^٥ يوجب كونه معطوفا على الجزاء، وما ذكرنا في قوله: «وضرتك طالق» من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء قلنا: إن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾^٦ وإن كان تاما من حيث إنه جملة يصلح جزاء للكريم الحي^٧، كما يصلح الجلد جزاء للسفيه الغبي اللئيم، لكنه قاصر نظرا إلى الشرط؛ إذ الجزاء لا بد له أن يتعلق بشيء،

^١ ج: قال بدل قوله.

^٢ ج: كما في ذكر صاحب المفتاح بدل كما ذكره صاحب المفتاح. المفتاح: كتاب في البلاغة ألفه السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ رحمه الله.

^٣ ب: عطف بدل عطفت.

^٤ ج: عطف بدل عطفت.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٦ الآية ٤ من سورة النور.

^٧ ب وج: للحي الكريم بدل للكريم الحي.

وكانت إنشائية مثل: «**فاجلِدُوا**»، والمخاطب بهما الأئمة، فجعل ملحقاً بالأول أي عطفاً عليه. وأما قوله: «**وَأُولَئِكَ**»^١ جملة إخبارية لا تصلح جزاء؛ لأن الجزاء ما يقام بولاية الإمام ابتداءً، لا ما يكون حكاية [عن]^٢ حال ماضية قائمة بذلك الشخص، فلا يصلح عطفاً على الجزاء، بل على الجملة الشرطية، كما في «وضرتك طالق». وثمره هذا تأتي في باب الاستثناء إن شاء الله تعالى.

قوله (ومن التمسكات الفاسدة) لما فرغ من بيان الاستدلالات الفاسدة المبنية على القواعد الكلية شرع في بيان بعض الاستدلالات الجزئية الفاسدة، فقال: التمسك بما روي أنه عليه السلام قاء فلم يتوضأ؛ لإثبات أن القيء غير ناقض للوضوء قليله وكثيره كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله فاسد؛ لأن المروي إنما يثبت عدم التوضؤ منه عليه السلام عقيب القيء؛ إذ الفاء للتعقيب، وليس ذلك محل النزاع. وإنما النزاع في أنه هل يجب بذلك الوضوء^٣ عند إرادة الصلاة أم لا؟ والمروي لا تعرض^٤ له إلا أن يزداد، فيقال: وكان من عادته عليه السلام الدوام على الوضوء، أو قاء فلم يتوضأ حتى صلى، فحينئذ يكون الاستدلال صحيحاً.

وكذا التمسك بقوله تعالى: «**حرمت عليكم الميتة**»^٥ لإثبات تنجس الماء بموت الذباب والبق والعقرب والزنبور فيه فاسد؛ لأن النص يثبت حرمة تناول الميتة، والنزاع في فساد الماء بالموت^٦ فيه، فأين أحدهما عن الآخر؟

قلت: وفيه نظر؛ لأن الآية بعبارتها إن دلت على الحرمة؛ لأنها سيقَّت لها إلا أنها تدل بإشارتها على فساد الماء بموت الميتة فيه؛ لأن الحرمة فيما يصلح غذاء إذا كانت لا للكرامة^٧ يكون آية النجاسة ولا شك أن الماء يتنجس بوقوع النجاسة^٨ فيه.

وكذا التمسك بقوله عليه السلام للسائلة عن دم الحيض: "حتيه، ثم اقرصيه، ثم اغسله بالماء" لعدم جواز إزالة النجاسة بالمائع الذي لا يجوز به التوضؤ كما ذهب إليه الشافعي ومالك وأحمد وإسحاق وداود ومحمد بن الحسن وزفر رحمهم الله [فاسد]^٩؛ لأن النص يقتضي وجوب غسل النجس

^١ الآية ٤ من سورة النور. وهذه الآية «وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٣ ج: الوصف بدل الوضوء.

^٤ ب وج: يتعرض بدل تعرض.

^٥ ب: في الموت بدل بالموت.

^٦ ب: النجس بدل النجاسة.

^٧ هذا ترجيح القاءني رحمه الله في المسألة.

^٨ ما بين الحاصرتين زيادة من ب.

بالماء حال قيامه على المحل، ونحن نقول به. وإنما الخلاف [في] أنه لو زال ذلك النجس بالماء هل يحصل الطهارة ويسقط غسله بالماء أم لا؟ والحديث لا يتعرض لذلك.

وكذا^١ التمسك بقوله عليه السلام: "لا تنتفعوا من الميتة بشيء" لحرمة الانتفاع بشعر الميتة وعظمها كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله في أحد قوليه فاسد؛ لأن النص يقتضي حرمة الانتفاع بالميتة، ولا نسلم موتهما؛ إذ الموت إنما يحل الحي، ولا حياة فيهما؛ لأن الحي لا يتألم بقطعهما؛ إذ لم يتصل أثر الفعل باللحم، ولكن الشافعي رحمه الله يقول: إن حلت الحياة فيهما، فيكونان ميتة كسائر الأجزاء، وإلا فهي حادثة من البدن، فيتبعه في الطهارة والنجاسة كما يتبعه في الجنابة والحدث.

وكذا التمسك بقوله عليه السلام: "في أربعين شاة شاة" لعدم جواز القيمة كما ذهب إليه الشافعي ومالك وأحمد رحمهم الله فاسد؛ لأن النص لتعيين الواجب كما ذهب إليه أبو يوسف ومحمد رحمهما الله أن الواجب هو المنصوص عليه، والقيمة بدله، أو لبيان أن الواجب أحدهما لا بعينه، ويتعين باختياره كما في خصال الكفارة كما ذهب إليه أبو حنيفة. ويكون ذكر الشاة حينئذ لتقدير الواجب لا لتعيينه^٢ عنده، وكيف ما كان لا يكون للنص تعرض لموضع الخلاف؛ إذ الخلاف في أن أداء القيمة هل يخرج^٣ عن العهدة إما بإتيان عين ما وجب أو بدله؟

وكذا الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ﴾ لفرضية العمرة كما ذهب الشافعي رحمه الله فاسد؛ لأن النص يقتضي وجوب الإتمام، ولا دليل في ذلك على كونهما واجبين أو تطوعين أو كان أحدهما واجبا والآخر تطوعا؛ إذ قد يؤمر بإتمام الواجب، والتطوع بعد الشروع.

وكذا الاستدلال بقوله عليه السلام: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين" على إثبات أن البيع الفاسد لا يفيد الملك وإن اتصل به القبض فاسد؛ لأنه إنما يقتضي حرمة هذا البيع، والتصرف الحرام لا ينفي ترتب الأحكام الشرعية عليه كاستيلاء الأب جارية ابنه؛ فإنه حرام مع أنه يسقط عنه الحد، ويثبت النسب. وكذا التوضؤ بماء مغصوب حرام مع أنه يجوز الصلاة به. وكذا تحل الشاة المغصوبة المذبوحة

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ب وج.

^٢ ج: كذلك بدل كذا.

^٣ ب: لتعيينه بدل لتعيينه.

^٤ ج: تعريض بدل تعرض.

^٥ ج: يخرج بدل يخرج.

بسكين مغصوب، ويجوز الاصطياد بقوس مغصوب، ووطئ الحائض، وما يشاكلها من المسائل. فالحاصل أنك لو تأملت وجدت أكثر تمسكات الخصوم خارجة عن قانون التوجيه.

باب الحجج الشرعية

اعلم بأن أصول الشرع ثلاثة، أي الأدلة التي تثبت بها الأحكام الشرعية ثلاثة.

فإن قلت: ينبغي أن يكون أربعة، والرابع العقل؛ فإنه وإن لم يكن حجة في العمليات، فلا شك أنه حجة في الاعتقادات، والشرع يتناولها^١؛ فإن أصول الشرع أعم من أصول الفقه.

قلت: غرضه بيان الأدلة المختصة بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم، ولا شك أن حجية العقل غير مختصة^٢ بها، بل هي حجة في جميع الملل والنحل، وهذه الثلاثة أصول مطلقة؛ لأن كل واحد منها مثبت للحكم ابتداء. وأما القياس لما كان أصلاً بالنسبة إلى الحكم فرعاً بالنسبة إلى الثلاثة الأول، وأيضاً هو ليس بمثبت، بل هو مظهر.

قوله (والأصل الرابع القياس) بالمعنى المستنبط من هذه الأصول الثلاثة. أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواط على حرمة الوطء في حالة الحيض [الثابتة] بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾^٣، والعلة هي^٤ الأذى. وأما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز جص بقفيزين منه على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منها الثابتة بقوله عليه السلام: "الحنطة بالحنطة"^٥ [الحديث]^٦ بعلة القدر والجنس. وأما المستنبط من الإجماع فكتعديدية حرمة المصاهرة من الوطء الحلال إلى الوطء الحرام بعلة الجزئية والبعضية.

وإنما انحصر الدليل الشرعي في الأربعة؛ لأن الدليل الشرعي إما أن يكون وارداً من جهة الرسول عليه السلام أو لا. والأول إما أن يكون متلوّاً -وهو الكتاب- أو لا -وهو السنة، ويندرج فيها قول الرسول

^١ ب: أن بدل بأن.

^٢ ج: يتناولهما بدل يتناولها.

^٣ ب: مختص بدل مختصة.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٥ الآية ٢٢٢ من سورة البقرة.

^٦ الأصل: هو بدل هي.

^٧ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالرق نقد، الحديث ٢٩٨٠. وأخرجه أحمد بن حنبل في مسند أبي هريرة رضي الله عنه، الحديث ٦٩٩٨.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

وفعله وتقريره-. والثاني -وهو الذي لا يكون واردا من جهة الرسول- إما أن يكون صادرا ممن لا يجوز عليه الخطأ -وهو الإجماع- أو لا^١ -وهو القياس-.

وقول صاحب التحقيق^٢ رحمه الله: إن الاستدلال بأفعال النبي عليه السلام من الاستدلالات الفاسدة على إطلاقه منظور فيه^٣.

فإن قلت: قد ثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبالتعامل وبقول الصحابي، فكانت الأدلة سبعة. قلت: شرائع من قبلنا إنما يلزمنا إذا قص^٤ الله ورسوله بلا إنكار، فكان الدليل في الحقيقة الكتاب أو السنة، والتعامل ملحق بالإجماع، وقول الصحابي [ملحق]^٥ بالسنة لاحتمال السماع.

قوله (والحجة في الأصل نوعان) اعلم أن الحجة الشرعية نوعان: موجبة للعلم، ومجوزة. قال القاضي الإمام أبو زيد^٦ رضي الله عنه: الموجبة ما أوجبت [العلم]^٧ بموجبها قطعاً حتى لم يجز خلافه. والمجوزة ما جوزت إطلاق^٨ اسم العلم على موجبها -وهو علم غالب الرأي- وإن جوزت خلافه.

والموجبة أربعة: كتاب الله تعالى، وخبر رسول الله عليه السلام المسموع منه، والخبر المروي عنه عليه السلام بالتواتر، والإجماع. وأصلها بالسماع^٩ منه عليه السلام، أي طريق ذلك كله واحد -وهو خبر الرسول عليه السلام-؛ لأننا لم نعرف كتاب الله تعالى إلا بخبر الرسول، والسنة المروية عنه عليه السلام بالتواتر كالمسموع من فيه عليه السلام، والإجماع سنده قول الرسول عليه السلام. والمجوزة أربعة أيضاً: العام المخصوص من الكتاب والسنة المتواترة، والآية المؤولة، وخبر الواحد، والقياس.

^١ ج: وإلا بدل أو لا.

^٢ التحقيق: كتاب في أصول الفقه ألفه عبد العزيز البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ لشرح المنتخب للأخسيكي المتوفى سنة ٦٤٤ هـ رحمهما الله تعالى.

^٣ هذا اعتراض القاءاني على صاحب التحقيق في قوله رحمهما الله.

^٤ ج: قصه بدل قص.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من ب.

^٦ القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي رحمه الله: هو عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد المتوفى سنة ٤٣٠ هـ: أول من وضع علم الخلاف، وأبرزه إلى الوجود. كان فقيهاً باحثاً. نسبته إلى دبوسية بين بخارى وسمرقند، ووفاته في بخارى. الأعلام للزركلي المتوفى سنة ١٣٩٦ هـ، ١٠٩/٤، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٨ ب: إطلاقه بدل إطلاق.

^٩ ب وج: السماع بدل بالسماع.

وفي هذا الحصر نظر؛ لأن الخبر المشهور والإجماع الذي نقل إلينا بطريق الآحاد من المجوزة، فينبغي أن يقول: المجوزة ستة^١.

لا يقال: لا نسلم أن المشهور من المجوزة، بل هو من الموجبة؛ لأننا نقول من الرأس يلزم بطلان أحد الحصرين؛ لأنه إن كان من المجوزة فلما قلنا، وإن كان من الموجبة فيلزم بطلان حصره في الأربعة، ويمكن التفصي^٢ عن الحديث المشهور لا عن الإجماع، بأن يقال: إنه مندرج في خبر الواحد؛ لأن المشهور آحاد الأصل متواتر الفرع، فيكون المراد من خبر الواحد ما لا يكون متواترا.

قوله (أما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول) اعلم أن القرآن مصدر كالقراءة، وأريد به ههنا المقروء، فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها. فاحترز بقوله: (المنزل) عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو؛ لأن المراد من المنزل ما يكون منزلا من حيث النظم. وبقوله: (على الرسول) عن المنزل على غيره من الأنبياء؛ لأن اللام فيه للعهد -وهو رسولنا عليه السلام-. وبقوله: (المكتوب في المصاحف) عن المنزل الغير المكتوب كالذي نسخت تلاوته وبقي أحكامه مثل: ﴿الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَاَرْجُمُوهُمَا بَلَدًا مِّنَ اللَّهِ﴾^٣، وعن الأحاديث القدسية. وبقوله: (المنقول عنه نقلا متواترا) عما اختص بمصحف أبي^٤ وغيره رضي الله عنهم مما نقل إلينا بطريق الآحاد نحو: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُّتَتَابِعَاتٍ﴾^٥. وبقوله: (بلا شبهة) عما اختص بمثل مصحف [عبد الله]^٦ ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل عنه أو عن غيره بطريق الشهرة، حتى لو صلى بما تفرد^٧ به ابن مسعود رضي الله عنه لم يجز لفقد شرطه -وهو التواتر بلا شبهة-.

^١ الأصل: هذه بدل هذا.

^٢ هذا اعتراض القاءني على الخيازي في تقسيمه المجوزة أربعا.

^٣ ج: النقض بدل التفصي.

^٤ الآية المنسوخة من سورة الأحزاب مع بقاء حكمها.

^٥ أبي رضي الله تعالى عنه: هو أبي بن كعب بن قيس بن عبيد، من بني النجار، من الخزرج، أبو المنذر: صح أبي أنصاري المتوفى سنة ٢١ هـ. كان قبل الإسلام حبرا من أحبار اليهود، مطلعا على الكتب القديمة، يكتب ويقرأ على قلة العارفين بالكتابة في عصره، ولما أسلم كان من كتاب الوحي. وشهد بدرا وأحدا والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان يفتي على عهده. وشهد مع عمر بن الخطاب وقعة الجابية، وكتب كتاب الصلح لأهل بيت المقدس. وأمره عثمان بجمع القرآن، فاشترك في جمعه. وله في الصحيحين وغيرهما ١٦٤ حديثا. وكان نحيفا قصيرا أبيض الرأس واللحية. مات بالمدينة. الأعلام للزركلي، ١/٨٢.

^٦ انظر الآية ١٨٤-١٨٥ من سورة البقرة.

^٧ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٨ ب: ينفرد بدل تفرد.

وهذا على قول الجصاص^١ رحمه الله ظاهر؛ لأنه جعل المشهور أحد قسمي المتواتر. وعلى قول غيره يكون قوله: (نقلا متواترا) احترازا عنهما، وقوله: (بلا شبهة) تأكيد. ولا يخفى أن هذا تعريف^٢ رسمي؛ لأنه أخذ فيه الكتابة في المصحف والنقل، وهما من العوارض. ولهذا كان قرآنا قبل الكتابة والنقل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم.

وقال صاحب التحقيق رحمه الله: إنه ليس بحد حقيقي سواء أريد [به] تعريف مجموع الكتاب أو تعريف ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة أو مجازا، حتى دخل فيه الكل أو البعض؛ لأنه لم يتعرض [فيه] للإعجاز وهو [معنى] ذاتي للكتاب المحدود. وفيه نظري؛ لأننا لا نسلم كون الإعجاز ذاتيا؛ لأننا قد نعقل الكتاب مع الذهول عن الإعجاز، على أن الآية وما دونها ليس بمعجز أصلا فضلا عن كونه ذاتيا [له]^٣.

قوله (ولا يلزم التسمية) أي لا يلزم علينا أن هذا الحد غير مطرد؛ لأن التسمية سوى التي في سورة النمل لم يجعل من القرآن، مع أنها دخلت في الحد؛ لأنها كتبت في المصاحف، ونقلت إلينا نقلا متواترا؛ لأنه ذكر أبو بكر الرازي^٤ رحمه الله أن^٥ الصحيح من المذهب أنها آية منزلة من القرآن لا من أول السورة ولا من آخرها. ولهذا كتبت بقلم الوحي مع أن تجريد المصحف من غير القرآن مأمور به في قوله عليه السلام: "جردوا مصاحفكم"^٦، حتى منعوا من التعشير والنقط؛ كيلا يختلط بالقرآن غيره، ولكن كتبت بخط على حدة؛ ليعلم أنها ليست [بآية]^٧ من أول السورة ولا من آخرها، بل أنزلت للفصل بين السور وللمبدأ تبركا بها.

^١ الجصاص رحمه الله: هو حمد بن علي الرازي، أبو بكر الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ: فاضل من أهل الري، سكن بغداد، ومات فيها. انتهت إليه رئاسة الحنفية. وخطب في أن يلي القضاء، فامتنع. الأعلام للزركلي، ١/١٧١.

^٢ ب: التعريف بدل تعريف.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٥ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٦ هذا اعتراض القاءاني على صاحب التحقيق في جعله تعريف الكتاب غير حد.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٨ أبو بكر الرازي رحمه الله: هو الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ رحمه الله تعالى.

^٩ ج: في بدل أن.

^{١٠} هذا قول ابن عباس رضي الله عنهما ليس بحديث النبي عليه السلام. انظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني المتوفى سنة ٥٨٧ هـ، ١٢٧/٥، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٨٦.

^{١١} ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

قلت: في هذا الجواب نظري؛ لأن الرازي رحمه الله يقول: إنها آية واحدة أنزلت للفصل بين السور، فلا يكون قرآنا في أول كل سورة مع كونها مكتوبة فيها، فلم يطرد الحد على مذهبه أيضا. بل الجواب الصحيح أن يقال: الحثيات مأخوذة في الحدود. وإنما لا يطرد الحد أن لو لم يكن المراد من الكتابة الكتابة على أنه قرآن، وليست التسمية كذلك، بل كتابته للفصل والتبرك بها^١.

قوله (والجهر ليس من لوازمه) جواب عما يقال: لو كانت التسمية من القرآن وجب أن يجهر بها فيما يجهر فيه القراءة. فأجاب بأن الجهر ليس من ضرورة كونه^٢ قرآنا كالفاتحة في الآخرين على أن فيه معنى آخر وهو أن يعلم بالإخفاء أنها ليست من الفاتحة.

قلت: ولا يخفى ما في هذا الجواب من الضعف. وعلى ما اخترنا من الجواب لا يرد سؤال الجهر حتى يحتاج إلى الدفع^٣.

قوله (وعدم تأدي الصلاة بها) جواب عما يقال: لو كانت التسمية آية من القرآن وجب أن يتأدى فرض القراءة بها عند أبي حنيفة رحمه الله. فأجاب بأنها^٤ إنما لم يتأدى بها فرض القراءة عنده؛ لاختلاف العلماء في كونها آية. قال بعض العلماء: ليست بقرآن فضلا عن أن تكون آية. وأدنى درجات الاختلاف المعتبر إيراد الشبهة؛ فلهذه الشبهة لم يسقط فرض القراءة بها، ولم تسقط حرمة قراءة التسمية عن الحائض والجنب بنية القراءة.

قوله (والرواية تشهد له) أي لقول الرازي رحمه الله: إنها من القرآن، حيث قال: [أي]^٥ أصحابنا رحمهم الله قالوا في المصلي: ويتعوذ بالله من الشيطان [الرجيم]^٦، ثم يفتتح^٧ القراءة،

^١ هذا اعتراض القاءني على أبي بكر الرازي رحمه الله تعالى.

^٢ ب وج: كونها بدل كونه.

^٣ هذا اعتراض القاءني على المصنف رحمه الله تعالى.

^٤ الإمام أبو حنيفة رحمه الله: هو النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة المتوفى سنة ١٥٠ هـ: إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. الأعلام للزركلي، ٣٦/٨.

^٥ ج: أجاب بأنه بدل فأجاب بأنها.

^٦ ما بين الحاصرتين زيادة من ج.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٨ ج: يفتح بدل يفتتح.

ويخفي «بسم الله الرحمن الرحيم»، ففصلوها عن الثناء والتعوذ، ووصلوها^١ بقراءة القرآن. فدل هذا الإطلاق على أنها من القرآن عندهم. وقد روي ذلك عن محمد بن الحسن^٢ رحمه الله أيضا.

ثم الإعجاز في المعنى تام في أصح المذاهب^٣؛ لأن القرآن حجة على كافة الناس، حيث تحداهم الرسول عليه السلام به قال تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ^٤ الْآيَةِ. ومعلوم أن العجمي^٥ كما يعجز عن الإتيان بمثله في البلاغة يعجز عن الإتيان بمثله شعر فصحاء العرب مثل امرئ القيس^٦ وغيره، فلو كان عجزه عن الإتيان بمثله القرآن^٧ في البلاغة حجة عليه لكان عجزه عن إتيان مثل شعر امرئ القيس حجة عليه، وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم، فظهر أن المعنى معجز أيضا ليكون عجزه عن إتيان مثله بلغته حجة عليه.

وفي الملازمة نظراً^٨؛ لأن الحجة ليست عجزه فقط، بل عجزه وعجز من هم^٩ النهاية في الفصاحة والبلاغة من العرب العرباء. وعجز الكل غير ثابت عن الإتيان بمثله شعر امرئ القيس؛ فلذا لم يصر حجة عليه، على أنه لو كان الإعجاز حاصلًا بدون النظم لم يكن الإعجاز مختصًا بالقرآن، بل يكون بعض الأحاديث معجزاً أيضا، وهذا خرق الإجماع. والحق ما ذهب إليه المتكلمون أن إعجاز القرآن لفصاحته وبلاغته لا لمعناه فقط، كما عرف في موضعه^{١٠}.

قوله (فلهذا أبو حنيفة رحمه الله) أي لأن الإعجاز في المعنى تام كما هو في النظم والمأمور به في الصلاة قراءة ما هو معجز لم يجعل أبو حنيفة رحمه الله النظم أمراً لازماً لجواز الصلاة إقامة للمعنى مقام النظم والمعنى لا اشتراكهما في الإعجاز، لا لأنه^{١١} جعل القرآن اسماً للمعنى فقط، كما ظنه

^١ ب: وصلوا بدل وصلوها.

^٢ الإمام محمد بن الحسن رحمه الله: هو محمد بن الحسن بن فرقد، من موالى بني شيبان، أبو عبد الله المتوفى سنة ١٨٩ هـ: إمام بالفقه والأصول، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة رحمه الله. الأعلام للزركلي، ٨٠/٦.

^٣ ب: المذهب بدل المذاهب.

^٤ الآية ٨٨ من سورة الإسراء.

^٥ الأصل: العمي بدل العجمي.

^٦ امرؤ القيس: هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المزار المتوفى سنة ٨٠ قبل الهجرة: أشهر شعراء العرب على الإطلاق. يمانى الأصل. مولده بنجد، أو بمخلاف السكاسك باليمن. اشتهر بلقبه. واختلف المؤرخون في اسمه، فقيل حندج وقيل مليكة وقيل عدي. الأعلام للزركلي، ١١/٢.

^٧ ب: بمثله بدل بمثل القرآن.

^٨ هذا اعتراض القاءاني رحمه الله.

^٩ ج: يعم بدل هم.

^{١٠} أشار القاءاني رحمه الله إلى ذهابه بقول المتكلمين في إعجاز القرآن.

^{١١} ج: لا أنه بدل لا لأنه.

بعض مشايخنا، على أنه قد روي عنه الرجوع إلى قولهما. وعليه الاعتماد لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^١.

وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أن المأمور به قراءة ما هو معجز، وهذا ألزم^٢ على مذهبه؛ لأن الآية الواحدة تكفي عنده، مع أنها ليست بمعجزة، قال الله تعالى: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾^٣، وهذا غاية التحدي. وفي قوله: «خاصة» تنصيص على أن فيما سواه من الأحكام من حرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتبار على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى، ولا يلزم عليه وجوب سجدة [التلاوة]^٤ بالقراءة بالفارسية؛ لأن ذلك ملحق بها. وكذا لا يلزم حرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر، وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحائض؛ لأن ذلك لا يروى عن السلف.

فلنا أن نمتنع^٥، ولو سلم فالنظم إن فات فالمعنى الذي هو المقصود قائم، فيثبت هذه الأحكام احتياطاً، لا على أن النظم ليس من القرآن.

قوله (وأقسام النظم والمعنى) اعلم أن المراد من الأقسام التقسيمات؛ لأن قسيم الشيء [حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشيء]^٦، وهذه الأقسام يجتمع بعضها [مع بعض، يعني]^٧ ينقسم الكتاب باعتبار إلى كذا [وباعتبار إلى كذا]^٨. والمعنى: التقسيمات الواردة على الكتاب من حيث يتوقف على الأقسام الحاصلة من تلك التقسيمات، ويرجع إليها معرفة أحكام الشرع أربعة.

وبهذا^٩ التقرير ظهر أن في عبارة الشيخ رحمه الله قلباً. ثم كل قسم منها ينقسم إلى أربعة أقسام، وبانضمام الأربعة المقابلة للقسم الثاني صار عشرين. وقد سبق بيان أقسامه بحمد الله.

^١ الآية ٢ من سورة يوسف.

^٢ ج: إلزام بدل ألزم.

^٣ الآية ٢٣ من سورة البقرة.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٥ ج: كتبت بدل كتب.

^٦ ج: نمنع بدل نمتنع.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٩ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^{١٠} ج: لهذا بدل بهذا.

وإنما قيد بأحكام الشرع؛ لأن الكتاب بحر عميق لا تنقضي عجائبه، ولا تنتهي غرائبه، تستفاد منه أحكام غير أحكام الشرع. فبالنظر إلى استفادة تلك الأحكام ربما تزيد تقسيماته على الأربعة مثلاً^١ بالنظر إلى البيان إلى الابتدائي والإنكاري والطلبية والتشبيه والاستعارة والكنائية وأنواع البديع، وكذا بالنظر إلى النحو والصرف وغيرها^٢ من العلوم المستفادة^٣ منه، فلو لم تقيد به لما استقام حصره بقوله أربعة.

وقال صاحب التحقيق رحمه الله: احترز به عما لم يحصل [به]^٤ معرفة الأحكام من القصص والأمثال والحكم. وهذا لا يكاد يتمشى؛ إذ ما من معنى يستفاد من الكتاب إلا بهذه الطرق سواء كان ذلك حكماً شرعياً أو لا فلا معنى للاحتراز عنه^٥.

قوله (وكذا السنة) عنى^٦ بها قول الرسول عليه السلام (جامعة للأمر والنهي) أي تشارك الكتاب في الأقسام المذكورة، فيكون بيانها في الكتاب بياناً فيها.

وللسنة أقسام آخر على الخصوص، وهذا باب بيان تلك الأقسام، فنقول: السنة نوعان: مرسل، ومسند. فالمرسل في الاصطلاح ما لم يذكر رواية^٧ واسطة بينه وبين الرسول عليه السلام، كما يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، والمسند بخلافه.

والمرسل أربعة أنواع: ما أرسله الصحابي رضي الله عنهم، وهو في العرف من رآه عليه السلام، وطالت صحبته معه، وإن لم يرو عنه عليه السلام. وقيل وإن لم يطل، وذلك مقبول بالإجماع حملاً لروايته على السماع منه عليه السلام.

^١ ج: مثله بدل مثلاً.

^٢ ب: غيرهما بدل غيرها.

^٣ ج: المستفاد بدل المستفادة.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من ج.

^٥ هذا اعتراض القاءني على صاحب التحقيق رحمه الله.

^٦ ب: أعني بدل عنى.

^٧ ب: راويه بدل رواية.

والثاني ما أرسله القرن الثاني أو الثالث، أي التابعون وتبع التابعين، وهو حجة عندنا، ومالك^١، و[في]^٢ إحدى الروایتين عن أحمد بن حنبل^٣، خلافاً للشافعي^٤ رحمهم الله على التفصيل الذي ذكره. واحتج أصحابنا على قبول المراسيل بإجماع الصحابة كالتابعين^٥.

أما إجماع الصحابة فإنهم اتفقوا على قبول روايات الأحاديث من الصحابة، كابن عباس، وابن عمر، والنعمان بن بشير، وغيرهم رضي الله تعالى عنهم من الذين لم يكن لهم كثرة صحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانوا يرسلون، ولم يرو عن أحد منهم إنكار ذلك، أو تفحص أنهم روه من رسول الله صلى الله عليه وسلم بواسطة، أو بغير واسطة. قال البراء بن عازب رضي الله عنه: ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما كان يحدث بعضنا بعضاً، لكننا لا نكذب.

وأما إجماع التابعين فإن إرسال الحسن، وسعيد بن المسيب، والنخعي، والشعبي رحمهم الله تعالى، كان مشهوراً مقبولاً عندهم من غير نكير أحد، فكان إجماعاً منهم، وبالدليل المعقول، وهو ما أشار إليه المصنف رحمه الله أن العدل إذا وضع له دليل طريق الاتصال^٦، واستبان له الإسناد أرسلت ثبوت المروي، واعتماداً على صحبته، بل هذا فوق المسند، كما اختاره عيسى بن أبان رحمه الله، وهو اختيار المصنف رحمه الله، قال: من اشتهر عنده حديث لسماعه بطريق متعددة طواها، وقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإذا بلغه من واحد، أسنده إليه؛ لتحمله ما تحمل عنه، ويضيف الطعن إليه عند ظهور ضعفه.

^١ الإمام مالك رحمه الله: هو مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، أبو عبد الله المتوفى سنة ١٧٩ هـ: إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، مولده ووفاته في المدينة. الأعلام للزركلي، ٢٥٧/٥.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: هو أحمد محمد بن حنبل، أبو عبد الله، الشيباني الوائلي المتوفى سنة ٢٤١ هـ: إمام المذهب الحنيلي، وأحد الأئمة الأربعة. أصله من مرو، وكان أبوه والي سرخس. وولد ببغداد. فنشأ منكباً على طلب العلم، وسافر في سبيله أسفاراً كبيرة إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والثغور والمغرب والجزائر والعراقين وفارس وخراسان والجزبال والأطراف. الأعلام للزركلي، ٢٠٣/١.

^٤ الإمام الشافعي رحمه الله: هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله المتوفى سنة ٢٠٤ هـ: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزة (بفلسطين) وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين. وزار بغداد مرتين. وقصد مصر سنة ١٩٩ فتوفي بها، وقبره معروف في القاهرة. الأعلام للزركلي، ٢٥٠/٦-٢٦.

^٥ ب: والتابعين بدل كالتابعين.

^٦ ب: كثير صحبة بدل كثرة صحبة.

^٧ ب: وضع له طريق الاتصال بدل وضع له دليل طريق الاتصال.

قال الحسن رحمه الله: متى قلتُ لكم: «حدثني فلان» فهو حديثه لا غير، ومتى قلت: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم» سمعته من سبعين أو أكثر. وقال ابن سيرين رحمه الله: ما كنا نستند^١ الحديث إلى أن وقعت الفتنة^٢. وقال الأعمش رحمه الله: قلت لإبراهيم النخعي رحمه الله: إذا رويت لي حديثاً عن عبد الله، فأسنده لي، فقال: إذا قلت لك: «حدثني فلان عن عبد الله» فهو الذي روى لي ذلك، وإذا قلت لك: «قال عبد الله» فقد روى لي غير واحد.

ولأن الكلام في إرسال من لو أسند عن غيره يقبل إسناده، ولا يظن به الكذب على ذلك الغير، فلأن لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى. وهذا لأنه إذا أسند إليه فإنما يشهد عليه بأن روى ذلك، وإذا أرسل فإنما يشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنه قال ذلك، ومن لا يستجيز تلك الشهادة على غير النبي عليه السلام بالكذب فكيف يظن به أنه يستجيز الشهادة على النبي عليه السلام، ولا يحتاط فيه مع قوله عليه السلام: "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"، فثبت أن الإرسال أقوى اتصالاً من الإسناد.

قوله (لكن هذا ضرب مزية) جواب عما يقال: لو كان المرسل راجحاً على المسند لجاز النسخ به، أي الزيادة على كتاب الله تعالى كما جاز بالمشهور. فأجاب بأنه إنما لم يجر ذلك؛ لأن هذا ضرب مزية يثبت للمراسيل بنوع من الاجتهاد، فلو جازت الزيادة به لكان فيه شبهة الزيادة بالاجتهاد، بخلاف المشهور؛ لأن الشهرة يقوي وصف الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم.

والخير إنما صار حجة بالاتصال، فكان الرجحان ثمة لمعنى في نفسه. وأما مراسيل من دون هؤلاء، أي دون القرون الثلاثة. وهو النوع الثالث من أقسام المراسيل. فقد اختلفوا في قبولها.

قال أبو الحسن الكرخي رحمه الله: يقبل مرسل كل عدل في كل عصر؛ لأن العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة -وهي العدالة- تشمل سائر القرون. وقال عيسى بن أبان وأبو بكر الرازي رحمهما الله: لا يقبل؛ لأن الزمان زمان الفسق، وفشو الكذب بشهادة النبي عليه السلام فلا بد من البيان، إلا إذا اشتهر بأنه لا يروي إلا عمن هو ثقة عدل^٣، مثل إرسال محمد بن الحسن رحمه الله، وأمثاله من الأئمة المشهورين بالرواية عن الثقات، وتحمل الناس العلم عنهم.

^١ ب: نسند بدل نستند.

^٢ أي فتنة المعاوية. هذا إيضاح من النسخ.

^٣ ب: عن ثقة عدل بدل عمن هو ثقة عدل.

وقال الشافعي رحمه الله: لا يقبل مراسيل غير الصحابي، إلا أن يثبت اتصاله بوجه آخر^١. قال: ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب رضي الله تعالى عنه؛ لأنني تتبعته، فوجدتها مسانيد له أن الجهل بالراوي جهل بصفاته التي تصح روايته عنه بها، فيمنع القبول.

قلنا: معرفة شرط الراوي^٢ فيمن لم يدركه لا يحصل إلا بالسماع عمن أدركه، وإذا كان من أدركه فقيهاً عدلاً^٣ فإنه لا يروى عنه مطلقاً، ما لم يعرف استجماع الشرائط فيه. ألا يرى أنه لو أسند الرواية إليه صحت روايته. فكذا إذا أرسل على أن قوله يقبل المرسل إن أسند منظور فيه؛ لأن العمل حينئذ يكون بالمسند، لا بالمرسل. وربما يجاب عنه بأن مقصوده العمل بالمرسل بتقوية الإسناد، وإن لم يثبت عدالة إسناده.

قوله (وإن اتصل من وجه دون وجه) أي أرسل الراوي من وجه، وأسند من وجه، وهو النوع الرابع من المرسل، فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل. وأما من لم يقبله، فقد اختلفوا فيه. قال بعض أهل الحديث: إنه مردود؛ لأن الانقطاع دليل الجرح، والجرح أولى من التعديل. وأكثرهم على أنه يعني الانفصال، وكفي الاتصال من وجه؛ لأن المرسل ساكت عن حال الراوي، والمسند ناطق بها، والساكت لا يعارض الناطق.

قوله (والمسند أقسام) اعلم أن المسند ثلاثة أقسام: المتواتر، والمشهور، والآحاد.

أما المتواتر، فهو في اللغة المتتابع. والتواتر التتابع، مأخوذ من قولهم: «تواترت الكتب» أي جاءت بعضها في إثر بعض من غير أن ينقطع. وفي الاصطلاح ما يرويه قوم إلى آخره^٤، ثم اتفقوا على أن من شرطه كثرة المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة، وهو معنى قوله: (لا يتوهم تواطؤهم على الكذب). وأن يكونوا عالمين بما أخبروا علماً مستنداً إلى الحسن لا إلى غيره، كدليل العقل، مثلاً لو أن أهل خوارزم أخبروا عن حدث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم. وأن يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة، والاستناد إلى الحسن، وإليه أشار بقوله: (ويدوم هذا الحد).

^١ ب: من وجه آخر بدل بوجه آخر.

^٢ ب: الرواية بدل الراوي.

^٣ ب: عدلاً فقيهاً بدل فقيهاً عدلاً.

^٤ أي إلى آخر تعريف المتواتر بقوله: وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب؛ لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم.

ثم قول الشيخ رحمه الله: **(لا يحصى عددهم)** يشير إلى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الإحصاء والحصر، وإليه ذهب قوم. وذهب الجمهور إلى أن ذلك ليس بشرط؛ فإن الحجيج^١ أو أهل الجامع لو أخبروا عن واقعة صدّتهم عن الحج أو عن الصلاة، يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين. ألا يرى أن نقل القرآن قد تواتر بنقل الصحابة، مع أنهم مما يحصون. ويمكن أن يكون مراد الشيخ منه مطلق الكثرة لا حقيقته^٢؛ لأن مثل هذه العبارة فشا استعماله في الكثرة.

قال [محمد]^٣ رحمه الله تعالى في كتاب الشرب: المائة وما دونها^٤ مما يحصون، وما ورائها مما لا يحصون. فيكون موافقا لمذهب الجمهور. وإنما قيد بالعدالة؛ لما بينا أنه في بيان المتواتر من السنة، والعدالة شرط فيه وإن لم يكن شرطا في غيرها؛ للقطع بأن أهل قسطنطينية لو أخبروا بقتل ملكهم، حصل العلم بخبرهم وإن كانوا كفارًا.

والصحيح أن العدالة ليس بشرط مطلقا. وقوله: **(وتباين أماكنتهم)** يشير إلى اشتراط اختلاف بلدانهم وأوطانهم ومحلّاتهم، وهو مختار البعض؛ لأنه أشد تأثيرا في دفع إمكان التواطؤ. وعند الجمهور لا يشترط ذلك؛ لحصول العلم بإخبار متوطن بلدة واحدة. وبهذا يظهر بطلان قول من اعتبر فيه عددا معلوما، وهو خمسة أو اثنا عشر أو عشرون أو أربعون أو سبعون.

والصحيح أنه غير منحصر في عدد مخصوص. وضابطه ما حصل العلم عنده فبحصول العلم الضروري نستدل على أن العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الأخبار، لا أنا نستدل بكمال العدد على حصول العلم يدل عليه، أنا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص أصلا، بل لو كلفنا أنفسنا معرفة ذلك العدد، لم نجد إليها في العادة سبيلا^٥؛ لأنه يحصل بتزايد الظنون على تدريج خفي، كما يحصل كمال العقل بالتدريج. وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس وأعداد الركعات ومقادير الزكوات، وما أشبه ذلك مثل أروش^٦ الجنائيات وأعداد الطواف والوقوف بعرفات.

^١ ب: فإن الحجاج بدل فإن الحجيج.

^٢ ب: لا حقيقته بدل لا حقيقته.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ ب: وما دونه بدل وما دونها.

^٥ في ب: سبيل بدل قوله سبيلا.

^٦ أروش جمع أرش، وهو لغة: الدية والخذش، وما نقص العيب من الثوب، لأنه سبب للأرش. واصطلاحا: المال الواجب في الجناية على ما دون النفس، وقد يطلق على بدل النفس، وهو الدية. وهو على قسمين: أرش جراح الحرة، وأرش جراح الذمي. قال الحنفية والشافعية: إن ما يجب فيه دية كاملة في الحر يجب فيه نصف الدية في الحرة. ووافقهم على ذلك كل من المالكية والحنابلة، إذا

قوله (وإنه يوجب علم اليقين علما ضروريا) اعلم أن الجمهور ذهبوا إلى أن المتواتر يوجب علم اليقين. وقال الثمنية، والبراهمة: أنه لا يوجب إلا الظن. وذهب قوم، منهم النظام، وأبو عبد الله الثلجي، إلى أنه يوجب علم طمأنينة، أي يطمئن به القلب فوق الظن مع توهم الكذب. ثم القائلون بكونه موجبا لعلم اليقين اختلفوا فيما بينهم، فقال الجمهور منهم: إنه يوجب علما ضروريا، وهو اختيار المصنف. وقال أبو الحسين البصري، والكعبي، وإمام الحرمين، والغزالي رحمهم الله تعالى، إلى أنه يوجب علما استدلاليا.

احتج القافون لكونه مثبنا للعلم بأن المتواتر مركب من الأحاد وكل واحد يحتمل الكذب حالة الإنفراد وبانضمام المحتمل إلى المحتمل لا يُردُّ الإحتمال إذ لو انقطع الإحتمال لا نقلب الجائر ممتنعاً وهو محال قلنا لم لا يجوز أن يحصل اليقين من انضمام الظنون لا لأن منقلب الإحتمال يقينا كما يحصل الشيع والريّ والسكر من الأكل والشرب على التدرّج مع أن كل لقمة وقطرة لا يفيد واحتج القائلون بالعلم الإستدلالي بأن الإستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لأن العلم به لا يحصل الا بعد أن يعلم أن المخبر عنه أمر محسوس وأن المخبرين لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وإن يعلم أن ما كان كذلك لا يكون كذباً فيلزم منه الصدق لعدم الوساطة بينهما وبأنه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في أن الشيء أعظم من جزئه ولما اختلفوا فيه علمنا أن العلم الحاصل به مكتسب قلنا لا نسلم أن العلم بصدق الخبر المتواتر يتوقف على العلم بهذه الأمور بل إذا حصل العلم بصدقه علم بعده أنه لا داعي لهم على توافقه على الكذب لا لأن العلم بصدق الخبر المتواتر يفتقر إلى سبق علم تلك الأمور فيكون العلم بصدق الخبر ضروريا وحصول صورة الترتيب لا يستلزم كونه نظريا لأن ذلك ممكن في كل ضروري حتى في أجلى البديهيات كقولنا الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون بأن يقال الكون واللاكون متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما وقوله لو كان ضروريا لما وقع فيه الخلاف ممنوع إذ العناد من الشردمة العليلة لا ينافي الضرورة على أنه منقوص بالعلم الحاصل بالحواس ضرورة مع وقوع الاختلاف فيه وقول المصنف رحمه الله ومن أنكره لم يعرف دينه ودينه ردُّ لمن ينكر كون المتواتر موجبا لليقين لا يحصل به المعرفة بدينه لأن دينه إنما يثبت برسولٍ من الله تعالى أرسلَ وكتابٍ من عنده أنزل وذلك لا يثبت عنده إلا بالتواتر ولا يحصل له المعرفة بدينه أيضا وهو العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية كمكة

بلغ الأرش ثلث الدية أو أكثر، أما إذا كان أقل من الثلث، فإنها تتساوى معه. ذهب الحنفية إلى تساوي المسلم والذمي في الأرواح والديات، وكذلك المستأمن. وقال المالكية: دية الذمي على النصف من دية المسلم. أما المجوسي والمعاهد والمرتد، ففيه ثلث خمس دية المسلم. وقال الحنابلة: كل هؤلاء على النصف من دية المسلم. وقال الشافعية: كلهم على الثلث من دية المسلم. الموسوعة الفقهية، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٠٥-١٠٤/٣.

وبغداد ولا يحصل له المعرفة بأنه ابن فلان وفلانة وعمّة فلان وأخاه فلان وإن نفسه خُلقت من ماء مهين وكان رضيعا صغيرا فكان شريفاً كبيراً؛ لأن كل ذلك إنما يعرف بالخبر، وقد أنكر كونه موجبا لليقين.

قوله (والمشهور: وهو ما كان من الآحاد في الأصل) أي الابتداء، ثم انتشر، فصار ينقله قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني ومن بعدهم من القرن الثالث، ولا اعتبار للقرون التي بعدهم؛ فإن عامة أخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون، ولا يسمى مشهورة حتى لا يجوز الزيادة بها على الكتاب مثل حديث الفاتحة وغيره.

وربما يتوهم أن الحديث الذي انتشر في القرن الأول مع كونه من الآحاد في الأصل ليس بمشهور^١، وذلك غلط؛ فإن ما شهد عليه التابعون وغيرهم لما كان موجبا للطمأنينة والشهرة كان ما شهد عليه الصحابة أولى أن يكون كذلك. وإليه أشار عيسى بن أبان رحمه الله حيث قال: إن من المشاهير ما أتفق العلماء من الصدر الأول والثاني ومن بعدهم على قبوله مثل حديث الرجم.

فعلى هذا يكون قول المصنف رحمه الله: **(وهم القرن الثاني ومن بعدهم)** لبيان أن الانتشار في القرن الأول ليس بشرط لصيرورة الحديث مشهورا، بل يكفي الانتشار في القرنين الذين بعده، لا أن الانتشار في القرن الأول مما يخل بالشهرة، وأولئك قوم ثقات أئمة لا يتهمون، فصار بشهادة هؤلاء الأئمة الثقات وتصديقهم بمنزلة المتواتر، حتى قال الجصاص -وهو أبو بكر الرازي من أصحابنا-: إن المشهور أحد قسمي المتواتر، يعني أن المتواتر نوعان: كامل وهو ما ذكرنا، وقاصر وهو أن يكون آحاد الأصل متواتر الفرع. والأول يوجب علما ضروريا، والثاني استدلاليا. ألا يرى أن الزيادة على النص تثبت بهذه الأخبار، وأنها نسخ، ولا يجوز نسخ ما يوجب علم اليقين إلا بما يوجب علم اليقين.

وقال عيسى بن أبان رحمه الله: يضلّ جاحد المشهور، ولا يُكْفَر. قال الإمام أبو اليسر رحمه الله: وثمرة الاختلاف تظهر في الإكفار. فعند الجصاص رحمه الله يُكْفَر، وعند عيسى بن أبان رحمه الله لا يُكْفَر. ونص شمس الأئمة السرخسي رحمه الله على أن جاحده لا يُكْفَر بالاتفاق. وعلى هذا لا يظهر ثمرة الاختلاف وهو الصحيح عندنا، أي مذهب عيسى بن أبان رحمه الله هو الصحيح عندنا؛ لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر، فكان في إنكاره تخطئة العلماء والسلف، ليس فيه تكذيب الرسول عليه السلام؛ لكونه آحاد الأصل، وتخطئة العلماء لا يكون كفرا،

^١ ب: بمشاهير بدل مشهور.

بل يكون بدعة وضلاً، بخلاف المتواتر؛ لأن في إنكاره تكذيب الرسول عليه السلام؛ لأن أوله كآخره، فصار كالمسموع منه^١، وتكذيب الرسول عليه السلام كفر، ولكن مع هذا صحت الزيادة به على الكتاب^٢، وهو^٣ نسخ عندنا، خلافاً للشافعي رحمه الله، أي [أن] الزيادة نسخٌ معنًى لتغيير المشروع بها بيان صورة؛ لأن النسخ إبطال والزيادة تقرير والمشهور متواتر معنًى؛ لأن الأمة^٤ تلقته بالقبول ومن الآحاد صورة، فجوزنا به النسخ المعنوي دون النسخ المطلق توفيراً على الشبهتين حظهما. وذلك أي الزيادة على الكتاب بالمشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن والمسح على الخفين بما اشتهر من الأحاديث فيه والتتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: ﴿فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾.

قوله (لكنه لما كان من الآحاد في الأصل) جواب عما يقال: لما كان بمنزلة المتواتر حتى صحت الزيادة به على كتاب الله تعالى مع أنها نسخ ينبغي أن يكون موجبا علم اليقين كالمتواتر. فقال: كونه من الآحاد في الأصل أورث شبهة سقط بها علم اليقين، فأوجب الطمأنينة.

قوله (وخبر الواحد) وهو القسم الأخير من أقسام المسند. وهو الخبر الذي يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً ما لم يبلغ الشهرة والتواتر. قوله: **(الواحد أو الاثنان)** إشارة إلى رد قول الجبائي حيث قبل خبر الإثنين دون الواحد مستنداً بأن أمر الديانات لما كان أعظم وأهم من أمر المعاملات كان أولى باشتراط العدد فيه، وإلى رد قول من شرط الأربعة من العدد متمسكاً بأن أمر الديانات لما كان أهم يعتبر فيه أقصى عددٍ اعتبره الشرع في باب الشهادة، وهو الأربع، وهو حجة للعمل به، أي أن خبر الواحد حجة موجبة للعمل [به]^٥ في الأمور الدينيّة والدينيّة خلافاً للبعض بالكتاب والسنة والإجماع والدليل المعقول.

أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾. فالله تعالى أوجب الحذر بإنذار الطائفة؛ لأن «لعل» للترجي، وهو في حق الله تعالى محال، فيحمل على الطلب؛ لأنه لازم للترجي؛ لأن المترجي للشيء طالب له،

^١ ب: من رسول الله عليه السلام بدل منه.

^٢ ب: كتاب الله تعالى بدل الكتاب.

^٣ ب: هي بدل هو.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ ب: الأمة بدل الأئمة.

^٦ ب: الخبر بدل خبر.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

والطلب من الله تعالى أمر، فثبت أن الله تعالى أمر بالحذر عند إنذار الطائفة، فيقتضي وجوب الحذر عند إنذار الطائفة. فلو لم يكن قول الطائفة حجة لما وجب الحذر والطائفة للواحد كما قال^١ محمد بن كعب رحمه الله أو للواحد فما فوقه مما دون المتواتر كما قاله عكرمة رحمه الله.

وقيل في سبب نزول قوله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾: إن المراد به رجلان وإن كان الصحيح ما ذكره صاحب الكشاف أن المراد بهما الأوس والخزرج^٢، أو نقول: «الفرقة» اسم لجماعة^٣ أقلها ثلاثة، والطائفة بعضهم، وبعض الثلاثة واحد أو اثنان، ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد.

فإن قلت: المراد به جميع الطوائف؛ لأنه قال: ﴿من كل فرقة منهم طائفة﴾، فربما يبلغون عدد التواتر. قلت: [إذا]؛ قبول الجمع بالجمع فيقتضي الانقسام على أنه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها إلى قوم واحد [منهم]^٤؛ لأنه إنما يقال: رجع إلى فرقة إذا كان منهم أولاً. قال ابن الحاجب رحمه الله: هذا الاستدلال بعيد؛ لأن المراد الفتوى في الفروع، سلمنا [ذلك و]^٥ لكنه ظاهر، فلا^٦ يجري في الأصول.

وأما السنة فقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة رضي الله عنها فيما يهدي إليه وخبر سلمان رضي الله عنه في الهدية والصدقة وغير ذلك مما لا يحصى. ومعلوم منه عليه السلام بالتواتر أنه لم يذهب إلى كل قبيلة وباب كل أحد^٧، وإنما بعث إلى الآفاق رسلاً؛ فإنه بعث علياً ومعاذاً رضي الله عنهما إلى اليمن وعثاب بن أسيد رضي الله عنه إلى مكة أو كتاباً بأيدي الأفراد كدحية الكلبي رضي الله عنه أرسله بكتابه إلى قيصر وخذافة السهمي رضي الله عنه بكتابه إلى كسرى وعمرو بن أمية إلى النجاشي. فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما اكتفى ببعث الأحاد؛ لأن ذلك يفتح [عليه]^٨ باب الطعن والتقصير في تبليغ الشرائع إلى الأمة.

^١ ب: قاله بدل قال.

^٢ الكشاف: كتاب في التفسير ألفه الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ.

^٣ ب: الجماعة بدل لجماعة.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ ب: ولا بدل فلا.

^٨ ب: واحد بدل أحد.

^٩ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

وأما الإجماع فإنه قد تواتر أن الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالآحاد، وحاجّوا بها. وهذا أشهر من أن يخفى على عاقل.

وأما المعقول فهو أن خبرَ المسلم العاقل العدل محمولٌ على الصدق ظاهراً؛ لأن عقله ودينه يحملانه على الصدق، ويزجرانه على الكذب؛ لأنه محذور دينه وعقله، فيفيد غلبة الظن، وأنها توجب العمل لعدم توقف وجوب العمل على العلم اليقيني بيقين؛ لانعقاد الإجماع على أن المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به.

قوله (والشهادة إنما اختصت) جواب عن تمسك الجبائي. بيانه أن إنكار المدعى عليه عارض دعوى المدعي، فإذا أتى بشاهد فقد ترجّح جهة الصدق به، لكن عارضه شهادة الأصل وهو تمسك المدعى عليه بالبراءة؛ فإن الذمم خلقت في الأصل بريّة وعن الحقوق عريّة، فلا بد من شاهد آخر ليرجح جانب المدعي في ظهور الصدق، ويكون شغل ذمة المدعى عليه بحجة قوية سالمة عن المعارضة، بخلاف الديانات؛ فإنه لا معارض فيها من جهة السامع، وقد ترجح جانب الصدق بالعدالة، فلا حاجة إلى اشتراط العدد فيه.

قوله (ثم الخبر إذا لم يكن منقطعاً معنى) اعلم أن الانقطاع نوعان: انقطاع صورة كما في المراسيل، وذلك أربعة أوجه كما مر. وانقطاع معنى، وإنه ينقسم قسمين: إما أن يكون ذلك المعنى دليلاً معارضاً أو نقصاناً في حال الراوي يثبت به الانقطاع.

فأما الانقطاع بدليل معارض فعلى أربعة أوجه: أحدها ما خالف كتاب الله تعالى؛ فإنه يكون مردوداً منقطعاً؛ لأن كتاب الله تعالى ثابت بيقين، وفي إيصال خبر الواحد برسول الله عليه السلام^١ شبهة، فكان ردُّ ما فيه شبهة بيقين^٢ أحق من العكس. ويستوي في ذلك الخاص والعام والظاهر والنص لما ذكر^٣ أن الكل يوجب الحكم قطعاً ويقيناً. ويؤيده قوله عليه السلام: "إذا روي لكم [عني]^٤ حديث فأعرضوه على كتاب الله تعالى. فإن وافق فاقبلوه، وإن خالف فردّوه".

^١ ب: ظاهر بدل ظاهراً.

^٢ ب: بالرسول بدل برسول الله عليه السلام.

^٣ ب: باليقين بدل بيقين.

^٤ ب: ذكرنا بدل ذكر.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

مثاله ما استدل به الشافعي ومالك وأحمد رحمهم الله على أن المبتوتة الحامل لا نفقة لها لحديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها [وكانت حاملاً]¹؛ فإنها قالت: طلقني زوجي ثلاثاً، فلم يجعل لي رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة. قلنا: هذا الحديث منقطع مردود؛ لمخالفته قوله تعالى: ﴿أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾²، والمراد³ وأنفقوا عليهن من وجدكم. يدل عليه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ﴿أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾، فذا دليل على أن النفقة مستحقة لها بسبب العدة. ولذا قال عمر رضي الله عنه: لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت! سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: للمطلقة ثلاثاً النفقة والسكنى ما دامت في العدة. ورده أيضاً زيد بن ثابت وجابر رضي الله عنهما.

قلت: هذا الحديث مما قبله الفقهاء المحدثون وعملوا به كالشافعي ومالك وأحمد وغيرهم رحمهم الله، فلا يرد بتأويل هو خلاف الأصل، على أن ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه مما لم يثبت، وإن ثبت لا يجوز العمل به عند أئمة الحديث، فكيف يكون حجة عليهم.

ومثاله أيضاً ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين؛ فإنه مخالف لقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾⁴. بيان ذلك أن الله تعالى أمر بالاستشهاد مجعلاً من حيث العدد، ثم فسره بالنوعين المذكورين في الآية، والمجمل متى فسّر بشيء كان ذلك بيانا لجميع ما هو المراد منه، كقول القائل: «كُلُّ طعام كذا فإن لم يكن فكذا أذنت لك أن تعامل [كذا] فلانا»، فإن لم يجده، ف«فلانا» يكون ذلك بيانا لجميع ما هو المراد بالإذن. وإذا ثبت أن الجميع ما هو المذكور في النص كان حديث القضاء بشاهد ويمين زائداً عليه، والزيادة على النص فسخ عندنا. وفيه بحث أيضاً؛ لأن الزيادة بيان عند الشافعي رحمه الله على أن أصحابه يدعون شهرة هذا الحديث.

ومثاله أيضاً حديث مسّ الذكر، وهو ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من مسّ ذكره فليتوضأ"؛ فإنه يخالف قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾⁵، وهي نزلت في قوم

¹ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

² الطلاق: ٦/٦٥.

³ ب: إذ المراد بدل والمراد.

⁴ البقرة: ٢٨٢/٢.

⁵ ب: إن بدل فإن.

يستنجون بالماء بعد الحجر، فقد مدحهم الله تعالى بذلك، وسمّى فعلهم تطهيراً، والاستنجاء بالماء لا يكون إلا بمسّ الذكر، فلو كان مسّ الذكر موجباً للحدث لما كان الاستنجاء تطهيراً بل تنجيساً.

ولقائل أن يقول: لا نسلم المخالفة. وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن المراد المدح على التطهير عن النجاسة وهو ممنوع كيف وسبب النزول يدل عليه؟ سلمنا ذلك، لكن لا نسلم أن مسّ الذكر قبل إكمال الطهارة ناقض للطهارة؛ إذ نقض ما لم يكن ثابتاً محال.

ومثاله أيضاً خبر المصراة، وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال: "لا تصرّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين^١ بعد أن يحلبها، فإن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر". التصرية تفعيل من الصري، وهو الحبس. والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشّد وترك الحلب مدّة ليتخيل المشتري أنها غزيرة اللبن. فالشافعي رحمه الله جعل التصرية عيباً، حتى كان للمشتري خيار العيب تمسكاً بهذا الحديث. وإنا نقول: إنه مخالف قوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾^٢. فيه بيان أن ضمان العدو مقدر بالمثل. أما صورة ومعنى كالمثل في المثليات، وأما معنى كالقيمة في القيميات. ثم اللبن إن كان من ذوات الأمثال يضمن بالمثل، ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه، وإن لم يكن منها يضمن بالقيمة. فإيجاب التمر مكانه يكون مخالفاً للكتاب.

وثانيها ما خالف السنة المشهورة وهو منقطع أيضاً لما مرّ أن المشهور فوق الواحد، والضعيف لا يظهر بمقابلة القوي، مثل خبر سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في بيع الرطب أو ينقص إذا جفّ، فقال: نعم، فقال: لا؛ إذا يخالف السنة المشهورة، وهو قوله عليه السلام: "التمر بالتمر مثلاً بمثل يدا بيد والفضل ربا"، ففيها اشتراط المماثلة في الكيل مطلقاً لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في أعدل الأحوال وهو بعد الجفاف كما قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يكون زيادة فيكون نسخاً للإطلاق إلا أنهما عملاً بهذا الحديث لأنهما قالاً أن الرطب بالتمر لم يدخل تحت قوله: "التمر بالتمر"؛ لأن الرطب لا يسمى تمرًا عرفاً حتى لو حلف لا يأكل تمرًا فأكل رطباً لا يحنث^٣، فلا

^١ النظران: نظره لنفسه بالاختيار والإمسك، ونظره للبائع بالرد والفسخ. هذا تعليق من ب.

^٢ البقرة: ١٩٤/٢.

^٣ ب: في اشتراط بدل باشتراط.

^٤ ب: لم يحنث بدل لا يحنث.

يكون هذا الخبر مخالفا للحديث المشهور وأبو حنيفة رحمه الله يقول التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين^١ ينعقد صورتها إلى أن تدرك.

وثالثها أن يكون شاذا في حادثة تعم بها البلوى كحديث الجهر بالتسمية ورفع اليدين في الركوع؛ لأن الحادثة لما عمها البلوى احتاج الكل إلى معرفة حكمها، فلو كان الخبر صحيحا ثابتا لاشتهر فيما بينهم؛ لأن اهتمامهم بأمر الدين كان أشد، فعدمُ الاشتهار دليلُ الانقطاع أو النسخ. وهذا مختار الشيخ أبي الحسن الكرخي وجميع المتأخرين من أصحابنا رحمهم الله. وعند عامة الأصوليين يقبل في الفروع إذا صح سنده، وهو مذهب الشافعي رحمه الله.

ورابعها أن يعرض عنه الأئمة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يختلفوا في حادثة بآرائهم، ولم تجر المحاجة بينهم بذلك الحديث؛ فإن ذلك دليل انقطاعه عندنا، خلافا لأصحاب الحديث؛ لأن الصحابة وهم الأصول في نقل الشريعة لم يهتموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة، فترك الاحتجاج بهذا الحديث عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على أنه سهو ممن رواه بعدهم أو منسوخ أو مأول.

وذلك مثل ما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الطلاق بالرجال"؛ فإن الكبار من الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في هذه المسألة، فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم إلى أن الطلاق معتبر بحال الرجل في الرق والحرية، كما هو مذهب الشافعي رحمه الله. وذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما إلى أنه معتبر بحال المرأة، كما هو مذهبنا. ثم إنهم تكلموا في هذه المسألة بالرأي، وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث. فدلّ ذلك على أنه غير ثابت أو منسوخ أو مأول، وتأويله أن إيقاع الطلاق بالرجال.

وكذا ما روي عن النبي عليه السلام قال: "ابتغوا في أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الزكاة"؛ فإن الصحابة رضي الله تعالى عنهم اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي، وأعرضوا عن الاحتجاج به. فدلّ أنه غير ثابت؛ إذ لو كان ثابتا لاشتهر فيهم، وتجري المحاجة به بعد تحقق الحاجة إليه.

فإن قيل: لعل المحاجة به قد جرت فيما بينهم، ولكن لم ينقل إلينا. قلنا: لو وقعت به لظهر^٢ ظهور الفتوى منهم، وارتفع الخلاف فيما بينهم. فإن قلت: قد جعلت الأنواع من قبيل الانقطاع

^١ الأصل: حيث بدل حين.

^٢ ب: لظهرت بدل لظهر.

للمعارضة، ولا معارضة في النوعين الآخرين. قلت: لا نسلم ذلك؛ إذ الدليل المعارض لا ينحصر في الكتاب والسنة المشهورة. فالشذوذ عند عموم^١ البلوى وعدم جري المحاجة [به]^٢ عند الخلاف دليلٌ معارضٌ أيضًا.

قوله (فإنه يوجب العمل بشروط) وحاصل هذا الكلام أن الخبر يوجب العمل بشروط في نفس الخبر. وذلك أربعة كما مر آنفاً، وبشروط في المخبر كيلا يصير الخبر منقطعاً معني. وذلك أربعة أيضاً:

أولها الإسلام. وهو التصديق والإقرار بالله تعالى وبأسمائه، وهو أن الله تعالى حيّ قادر سميع عليم بصير. وبصفاته بأن الله تعالى حيّ بحياة، وعالم بعلم، وقادر بقدرة.

قلت: وفيه نظر؛ لاتفاق المتكلمين على أن إثبات الصفات مما لا يتعلّق به إيمان وكفر، على أن تقسيمه الإسلام ينافي ذلك. وكذا حديث الجماعة، والأعرابي. وإنما شرط الإسلام؛ لأن الباب باب الدين، والكافر يعادينا في الدين، والعداوة سبب داع إلى التّقوّل، لا لأن الكفر ينافي الصدق، فإنه مخطوّر الأديان كلها. وذلك نوعان: ظاهر، وباطن. ونعني بالظاهر ما فيه نوع قصور، وبالباطن ما هو كامل.

فالظاهر منه ما ثبت بالميلاد بين المسلمين ونشوه على طريقتهم وثبوت أحكام الإسلام بتبعية الأبوين، وكذا ما يجري على اللسان من كلمة الشهادة.

والباطن منه أن ندعن ونصدق بجميع ما ثبت من ضرورات دين النبي عليه السلام وأن نصف الله تعالى كما هو^٣، إلا أن في اعتباره على سبيل التفصيل حرجاً بيّناً، فيكفي الإجمال، ولا يشترط البيان التفصيلي؛ ولهذا قلنا: إن الواجب أن يستوصف المؤمن على سبيل التلقين، فيقال له: «أليس الله تعالى بقادر وعالم وخالق وكذا وكذا؟»؛ حتى يسهل عليه الجواب، فإذا قال: «بلى»، فقد ظهر إسلامه. ألا يرى أن النبي صلى الله عليه وسلم استوصف الأعرابي الذي شهد برؤية الهلال، حيث

^١ ب: عدم بدل عموم.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ب: يدعن ويصدق بجميع ما ثبت من ضرورات دين النبي عليه السلام وأن يصف الله تعالى كما هو بدل ندعن ونصدق بجميع ما ثبت من ضرورات دين النبي عليه السلام وأن نصف الله تعالى كما هو.

قال: "أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله؟" فقال: نعم، فقال: "الله أكبر يكفي المسلمين أحدهم".

فأما من استوصف، فقال: «لا أعرف ما يقول، ولا أعتقد ذلك» حكم بكفره. فاكتفينا شرطاً بما يدل على الحقيقة من الوصف عند الاستيصال، أو أداء الصلاة بالجماعة؛ لتعذر الاطلاع على الباطن، على ما قال عليه السلام: "إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة، فاشهدوا له بالإيمان". وقال عليه السلام: "من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فاشهدوا له بالإيمان".

وثانيها العدالة. وهي لغة الاستقامة، يقال: طريق عادل للجادة، وجائر للبيئات^١. وفي الشريعة عبارة عن الاستقامة على الطريق الحق بالاجتناب عما هو محظور دينه. وإنها نوعان أيضاً: ظاهرة، وهي ما تثبت بظاهر العقل والدين؛ لأنهما يجملاونه على الاستقامة، ويزجرانه عن غيرها ظاهراً، لكن لا يعتبر هذه العدالة الظاهرة؛ لأنه يعارضه هوى يضلّه ويصدّه عن الاستقامة، فكان موجوداً من وجه دون وجه، فلا يكتفي به كعقل المعتوه والصبي العاقل.

وأما الباطن فلا يدرك مداها؛ لأنها يتفاوت. فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي إلى الحرج والمشقة وتضييع حدود الشرع. وهو ما ظهر بالتجربة رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة بالاجتناب عن الكبائر وترك الإصرار على الصغائر، [حتى]^٢ قيل: [إن]^٣ من ارتكب كبيرة أو أصر على الصغيرة سقطت عدالته، وصار متهماً؛ لأن من لا يتحاشى جنس الفسوق ولا يتحامى الكذب الذي هو نوع منه. أما من ابتلي بالصغائر من غير إصرار فلا يخلّ بالعدالة؛ كيلا يؤدي إلى الحرج؛ لأن لله تعالى في كل لحظة أمراً ونهيًا يتعذر على العباد القيام عليها، فيبتلون ببعض الصغائر، وأي عبد لك لا أَلَمًا^٤.

وثالثها العقل. وهو نور معنوي في باطن الإنسان، يبصر به القلب -أي النفس الإنسانية- المطلوب -أي ما غاب عن الحواس- بتأمله وتفكره بتوفيق الله تعالى بعد انتهاء درك الحواس؛ ولهذا قيل: بداية المعقولات نهاية المحسوسات. وحاصله أنه نور في الباطن، يدرك به حقائق المعلومات،

^١ أي بنيات الطريق من الطرق الصغار تنشعب من الجادة. وهذا إيضاح من ب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ هذا إشارة إلى الحديث بلفظ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنْ تَغْفِرَ اللَّهُمَّ تَغْفِرْ جَمًّا، وَأَيُّ عَبْدٍ لَكَ لَا أَلَمًا". أخرجه الترمذي عن حديث ابن عباس رضي الله عنهما في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب من سورة النجم، الحديث ٣٢٢٥.

كما يدرك بنور الباصرة صور المبصرات. وعلامته يظهر فيما يأتيه ويذره في^١ أمور دينه ودنياه، فإن كان أكثر أفعاله على سنن أفعال العقلاء يدل على وجوده فيه.

وذلك على نوعين أيضاً: قاصر، وكامل. فالقاصر ما يقارنه ما يدل على نقصانه في ابتداء وجوده، وهو عقل الصبي؛ لأنه لا يوجد دفعة على الكمال، بل يزداد^٢ بالتجربة ومرور الزمان. وذلك غير مقدر في نفسه؛ لأن ذلك متفاوت بقسمة الله تعالى وتقديره. فشرطنا الكمال لوجوب الحكم وقيام الحجة؛ إذ المطلق من كل شيء يقع على كماله. وأقيم البلوغ مع انعدام الآفة لدلالته على الكمال مقامه تيسيراً علينا، ثم يسقط اعتبار ما يوجد من العقل للصبي قبل هذا الحد^٣ [شرعاً] لدفع الضرر عنه لا للإضرار به.

ورابعها الضبط. وهو في اللغة عبارة عن الحزم. يقال: «ملك ضابط لمملكته» أي حازم ومحافظ عليها. وفي الاصطلاح سماع الكلام كما يحق سماعه، ثم فهم معناه الذي أريد به، ثم حفظه ببذل مجهوده، والثبات عليه بمذاكرته إلى حين أدائه إلى غيره. إنما شرط ذلك؛ لأن قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه، وإذا لا يتحقق إلا بحسن ضبط الراوي من حين سمع إلى أن يروي.

ثم الضبط نوعان: أحدهما ضبط المتن بمعناه لغة، وثانيهما أن يضم إلى ذلك ضبط معناه فقهاً وشريعةً، وهذا أكملهما. فشرط مطلق الضبط لقيام الحجة، لا الأكمل؛ فلهذا لم يقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة، أو مسامحة، أو مجازفة؛ لعدم الضبط. واشتداد الغفلة خلقة أن يكون سهوُه ونسيانُه أغلب من حفظه. والمسامحة المساهلة، وعدم المبالاة. والمجازفة التكلم من غير احتياط؛ لهذا ترجحت رواية الفقيه على غير الفقيه؛ لتمام الضبط من الفقيه. وهذا لأن نقل الخبر بالمعنى مشهور فيهم، فربما يقصر غير الفقيه في أداء المعنى بلفظه بناء على فهمه، ويؤمن مثل ذلك من الفقيه.

فإن قلت: أليس أن نقل القرآن يصح ممن لا ضبط له، ولا يفهم معناه؟ قلت: لأن القرآن مأمون من التحريف؛ لأن الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين، بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ

^١ ب: من بدل في.

^٢ ب: يزداد بدل يزداد.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٤ ب: الإضرار بدل للإضرار.

^٥ ب: لا بدل لم.

^٦ ب: ولهذا بدل لهذا.

وَأَنَّ لَهُ لَحَافِظُونَ»، فجاز النقل فيه ممن يكون ضابطاً له ظاهراً، وإن كان لا يعرف معناه، ولأن نظم القرآن مقصود للإعجاز. وكذا تعلق بالنظم أحكام، من حرمة القراءة على الجنب والحائض، وجواز الصلاة بها، فلم يجر نقله بالمعنى، بخلاف الأخبار. وكذلك^١ لم يقبل خبر الكافر، والفاسق، والصبي العاقل، والمعتوه -وهو من اختلط كلامه، وأفعاله، وكانت^٢ بين أفعال المجانين، والعقلاء-؛ لانعدام الشروط التي ذكرناها.

قوله (والمستور) وهو الذي لم يظهر عدالته، ولا فسقه، لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم تظهر عدالته باتفاق الروايات؛ لانعدام شرط العدالة، إلا خبر المستور من الصدر الأول. والمراد به القرون الثلاثة، فإنه مقبول؛ لأن العدالة أصل في ذلك الزمان، بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية.

وقوله: **(في باب الحديث)** احتراز عن القضاء بشهادته؛ فإن ذلك جائز عند أبي حنيفة رضي الله عنه نظراً إلى العدالة الظاهرة. فأما في الأخبار بنجاسة الماء فقد اختلفت الرواية في خبره. فروى الحسن عن أبي حنيفة رضي الله عنهم^٣: أنه مثل العدل فيما يخبر بنجاسة الماء، وهذا ظاهر على مذهبه. وذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان أنه مثل الفاسق فيه، فقال: وإذا حضر المسافر الصلاة، ولم يجد ماء إلا في إناء أخبره رجل أنه قدّر وهو عنده مسلم مرضي لا يتوضأ به وإن كان عنده فاسق فله أن يتوضأ بذلك الماء.

وكذلك إن كان مستوراً ألحق المستور بالفاسق، وهو الصحيح؛ إذ لا بد من تحقق العدالة ليترجح جانب الصدق؛ إذ الشرط تحققها لا ظهور تحققها، كمن قال لعبده: «إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر»، ومضى اليوم، فقال العبد: «لم أدخل»، وقال المولى: «دخلت»، فالقول قول المولى؛ لأن عدم الدخول شرط، فلا يكفي ثبوته ظاهراً وهو البقاء على عدم لزوال الرق.

وقال محمد رحمه الله في الفاسق يخبر بنجاسة الماء: إنه يحكم السامع برأيه، فإن وقع في قلبه أنه صادق في خبره يتيمم من غير إراقة الماء ولا يتوضأ؛ لأن أكبر الرأي فيما بني على الاحتياط كاليقين. فإن أراقه ثم تيمم كان أحوط لاحتمال أنه كاذب في خبره، فكان الاحتياط في إراقته ليصير

^١ ب: كذا بدل كذلك.

^٢ ب: فكانت بدل وكانت.

^٣ ب: رحمهم الله بدل رضي الله عنهم.

^٤ ب: الصلوات بدل الصلاة.

عادماً للماء، فيجوز له التيمم بيقين، وإن كان أكبر^١ رأيه أنه كاذب يتوضأ ولم يتيمم؛ لترجح جانب الكذب بالتحري.

فإن قيل: ينبغي أن يتيمم أيضاً احتياطاً للتعارض بين خبر الفاسق والتحري كما في سؤر الحمار يجمع بين التوضؤ وبين التيمم؛ لتعارض الأدلة. قلنا: النص حكم بالتوقف في نبأ الفاسق، والأمر بالتيمم هنا عمل بخبره من وجه، فكان خلاف النص. ولما ثبت التوقف في خبره بقي أصل الطهارة للماء، فلا حاجة إلى ضم التيمم إليه.

لا يقال عند أكبر^٢ الرأي بصدقه لما عمل بخبره من كل وجه مع احتمال الخطأ، فالعمل به من وجه مع السلامة عن الخطأ أولى؛ لأننا نقول: إنا لم نعمل بخبره مجرداً، وذلك هو الممنوع، بل عملنا بخبره الذي انضم إليه أكبر الرأي^٣، وعند ظن الكذب لم يبق إلا نفس الخبر، فلا يجوز العمل به أصلاً؛ لأنه مخالفة النص على أن بعض مشايخنا رحمهم الله قالوا: هذا جواب الحكم. فأما في الاحتياط فيتوضأ ثم يتيمم. فعلى هذا يسقط السؤال من الرأس.

وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه لا يعمل السامع بخبرهم وإن وقع في قلبه صدقهم، بل يتوضأ بذلك الماء ولا يتيمم، حتى لو تيمم من غير إرافة الماء وصلى لا تجوز صلاته؛ لأن من لم يكن أهلاً لحكم الشرع لا يكون له ولاية إلزام ذلك الحكم على الغير، وهؤلاء كذلك، ولكن مع هذا احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم، فكان الأصل أن يريق الماء ثم يتيمم بعده إذا وقع في قلبه صدقه؛ احترازاً عن تنجس الأعضاء بالتوضؤ به.

قوله (ثم خبر الواحد فيما يخلص لله تعالى) اعلم أن المحلل الذي جعل فيه الخبر^٤ حجة خمسة أنواع: ما يخلص لله تعالى من شرائعه مما ليس بعقوبة، والثاني ما هو عقوبة من حقوقه، والثالث من حقوق العباد ما^٥ فيه إلزام محض، والرابع من حقوق العباد ما فيه إلزام من وجه دون وجه، والخامس من حقوق العباد ما ليس فيه إلزام.

^١ ب: أكثر بدل أكبر.

^٢ ب: أكثر بدل أكبر.

^٣ ب: انضم إليه أكثر الرأي بدل ضم إليه أكبر الرأي.

^٤ ب: جعل الخبر فيه بدل جعل فيه الخبر.

^٥ ب: وما بدل ما.

أما الأول فخير الواحد على الشرائط التي ذكرنا حجةً فيه من غير شرط العدد خلافاً للجبائي ولفظة الشهادة. ومن هذا القسم الإخبار بهلال رمضان إذا كان بالسما علة، فالثابت فيه حق الله تعالى على عباده وهو وجوب الصوم. وقال [الإمام]^١ فخر الإسلام رحمه الله: إنه من القسم الخامس؛ لأن خبره غير ملزم [للصوم]^٢. وإنما الملزم هو النص، والصحيح هو الأول، وهو اختيار شمس الأئمة السرخسي رحمه الله؛ لأن العدالة شرط في الشهادة بهلال رمضان، وخبر الفاسق مقبول في القسم الثالث^٣.

وأما القسم الثاني وهو ما يندري بالشبهات من العقوبات. فعند أبي يوسف رحمه الله خبر الواحد حجة فيه أيضاً، وهو اختيار الجصاص رحمه الله؛ لأن خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح العمل به في إقامة الحدود كالبيّنات؛ فإن الزنا يثبت بشهادة أربعة، والسرقة والقذف بشهادة اثنين. وكان الكرخي رحمه الله يقول: خبر الواحد فيه لا يكون حجة؛ لأن إثبات الحدود بالشبهات لا يجوز، كما لم يجز بالقياس. فأما البيّنة إنما صارت حجة بالنص الذي لا شبهة فيه، وهو قوله تعالى: ﴿فاستشهدوا عليهن أربعة منكم﴾.

وأما القسم الثالث وهو حقوق العباد التي فيها إلزام محض كالبيع والأشربة والأملاك المرسلة فلا يكون حجة [فيه]^٤ إلا بالعدد عند الإمكان، حتى تقبل شهادة الواحد على الولادة والبكارة والعيوب بالنساء للضرورة، ولفظة الشهادة والأهلية والولاية لما فيه من محض الإلزام. والتزوير والتلبيس في الخصومات يكثر^٥، فشرط زيادة العدد ولفظة الشهادة قليلاً لهما والشهادة بالرضاع في ملك النكاح أو ملك اليمين، والإخبار بحرية العبد والأمة من هذا القسم؛ لأن الحرية وإن كانت من حقوق الشرع لكن ثبوتها هنا لا يقبل الفصل عن زوال الملك في المملوكة والمنكوحه، وإبطال الملك لا يثبت إلا بحجة كاملة. وكذا الشهادة بهلال الفطر من هذا القسم؛ لأن في الفطر منفعة العباد وهو ملزم إياهم. ومما اختلفوا فيه التزكية، فعند محمد رحمه الله هي من هذا القسم، حتى يشترط فيه العدد؛ لأنه يتعلق بها ما هو حق العباد، وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه. وعندهما هي من القسم الأول، حتى

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ب: الخامس بدل الثالث.

^٤ ب: خبر الواحد لا يكون حجة فيه بدل خبر الواحد فيه لا يكون حجة.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٦ ب: يكثران بدل يكثر.

لا يشترط فيها العدد ولفظة الشهادة؛ لأن الثابت بها تقرر الحجة وجواز القضاء وهو حق الشرع، وقد جعلها فخر الإسلام رحمه الله من الفصل الثالث من حقوق العباد عندهما.

والرابع ما فيه إلزام من وجه لزوم عقد أو فساد عمل كخبر الفضولي بحجر المأذون وعزل الوكيل؛ فإن الحجر نظير الإطلاق من حيث إن المالك^١ أبطل حق نفسه؛ لأنه لا يكون للعبد والوكيل فيه حق، ولكنه إلزام من حيث إنه بعد الحجر والعزل ألزم العقد على الوكيل وفساد العقد على المأذون، لو باشرا انعقد بعده، أو لأنه ألزم الامتناع عليهما بعد أن كانا مطلقيين فيه. وكذا خبر الفضولي بتزويج الولي البكر البالغة، وببيع المشفوع الشفيع، وبجناية العبد المولى فيها إلزام من وجه، حيث ألزم النكاح على البكر البالغة إذا سكنت عند خبره، وألزم الشفيع الكف عن طلب الشفعة، وألزم المولى دية المجني عليه لو أعتقه بعد العلم بالجناية؛ فإنه لا يشترط العدد ولا العدالة في هذه الجملة عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله اعتباراً للحجر بالإطلاق وبخبر الرسول.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: لما كان ملزماً من وجه دون وجه اكتفينا فيه بأحد شطري الشهادة وهو العدد أو العدالة إعمالاً^٢ للشبهين. وهذا بخلاف الإطلاق؛ لأنه لا إلزام فيه أصلاً، وخلاف الرسول^٣؛ لأنه كالمرسل، ولأنه ربما يحتاج إلى تبليغه الحجر. وقلما يجد عدلاً أو اثنين يستعمله في الإرسال، فلو شرطنا العدالة أو العدد لضاق الأمر على الناس. أما الفضولي فمتكلف لا حاجة به إلى التبليغ، والسامع غير محتاج إليه؛ لأن معه دليلاً يعتمد للتصرف إلى أن يبلغه ما يرفعه، والذي أسلم في دار الحرب ولم يبلغه الشرائع إذا أخبره فاسق بذلك هل يجب عليه قضاء صلواته وصياماته؟ قيل: هو على هذا الخلاف أيضاً. وقال السرخسي رحمه الله: الأصح عندي أنه هنا يجب بالإجماع؛ لأن هذا المخبر نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور بالتبليغ من جهته، كما قال عليه السلام: "ألا فليبلغ الشاهد الغائب"^٤، فهو بمنزلة رسول المالك إلى وكيله وعنده.

وأما القسم الخامس فهو المعاملات التي تنفك عن معنى الإلزام كالوكالات والمضاربات والإذن في التجارة؛ إذ ليس فيها إلزام؛ إذ هي بطريق التخيير، فيعتبر [فيها]^٥ خبر كل مميز عدلاً كان أو غير

^١ ب: الملك بدل المالك.

^٢ ب: عملاً بدل إعمالاً.

^٣ ب: وبخلاف خبر الرسول بدل وخلاف الرسول.

^٤ ب: أو صياماته بدل وصياماته.

^٥ ب: يجب ههنا بدل هنا يجب.

^٦ أخرجه أحمد بن حنبل رحمه الله عن حديث ابن عباس رضي الله عنهما في مسنده، الحديث ١٩٦٠.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

عدل صبيا كان أو بالغاً كافراً كان أو مسلماً حتى إذا أخبره صبي مميز أو كافر أو فاسق أن فلاناً وكله أو أن مولاه أذن له في التجارة يجوز له أن يشتغل بالتصرف بناء على خبره. وذلك لوجوه ثلاثة: أحدها عموم الضرورة الداعية إلى سقوط الشرائط المذكورة سوى التمييز؛ فإن الإنسان قلماً يجد المستجمع^١ لتلك الشرائط في كل زمان ومكان يبعثه إلى وكيله أو غلامه، ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر، فلو شرط في عد القسم بتلك الشرائط لضاق الأمر على الناس، وتعطلت المصالح يسقط اشتراطها للضرورة. قوله **(ولا دليل مع السامع)** احتراز عن الإخبار بنجاسة الماء؛ إذ العمل بالأصل ممكن هنالك، وهو أن الماء طاهر في الأصل^٢.

وثانيها أن اعتبار هذه الشرائط ليترجح جانب الصدق في الخبر، فيصلح أن يكون ملزماً، والخبر ههنا غير ملزم؛ لأن التصرف غير لازم على هؤلاء، فلا حاجة إلى اعتبارها.

وثالثها أن هذه حالة مسالمة. وإنما احتج إلى تلك في المنازعة المؤدية إلى التزوير والتلبيس والاشتغال بالباطيل دفعاً لها، فسقط اعتبار ذلك عند المسالمة. ألا يرى أنه لو أخبر أن «هذا العبد لي، وكان غصباً في يد فلان، فتاب من غصبه، ورده علي» يجوز للسامع أن يعتمد على خبره ويشترى^٣ منه إذا وقع في قلبه أنه صادق؛ لأنه يشتريه إلى المسالمة؛ لأن الرد بعد التوبة ليس بسبب الضمان، بخلاف ما لو قال: «أخذته منه» ليس للسامع أن يعتمد على خبره ويشترى منه؛ لأنه يشير به إلى المنازعة في خبره؛ إذ الأخذ سبب الضمان.

قوله (وكذا خبر المخبر عن الرضاع الطارئ على النكاح) يعني إذا تزوّج صغيرة فأخبر الزوج بها؛ حرمت عليه لارتضاعها بعد النكاح من أمّه أو زوجته أو أخبر الزوج أن امرأته الغائبة ماتت أو أخبرت المرأة أن زوجها مات عنها أو طلقها ثلاثاً جاز للزوج أن يعتمد على خبره ويتزوّج أختها وأربعاً سواها، وكذا للمرأة أن تتزوج بزواج آخر بعد انقضاء العدة إذا كان أكبر رأي السامع أنه صادق وإن كان المخبر فاسقاً؛ لأنه يخبر بطريق الحسبة عن الحرمة الطارئة ولا منازعة فيه؛ إذ هما اتفقا على صحة النكاح، لكن المخبر يخبر بفسادٍ اعترض عليه بعد صحته والإقدام على النكاح لا يكون إنكاراً لما يقطعه في المستقبل، بخلاف ما لو أخبر مخبر أن أصل النكاح كان فاسداً إذا كان الزوج حين تزوجها

^١ ب: يستجمع بدل يجد المستجمع.

^٢ ب: في الأصل طاهر بدل طاهر في الأصل.

^٣ ب: يشتريه بدل يشتري.

^٤ ب: بأنها بدل بها.

^٥ ب: فيها بدل فيه.

مرتداً أو أخاها من الرضاعة لم يقبل قوله حتى تشهد بذلك رجلان عدلان أو رجل وامرأتان؛ لأنه أخبر بفساد مقارن، والإقدام على العقد يدل على صحته وإنكار فساده، فتتحقق المنازعة.

قوله (وإنما اعتبر خبر الفاسق إلى آخره) جواب عما يقال: لما شرطت هذه الشرائط في أمور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ينبغي أن لا يقبل خبر الفاسق في الإخبار بنجاسة الماء وطهارته وحلّ الطعام وحرمة وإن تأيّد بأكثر الرأي؛ لأن ذلك من أمور الدين، كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك.

فأجاب بأن الوقوف على طهارة الماء ونجاسته^١ وحلّ الطعام وحرمة أمر خاص، يعني ليس بأمر يقف عليه كل أحد حتى يمكن التلقي من جهة العدول، بل ربما يقف عليه الفساق وهو الغالب فيه؛ لأن ذلك يكون في الفيافي^٢ والأسواق والغالب فيهما الفساق فوجب قبول خبره فيه مع التحري للضرورة.

ثم أشار إلى الفرق بين خبره وخبر الكافر والصبي من وجهين، فقال: **(وكونه مع) صفة (الفسق أهلاً للشهادة)** حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ، وانتفائهم الكذب عن خبره حيث يلزمه بخبره ما يُلزم غيره من الاجتناب والإقدام، فلا يكون خبره ملزماً على الغير ابتداءً، بخلاف الكافر والصبي؛ فإن الكافر ليس بأهل للشهادة على المسلم، والصبي ليس بأهل للشهادة أصلاً ولم يلزمهما بخبرهما ما يُلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزماً على الغير ابتداءً من غير أهلية إلزام فلا يقبل.

وقوله (إلا أن هذه الضرورة غير لازمة) إشارة إلى الجواب عما يقال لما تحققت الضرورة بينا ينبغي أن يقبل خبر الفاسق من غير وجوب تحكيم الرأي كما قُبِلَ في المعاملات التي تنفك عن معنى الإلزام، فقال: لكن هذه الضرورة غير لازمة؛ لأنه لما تعارض جهة الصدق والكذب في خبره وأمكن تركه والرجوع إلى الأصل وهو أن الماء طاهر في الأصل وكذا الأصل في الطعام الحل فيعمل به.

وإذا كان الأمر كذلك لم يجعل الفسق هدراً، بل اعتبر من وجهه، فلم يقبل خبره بدون ضم التحكيم [إليه]^٣، بخلاف المعاملات التي تنفك عن معنى الإلزام؛ لأن الضرورة ثمة لازمة على ما بينا، وبخلاف الأحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق أصلاً سواء وقع في قلب السامع صدقه أو

^١ ب: بنجاسته بدل نجاسته.

^٢ الفيافي: جمع الفيفاء بمعنى الصحراء الواسعة والمكان المستوي.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

لا؛ إذ لا ضرورة في المصير إلى روايته أصلاً؛ لأن في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية، فلا تعتبر رواية الفاسق فيها أصلاً.

قوله (وأما صاحب الهوى) الهوى ميلان النفس إلى ما يستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع. اعلم أن أصحاب الهوى منهم من يكفر كغلاة المجسمة ويسمى الكافر المتأول، ومنهم من لا يكفر ويسمى الفاسق المتأول^١. فذهب جماعة من الأصوليين إلى أن القسم الأول يقبل شهادته وروايته أيضاً؛ لأنه إذا لم يخرج من أهل القبلة وكان معظماً للدين محتزاً عن المعاصي غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل. وذهبت العامة إلى ردّهما.

وفي المحيط^٢ فقد روي عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال: من أكفرته لم أقبل شهادته، ومن أضلّته قبلت شهادته. وذكر شيخ الإسلام رحمه الله في شرحه: وشهادة أهل الأهواء مقبولة عندنا إذا كان هوى لا يكفر به صاحبه ويكون عدلاً في تعاطيه وهو الصحيح وما ذكر في الأصل من الإطلاق فهو محمول على ما قلنا والمعنى فيه أن الكافر ليس بأهل للشهادة والرواية لما مرّ وكونه متأولاً محتزاً عن المعاصي غير عالم بكفره لا يجعله أهلاً لهما كسائر الكفار من أهل الكتاب وغيرهم.

واختلف في القسم الثاني أيضاً، فذهب أبو بكر الباقلاني رحمه الله إلى ردّ شهادته وروايته؛ لأن الفسق في العمل لما كان مانعاً عن قبولهما فالفسق في الاعتقاد أولى لكونه أقوى، وجهله بفسقه فسق آخر، فكان أولى بالرد. وذهب الجمهور إلى قبول شهادته؛ لأن شهادته إنما لا تقبل لتهمة الكذب، والفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة؛ لأنه إنما وقع فيه لتعمقه في الدين. ألا يرى أن [منهم]^٣ من يعظم الذنب حتى يجعله كفراً، وإذا يمنعه عن الكذب، فلم يمكن تهمة الكذب في شهادته.

ثم من قبل شهادة هذا القسم اختلفوا في قبول روايته، فمنهم من قبلها مطلقاً؛ لأن من احترز عن الكذب على غير الرسول كان أشدّ تحرزاً عن الكذب عليه. ومنهم من فصل، فقيل إذا كان عدلاً ثقة ولم يكن داعياً للناس إلى هواه، وردّه إذا كان داعياً، وهو مذهب أئمة الفقه والحديث واختاره المصنف رحمه الله؛ لأن دعواه إلى الهوى وحاجته إلى الاحتجاج عليها سبب داع إلى التقول، فيورث

^١ ب: الضال المتأول الفاسق بدل الفاسق المتأول.

^٢ المحيط: كتاب في الفقه الحنفي ألفه برهان الدين البخاري المتوفى سنة ٦١٦ هـ رحمه الله تعالى.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

ذلك تهمة في روايته كما في شهادة الوالد لولده. والصحيح أن من في خبره تهمة التقول إما للدعوة إلى هواه أو لاعتقاده جواز وضع الحديث لترغيب الناس وترهيبهم لا يقبل روايته^١.

قوله (ثم الراوي) اعلم أن الراوي نوعان: معروف بالرواية، ومجهول بها.

أما المعروف بالرواية فإن عرف بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبدلة الثلاثة -أعني ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم- وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقاً للقياس أو مخالفاً له.

وقد حُكي عن مالك رحمه الله أنه يُقدّم القياس على الخبر وإن كان الراوي فقيهاً وإن عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كأبي هريرة وأنس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، والسماع منه مدة طويلة، ولكن لم يكن من أهل الاجتهاد فما وافق القياس من روايته عمل به، وما خالف القياس إن تلقته الأئمة بالقبول يعمل به، وإلا فالقياس الصحيح مقدّم على روايته؛ لأن نقل الحديث بالمعنى كان مستفيضاً منهم على ما جاء في كثير من الأخبار «أمر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا» فاحتمل أن هذا الراوي نقل معنى كلام الرسول عليه السلام بعبارة لا ينتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فقهه عن دركها، فربما يزيد أو ينقص شيئاً يتغير به المعنى، فيدخل فيه شبهة زائدة يخلو القياس عنها؛ فإن الشبهة في القياس ليست إلا في الوصف الذي هو ركن القياس، وههنا تمكنت شبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال، فكان فيه شبهتان، وفي القياس شبهة واحدة، فيُرجح ما هو أقل شبهة وهو القياس، ولعل ظاناً يظن أن في مقالتنا هذه ازدياداً بأبي هريرة وأضرابه رضي الله عنهم، وليس كذلك، فهم مقدمون في العدالة وطول الصحبة مع النبي عليه السلام والحفظ والضبط، وإنما نعني به قصوراً عند المقابلة بالفقيه. ولأنه إذا انسد به باب القياس صار مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة والإجماع؛ لأن حجيته ثابتة بها، كضمان صاع من التمر مكان اللبن في رواية أبي هريرة رضي الله عنه كما مر.

وفيه نظراً؛ لأن هذا الدليل يقتضي أن يُردّ الحديث الذي أنسد به باب القياس وإن كان الراوي فقيهاً؛ ولهذا أنكرت عائشة رضي الله عنها على أبي هريرة رضي الله عنه لما رَوَى أَنَّ وَلَدَ الزَّنا شَرَّ

^١ هذا اعتراض القاءني على البخاري رحمه الله في رده خبر من يتهم بالتقول مطلقاً.

^٢ هذا اعتراض من القاءني على المصنف رحمه الله في مثاله.

الثلاثة، وأنَّ الميِّت يُعَذَّب ببكاء أهله، فقالت: كيف يصح هذان الخبران!، وقد قال الله تعالى: ﴿ولا ترزوازة وزر أخرى﴾.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن الحديث الأول مخالف للكتاب. وإنما يكون كذلك أن لو كان معناه أن ولد الزنا يؤخذ بزنا أبويه، وليس كذلك، بل معناه أنه شرُّ الثلاثة من حيث إنه ولد زنية، وهو لا ينجب لرداءة عرقه، بخلاف أبويه، فربما يكونان ولدي رشدة، ويكون عاقبتهم الصلاح. وكذا الخبر الثاني معناه أنهم يندبونه بالخصال الذميمة ويَبْكُون لفوتها كما هو عادة الجاهليَّة، وأنه يُعَذَّب بسبب تلك الخصال، فلا يكون مخالفاً للكتاب حينئذ. ولو سلم كونهما مخالفين للكتاب لكان إنكارها لذلك، لا لكونهما مخالفين للقياس، فلا يتم التقريب؛ إذ لا نزاع فيه؛ فإنه لو كان الراوي فقيهاً ويكون روايته مخالفاً للكتاب يكون مردوداً أيضاً.

وإنما النزاع فيما إذا خالف القياس بالمعنى المستنبط، وكذلك ابن عباس رضي الله عنه لما سمع أبا هريرة رضي الله عنه يروي الوضوء مما مسته النار، فقال: ألسنا نتوضأ بالماء السخين فردَّ حديثه. ولما سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضأ، فقال منكراً عليه: أتُلزِمنا الوضوء بحمل عيدين يابسٍ فردّه بالقياس، وعمل الصحابة برده. فدل أن خبر غير الفقيه إذا كان مخالفاً للقياس الصحيح لا يترك به القياس^١.

وأما المجهول وهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي عليه السلام، وإنما عُرف بما روى من حديث أو حديثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعل بن سنان الأشجعي وغيرهم رضي الله عنهم، فإن روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بالرواية بشهادة أهل المعرفة؛ لأنهم لا يُتهمون بالتقصير في أمر الدين، وإن سكتوا عن الطعن بعد ما اشتهرت روايته عندهم فكذلك؛ لأن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان. وكذا إن اختلفوا في صحة حديثه بأن قبله بعضُ وردّه بعضٌ مع نقل الثقات عنه؛ لأنه لما قبله بعضُ الفقهاء المشهورين صار كأنه روى ذلك بنفسه كحديث معل بن سنان رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قضى بروع بنت واشق الأشجعية رضي الله عنها بمهر مثل نسائها حين مات [عنها]^٢ زوجها هلال بن مرة رضي الله عنه، وما سمي لها مهراً، وما دخل بها، فردّه علي رضي الله عنه، وقال: ما نصنع بقول أعرابي بوالٍ

^١ ب: لا يترك القياس به بدل لا يترك به القياس.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

على عقبه حسبها الميراث لا مهر لها؛ لأنه مخالف للقياس عنده، وهو أن المعقود عليه عاد إليها سالمًا، فلا يستوجب بمقابلته عوضًا، كما لو طلقها قبل الدخول بها.

وقبله ابن مسعود رضي الله عنه؛ لأنه موافق للقياس عنده؛ إذ الموت مؤكد كالدخول بدليل وجوب العدة، وسُرَّ به سرورًا لم يُسرَّ مثله بعد إسلامه لما وافق قضائه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقد روى عنه الثقات مثل ابن مسعود رضي الله عنه من القرن الأول وعَلَقَمَة ومسرُوقٍ ونافع بن جبير والحسن رضي الله عنهم من القرن الثاني فثبت برواية هؤلاء الثقات عدالته وإن ظهر عندهم.

وَرَدَّه الكلُّ فهو مستنكر لا يعمل به إذا كان مخالفًا للقياس، كحديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها أن النبي عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها، فرده عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة، وقال: لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت أحفظت^١ أم نسيت! قال عيسى بن أبيان رحمه الله: أراد بالكتاب والسنة القياس؛ لأن ثبوته بهما، وهو القياس على الحاصل، وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس، والنفقة جزاء الاحتباس.

فإن قلت: إنما ردّ حديثهما بتهمة الكذب والنسيان، وبهما يُردّ كلُّ حديث وإن وافق القياس. قلت: لو أراد به ذلك لقال: «لا نقبل ذلك^٢»، وما قال: «لا ندع كتاب ربنا»، فلما ذكر الكتاب وأراد به القياس علم أنه ردّ؛ لأنه مخالف للقياس، وإن لم يظهر حديثه في السلف فلم^٣ يقابل برّد ولا قبول لم يجب العمل به، لكن العمل به جائز إذا لم يكن مخالفًا للقياس في زمن أبي حنيفة رحمه الله وهو القرن الثاني؛ لأن العدالة والصدق في ذلك الزمان غالب بشهادة النبي عليه السلام، حتى أن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تقبل لظهور الفسق وغلبته على أهل هذا الزمان.

فإن قيل: إذا وافق القياس كان الحكم ثابتًا بالقياس، فأى فائدة في جواز العمل بهذا الحديث؟ قلنا: فائدته جواز إضافة الحكم إليه، فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافًا إلى الحديث.

ثم لخص الشيخ رحمه الله الكلام، وبين حاصله، فقال: (فصار المتواتر يوجب علم اليقين)، وفي مقابلته الحديث الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية، (والمشهور علم طمأنينة)، وفي مقابلته المستنكر؛ لأن المشهور حجة يحتمل أن يكون غير حجة، والمستنكر على عكسه، وخبر

^١ ب: حفظت بدل أحفظت.

^٢ ب: لا نقبل بدل لا نقبل ذلك.

^٣ ب: ولم بدل فلم.

الواحد على الشرائط المذكورة يوجب الظن، وهو ما كان جانبُ الثبوت فيه راجحاً وهو الذي عُبر عنه بغالب الرأي، والمستنكر منه يفيد الظن أي الوهم وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحاً وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً. وقد قيل: إن بعض الظن إثم، فيخشى الإثم على العامل به، والمستتر منه وهو الذي لم يقابل برد ولا قبول في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب.

قوله (ثم الراوي إذا أنكر الرواية) اعلم أن الطعن الذي يلحق الحديث نوعان: نوعٌ يلحقه من قبل راويه، ونوعٌ يلحقه من قبل غيره. والأول على خمسة أوجه:

أحدها ما أنكره صريحا، بأن قال راوي الأصل: لم أرو^١ هذا. فالاتفاق على أنه لا يعمل بذلك الحديث أصلا لأن أحدهما كاذب قطعاً كذا ذكره ابن الحاجب رحمه الله في مختصره.

وثانيها ما لم يتذكره الراوي، وقال: لا أدري أرويته أم لا؟ وهذا هو المراد من الإنكار المذكور في الكتاب، يدل عليه السياق. وهذا القسم مما يسقط العمل [به]^٢ عند البعض، وهو اختيار المصنف رحمه الله؛ لأنه يُردّ بتكذيب العادة بأن يكون الخبر شاذاً فيما يعم البلوى، فلأن يرد بتكذيب الراوي ومداره عليه وأنه أدل على الوهن أولى.

وهذا لأن الخبر إنما يصير حجة بالاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم، وبإنكار راوي الأصل قد انقطع الاتصال، فلا يكون حجة، كما لو كذب شهودُ الأصل شهودَ الفرع. وقيل: سقوط الاحتجاج به قول أبي يوسف رحمه الله، وعند محمد رحمه الله لا يسقط الاحتجاج به، استدلالاً بما لو ادعى رجل عند قاض أنه قضى له بحق على هذا الخصم، وأقام على ذلك بينة، ولم يتذكر^٣ القاضي قضاءه يقبلها محمد رحمه الله ويُنفذ قضاءه، ولا يقبلها أبو يوسف رحمه الله.

فدلّ اختلافهما في مسألة القضاء على اختلافهما في حديث ينكره الراوي. وعلى هذا الخلاف مسائل الجامع الصغير^٤ حكاهما محمد عن أبي يوسف رحمهما الله، ولم يتذكر أبو يوسف ما رواها محمد رحمهما الله عنه، ولم يقبل شهادته على نفسه، وثبت محمد على ما رواه عن أبي يوسف رحمهما الله بعد إنكاره.

^١ ب: لم أروه هذا بدل لم أرو هذا.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ب: يذكر بدل يتذكر.

^٤ ب: وعلى هذا الاختلاف في الجامع الصغير بدل وعلى هذا الخلاف مسائل الجامع الصغير.

مثال الحديث الذي أنكره المروي عنه ما روى ربيعة عن سُهَيْل بن أَبِي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد^١ ويمين، فقيل للسهيل: إن ربيعة يروي عنك فلم يتذكره، وكان يقول بعد ذلك حدّ نفي ربيعة عني، وهو ثقة، فقد عمل الشافعي رحمه الله بهذا الحديث مع إنكار الراوي، ولم يعمل به علمائنا.

وما روى سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام أنه قال: "أَيُّمَا امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل؛ فإن ابْنَ جُرَيْجٍ سأل الزهري رضي الله عنهما عن هذا الحديث، فلم يعرفه، فلم يعمل به أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله؛ لإنكار الراوي، وعمل به محمد والشافعي رحمهما الله.

قوله (ومخالفته قَوْلًا أَوْ عَمَلًا) وهو الوجه الثالث.

اعلم أن الراوي إذا أفتى بخلاف ما رواه من الحديث أو عمل بخلافه، فإن كان ذلك قَبْلُ الرواية وقبل أن يبلُغه الحديث لم يسقط به الحديث، ويحمل على أنه كان مذهبه قبل أن يسمع^٢ الخبر. فلما بلغه الخبر تركه إحساناً للظن به. وكذا إن لم يعرف التاريخ.

فأما مخالفته بعد الرواية يسقط^٣؛ لأنه لا يخلو إما أن عرف نسخه أو كونه غير ثابت أو عمل بخلافه عمداً لقلّة المبالاة مع قيام النص فيصير فاسقاً أو نسي الخبر فيكون مغفلاً، وكل ذلك يوجب قدحاً في الرواية.

مثال ما عمل الراوي بخلافه بعد الرواية حديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين عند الركوع سقط برواية مجاهد رضي الله عنه أنه صحت ابن عمر رضي الله عنهما عشر سنين وكان لا يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح. وحديث عائشة رضي الله عنها أن النبي عليه السلام قال: "أَيُّمَا امرأة نكحت نفسها" الحديث، ثم أنها زوجت حفصة بنت أخيها عبد الرحمن حال غيبته بغير إذنه.

وكذا المخالفة من غير الراوي على التفصيل الذي ذكرنا إذا لم يحتمل الخفاء عليه كحديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن النبي عليه السلام [قال]: "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام،

^١ ب: بشهادة بدل بشاهد.

^٢ ب: سمع بدل أن يسمع.

^٣ ب: يسقطه بدل يسقط.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

والثيب بالثيب جلدٌ مائةٍ ورجمٌ بالحجارة". وقد صح أن عمر رضي الله عنه نفى رجلاً، فلحقَ بالروم، وارتدَّ، فحلف أن لا ينفي أحداً، ولو كان النفي جدًّا لما جاز له الحلف وإن ارتدَّ، كما لو جلد زانيا فارتد. وقال عليّ رضي الله عنه: كفى بالنفي فتنة. وهذا الحديث مما لا يحتمل الخفاء عليهما؛ لأن إقامة الحدود من حظِّ الأئمة. ومبناه على الإظهار والاشتهار، فيبعد أن يخفى الحديث عليهما، وهما من أئمة الحديث^١، فدل فتواهما بخلاف الحديث على أنه منسوخ. فإن قيل: لو كان منسوخاً لما عمل عمر رضي الله عنه؛ إذ العمل بالمنسوخ حرام. قلنا: ليس المراد هنا [بالنسخ]^٢ المعنى المصطلح، بل معناه أنه متروك العمل به؛ لتبدل الرأي.

بيانه أنه لما امتنع عمر رضي الله عنه من العمل به علم أنه لم يكن ذلك أمراً حتماً من رسول الله صلى الله عليه وسلم. وإنما قال ذلك على طريق^٣ المصلحة والسياسة. فلما فعله عمر رضي الله عنه ثم رأى أن لا مصلحة فيه لتبدل الزمان تركه وإن احتمل الخفاء على المخالف لا يكون جرحاً، كما روى أن النبي عليه السلام رخص للحائض في أن تترك طواف الصدر، ثم صح عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها تُقيم حتى تطهر فتطوف؛ لجواز أن يكون ذلك خفي عليه، ولو بلغه لرجع إليه. فالواجب على من بلغه أن يعمل به.

وكذلك قولُ ابن عمر رضي الله عنهما: «لا يحج أحد عن أحد» لا يمنع العمل بالحديث الوارد في الإحجاج عن الشيخ الكبير؛ لجواز أن يكون ذلك خفي عليه.

وكذا ما روي عن أبي موسى رضي الله عنه أنه كان لا يوجب إعادة الوضوء على من قهقهه في صلاته لا يوجب جرحاً؛ لأن ذلك من الحوادث النادرة، فاحتمل الخفاء عليه.

وتعيينه بعض احتمالاته -وهو الوجه الرابع- ردّ من الراوي لسائر الوجوه، لكنه لا يثبت الجرح به ولا يمتنع العمل بظاهره؛ لأن الاحتمال الثابت للفظ لغة لا يبطل بتأويله، لكن لو اتضح له وجه صحيح وجب اتباعه، وإلا فلا. وذلك مثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي عليه السلام قال: "المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا"، والحديث يحتمل تفرق الأبدان وتفرق الأقوال؛ لأنه يقال: تفرقت كلمتهم، وحملَه ابن عمر رضي الله عنهما على تفرق الأبدان، ونحن حملناه على تفرق الأقوال.

^١ ب: الهدى بدل الحديث.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ب: بطريق بدل على طريق.

وترك العمل به -وهو الوجه الخامس- أي الامتناع من الراوي عن العمل بموجب الحديث بمنزلة العمل بخلاف الحديث حتى يخرج الحديث به من أن يكون حجة؛ لأن ترك العمل بالحديث الصحيح حرام، كما أن العمل بخلافه حرام، ويصلح حديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين عند الركوع مثلاً له.

قوله (ثم لا يمتنع بالرق والأنوثة والعمى) أي لا يمتنع العمل بالحديث وإن كان راويه رقيقاً أو أنثى أو أعمى؛ لأن المقصود ظهور الصدق. وذلك بالعدالة، والرقيق فيها مثل الحرّ والأنثى مثل الذكر والأعمى مثل البصير. ألا يرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل قول بريرة رضي الله عنها في الهبة والصدقة وكما كان يجيب دعوة الحر يجيب دعوة المملوك. وألا يرى أن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين كانوا يرجعون إلى زوجات النبي عليه السلام. وألا يرى أن كثيراً من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين كفّ بصره، ولم يوجب ذلك جرّاً ولا نقصاناً في الدين.

قوله (والطعن المبهم) اعلم أن الطعن الذي يلحق الراوي من أئمة الحديث على وجهين: مبهم، ومفسّر بسبب الجرح. والمفسر على وجهين: إما أن يكون السبب مما يصلح الجرح به، وإما لا يصلح. فإن صلح فعلى وجهين أيضاً: إما أن يكون ذلك مجتهداً في كونه جرحاً، أو متفقاً عليه. فإن كان متفقاً عليه فعلى وجهين أيضاً: إما أن يكون الطاعن موصوفاً بالعصبة والعداوة، أو بالنصيحة والإتقان.

أما الطعن المبهم فلا يوجب جرّاً في الراوي؛ لأنه لا يوجب في الشاهد إذا طعنه المدعى عليه أو المزكي طعناً مبهماً، مع أن بابه أضيق بدليل اشتراط العدد والحرية فيه، فلاّن لا يوجب جرحاً ههنا أولى.

وكذا الطعن المفسّر بما لا يصلح جرّاً لا يقبل مثل طعن البعض لأبي حنيفة رحمه الله أنه دسّ ابنه ليأخذ كتب أستاذه حماد رحمه الله. فهذا إن صح فليس بطعن، بل هو دليل إتقانه؛ لأنه كان لا يستجير الرواية إلا عن حفظ، ولا يأمن الحافظ الزلل وإن جدّ حفظه وحسن ضبطه. وإنما فعل ذلك لتقابل [ما]^١ حفظه بكتب أستاذه لإقامة الدين. وهذا أمر مهمّ يجوز أخذ الكتاب لأجله لا لأجل التمول، فهو أعلى وأجلّ من أن يُنسب إليه ذلك.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

ومثل طعن بعض الجاهل في محمد بن الحسن رحمه الله بأنه سأل عبد الله بن المبارك رحمه الله أن يقرأ عليه أحاديث سمعها، فأبى، فقليل له في ذلك، فقال: لا يعجبني أخلاقه؛ فإن هذا إن صح لم يصلح طعننا؛ لأن أخلاق الفقهاء لا يوافق [أخلاق] الزهاد فهم أهل عزلة والفقهاء أهل قدوة وقد يقبح في أحد المقامين ما يحسن في الآخر.

وكذا الطعن بالعنينة، ويسمى التدليس، وهو أن يقول: «حدثني فلان عن فلان»، ولا يقول قال «حدثني فلان» لا يوجب جرحاً؛ لأن هذا طعن الاتصال لاحتمال أن يترك راوياً بينهما. أما إذا قال: «حدثني» فلم يبق الوهم [أي في جميع الوسائط]^١؛ لأن «حدثني» يستعمل في المشافهة، وحقيقة الإرسال ليس بجرح على ما بينا، فشبهته أولى أن لا يكون جرحاً. وهذا طعن بسبب مجتهد فيه.

وكذا الطعن بالتلبيس، وهو أن يكنى [عن]^٢ الراوي، ولا يذكر اسمه ونسبه، مثل قول سفيان الثوري رضي الله عنه: حدثني أبو سعيد رضي الله عنه، وهو يحتمل الثقة إذا أريد به الحسن البصري وغير الثقة إذا أريد به الكلبي وهو غير ثقة عند أئمة الحديث؛ لأنه يروي تفسير كل آية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويسمى رواية الكلبي. وهذا النوع من الطعن لا يوجب جرحاً، بل هو محمول على صيانة الراوي من أن يطعن فيه بعض من لا يبالي بباطل لسوء ظنه في حقه.

وكذا الطعن بركض الدواب بسبب أنه من عمل الجاهل لا يوجب جرحاً؛ لأن السباق بالخيال والأقدام مشروع ليتقي المرء على الجهاد.

وكذا الطعن بكثرة المزاح لا يوجب جرحاً؛ لأن ذلك مباح شرعاً إذا لم يتكلم بما ليس بحق، فقد روي أن النبي عليه السلام كان يمازح، ولا يقول إلا حقاً. روي أن رجلاً استحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "أني حاكمك على ولد ناقة"، فقال: ما أصنع بولد الناقة؟، فقال عليه السلام: "هل تلد الإبل إلا النوق؟" وروي أنه عليه السلام قال لعجوز: "أن الجنة لا تدخلها العجوز"، فولّت تبكى، فقال عليه السلام: "أخبروها أنها لا تدخلها وهي عجوز، إن الله تعالى يقول: ﴿إنا أنشأناهن إنشاءً فجعلناهن أبكاراً﴾".

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٤ ب: فكذا بدل وكذا.

وكذا الطعن بحداثة سنّ الراوي لا يوجب جرحاً؛ فإن كثيراً من الصحابة رضي الله عنهم كانوا يروون في حداثة سنّهم. منهم ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم، ولكن هذا بشرط الإتيان عند التحمل في الصغر والبلوغ والعدالة عند الرواية.

وكذا الطعن بقلّة رواية الحديث وكثرتها لا يوجب جرحاً. فقد كان في الصحابة رضي الله عنهم من يمتنع من الرواية في عامة الأوقات، ومنهم من يشتغل بها في عامة الأوقات. ولأنّ المعتمد هو الإتيان. وربما كان إتيان من لم يكن اعتاد الرواية أكثر ممن اعتادها، فالصديق رضي الله عنه ما اعتاد الرواية، ولا يظن أحد أنه يطعن في حديثه بهذا السبب.

وأما الطعن المفسر بما هو جرح متفق عليه، ولكن ممن هو معروف بالتعصب أو متهم بسبب ظهور باعث على العداوة نحو طعن الملحدين والمتهمين ببعض الأهواء المضلة في أئمة الحق فإنه لا يوجب الجرح؛ لعلمنا أنه كان عن تعصب وعداوة.

قوله (ثم الأصل فيه السماع) اعلم أن الأصل في باب الخبر هو السماع، و[هو] قراءة المحدث عليك، أو قراءتك على المحدث وهو سماع، ثم استفهامك إياه بقولك: أهو كما قرأت عليك؟، فيقول: نعم. والأوّل أولى عند عامة أهل الحديث؛ لأنّه طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقال أبو حنيفة رحمه الله: الأوّل أن يقرأ هو على المحدث^٢؛ لأنّ المحدث لا يؤمن أن يترك ويسهوَ ولا يحتاط في أمر غيره، فلاوثق أن يقرأ هو بنفسه.

فإن قيل: من الجائز أن يغفل المحدث، ولا يستمع. قلنا: نعم، كلاهما موهوم، ولكن الترك أفحش من الغفلة عن السماع، فيتحمل أدناهما. وأما رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مخصوصاً بكونه مأموناً عن السهو والغلط؛ لأنه كان يحدث ما يحدث حفظاً، ولا يكتب، ولا يقرأ المكتوب أيضاً. وإنما كلامنا فيمن يقرأ عن كتاب لا عن حفظ، حتى لو كان عن حفظ، فقرأ المحدث أولى.

وأما القسمان الآخران^٣ اللذان هما الخلف: فالكتاب، والرسالة. أما الكتاب فعلى رسم الكتب من العنوان والتوقيع، ويذكر فيه «حدثي فلان عن فلان» إلى أن قال عن النبي عليه السلام، ويذكر متن الحديث، ثم يقول: «إذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدثني عني بهذا الإسناد». وأما الرسالة فأن يرسل رسولا بأن فلانا أخبره إلى آخره فإذا ثبت عنده بالحجة أن هذا كتاب فلان أو رسالة فلان حلّت

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٢ ب: الأولى هو أن يقرأ على المحدث بدل الأولى أن يقرأ هو على المحدث.

^٣ ب: الأخير بدل الآخران.

له الرواية؛ لأنّ الكتابَ ممّن نأى كالخطاب ممّن دنا والرسولَ كالكتاب. ألا يرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مأمورًا بتبليغ الرسالة إلى الناس كافة، فبلغ قومًا بالخطاب وآخرين بالرسالة والكتاب إلا أن المختار في قسمي الأصل أن يقول السامع: «حدثني فلان»؛ لأن ذلك مستعمل في المشافهة، وفي قسمي الخلف أن يقول: «أخبرني»؛ لأن الإخبار هو الإعلام. والحاصل بالكتاب والرسالة الإعلام.

دل عليه ما قال محمد رحمه الله في الزيادات فيمن قال «إن كلمت فلانًا بكذا أو حدثته به»: إنه يقع على المكالمة مشافهةً، ولا يحث بالكتاب والرسالة، ولو حلف: «لا يخبر بكذا» فكتب أو أرسل يحث كما لو تكلم به مشافهةً. ألا يرى أن الله تعالى أكرمنا بكتابه ورسوله، ونحن نقول: أخبرنا الله بما أنزل من كتاب ورسول، ونبأنا وأنبأنا، ولا يجوز أن نقول: «حدثنا»، ولا «كلّمنا»، وإنما ذلك خاصّ بموسى عليه السلام، كما قال: «وكلّم الله موسى تكليمًا».

قوله (وفي الإجازة) وهو ما فيه السماع بأن يقول المحدث: «أخبرني فلان بن فلان بما في هذا الكتاب، فأجرت لك أن تروي عني». وذلك على نوعين: إما أن يكون المجاز له عالمًا بما في الكتاب، أو جاهلًا به. فإن كان عالمًا به وقد فهم ما فيه وقال له المجيز: «إن فلانا حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته بأسانيده هذه فأنا أجرت لك الحديث^١ به» كان صحيحًا إذا كان المستجيز معروفًا بالضبط والفهم، لكن المستحب للمجاز له أن يقول عند الرواية: «أجازني فلان»، ويجوز أن يقول: «أخبرني»، ولا ينبغي أن يقول: «حدثني»؛ فإن ذلك يختص بالاستماع ولم يوجد.

وفخر الإسلام رحمه الله جوز أن يقول: «حدثني [أيضًا]»؛ لأن الإجازة كالخطاب من المجيز في حقه، وإن لم يعلم المجاز له ما فيه لا تصح الإجازة. قال بعض مشايخنا رحمهم الله: هذا على قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله. وأما على قول أبي يوسف رحمه الله فيصح إذا أمن الزيادة والنقصان قياسًا على اختلافهم في كتاب القاضي إلى القاضي؛ فإنّ علّم الشاهدين بما في الكتاب شرطٌ عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وليس بشرط عند أبي يوسف رحمه الله؛ لصحة أداء الشهادة. والأصح أن هذه الإجازة لا تصح عندهم جميعًا وهو اختيار الإمام السرخسي رحمه الله؛ لأن أبا يوسف رحمه الله إنما استحسّن هناك لأجل الضرورة، فالكتاب يشتمل على الأسرار عادة، ولا يريد الكاتب ولا المكتوب إليه أن يقف عليه غيرهما، وذا لا يوجد في كتب الأخبار؛ لأن السنة أصل

^١ ب: التحدث بدل الحديث.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

الدين، فأمرها عظيم، وخطبها جسيم، وفي تصحيح الإجازة عن^١ غير علم حسم لباب المجاهدة وفتح لباب التقصير؛ إذ في التحصيل مجاهدة، ومتى ساغ له الرواية من غير فهم يتوافى في التحصيل، ويضيع أوقاته بالتعطيل.

ونظير هذا سماع الصبي الصغير الذي يفهم ولا يميّز. وذا نوع تترك استحسنه الناس. فأما أن يثبت بمثله نقل الدين ويقوم به الحجم فلا. قال ابن الحاجب رحمه الله: أما الرواية بعد البلوغ ما سمع قبله فمقبولة كالشهادة وإلجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهم وغيرهما مما سمعوه قبل البلوغ ورووه بعده من غير تفرقة وإن احتمل الأمرين.

قوله (والكتابة إن كانت مذكرة^٢) اعلم أن الكتابة نوعان: مذكرة، وإمام.

فالمذكرة أن ينظر في المكتوب، فيتذكر به ما كان مسموعاً. والنقل بهذا الطريق جائز سواء كان مكتوباً بخطه أو خط رجل معروف أو مجهول؛ لأن المقصود هو الذكر، وقد حصل. وهذا لأن الاحتراز عن النسيان غير ممكن؛ لأنه جُبل عليه الإنسان، فلا يمكن عدم اشتراط النسيان وبعد النسيان النظر في الكتاب طريق التذكر فاذا تذكر يكون الرواية عن ضبط.

والإمام أن لا يتذكر عند النظر، لكنه يعتمد الخط. وذلك في فصول ثلاثة: رواية الحديث والقاضي يجد في خريطته سجلاً مخطوطاً بخطه والشاهد يرى خطه في الصك. فقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يعمل الشهود والقضاة والرواة بذلك. ومحمد رحمه الله أثبت الرخصة في الكل إذا علم أن المكتوب خطه على وجه لا يبقى فيه شبهة توسعة على الناس.

وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف رحمه الله أنه يجوز رواية الحديث من غير تذكر لدلالة الظاهر. وإن^٣ التزوير والتغيير عادة يكون في المظالم والخصومات، وكذا في السجل إذا كان في خريطة القاضي مختوماً بختمه لكونه مأموناً حينئذ عن التبديل بخلاف الصك؛ لأنه في يد الخصم، حتى لو كان في يد الشاهد يجوز أيضاً فيه.

والعزيمة ما قاله أبو حنيفة رحمه الله؛ لأن الكتاب للقلب بمنزلة المرأة للعين، ولا عبرة للمرأة إذا لم ير الرائي بها وجهه، فكذا لا عبرة للكتاب إذا لم يتذكر القلب به. وهذا لأن الخط يشبه

^١ ب: من بدل عن.

^٢ كتب في متن المغني بنشر د. محمد مظهر بقا: تذكره بدل مذكرة.

^٣ ب: فإن بدل وإن.

الخط، فيقع ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنه بالخبر عن الحفظ والتذكر، فلا يلغو اعتبار تلك الشبهة. ألا يرى أنا لا نقبل رواية الأخرس وإن كان يصير معلوما بالإشارة.

قوله (ونقله بالمعنى) اعلم أن نقل الحديث بالمعنى لا يجوز عند البعض وهو اختيار ابن سيرين والجصاص والقاسم وابن حيوة رحمهم الله؛ لقوله عليه السلام: "نَصَّرَ الله امرأ سمع مني مقالة، فوعاها، وأداها كما سمعها. فَرُبَّ حاملٍ فقهٍ غير فقيهٍ. وربَّ حاملٍ فقهٍ إلى من هو أفقه منه". فالنبي عليه السلام رَغِبَ في محافظة اللفظ حيث قال: "أداها كما سمعها"؛ فإن المسموع هو اللفظ، ونَبَّه على المعنى وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم، فعسى أن يكون غيره أفقه منه، فلا يخلّ باللفظ حتى يتأمل المحمول إليه، فيستنبط منه معنى زائدا.

وعامة العلماء جَوَّزُوا ذلك بطريق الرخصة، وحكي ذلك عن مالك والشافعي وأبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله تمسكا بإجماع الصحابة رضى الله عنهم على قولهم: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا، ونهانا عن كذا»، ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به النبي عليه السلام من الأمر والنهي، وقد استفاض عن ابن مسعود رضى الله عنه وغيره من الصحابة: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا أو نحوًا منه أو قريبًا منه أو كلامًا هذا معناه.

والفقه فيه أن اللفظ إنما يجب مراعاته إذا كان الحكم متعلقًا به، وفي أحاديث النبي عليه السلام لا يتعلق الحكم بالنظم والعبارة، بل يتعلق بالمعنى، بخلاف القرآن فلى ما عرف هذا حكم المحكم.

والحاصل أن السنة في هذا الباب على خمسة أوجه: محكم لا يشتبه معناه ولا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، فيجوز نقله بالمعنى لكل من عرف المعنى لغة. وظاهر وهو ما يحتمل غير ما ذكر لغيره كعامٍ يحتمل الخصوص أو حقيقةٍ يحتمل المجاز، فلا يحل نقله بالمعنى إلا الفقيه المجتهد؛ إذ لو جوزنا نقله بالمعنى فربما يكسوه لفظًا لا يحتمل المجاز والتخصيص، ولعل ذلك المحتمل كان مرادًا. وأما إذا كان فقيهاً مجتهداً اتفق على ما هو المراد به، فيقع الأمن عن تغيير المراد. ومجمل ومتشابه، ولا يتصور نقلهما إلا بمعنى؛ إذ الوقوف على المراد منهما متعذر قبل البيان. ومشكل ومشترك، ولا يجوز نقلهما بالمعنى أصلاً؛ لأن المراد بهما لا يعرف إلا بتأويل الراوي، وتأويله لا يكون حجة على غيره؛ لصدوره عن رأيه.

وما كان من جوامع الكلم كقوله عليه السلام: "الخراج بالضمّان". فقد جوزه بعض علمائنا رحمهم الله فعله بالمعنى على الشرط الذي ذكرنا في الظاهر. وقال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: الأصح أنه لا يجوز نقله بالمعنى لإحاطة الجوامع بمعان تقصر عنها عقول ذوي الألباب. وهذا النوع من الحديث وما يشاكله من المجمل والمشابه والمؤول مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقول: "وأدأها كما سمعها"، أو هو أن مرادي تمام معنى كلام الرجل يوصف بأنه أدى كما سمع وإن اختلف اللفظ، كما في الترجمان على أن الحديث يدل على أن محافظة اللفظ المسموع منه عليه السلام مندوب إليه، ونحن به نقول، وإنما الخلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى عند الضرورة ومسيب الحجة، والحديث لا ينفي ذلك. والله أعلم.

فصل في المعارضة

الكلام فيه في تفسيرها لغة واصطلاحاً، وشرطها، وحكمها.

أما تفسيرها لغة: فالمعارضة هي المقابلة على سبيل الممانعة، يقال: عرض لي أمر، إذا استقبله بضد ومنع، ومنه سميت الموانع عوارض^١. واصطلاحاً تقابل الحجتين المتساويتين في القوة على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما يوجبه الأخرى، كالحل والحرمة. وإنما قيدنا بالمتساويتين لتقوم المقابلة بينهما؛ إذ الضعيف لا يقابل القوي.

وأما شرطها: فاتحاد المحل والوقت؛ لأن الضدين إنما يستحيل اجتماعهما في محل واحد. وكذا استحالة الاجتماع بين الضدين إنما يتحقق في وقت واحد؛ لجواز أن يجتمع الضدان في محل واحد في وقتين، كحرمة الخمر بعد خلها.

واعلم أن الحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع التعارض بينهما حقيقة؛ لأن ذلك من أمارات الجهل والعجز. فإن من أثبت حكماً بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن إقامة دليل سالم عن المعارضة، والعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم السالم عن المعارض، والحكيم العليم الذي لا يعزب عن علمه شيء يتعالى أن يوصف بالجهل والعجز. وإنما يقع التعارض بينهما بالنسبة إلينا لجهلنا بالتاريخ، حتى إذا علم التاريخ لم يقع التعارض بوجه، لكن اللاحق يكون ناسخاً للسابق.

^١ في ب: العوارض بدل قوله عوارض.

وأما حكمها: فهو أن التعارض إذا وقع بين الآيتين، بحيث لا يمكن التوفيق بينهما بوجه من وجوه المخلص، تساقطتا لامتناع العمل بهما للتنافي بينهما، و^١ بأحدهما عينا لعدم الأولوية؛ إذ التقدير هو المساواة بينهما في القوة، فيصار إلى ما بعدهما من الحجة، وهي السنة كان الحادثة ليست في الكتاب. فإذا وقع بين السنتين يصار إلى أقوال الصحابة أو القياس على الترتيب في الحجج، أي على حسب اختلاف في ترتيب الحجج. فإن المصير بعد السنة إلى قول الصحابي على الإطلاق أي فيما يدرك بالقياس، وفيما لا يدرك عند أبي سعيد البردعي^٢ وعند الكرخي^٣ إنما يقدم قول الصحابي على القياس إذا ورد فيما لا يدرك. وأما فيما يدرك بالقياس يجعل القياس مقدما، ولا يجوز تقليده.

فإن قلت: قوله وحكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة منظور فيه؛ لجواز المصير عند تعارض الآيتين إلى آية أخرى، وعند تعارض السنتين إلى سنة أخرى، أو آية.

قلت: كلام الشيخ مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الأدلة، فلا يتوجه عليه الاعتراض.

قوله (إن أمكن) أي إن صلح القياس شاهداً بعد السنة وأقوال الصحابة وعند تعذر المصير إليه أي إلى الدليل بأن لم يوجد بعد السنة وأقوال الصحابة قياس يصلح شاهداً يجب تقرير الأصول، كما في سؤر الحمار؛ فإنه لما تعارضت الدلائل فيه من الأخبار والآثار، ولم يمكن العمل بالقياس، بقي مشتبهها، فوجب تقرير الأصول.

أما بيان التعارض بين الخبرين، فقد روي أن النبي عليه السلام سئل: أنتوضأ بما أفضلت الحمر؟ قال: "نعم". فهذا يدل على أن سؤره طاهر. وروى أنس رضي الله عنه أن النبي عليه السلام نهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية، وقال: "إنها نجس". وهذا يدل على أن سؤره نجس.

وأما بيان التعارض بين الأثرين، فقد روي عن [ابن] عمر رضي الله عنه أن سؤره نجس، وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه طاهر.

^١ في ب: أو يدل قوله و.

^٢ أبو سعيد البردعي: هو أحمد بن الحسين، المتوفى سنة ٣١٧ هـ: فقيه من العلماء. كان شيخ الحنفية ببغداد. نسبته إلى بردعة أو برذعة بأقصى أذربيجان. ناظر الإمام داود الظاهري في بغداد، وظهر عليه. وتوفي قتيلا في وقعة القرامطة مع الحجاج بمكة. له مسائل الخلاف، فيما اختلف به الحنفية مع الإمام الشافعي. الأعلام للزركلي، ١١٤/١، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٣ الكرخي: هو عبيد الله بن الحسين الكرخي، أبو الحسن (٢٦٠ - ٣٤٠ هـ = ٨٧٤ - ٩٥٢ م): فقيه، انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق. مولده في الكرخ، ووفاته ببغداد. له رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية، وشرح الجامع الصغير، وشرح الجامع الكبير. الأعلام للزركلي، ١٩٣/٤، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٤ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

وأما بيان^١ القياس لا يصلح شاهدا؛ لأن أحد الأصلين سؤر الهرة، والآخر سؤر الكلب، والحمار ليس في معناهما؛ لأن الضرورة في الحمار دون الضرورة في الهرة؛ فإنها تدخل المضائق دون الحمار، وفوق الضرورة في الكلب؛ فإنه يربط في الدور والأفنية، وشرب من الأواني دون الكلب. فلو انتفتت الضرورة أصلا كان سؤر الحمار نجسا، ولو تحققت حسب تحققها في الهرة لوجب الحكم ببقاء الطهارة والטהورية، فإذا تحققت الضرورة من وجه دون وجه لم يمكن إلحاقه بأحدهما، فوجب المصير إلى ما كان ثابتا، فلا يطهر به ما كان نجسا، ولا يتنجس به ما كان طاهرا؛ لأن الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين، فلا يزول بالشك. فلذلك وجب ضم التيمم إليه ليحصل الطهارة بيقين.

ولا يقال: لما وجب تقرير الأصول، وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين، لزم أن يبقى كذلك، ولا يزول واحد منهما بالشك؛ لأننا نقول: من ضرورة تقرير الأصول زوال صفة الطهورية عن الماء؛ لأنها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به؛ إذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء إلا إزالة الحدث والنجاسة. فلو قلنا بزوالهما لم يكن تقريراً للأصول، بل يكون عملاً بأحد الأصلين وإهدارا للآخر، فوجب القول بزوال الطهورية. وأعني به وقوع الشك والاشتباه فيها، لا أنها زالت بالكلية، بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم.

وكذا المفقود لا يرث أحدا، ولا يرث منه أحد^٢؛ لأنه تعارض دليل حياته وموته، فجعل حيا في مال نفسه، ميتا في مال غيره؛ لأن ماله لم يكن لغيره، ومال غيره لم يكن له، فيبقى ما كان على ما كان، ولا يثبت الانتقال بالشك.

وكذا الجواب في الخنثى المشكل؛ فإنه يشبه الابن من وجه، والبنت من وجه، فمتى لم يوجد فيه ما يترجح به جهة الذكورة أو الأنوثة، يجب تقرير الأصول، وهو أن الزائد على أقل النصيبين لم يكن له، فلا يثبت بالشك.

وإن وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض، أي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض، كما سقط العمل بالنصين عند التعارض، بل يعمل المجتهد بأيهما شاء؛ لأن التساقط بالتعارض إنما يكون لجهلنا بالناسخ من المنسوخ؛ فإن المنسوخ لا يجوز العمل به، والجهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي، ولا يجري التناسخ بين القياسين؛ لأن كل واحد منهما حجة في حق العمل، بخلاف النصين؛ لأن الحجة أحدهما.

^١ في ب: أن بدل قوله بيان.

^٢ في ب: ولا يرث أحد منه بدل قوله ولا يرث منه أحد.

وكذا التعارض بين قولي الصحابة رضي الله عنهم لا يوجب سقوط البعض؛ لأنه تعين وجه الرأي لما لم يجز المحاجة بينهم بالحديث المرفوع، فحل محل القياس؛ ولأننا متى أسقطنا اعتبار النصين بحكم المعارضة، أمكن العمل بما وراءهما من الحجة، بخلاف القياس؛ لأن وراء استصحاب الحال، وهو ليس بحجة شرعية عند المتحققين، فلو أسقطناهما بالتعارض بتعذر العمل بما هو حجة شرعية، فكان العمل بأحدهما بشهادة قلبه وهو حجة في حق العمل اطمأن قلبه إليه بنور الفراسة أصاب المجتهد الحق به أو أخطأ أولى من العمل للاستصحاب الذي هو ليس بحجة.

قوله (وعلى هذا) أي على هذا الأصل -وهو أن الشيء يجوز أن يسقط اعتبار وجوده، إذا كان له خلف، وما لا يكون له خلف لا يسقط اعتباره- مسائل:

منها مسافر له إناءان في أحدهما ماء طاهر، وفي الآخر [ماء] نجس، ولا يعرف الطاهر من النجس، فإنه لا يتحرى للتوضؤ، لكنه تيمم؛ لأن التراب خلف عن الماء في حق الطهورية، فلو لم يعمل بالماء، أمكن العمل بما هو خلف عنه وبمثله لو احتاج إلى شرب الماء، فإنه يتحرى؛ لأنه لا خلف في حق الشرب، حتى يرجع إليه، فيعمل بالتحري؛ لتحقيق الضرورة.

ومنها أن المسالين لو استوت الذبيحة والميتة منها، واشتبه الأمر عليه، فإنه يتحرى حالة الاضطرار، بأن لم يجد حلالاً ليتحقق الضرورة لانعدام الخلف وبمثله لو كانت حالة الاختيار، بأن يجد طعاماً آخر حلالاً، فإنه لا يجوز له العمل بالتحري؛ لأن المصير إليه للضرورة، وقد انتفت. والدليل على أن المصير إلى التحري للضرورة عدم جواز المصير إليه فيما لا مدخل للضرورة فيه.

فإن من أعتق أمة معينة، فاختلطت بغيرها، وقد أشكلت عليه^١، فإنه لا يجوز له العمل بالتحري فيه؛ إذ لا مدخل للضرورة في إباحة الفرج بدون الملك، بخلاف الطعام والشراب؛ فإن لها مدخلاً فيهما، على ما عرف.

ومنها أن من كان له ثوبان أحدهما طاهر، والآخر نجس، فإنه يتحرى حالة الاضطرار، بأن لا يجد ثوباً آخر؛ لأنه لا خلف عن الثوب في إقامة الستر الذي هو شرط [جواز]^٢ الصلاة، وكان مضطراً في ذلك، فأمرناه بالتحري فيه، بخلاف حالة الاختيار؛ لانعدام الضرورة لوجود الخلف.

^١ ما بين القوسين ليس بموجود في الأصل.

^٢ في ب: وقد أشكلت بدل قوله وقد أشكلت عليه.

^٣ ما بين القوسين ليس بموجود في الأصل.

ومنها ما قالوا فيمن خاف فوت وقت^١ الصلاة أو فوت الجمعة، لو اشتغل بالطهارة: فإنه لا يجوز له الصلاة مع التيمم؛ لانتفاء الضرورة؛ إذ الفوات إلى خلف، بخلاف ما إذا خضرته صلاة العيد، فخاف إن اشتغل بالوضوء تفوته الصلاة؛ فإنه يتيمم؛ لتحقيق الضرورة إلى المصير إلى التيمم؛ إذ الفوات لا إلى خلف؛ إذ صلاة العيد لا تعاد، ولا تقضى.

قال^٢ (ثم إذا عمل بأحد القياسين لم يجز نقضه) أي إذا عمل بأحد القياسين بالتحري لا يجوز له أن يتركه، ويعمل بالآخر إلا بدليل فوق التحري، بأن تبين نص بخلاف ذلك القياس؛ لأنه لما تبين نص بخلافه ظهر خطأه، حيث اجتهد في المنصوص عليه، كما لا يجوز نقض حكم أمضي بالاجتهاد باجتهاد مثله؛ لرجحان الأول بواسطة العمل به.

فإن قيل: لو ثبت له الخيار في العمل بالقياسين لكان يبقى خياره بعد ما عمل بأحدهما في حادثة، حتى كان له أن يعمل بالآخر في حادثة أخرى، كما في كفارة اليمين؛ فإنه لو عين أحد الأنواع في تكفير يمين يبقى خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين أخرى.

قلنا: هناك كل واحد من الأنواع صالح للتكفير به، بدليل موجب لذلك، وهنا الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل، بل باعتبار أن كل واحد منهما صالح للعمل به ظاهراً، مع العلم بأن الحق أحدهما والآخر خطأً، فبعد ما تأيد أحدهما بنفوذ القضاء به، لا يكون له أن يصير إلى الآخر إلا بدليل هو أقوى من الأول. كمن له ثوبان أحدهما نجس، والآخر طاهر، فإذا صلى بأحدهما بالتحري، ثم تحول رأيه، لم يجز له أن يصلي بالآخر بالتحري إلا أن يتيقن بطهارته.

فإن قيل: أليس أن المصلي لو تحرى عند اشتباه القبلة، وصلى إلى جهة، ثم وقع تحريه إلى جهة أخرى، فإنه يجوز له أن يصلي في المستقبل إلى تلك الجهة، ولم يجعل ذلك دليلاً على أن جهة القبلة ما أدى إليه اجتهاده في الابتداء؟

قلنا: كلامنا في حكم لا يقبل الانتقال، كمسألة الثوب؛ فإن النجاسة متى حلت في محل لا يقبل الانتقال إلى محل آخر، ولم يرد الشرع به؛ إذ الشرع لا يرد بتغير الحقائق. وأما مسألة القبلة؛ فإنها تقبل التحول والانتقال من جهة إلى أخرى، حتى انتقل من بيت المقدس إلى الكعبة، وانتقل من عين الكعبة إلى جهتها. وكذا المتنفل يصلي مستدبر الكعبة، والخائف في السفر كذلك. فثبت أنه مشروع، فيتحول بالتحري الثاني أيضاً. والمعنى فيه أن الحكم بجواز الصلاة إلى تلك الجهة لا يتضمن

^١ في ب: فوت الصلاة بدل قوله فوت وقت الصلاة.

^٢ في ب: قوله بدل قوله قال.

الحكم بكونها جهة الكعبة، لا محالة. ألا يرى أنه لو تبين خطأه بيقين، بأن كان مستدبر القبلة جازت صلاته وفي الثوب من ضرورة الحكم بجواز الصلاة في ثوب الحكم بطهارة ذلك الثوب، حتى لو تبين أنه كان نجسا يلزمه إعادة الصلاة.

ومثال ما قلنا من الفرق بين ما يحتمل المعارضة من النصين، وبين ما لا يحتملها من القياسين من مسائل الفقه: أنه لو أعتق، أو طلق عينا، ثم نسي، لم يثبت له الخيار بالجهل؛ لأن الواقع من الطلاق والعناق لا يحتمل الانتقال من محل إلى محل آخر، فخرج أحدهما عن ملكه، وبقي ملكه في حق الآخر، إلا أنه لما نسي المحرمة كان جهلا منه، فلا يثبت جهله خيار التعيين؛ لأن بالتعيين ربما يصرف الحق عن محله إلى غير محله، فلا يثبت له خيار التعيين بالجهل.

وبمثله لو أعتق أحد عبده، أو طلق إحدى امرأتيه، كان له خيار التعيين، كما في القياسين؛ لأن الطلاق كان نازلا في غير العين، وفي حق العين غير نازل. وهذا لأن تعيين المحل كان مملوكا له، كأصل الإيقاع، ولكن بمباشرة الإيقاع أسقط ما كان له من الخيار في أصل الإيقاع، ولم يسقط ما كان له من خيار التعيين، فيبقى ذلك الخيار ثابتا له شرعا.

قوله (ثم المخلص عنها بخمسة أوجه) اعلم أن الأصل في التعارض طلب المخلص؛ لما ذكرنا أنه لا تعارض بين حجج الله تعالى، وإنما يقع بينها صورة التعارض. فيطلب المخلص بخمسة أوجه: من قبل الدليل، بأن لا يعتدل الدليلان، فلا يتحقق التعارض حقيقة، وإن كان موجودا ظاهرا، كتعارض خبر الواحد مع الكتاب، أو المشهور من السنة، وكتعارض المتشابه مع المحكم.

ومن قبل الحكم، بأن يختلفا. وبيان ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ﴾، وقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾، فالتعارض ثابت بين هذين النصين ظاهرا، فالآية الأولى يقتضي المؤاخذة في الغموس؛ لأن الغموس من كسب القلب، والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب. والآية الثانية نافية لها؛ لأن الغموس غير معقودة؛ لأنها لم تصادف محل عقد اليمين، وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق، فيكون الغموس داخلا في اللغو في هذه الآية؛ إذ اللغو فيها عبارة عما لا يفيد فائدة بقرينة التقابل، والغموس كذلك^١، فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس، ولكن التعارض ينتفي باعتبار الحكم؛ فإن المؤاخذة المثبتة^٢ في المائدة مؤاخذة بالكفارة في

^١ في ب: وليس الغموس كذلك بدل قوله والغموس كذلك.

^٢ في ب: المنفية بدل قوله المثبتة.

الدنيا بدليل قوله تعالى: ﴿فكفارتها﴾، فكانت المؤاخذه المنفية فيها أيضا كذلك^١، والمؤاخذه المثبتة في البقرة مطلقة، فينصرف إلى الآخرة؛ لأنها دار المؤاخذه والجزاء على الإطلاق، فأما الدنيا فدار الابتلاء؛ إذ قد يؤاخذ المطيع فيها تمحيصا لذنوبه، وينعم على العاصي استدراجا له.

فتبين بهذا أن الحكم الثابت في أحد النصين غير الحكم الثابت في الآخر، فصح الجمع بين الآيتين، وبطل التعارض. ولا يقال: إثبات المؤاخذه بلكن في قوله تعالى: ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾ إن كان دليلا على كون المنفي في صدر الآية في الدنيا، وإثبات المؤاخذه في العقبي بعد النفي في قوله تعالى: ﴿ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ دليل على كون المنفي في سياق هذه الآية في العقبي أيضا، فيبطل التوفيق؛ لأننا نقول: للغو تفسيران: أحدهما ضد العقد، وهو المراد باللغو في الآية الثانية، بدليل السياق، وهو قوله تعالى: ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان، فيتناول الغموس^٢. وثانيهما السهو، وهو أن يخلف على أمر ماض، وهو يظن أنه كما قال، والأمر بخلافه. وهذا هو المراد من الآية الأولى، بدليل السياق، وهو قوله تعالى: ﴿ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ فلا يتناول الغموس^٣، فلا يبطل التوفيق.

ومن قبل الحال، بأن يحمل أحدهما على حاله، والآخرى على حاله، كما في قوله تعالى: ﴿حتى يطهرن﴾ بالتشديد والتخفيف بين القراءتين تعارضا ظاهرا؛ إذ القراءة بالتخفيف توجب حل القربان بعد الطهر قبل الاغتسال؛ إذ الطهر انقطاع الدم. والقراءة بالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال، وإن انقطع الدم؛ إذ الطهار هو الاغتسال، فظهر التعارض، لكن التعارض ينتفي باختلاف الحالتين، بأن يحمل القراءة بالتخفيف على العشرة، والقراءة بالتشديد على ما دونها. وإنما لم يعكس؛ لأنها إذا طهرت لعشرة أيام حصل الطهارة الكاملة؛ لعدم احتمال العود. وإذا طهرت لأقل يحتمل العود، فلم يحصل الطهارة الكاملة، فاحتيج إلى الاغتسال ليتأكد الطهارة.

وكذا التعارض في قوله تعالى: ﴿وأرجلكم إلى الكعبين﴾ تقع ظاهرا بين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل معطوفا على المغسول، وبين القراءة بالجر الذي يجعل الرجل معطوفا على الممسوح. ولكن التعارض ينتفي بأن يحمل الجر على حال^٤ الاستتار بالخفين، والنصب على حال^٥ ظهور القدم.

^١ كلمة كذلك ليس بموجود في نسخة ب.

^٢ في ب: فيكون متناولا للغموس بدل قوله فيتناول الغموس.

^٣ في ب: فلا يكون متناولا للغموس بدل قوله فلا يتناول الغموس.

^٤ في ب: حالة بدل قوله حال.

^٥ في ب: حالة بدل قوله حال.

قال الشيخ رحمه الله: هذا ما قيل، لكن تقدير المجرور منصوبا، وحمل الجر على الجوار، كما في قول العرب: جحر ضب خرب، أحسن لدفع التعارض؛ لأن ضرب الغاية بقوله: ﴿إلى الكعبين﴾ يأبى حمله على حالة الاستتار؛ لأن المسح لم يضرب له غاية في الشريعة إجماعا. لا يقال: الجر على الجوار مع حرف العطف لم يجئ في كلام العرب؛ لأننا نقول: ليس الأمر كذلك، بل ورد ذلك في التنزيل وأشعار العرب، قال الله تعالى: ﴿أن الله بريء من المشركين ورسوله﴾^١ فيمن قرأ بالجر، وقال جرير:

فهل أنت إن ماتت أتانك راحل * إلى آل بسطام بن قيس فخطاب

بالجر. والمعنى^٢ خاطب بالرفع لكونه عطفًا على راحل.

فإن قيل: لم لم يعكس بأن يكون الجر للعطف على ظاهر اللفظ، والنصب للحمل على المحل، كما في قول الشاعر:

معاويَ إِنَّا بِشَرِّ فأسجح * فلسنا بالجبال ولا الحديد

قلنا: لأن العطف على المحل إنما يجوز في موضع لا يؤدي إلى الالتباس، كما في البيت المذكور، لا في موضع يؤدي إليه، كما في هذه الآية، على أن ضرب الغاية بقوله: ﴿إلى الكعبين﴾ ينافي حمل النصب على المحل، كما بينا. هذا غاية تقرير هذا الموضع.

وفيه نظر من وجوه: أما على مذهب من يقول بالتخيير بين الغسل والمسح، وهو محمد بن جرير الطبري رحمه الله فلا نسلم وقوع التعارض؛ إذ فيه عمل بالقراءتين. وكذلك على مذهب من يقول بوجوب الجمع، وهو الحسن البصري والناصر للحق، وداود الأصفهاني. وأما على مذهب من يقول بوجوب المسح على التعيين، وهو ابن عباس، وأنس، وعكرمة، والشعبي، ومحمد بن علي الباقر، وسائر الإمامية، فلا نسلم أن العطف على المحل إنما يجوز عند الأمن عن الالتباس. ولو سلم ذلك، فلا نسلم أن الالتباس قائم منا؛ إذ القرب دليل الرجحان. ولو سلم ذلك، فنقول على سبيل المعارضة. فكذلك الجر على الجوار إنما يجوز عند الأمن، ثم قولكم: ضرب الغاية يمنع الحمل على المحل؛ لأن المسح لم يضرب له غاية، منظور فيه؛ إذ الكعب عندهم عبارة عن معقد الشراك، فهم^٣

^١ الآية ٣ من سورة التوبة.

^٢ في ب: المعنى فيه بدل قوله المعنى.

^٣ في ب: وهم بدل قوله فهم.

يقولون بوجوب المسح إليه، وبالتأخر صريحا، أي من قبل تأخر الزمان صريحا، بأن يعرف التأريخ، فيسقط التعارض، ويكون آخرهما ناسخا.

وذلك مثل ما قال ابن مسعود رضي الله عنه في المتوفى عنها زوجها: إنها تعتد بوضع الحمل؛ لقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^١، وقال علي رضي الله عنه: تعتد بأبعد الأجلين من وضع الحمل وأربعة أشهر وعشر؛ لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتوفون منكم﴾ الآية. فقال ابن مسعود رضي الله عنه محتجا به على علي رضي الله عنه: من شاء باهله أن سورة النساء القصوى يريد به قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ﴾ نزلت بعد التي في سورة البقرة وأراد به قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتوفون منكم﴾ فجعل التأخر دليل النسخ، ولم ينكر عليه علي رضي الله عنهم.

وكذا بالتأخر دلالة مثل النصين أحدهما محرم، والآخر مبيح، بجعل المحرم آخر دلالة؛ لأننا نعلم أنهما وجدا في زمانين، ثم المحرم لو كان أولا لكان ناسخا للإباحة الأصلية؛ إذ الأصل في الأشياء قبل البعثة الإباحة، على ما اختاره بعض العلماء، ثم يكون المبيح ناسخا، فيتكرر النسخ. وإذا كان المبيح أولا، والحاضر آخر لا يتكرر، فكان الأخذ بعدم التكرار أولى؛ لكونه متيقنا، والآخر محتملا، ولأن الأصل عدم النسخ، فلا يصار إليه ما أمكن.

وفيه نظر؛ إذ الإباحة الأصلية ليست حكما شرعيا، فلا يكون الحرمة بعده ناسخا. اللهم إلا أن يقال: ليس المراد من النسخ المعنى الاصطلاحي، حتى يرد النظر، بل المراد منه معناه اللغوي، وهو التبديل والتغيير. ولا شك أن المبيح لو جعل متأخرا يلزم التغيير في الحكم مرتين.

ومثال ذلك ما روي أن النبي عليه السلام حرم الضب، وروي أنه أباح الضب، وروي أنه حرم لحوم الحمر الأهلية، وروي أنه أباحها، وروي أنه أباح الضبع، وروي أنه نهى عن أكل الضبع. فإننا نجعل المحرم ناسخا في هذا كله بدلالة التأخر^٢، كما ذكرنا.

قوله (قال الكرخي رحمه الله) اعلم أن مشايخنا رحمهم الله اختلفوا فيما إذا كان أحد النصين مثبتا، والآخر نافيا. والمراد بالمثبت ما يثبت أمرا عارضا، وبالنافي ما ينفي العارض، ويبقى على الأمر الأول. فقال أبو الحسن الكرخي رحمه الله: المثبت أولى؛ لأن المثبت أقرب إلى الصدق من النافي؛ لأنه تعتمد الحقيقة، والنافي ينبئ على الظاهر؛ ولهذا قبلت الشهادة على الإثبات دون النفي.

^١ الآية ٤ من سورة الطلاق.

^٢ في ب: أو لأن بدل قوله ولأن.

^٣ في ب: لدلالة التأخر بدل قوله بدلالة التأخر.

وقال عيسى بن أبان رحمه الله: يتعارضان؛ لأن المثبت معمول به، كالنافي. وقد اختلف عمل أصحابنا المتقدمين في مثل هذين النصين؛ فإنه روي أن بريرة أعتقت، وزوجها حرّ، فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهذا مثبت؛ لأنه أثبت الحرية المعارضة على الرق زمان تحقق عتقها. وروي أنها أعتقت، وزوجها عبد، وهذا ناف؛ لأنه مبقي على الأمر الأول؛ لأنه لا خلاف في أن زوجها كان عبدا في الأصل. وأصحابنا رحمهم الله أخذوا بالخبر المثبت.

وروي أن النبي عليه السلام تزوج ميمونة رضي الله عنها، وهو حلال، وهذا مثبت؛ لأنه أثبت ما لم يكن، وهو الحل المعارض على الإحرام؛ لاتفاق الروايات أن النكاح لم يكن في الحل الأصلي. وروي أنه تزوجها وهو محرم، وهذا ناف؛ لأنه مبقي على الأمر الأول، وهو الإحرام. وأصحابنا رحمهم الله أخذوا بالنافي.

وروي أنه عليه السلام رد ابنته زينب على زوجها أبي العاص بالنكاح الأول، وهذا ناف. وروي أنه عليه السلام ردها عليه بنكاح جديد، وهو مثبت. فأصحابنا رحمهم الله أخذوا بال مثبت، حتى أخذوا^١ الفرقة بتباين الدارين، بأن خرج أحد الزوجين إلى دار الاسلام مهاجرا، وبقي الآخر في دار الحرب. والشافعي رحمه الله عمل برواية النفي، ولم يوقع الفرقة بتباين الدارين. وذكر في كتاب الاستحسان إذا أخبر عدل بطهارة الماء، وعدل بنجاسته، أن الطهارة أولى، وهو ناف. وعلى هذا خبر المخبرين بحل الطعام وحرمة. وقالوا في الجرح والتعديل إذا عدله واحد، وجرحه آخر: إن الجرح أولى، وهو الم مثبت.

فلما اختلف عملهم لم يكن بد من أصل جامع يحصل به التوفيق بين هذه الفصول، ويستمر عليه المذهب. والأصل فيه أن النفي ثلاثة أقسام: ما يعرف بدليله بأن يكون مبنيا على دليل، وما لا يعرف بدليل بأن يكون مبنيا على استصحاب الحال، وما يشتبه حاله، أي يجوز أن يكون مبنيا على دليل، ويجوز أن يكون مبنيا على استصحاب الحال. فإن كان مما يعرف بدليله كان مثل الإثبات إذا كان الدليلان متساويين، فيعارضه. وإن كان مما لا يعرف بدليله، فلا يعارض الإثبات؛ لأن ما لا دليل له لا يعارض ما له دليل. وإن كان مما يشتبه حاله وجب التفحص والاستفسار عن حال المخبر؛ ليتكشف الحال، فإن ثبت أنه بنى على ظاهر الحال لم يقبل؛ لأنه اعتمد ما ليس بحجة، وهو استصحاب الحال. وإن ثبت أنه آخر عما ثبت بدليل كان مثل الم مثبت، فبطل الترجيح من وجه آخر.

^١ في ب: أثبتوا بدل قوله أخذوا.

وظهر بما ذكرنا أن قوله: وإلا فلا، غير مستقيم؛ لأن ما يشتهبه حاله لا يندرج تحت القسم الثاني، والحكم فيه التفصيل، لا القطع بأنه لم^١ يجعل معارضا.

مثال ما عرف النفي فيه بدليله، ما لو ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق، وشهد الشهود أنه لم يستثن، قبلت الشهادة. وكذا لو قالت المرأة: «سمعت زوجي يقول: المسيح بن الله، فبنت منه»، وقال الزوج: «إنما قلت: المسيح بن الله قول النصارى أو قالت النصارى: المسيح بن الله»، فالقول قوله، وإن شهد للمرأة شاهدان، وقالوا: «لم نسمع من الزوج هذه الزيادة، ولا ندري أقال غير ذلك أم لا؟» لا يقبل شهادتهما. وإن قالوا: «لم يقل هذه الزيادة» قبلت الشهادة. وهذا كله شهادة على النفي، ولكنه عن دليل يوجب العلم به، وهو أن ما يكون من باب الكلام فهو مسموع من المتكلم لمن كان بالقرب منه، وما لم يسمع منه يكون دندنة لا كلاما. وإنما لم يقبل الشهادة إذا قالوا: «لم نسمع منه غير ذلك»؛ لجواز أن يقال: «قال فلان قولا، ولكني لم أسمع منه»، لكن لا يصح أن يقال: «قال فلان كذا، ولم يقل كذا»، فيكون قولهم: «ولم يقل غير ذلك» نفيا لقول الزوج، وهو مما يحيط العلم به، فيثبت.

وكذا النفي في حديث ميمونة رضي الله عنها مما يعرف بدليله؛ لأن الإحرام مما يدل عليه أحوال ظاهرة من المحرم محسوسة، فصار مثل الإثبات، فوقع المعارضة بينهما، فيصار إلى الترجيح بوجه آخر، وهو أن رواية ابن عباس رضي الله عنهما لفقاهته وضبطه وإتقانه أولى من رواية يزيد بن الأصم رضي الله عنه الذي لا يعادله في شيء من ذلك.

وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله لو استقصى فيه كالنجاسة والحرمة؛ فإن الإنسان إذا أخذ الماء الذي نزل من السماء في إناء، أو اغترف من نهر جار، وكان بمراء العين منه إلى وقت الاستعمال، فإنه يعلم طهارته بدليل موجب له، كالمخبر عن النجاسة يعتمد الدليل. وكذا حل الطعام مما يعرف بالدليل لو استقصى فيه، فوقع التعارض بين الخبرين، ويجب العمل بالأصل -وهو الطهارة في الماء، والحل في الطعام-؛ لأن استصحاب الحال وإن لم يصلح دليلا يصلح مرجحا، فيرجح به خبر النافي في حديث زينب رضي الله عنها مما لا يعرف إلا بظاهر الحال، بأن لم يقف على النكاح الجديد، فبني^٢ روايته على استصحاب الحال، وهو أنه قد عرف النكاح بينهما فيما مضى وشاهد ردها عليه، فروي أنه ردها بالنكاح الأول.

^١ في ب: لا بدل قوله لم.

^٢ في ب: فبقي بدل قوله فبني.

وكذا النفي في حديث بريرة رضي الله عنها؛ فإن من روى أنه كان عبدا فهو لم يعتمد في خبره دليلا موجبا لنفي الحرية، ولكن بنى خبره على استصحاب الحال؛ لعدم علمه بالدليل المثبت للحرية.

وكذا المزكي لا يعارض الجارح؛ لأن من يزكي الشاهد، فإنما يزكيه لعدم علمه بما يجرح عدالته؛ لأنه لا يقف أحد على جميع أحوال غيره، حتى يزكيه عن دليل موجب للعلم. والجارح يعتمد الحقيقة؛ لأنه شاهد فسقه، فكان خبره أولى؛ ولهذا رجحنا رواية أنس رضي الله عنه أنه عليه السلام قرن حجة الوداع، على رواية جابر أنه أفرد؛ لأن من روى الأفراد ما اعتمد دليلا موجبا نفي القران، ولكنه بنى كلامه على عدم الدليل الموجب للعلم، وهو أنه لم يسمع تلبيته بالعمرة، وسمع التلبية بالحج، فروى أنه كان مفردا. وأما من روى القران، فهو اعتمد دليلا موجبا للعلم به، وهو سماعه التلبية بالحج والعمرة معا.

وكذا رجحنا رواية ابن عمر رضي الله عنهما أنه عليه السلام صلى في جوف الكعبة عام الفتح، على رواية بلال رضي الله عنه أنه عليه السلام لم يصل فيها عام الفتح؛ فإنهم اتفقوا أنه عليه السلام ما دخلها يومئذ إلا مرة. ومن أخبر أنه لم يصل [فيها]^١ فإنه لم يعتمد دليلا موجبا للعلم، ولكن لم يعاين صلاته فيها، والآخر عاين ذلك، فكان المثبت أولى من النافي.

قوله (ولو اشتبه الأمر) وقد شرحناه مرة، فلا نعيده ثانيا.

(ولا مخلص بكثرة عدد الرواة) اعلم أن من أهل النظر من يقول بالترجيح بكثرة الرواة، مستدلا بما قال محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان في الإخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة: إن خبر الإثنين أولى من خبر الواحد.

قال الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: والذي يصح عندي أن هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة، وقد ذكر نظيره في السير الكبير، حيث قال: أهل العلم ثلاث فرق: أهل الشام، وأهل الحجاز، وأهل العراق. فكل ما اتفق فيه فريقان^٢ على قول، أخذت بذلك، وتركت ما تفرد به فريق واحد. وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار إليه محمد رحمه الله، وأبى ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله. والصحيح قولهما؛ لأن كثرة العدد لا يكون دليل قوة الحجة، ويحتمل أن

^١ ما بين القوسين ليس بموجود في الأصل.

^٢ في ب: من الفريقين بدل قوله فريقان.

يكون الحق مع القليل، بأن يكون تاريخهم متأخراً، قال الله تعالى: ﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾^١ وما يعلمهم إلا قليل﴾^٢ وقليل ما هم﴾. وقال الحماسي:

تعرنا أنا قليل عديدا * فقلت لها إن الكرام قليل

ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور؛ لأننا [لا] نرجحهما بزيادة العدد، بل بدخول الخبر في حد العيان. ولهذا لا يترجح متواتر على آخر بكثرة عدد رواته، على أن الترجيح بكثرة عدد الرواة متروك بإجماع السلف رحمهم الله؛ فإن السلف من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا لم يرجحوا بكثرة عدد الرواة عند المناظرات، وإلا لنقل إلينا.

قوله (والمثبتة للزيادة أولى) يعني إن كان في أحد الخبرين زيادة لم يذكر تلك الزيادة في الآخر، فإن كان راوي الأصل واحدا يؤخذ بالمشهد للزيادة، ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الثاني مضافاً إلى قلة ضبط الراوي من الأصل، وغفلته عن السماع.

وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال: "إذاً" اختلف المتبايعان، والسلعة قائمة بعينها تخالفاً وتراًداً". وفي رواية أخرى لم يذكر هذه الزيادة، فأخذنا بما فيه إثبات هذه الزيادة، وقلنا: لا يجري التخالف إلا عند قيام السلعة. ومحمد والشافعي رحمهما الله قالاً: نعمل بالحديثين؛ لأن العمل بهما ممكن، فلا يصار إلى الترجيح، كما إذا اختلف رواية الراوي الأول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

والصحيح ما قلنا؛ لأن أصل الخبر واحد، وذلك متيقن به، وكونهما خبرين محتمل، وبالاختمال لا يثبت الخبر، وإذا كان الخبر واحداً، فحذف الزيادة من بعض الرواية ليس له طريق سوى ما قلنا. فأما إذا اختلف الراوي، فقد علم أنهما خبران، وأن النبي عليه السلام إنما قال كل واحد منهما في وقت آخر، فيجب العمل بهما عند الإمكان، كما هو مذهبنا أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين.

وبيان ذلك فيما روي أن النبي عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض، وقال لعناب بن أسيد: "انهم عن أربعة: عن بيع ما لم يقبضوا". فإننا نعمل بهما، ولا يحمل المطلق منهما على

^١ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

^٢ في ب: إذا بدل قوله فإذا.

المقيد بالطعام، حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض، كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض. والله أعلم.

باب البيان

اعلم [أن] ^١ هذه الحجج من الكتاب والسنة بأقسامها يحتمل البيان، فوجب إلحاق البيان بها. والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه.

أما الأول فهو في كلام العرب عبارة عن الإظهار، قال الله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ ^٢، و﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾ ^٣، ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ ^٤، وقال عليه السلام: "إن من البيان لسحرا" ^٥، والمراد بها^٦ كله الإظهار. وقد يستعمل في الظهور، ويقال: بان لي معنى هذا الكلام بيانا، أي ظهر، فاستعمل متعديا وغير متعد. والمراد به في هذا الباب إظهار المراد للمخاطب. وقيل: ظهور المراد للمخاطب. والأول أصح.

ثم البيان قد يكون بالفعل كما يكون بالقول. وقال بعض المتكلمين: لا يجوز وقوع الفعل بيانا. فإن عني به أنه لا يجوز بالفعل أصلا فهو باطل؛ فإنه عليه الصلاة والسلام بين الصلاة والحج بفعله، وقال: "صلوا كما رأيتموني أصلي" ^٧، و"خذوا عني مناسككم" ^٨. وأيضا ربما كان الفعل أدل على المراد من القول. وإن عني افتقاره إلى قوله هذا الفعل بيان لهذا المجمل فمسلم. ولكن المبين هذا الفعل والقول لتعليق الفعل بالمجمل.

ثم هو على خمسة أوجه عرف ذلك بالاستقراء: بيان تقرير، وبيان تفسير، وبيان تغيير، وبيان تبديل، وبيان ضرورة. وإضافة البيان إلى الأربعة الأول من قبيل إضافة الجنس إلى نوعه كعلم الطب، وإضافته إلى الخامس من قبيل إضافة الشيء إلى سببه -أي بيان يحصل بسبب الضرورة-.

^١ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

^٢ الآية ٤ من سورة الرحمان.

^٣ الآية ١٣٨ من سورة آل عمران.

^٤ الآية ١٩ من سورة القيامة.

^٥ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب الخطبة، الحديث ٤٧٧٤.

^٦ في ب: والمراد بهذا بدل قوله والمراد بها.

^٧ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة، الحديث ٥٩٨، وكتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، الحديث ٥٥٧٦، وكتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام، الحديث ٦٧٣٢.

^٨ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الحج، باب من قال يصليها بالمزدلفة أو حيث قضى الله عز وجل، الحديث ٨٨١٥.

ووجه الحصر أن البيان لا يخلو إما أن يكون بالمنطوق أو غيره. الثاني بيان الضرورة. والأول إما أن يكون المبين مفهوم المعنى بدون البيان أو لا. الثاني بيان التفسير. والأول لا يخلو إما أن يكون بيانا لمعنى الكلام أو للازم له^١ كالمدة. الثاني بيان التبديل. والأول إما أن يكون بلا تغيير أو معه. الثاني بيان تغيير. والأول بيان تقرير.

أما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والتخصيص كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾^٢، فقرر معنى العموم من الملائكة بذكر الكل، حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص. وكقوله تعالى: ﴿وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾^٣؛ فإن الطيران يكون بالجنح حقيقة، ولكن يحتمل غيره مجازا. يقال: المرء يطير بهمته، ويقال للبريد طائر لإسراعه في مشيه، فكان [قوله تعالى]: ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ تقريراً بموجب الكلام وحقيقته وقطعا لاحتمال المجاز.

ونظيره في المسائل أن يقول الرجل لامرأته: «أنت طالق» أو لعبده: «أنت حر»، أو قال: «لفلان عندي ألف درهم»، ثم قال: «عنييت به الطلاق عن النكاح والحرية عن الرق والوديعة»؛ فإن هذا تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام؛ لأن الطلاق عبارة عن دفع قيد النكاح شرعا، ويحتمل غير قيد النكاح مجازا، وهو القيد الحسي. ولهذا إذا نوى ذلك صدق ديانة، ولما عني به الطلاق [فقد]^٤ قرره. والتحرير عبارة عن التخليص [من الرق]^٥، واحتمل أن يكون من العمل مجازا؛ ولهذا إذا نوى [ذلك]^٦ صدق ديانة. فلما قال: «نويت به الحرية عن الرق» [فقد]^٧ قرره. وقوله: «لفلان عندي ألف درهم» حقيقة في الأمانة إلا أنه يحتمل الإقرار بالمال، فإذا قال: «عنييت به الوديعة» فقد قرره.

ثم اعلم أن بيان التقرير يصلح^٨ موصولا ومفصولا بالاتفاق، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾^٩؛ فإنه بيان تقرير لقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن

^١ في ب: أو اللازم له بدل قوله أو للازم له.

^٢ الآية ٣٠ من سورة الحجر، والآية ٧٣ من سورة ص.

^٣ الآية ٣٨ من سورة الأنعام.

^٤ ما بين الحاصرتين غير موجود في نسخة ب.

^٥ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسختي ب وج.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من نسختي ب وج.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٩ في ب: يصح بدل قوله يصلح.

^{١٠} الآية ١٠١ من سورة الأنبياء.

دُونَ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ^١ جاء مفصّلاً، كما يجيء تحقيقه في موضعه إن شاء الله تعالى.

قوله (وأما بيان التفسير) هو بيان ما فيه خفاء من المشترك أو المشكل أو المجمل أو الخفي وتخصيص المصنف رحمه الله بالمجمل والمشارك مساهلة كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^٢؛ فإن الصلاة مجمل ولحق البيان بالسنة. وكذا الزكاة مجمل في حق النصاب والمقدار ولحق البيان من السنة. وكلحوق البيان بقول الرجل لامرأته: «أنت بائن» بقوله: «عنيت به الطلاق»؛ فإنه بيان تفسير؛ إذ البينونة وأخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعاني، فيكون بيانه تفسيراً ورفعاً للإبهام. ثم بعد التفسير يعمل بأصل الكلام حتى يكون الواقع بها بوائن. وكذا البيان في قوله: «لفلان علي ألف درهم» وفي البلد نقود مختلفة بقوله: «عنيت به نقد كذا» بيان تفسير؛ لأن اسم الدرهم يحتمل ضروب دراهم.

وهذا البيان يصح موصّلاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾^٣ ومفصّلاً أيضاً، لكن لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة إلى الفعل إلا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق. وأما تأخيره إلى وقت الحاجة إلى الفعل فجائز عند الجمهور لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^٤، و«ثم» للتراخي بإجماع أهل اللغة، والضمير يرجع إلى القرآن لتقدم ذكره، وفيه المجمل والمشارك، فينصرف إلى الكل، ويجوز بيان الكل منفصلاً.

لا يقال: يحتمل أن يراد به بيان التقرير؛ لأنه ذكر مطلقاً فلا يقيدُ بلا دليل، وعند بعض المتكلمين لا يصح إلا موصّلاً، بناء على أنه لا يجوز الخطاب بما لا يفهم. قلنا: هذا إنما يضر وقت العمل. أما قبله فلا، على أنه منقوض بالمتشابه؛ فإنه صح الخطاب والابتلاء باعتقاد الحقيقة فيما هو المراد مع اليأس عن البيان، فلا يصح الابتلاء باعتقاد الحقيقة في المجمل مع إنظار البيان أولى. وإذا صح الابتلاء به حسن القول بالتراخي.

^١ الآية ٩٨ من سورة الأنبياء.

^٢ الآية ٤٣-٨٣-١١٠ من سورة البقرة، والآية ٧٧ من سورة النساء، والآية ٥٦ من سورة النور، والآية ٢٠ من سورة المزمل.

^٣ الآية ١٩-٢١ من سورة المعارج.

^٤ الآية ١٨-١٩ من سورة القيامة.

^٥ في ب: يفيد بدل قوله يقيد.

قوله (واختلف في خصوص العموم) اعلم أنه لا خلاف أن العام إذا خص منه شيء يجوز تخصيصه [بعد ذلك بدليل متراخ. وإنما الخلاف في العام الذي لم يخص منه شيء. فعندنا لا يجوز تخصيصه متراخيا، وعند الشافعي رحمه الله يجوز تخصيصه]^١ منفصلا كما يجوز متصلا.

والمراد بعدم جواز التخصيص متراخيا أنه إذا ورد متراخيا لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا. وفائدته أن العام لا يصير به ظنيا؛ لأن صيرورته ظنيا باعتبار احتمال التعليل، ودليل النسخ لا يقبل التعليل، فلا يصير به ظنيا. وهذا الخلاف مبني على الخلاف في موجب العام، فعنده موجب ظني قبل الخصوص كما هو ظني بعده، وكان تخصيصه بيان تفسير عنده، فيصح موصولا ومفصولا. وهذا أولى مما قيل: إنه بيان تقرير عنده. وعندنا موجب قطعي قبل الخصوص كموجب الخاص، وبعد التخصيص يصير ظنيا، وكان التخصيص تغييرا له من القطع إلى الاحتمال، فيصح موصولا، ولا يصح مفصولا؛ إذ بيان التغيير لا يصح مفصولا اتفاقا.

وعلى هذا الأصل قال علمائنا رحمهم الله فيمن قال: «أوصيت بخاتمي لفلان وبفصه لآخر» بكلام متصل: إن الثاني يكون خصوصا للأول أي تخصيصا للإيصاء الأول - وهو الإيصاء بالخاتم الذي هو عام بالنسبة إلى الحلقة والفص لتناوله إياهما، ويكون الفص للثاني والحلقة للأول، ويكون التخصيص بيانا كاستثناء. وإن فصل لم يكن تخصيصا للأول، بل صار معارضا والعام مثل الخاص في الإيجاب، فتثبت المساواة بينهما في الاستحقاق، فيكون الفص بينهما نصفين.

قوله (استدل الشافعي رحمه الله بنصوص احتجنا إلى بيان تأويلها) منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾، وأراد بها بقرة موصوفة بدليل رجوع الضمائر في قوله: ﴿أُدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾ وقوله: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ﴾، وقوله: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ﴾ إلى ما أمروا بذبحه، وقد تأخر البيان إلى وقت السؤال. والجواب لا نسلم أن الواجب ذبح بقرة موصوفة حتى يحتاج إلى بيان التفسير، بل الواجب ذبح بقرة مطلقة؛ لإطلاق اللفظ، ولذمه تعالى إياهم على السؤال بقوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾^٢ ولا ذم عند إرادة المعينة، ولقول ابن عباس رضي الله عنهما: لو ذبحوا أية بقرة أرادوا لأجزئتهم، ولكن شددوا فشدد الله عليهم، فلما عصوا كلفوا تكليفا بعد تكليف، فكان هذا تقييد المطلق، وتقييد المطلق نسخته، وذلك لا يكون إلا متأخرا.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ الآيات ٦٧-٧١ من سورة البقرة.

ومنها أن الله تعالى لما أنزل قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾^١ قال ابن الزبيري رضي الله عنه: لأخاصمن محمدا - صلى الله عليه وسلم-، فجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: أليس عبدت الملائكة والمسيح؟ فتوقف النبي عليه السلام حتى نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾^٢. وهذا تأخير^٣ بيان الخصوص. والجواب أن الآية الأولى غير متناولة للملائكة والمسيح؛ لأن «ما» لما لا يعقل، فحينئذ لا تكون الآية الثانية تخصيصا وبيانا لذلك العموم، لكن الكفرة كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم الحق، ويشتغلون بالغلو، وكان رسول الله عليه السلام يسكت عن جوابهم تمسكا بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾^٤. ثم إن الله تعالى تولى الجواب ببيان شاف يرد^٥ لبسهم، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾^٦، وكان هذا بيانا زائدا لإزالة اللبس على وجه التقرير، وأنه يصح منفصلا أو^٧ متراخيا، على أنه قد روي أنه عليه السلام [قال] لما قال ابن الزبيري رضي الله عنه: "ما نقل عنه ما أجهلك بلسان قومك، أما علمت إن «ما» لما لا يعقل".

ومنها قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾^٨؛ فإنه خص منه بنو عبد شمس^٩ وبنو نوفل متراخيا حين قال للنبي عليه السلام عثمان وجبير بن مطعم رضي الله عنهما: إنا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي جعلك الله تعالى فيهم. فأما نحن وبنو المطلب في القرابة إليك على السواء. فما بالك أعطيتهم وحرمتنا؟ فقال عليه السلام [له]^{١٠}: "إنما بنو هاشم وبنو المطلب كشيء واحد، وإنهم لم يفارقوني في الجاهلية والإسلام". وقلنا: هذا من قبيل بيان المجمل؛ لأن القربى مجمل يحتمل أن يراد به قرب النصره ويحتمل أن يراد به قرب القرابة، فيكون مجملا، فكان قول النبي عليه السلام بيانا أن المراد قرب النصره لا قرب القرابة.

ومنها أن قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾^{١١} أثبت المواريث بين الناس عاما، ثم بين رسول الله عليه السلام أن لا ميراث بين أهل الكفر والإسلام، فكان تخصيصا بدليل مستقل متراخ.

^١ الآية ٩٨ من سورة الأنبياء.

^٢ الآية ١٠١ من سورة الأنبياء.

^٣ في ب: وتأخير هذا بدل قوله وهذا تأخير.

^٤ الآية ٥٥ من سورة القصص.

^٥ في ب: برد بدل قوله يرد.

^٦ في ب: و بدل قوله أو.

^٧ الآية ٤١ من سورة الأنفال.

^٨ في ب: بنو أمية بدل قوله بنو عبد شمس.

^٩ ما بين الحاصرتين ساقط من نسختي ب وج.

^{١٠} الآية ١١ من سورة النساء.

وإننا نقول: إن شرط اتحاد الملة في الميراث من باب الزيادة على النص المطلق بحديث مشهور، وذلك من قبيل النسخ عندنا دون التخصيص. فالحاصل أن دليل الخصوص إنما يكون بيانا محضاً أن لو كان مقارناً. فأما إذا كان متأخراً يحمل على النسخ دون التخصيص. وبهذا الأصل يخرج الجواب عن جميع ما أورده الشافعي رحمه الله علينا في هذا الباب.

فإن قلت: التخصيص أهون من النسخ، فلا يصار إلى النسخ عند إمكانه. قلت: لما دل الدليل على أن خصوص العموم لا يجوز أن يكون متأخراً وجب المصير إلى النسخ وإن كان خلاف الأصل.

قوله (وأما بيان التغير) اعلم أن بيان التغير هو تغيير موجب الكلام نحو التعليق والاستثناء والتخصيص. اتفق الفقهاء رحمهم الله على أن الاتصال شرط في التعليق والاستثناء لفظاً أو حكماً كقطعه لتنفس أو سعال أو عطاس وغير ذلك. وما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه يجوز الاستثناء المنفصل فإن صحت هذه الرواية عنه فالمراد ما إذا نوى عند التلفظ ثم أظهره فإنه يدين فيما بينه وبين الله تعالى؛ إذ لو جاز ذلك لما استقر شيء من الطلاق والعتاق لجواز ورود الاستثناء بعده. وكذا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وهو خلاف النقل والعقل.

قوله (ثم اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء) اعلم أن الاستثناء يجمع المتصل والمنفصل، ولا يتميز المتصل عنه إلا بالإخراج؛ إذ لا إخراج في المنقطع، وكل أمرين فصل أحدهما مفقود في الآخر يستحيل جمعهما في حد واحد، فالأولى أن يحد المتصل بانفراده، والمنقطع كذلك، فنقول في حد المتصل: «هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكم^٢ بـ«إلا» وأخواتها». قيد بقوله: «بعض ما تناوله» ليخرج الاستثناء المستغرق، وقوله: «بـ«إلا» وأخواتها» يتعلق بالمنع، وفيه احتراز عن سائر التخصيصات.

ثم اختلف العلماء في كيفية مجبه، ففي قوله: «له علي عشرة إلا ثلاثة» لا يخلو إما أن أطلق العشرة على السبعة، فحينئذ يكون قوله: «إلا ثلاثة» بيانا لهذا، كأنه قال: «ليس له علي ثلاثة منها»، فيكون كالتخصيص بالمستقل في أن كل واحدٍ منهما يبين^٣ أن الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض أفراد، والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الأول، ولا فرق بينهما

^١ في ب: أو يدل قوله و.

^٢ ب: حكمه بدل حكم.

^٣ ب: بين بدل يبين.

على هذا المذهب؛ لأن^١ الاستثناء كلام غير مستقل، والتخصيص كلام مستقل. وإلى هذا المذهب قال^٢ الشافعي رحمه الله. وهذا هو المراد مما قال مشايخنا رحمهم الله: إن الاستثناء عند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص.

وإنما قلنا: إن مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا لما أنهم ذكروا في الجواب عنه أن الألف متى بقيت ألفا لم يصلح اسما لما دونها؛ [لأن المجاز لا يجري في الأعداد]^٣، بخلاف العام. وهذا الكلام نص^٤ على أن المراد بالعشرة هو السبعة عنده وإلا قرينةً لذلك كالتخصيص بغيره أو أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر أو قبله ثم حكم على الباقي أو أطلق عشرة إلا ثلاثة على السبعة فكأنه قال عليّ سبعة فحصل ثلاثة مذاهب فعلى المذهبين الأخيرين يكون الاستثناء تكلماً بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا. وإنما قلنا ذلك إمّا على المذهب الأخير فلأن عشرة إلا ثلاثة موضوع للسبعة فيكون تكلماً بالسبعة وإما على المذهب الثاني فلأنه أخرج الثلاثة قبل الحكم من أفراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة فقط دون الثلاثة لا بالنفي ولا بالإثبات فيكون عبارة علمائنا رحمهم الله أنه تكلم بالباقي بعد الثنيا جامعةً للمذهبين ولهذا قالوا في التقرير تارة إلى المذهب الثاني وأخرى إلى المذهب الأخير كما سنشير إلى كل واحد منهما في موضعه إن شاء الله تعالى.

فالحاصل أن على المذهب الأول يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين إحداها مثبتة والأخرى منفية والإثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق وعلى المذهب الأخير يكون كالتخصيص بالعلم في العدد وبالوصف في غيره ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداه عندنا وعلى المذهب الثاني يعلم الحكم في المستثنى بالإشارة لأن ذكر المجموع أولاً ثم إخراج البعض ثم الإسناد إلى الباقي يشير [إلى]^٥ أن حكم المستثنى خلاف حكم المصدر فدلالته على الحكم في المستثنى يكون إشارة لا منطوقاً هكذا وجهه صاحب التنقيح.

قلت: ولا شك أن المذهب الثاني أحق بأن يكون مذهب الشافعي رحمه الله للتعارض فيه بين المستثنى منه والمستثنى إيجاباً ونفيًا بكلامين مستقلين لا أن^٥ الثاني اختيار علمائنا رحمهم الله كما ظنه؛ لأن قولهم: لأن الألف متى بقيت ألفا لم يصلح اسما لما دونها يبطله أيضا كما يبطل المذهب

^١ ب: إلا أن بدل لأن.

^٢ ب: مال بدل قال.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٥ ب: لأن بدل لا أن.

الأول^١. إذا عرفت هذا جئنا إلى حل المتن فقوله وعندنا يمنع التكلم بحكمه أي مع حكمه بعدد المستثنى للأشياء فيكون تكلمنا بالباقي فينعدم ثبوت الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم لا لمانع مع وجود الموجب كما هو مذهب الشافعي رحمه الله واستدل على المذهب المختار بأن أهل اللغة أجمعوا أن الاستثناء استخراج واستخراج بعض الحكم بعد وجوده ليس في وسعه لأنه إنكار بعد الإقرار وتناقض صريح فيكون استخراج بعض صدر الكلام على أن يصير عبارة عما وراء المستثنى فصارت عشرة إلا خمسة اسما للخمسة لا غير بلا تركيب.

قلت: وفيه نظر^٢؛ لجواز أن يخرج خمسة والإسناد بعد الإخراج من المتناول على أن الإخراج بمعنى المنع عن الدخول فلا تناقض واعتراض عليه الإمام ابن الحاجب رحمه الله بأنه لم يعهد في العربية مركب من ثلاثة ولا مركب أعرب أوله وهو غير مضاف. ويمكن أن يجاب عنه بأنه ليس المراد أن هذا المركب موضوع وضعا جزئيا مثل بعلبك، بل المراد أن معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا، فيكون هناك وضع كلي.

وتحقيقه أن الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالأوضاع التصريفية والنحوية ففي الأوضاع الجزئية. سلمنا أنه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات، لكن لا نسلم أنه لم يعهد في الأوضاع الكلية، والحق أنه قد يعبر عن الشيء باسمه الخاص، وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه، وذلك في العدد ظاهر؛ فإنك قد تنقص عدداً من عدد حتى يبقى المقصود وقد تضم عدداً إلى عدد كما قال الشاعر:

بنتُ سبعٍ وأربعٍ وثلاثٍ * هي حتف المتيّم المشتاق

والمراد بنت أربع عشرة، وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال للعشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الأربعين وغيرها فتأمل وبما ذكرنا من التحقيق خرج الجواب عن عدم جواز إعراب الوسط غير مضاف؛ لأن ذلك في الأوضاع الجزئية.

وقال صاحب التنقيح^٣ رحمه الله: الأول منقوض بشاب قرناها والثاني منقوض بنحو أبي عبد الله فإنه مركب من ثلاثة والإعراب في وسطه. قلت: النقضان غير واردين^٤. أما الأول فلأن الكلام في

^١ هذا ترجيح القاءني رحمه الله تعالى رحمة واسعة.

^٢ هذا ترجيح القاءني رحمه الله.

^٣ التحقيق: كتاب في أصول الفقه ألفه عبد العزيز البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ رحمه الله.

^٤ هذا جواب القاءني على صاحب التحقيق رحمه الله.

التركيب الجعلي كعلبك، ولا شك أن التركيب فيه من ثلاثة أسماء فصاعداً خروج من كلام العرب. أما التسمية على سبيل الحكاية منثورة نثر أسماء العدد فلا شك في جوازه، وشاب قرناها من القبيل الثاني كما صرح صاحب الكشف^١ فيه. وأما الثاني فلأنه قال لم يعهد مركب أوله معرب وهو غير مضاف وأبو عبد الله أوله مضاف فكيف يرد نقضا عليه.

قوله (ولأن ما يمنع بطريق المعارضة) أي ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يكون كلاما مستقلا بنفسه، كدليل الخصوص؛ لأنه لا إفادة لبعض الجملة، حتى تتم، والمستثنى متصل بالمستثنى منه، بحيث لا ينفصل عنه حكما. ألا يرى أنه لو أفرد لا يستقل كلاما، فصار كبعض الكلمة، فلا يصلح أن يكون عمله على سبيل المعارضة. وفيه نظر؛ لأنه بعد التسليم لقائل أن يقول: المستثنى كلام مستقل من حيث المعنى كما مر تقريره، أو يستوي فيه الكل والبعض كالناسخ. والمعنى أن المعارضة لا اختصاص له بالبعض. ولقائل أن يقول: إنما لم يجز استثناء الكل لأدائه إلى التناقض وهو غير معفو بخلاف نسخ الكل؛ فإنه لا يؤدي إليه لاختلاف الزمان. ولا يقال: إنما لا يجوز استثناء الكل؛ لأنه رجوع؛ لأننا نقول فيما يصح الرجوع لا يصح استثناء الكل أيضا، حتى إذا قال: «أوصيت بثلاث مالي إلا ثلث مالي» كان الاستثناء باطلا، والرجوع عن الوصية يصح. تحققه أي تحقق ما ذكرنا أن عمل الاستثناء ليس بطريق المعارضة أنه لا إفادة إلى آخره. والذي يبطل مذهب الشافعي رحمه الله أن سقوط الحكم بالمعارضة يوهم الكذب في الخبر في قوله تعالى: ﴿فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ﴾^٢، وقوله: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾^٣؛ لأن استثناء خمسين تعرض للعدد المثبت بالالف، أن نقص منه التكلم بخمسين قبل الإسناد، لا لحكمه مع بقاء الألف؛ لأن الألف متى بقيت ألفا، أي متى بقيت معتبرة من حيث التكلم لم يصلح اسما لما دونها، لا حقيقة ولا مجازا؛ لكونها علما، فإطلاقه على ما دونها يكون كذبا، بخلاف العام؛ فإنه يصدق على الثلاثة، فما فوقها، فمتى نقص منه شيء كان اللفظ [واقعا]^٤ على الباقي بلا خلل. وهذا جواب من^٥ قوله: بمنزلة دليل الخصوص.

قلت: وفيه نظر^٦؛ لأن الشافعي رحمه الله يجوز إطلاق العشرة على السبعة عند القرينة مجازا. استدلل الشافعي رحمه الله بقول أهل اللغة: إن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي. وهذا

^١ الكشف: كتاب في التفسير ألفه جار الله الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ.

^٢ الآية ٢٤٩ من سورة البقرة.

^٣ الآية ١٤ من سورة العنكبوت.

^٤ ب: أي بدل أن.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٦ ب: عن بدل من.

^٧ هذا اعتراض القاءني رحمه الله.

دليل على أن للاستثناء حكما تعارض به حكم المستثنى منه؛ إذ الإثبات يعارض النفي. وكذا عكسه؛ ولأن قول القائل: لا عالم إلا زيد، لو لم يكن نصا على عالمية زيد لم يعرف كونه عالما، بل يعرف انتفاء العلم عن^١ غيره فقط، وذلك لا يكون مدحا في حقه.

وكذا كلمة التوحيد شرعت لنفي الإلهية عما سوى الله تعالى، وإثبات الإلهية لله تعالى، فلو لم يكن الاستثناء إثباتا لما ثبت التوحيد بها^٢، بل يكون نفيا للألوهية عما سوى الله تعالى، وسكوتا عن إثبات الألوهية لله تعالى.

وكذا قوله تعالى: ﴿فَشَرِّبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾، أي إلا قليلا منهم لم يشربوا، إلا أنه لم يذكر اختصارا. قلنا: الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، لكن بطريق الإشارة على معنى أن حكم الإثبات ينتهي [به]^٣، كما ينتهي بالغاية؛ وذلك لأن الاستثناء في الحقيقة غاية للمستثنى منه، فمتى دخل على نفي ينتهي بالإثبات، ومتى دخل على إثبات ينتهي بالنفي؛ لانعدام علة الإثبات، وسمي هذا نفيا وإثباتا مجازا.

والمراد به [أنه]^٤ لم يحكم على المستثنى بحكم الصدر، لا أنه حكم عليه بنقيض حكم الصدر. فقولك: لا عالم، نفي لصفة العلم على العموم، فلما قلت: إلا زيد، انتهت تلك الصفة، وإنما ينتهي نفي العلم بوجود العلم، كالليل ينتهي بالنهار، فإذا انتهى به حكم الصدر تعين هو للثبوت ضرورة.

وكذا نفي الألوهية عما سوى الله تعالى، لما انتهى بالألوهية لله تعالى ثبت ألوهية الله تعالى ضرورة، ولكن بطريق الإشارة. وإنما اختير في التوحيد «لا إله إلا الله» ليكون النفي قصدا، والإثبات إشارة؛ لأن الأصل في التوحيد هو التصديق بالقلب عند المتكلمين، والإقرار شرط إجراء الأحكام في الدنيا. وعند الفقهاء رحمهم الله وإن كان الإقرار ركنا، لكنه زائد. فاختير في البيان أي الإقرار الذي هو غير مقصود الإشارة التي هي غير صريحة في البيان. ولا يقال: إن النفي غير مقصود أيضا لما مرّ أن الأصل هو التصديق بالقلب؛ لأن من الناس من يثبت الألوهية لغير الله تعالى، فاحتج إلى نفي

^١ ب: من بدل عن.

^٢ ب: لما ثبت بها التوحيد بدل لما ثبت التوحيد بها.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٥ ب: لإجراء بدل إجراء.

الشريك قصدًا لكونه أهم وأما ألوهيته تعالى فثابتة بلا شك؛ إذ لا ينكره أحد، ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولنَّ الله^١، فاختير في بيانه الإشارة إليه.

وفيه نظر؛ لأن الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه، حتى لا يصح إثبات مثل حكمه معه، بخلاف الغاية؛ فإنه ليس كذلك، حتى يصح «سُرْتُ إلى البصرة، وجاوزته»، ولا يجوز أن يقال: «جاءني القوم إلا زيدا؛ فإنه جاء».

قوله (ثم الاستثناء نوعان) أي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان: متصل، وتفسيره ما ذكرنا، أي تفسير المتصل^٢ يعلم مما ذكرنا، وهو ما ينفي التكلم بقدره بـ«إلا» وأخواتها. ومنقطع، وهو ما لا يصح^٣ استخراج من صدر الكلام لعدم تناوله إياه، سواء كان من خلاف جنسه أو من جنسه. فلو قلت: «ما جاء القوم إلا زيدا» وزيد ليس منهم كان منقطعاً، فيكون كلاماً مبتدأً حكمه بخلاف الحكم الأول لا تعلق له بأول الكلام إلا صورة، ويكون حرف الاستثناء بمعنى «لكن».

ولا بدّ لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه، بأن ينفي من المستثنى الحكم الذي يثبت للمستثنى منه، أو يكون المستثنى نفسه حكماً آخر مخالفاً للمستثنى منه، نحو «ما نفع إلا ما ضرَّ». ولا يقال: «ما جاءني زيد إلا أن الجوهر الفرد حق»؛ إذ لا مخالفة بينهما.

وبالجملة، فإنه مقدّر بـ«لكن»، فكما يجب فيه مخالفته إما تحقيقاً، مثل «ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو»، وإما تقديرًا، مثل «ما ضربني لكن أكرمني». فكذا ههنا، كما في قول الله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ أَنْتُمْ وَأَبَاءُكُمْ الْأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾^٤، أي كل ما عبدتموه أنتم وأبائكم الأقدمون فإني أعاديهم وأبغضهم، إلا رب العالمين، فإني أعظمه وأعبده. فقوله: ﴿إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ استثناء منقطع بمعنى «لكن» على الأول؛ لأنهم كانوا عبدة الأصنام والله تعالى ليس منهم.

^١ هذا تلميح إلى الآية ٢٥ من سورة لقمان.

^٢ ب: تفسيره بدل تفسير المتصل.

^٣ ب: يصلح بدل يصح.

^٤ الآية ٧٥-٧٧ من سورة الشعراء.

وقال مقاتل^١ رحمه الله: إن القوم كانوا يعبدون الأصنام مع الله تعالى، فعلى هذا يكون الاستثناء متصلاً. وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا﴾^٢، أي لكن سلاماً؛ لأن اللغو لا يتناول السلام؛ لأنه عبارة عما خلا عن الفائدة، والسلام ما يشتمل عليها استثناء منقطع على الوجه الثاني.

وقال الله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾^٣ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ^٤، فقوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ استثناء منقطع؛ إذ لا منافاة بين وجوب نصف المسمى وإسقاط الكل -أي كل المسمى من قبل المطلقات- أو إعطاء كله من قبل الأزواج؛ إذ الأزواج هو المراد من قوله: ﴿بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ عندنا وفي الجديد من قول الشافعي رحمه الله؛ لأنهما في حالين مختلفين، فلا يكون الاستثناء متصلاً.

بيانه أن صدر الكلام أوجب نصف المفروض على العموم، ثم سقوط الكل أو إعطاء كله إليها يكون بسبب يتحقق بعد الوجوب وهو العفو إما من قبل المرأة أو من قبل الزوج، وفي الاستثناء المتصل لا يتحقق ابتداء الوجوب، فيكون منقطعاً بمعنى «لكن».

وكذا قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾^٥ استثناء منقطع؛ لأن التائبين غير داخلين في صدر الكلام؛ لأن صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين. وفيه نظر؛ لأن «الفاسقون» ليس مستثنى منه، بل المستثنى منه قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ﴾ أي الذين يرمون، و«الفاسقون» حكم المستثنى منه. ولا شك أن الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو -«أُولَئِكَ»- غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو -«الفاسقون»-، كما يقال: «القوم منطلقون إلا زيداً» فزيد داخل في القوم غير داخل في «منطلقون».

وقد ذكر في التقويم^٦ وجه حسن لكونه منقطعاً، وهو أن الاستثناء المتصل إخراج من حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور، والاستثناء المنقطع هو أن يذكر شيء بعد «إلا» وأخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور. فقولنا: «غير مخرج بالمعنى المذكور» يتناول أمرين: أحدهما أن لا يكون داخلاً في صدر الكلام، والثاني أن يكون داخلاً فيه، لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم، وحكم صدر الكلام أن مَنْ قَذَفَ صار فاسقاً، وقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ لا يخرج عن عين ذلك الحكم، بل معناه: أن من

^١ مقاتل رحمه الله: هو أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي المتوفى سنة ١٥٠ هـ. انظر الأعلام للزركلي، ٢٨١/٧.

^٢ الآية ٦٢ من سورة مريم.

^٣ الآية ٢٣٧ من سورة البقرة.

^٤ الآية ٥-٤ من سورة النور.

^٥ التقويم المعروف بتقويم الأدلة: هو كتاب في أصول الفقه ألفه القاضي أبو زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ.

تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة واستحق المغفرة، فهذا حكم آخر لا يعارض الحكم الأول؛ لأنهما في حالين مختلفين: أحدهما قبل التوبة، والآخر بعدها.

قوله^١ (ولو حمل الاستثناء على حقيقته) وهو الاستثناء المتصل فهو استثناء بعض الأحوال -أي فأولئك هم الفاسقون- في جميع الأحوال إلا حال التوبة.

وكذا الاستثناء في قوله عليه السلام: "إلا سواء بسواء" منقطع؛ لأن حال المساواة ليس من الطعام. فلو حمل على حقيقته صار معناه: لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الأحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة إلا حالة التساوي؛ لتمكين إخراج المستثنى من المستثنى منه، فيكون متصلا، ولا تتحقق هذه الأحوال إلا في الكثير، وهو ما يدخل تحت الكيل؛ لأن المراد من المساواة هو المساواة في الكيل بالإجماع، والمفاضلة والمجازفة مبنيان على الكيل أيضا؛ إذ المفاضلة رجحان أحدهما على الآخر كيلا، والمجازفة عبارة عن الحالة التي لا تعلم أنه مساو للآخر أو مفاضل عنه، مع أنه لا يخلو عن أحدهما. فيثبت بما ذكرنا أن صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الأحوال فيه، فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفتين^٢.

فإن قيل: لا نسلم أن الأحوال منحصرة على الثلاث المذكورة، بل القلة من أحواله كالمفاضلة والمجازفة، فيكون المعنى: لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الأحوال من القلة والكثرة والمجازفة والمفاضلة والمساواة إلا في حالة التساوي، فيبقى القليل داخلا تحت الصدر. قلنا: إنما يدرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام؛ لأن ذلك فوق الضرورة. فإنك إذا قلت: «ليس في الدار إلا زيد» يدرج فيه إنسان لا حيوان ولا شيء^٣ لما^٤ عرف في الجامع. فهنا إنما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة والكثرة التي هي بمنزلة الحيوان والشيء في تلك الصورة.

وعلى هذا قلنا: إن الاستثناء في قوله: «لفلان علي ألف درهم إلا ثوبا» منقطع؛ لأنه ليس من جنس الصدر، فلم يمكن استخراجه، فجعل نفيا مبتدئا، كأنه قال: «لكن لا ثوب له علي»، وعدم وجوب الثوب عليه لا ينفي وجوب الألف عليه، فيكون منفيا بنصه، والألف ثابتا بنصه.

^١ ب: قال.

^٢ الحفنة: ملء الكفين من طعام، يقال: حفنت الشيء حفنة إذا جرفته بكلتا يديك. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ.

^٣ ب: كما.

قال العلامة النسفي رحمه الله: وفائدة الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في الاستثناء إنما تظهر في هذه المسألة؛ لأن الاستثناء دليل معارض عنده، فيعمل به ما أمكن. وعندنا ليس بدليل معارض، بل هو لاستخراج بعض ما تكلم به، فلم يصح استخراجه ههنا.

وفيه نظر^١؛ لأن عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي رحمه الله إنما هو في المتصل، وهذا من قبيل المنقطع كما ذكرنا، ولو قدر متصلاً بالإدراج لأمكن الاستخراج حينئذ، فلا تظهر الثمرة في هذه المسألة وما ذكرنا في مسألة الثوب هو القياس فيما إذا استثنى مكيلاً أو موزوناً من الدراهم أن الاستثناء يكون منقطعاً؛ لأن صدر الكلام غير متناول له فلا ينتقص من الألف شيء، وهو قول محمد وزفر رحمهما الله، ولكن أبا حنيفة وأبا يوسف رحمهما الله استحسنا، وقالوا: المقدرات جنس واحد معنى، وله كانت أجناساً صورة؛ لأنها تثبت في الذمة ثمناً، وتثبت حالاً ومؤجلاً، ويجوز الاستقراض فيها، والاستثناء استخراج وتكلم بالباقي معنى لا صورة؛ لأنه تكلم بالألف صورة، فإذا صح استخراج المقدّر من الألف من طريق المعنى بقي صدر الكلام في المقدّر المستثنى صورة بلا معنى، وأما الثوب فليس من [جنس]^٢ المقدرات؛ لأنه لا يصح ثمناً، فلم يكن استخراجاً صورة ومعنى، فكان لغواً.

وفيه نظر؛ لأن هذا تلقى اللغة من حكم الشرع، وحكم الاستثناء ينبغي أن يكون معلوماً قبل ورود الشرع، فكيف يتلقى من الثمنية التي هو حكم شرعي صحة الاستثناء من حيث العربية، ولأنهما إن اتفقا في الثمنية فهما جنسان مختلفان لا يتناول أحدهما الآخر، ولهذا يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلاً. فإن قالوا: صح الاستثناء بتقدير القيمة وجب أن يصح استثناء الثوب أيضاً بهذا الطريق.

قوله (وعلى هذا قلنا) أي وعلى هذا الأصل الذي بينا وهو أن بيان التغيير يصح موصولاً لا مفصلاً قلنا فيمن قال: «لفلان علي ألف درهم وديعة» إنه يصح موصولاً لا مفصلاً؛ لأن مقتضى قوله: «علي ألف درهم» الإخبار بوجوب الألف في ذمته، وقوله: «وديعة» بيان تغيير من حيث إنه بين أن الواجب في ذمته حفظها وإمسакها إلى أن يؤدي إلى صاحبها لا أصل المال، فيصدق بشرط الوصل كالاستثناء.

وكذا قلنا فيمن قال: «أسلمت إلي ألفاً في كذا أو أسلفتني أو أقرضتني أو أعطيتني لكني لم أقبضها» إنه يصدق بشرط الوصل استحساناً؛ لأن حقيقة هذه الألفاظ تقتضي تسليم المال إليه، ولا

^١ ب: ولم.

^٢ هذا اعتراض القاءني على العلامة النسفي رحمهما الله تعالى.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ ب: يصلح.

يكون ذلك إلا بقبضه، لكن يحتمل أن يراد به^١ العقد مجازاً، فكان قوله: «لم اقبض» تغييراً للكلام عن الحقيقة إلى المجاز، فيصح موصولاً لا مفصلاً. ولو قال: «دفعت إلي ألف درهم أو نقدتني إلا أنني لم اقبض» فذلك الجواب عند محمد رحمه الله؛ لأن الدفع والنقد في معنى الإعطاء، فيجوز أن يستعارا للعقد كالإعطاء.

وقال أبو يوسف رحمه الله: لا يصح لا موصولاً ولا مفصلاً؛ لأنهما اسمان مختصان بفعل لا يتم إلا بهما، فالذي^٢ فعله هو القبض، فإذا قال: «لم اقبض» كان رجوعاً، والرجوع لا يصح موصولاً ولا مفصلاً. فأما الإعطاء فسمي به العقد مجازاً. ألا يرى أنه لو قال: «أعطيتك هذا المال» كان هبة. وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن أقر بقرض ألف أو ثمن متاع، وقال: «إلا أنها زيوف» يصدق إن وصل؛ لأن هذا بيان تغيير؛ إذ الدراهم نوعان: جياد، وزيوف، إلا أن الجياد غالبية، وبها^٣ يقع المعاملات فيما بين الناس، فصار الآخر كالمجاز، فيصح التغيير إليه موصولاً؛ فإن المقر بالثمن إذا قال: «إلا أنها وزن خمسة» فإنه يصدق. فكذا هنا.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: إن قوله لا يقبل وإن وصل؛ إذ الزيادة عيب والعقد يقتضي السلامة عنه فكان قوله هي زيوف رجوعاً عن مقتضى أول كلامه والرجوع لا يعمل موصولاً ولا مفصلاً وصار دعوى العيب في القرض والثمن كدعوى العيب في المبيع بأن قال البائع بعثك هذه الجارية معيبة بعيب كذا وقال المشتري اشتريتها سليمة فإن البائع لا يصدق سواء قاله موصولاً أو مفصلاً وكالمقر بالدين لو ادعى الأجل فيه أو المقر بالبيع إذ ادعى الخيار فيما باع أو ابتاع وأنكر الآخر الأجل والخيار فالقول للمنكر ولا يصدق في ذلك موصولاً ولا مفصلاً فكذا هنا بخلاف قوله إلا أنها وزن خمسة لأنه استثناء لبعض المقدار لا رجوع وفيه نظر لأن هذا الاستثناء مما تناوله صدر الكلام ضمناً لا قصداً فكان باطلاً [والحاصل أن المدلول الضمني لا يصلح أن يكون مستثنى منه فلا يصح الاستثناء منه]^٤ كقوله هذه^٥ الخاتم لي إلا أن فصه لفلان وبخلاف قوله لفلان علي كره حنطة من ثمن بيع إلا أنها ردية لأن الرداءة ليست بعيب في الحنطة فالعيب ما يخلو عنه أصل الفطرة والرداءة في الحنطة يكون بأصل الخلقة فكان هذا بيان النوع لا بيان العيب فلا يشترط الوصل بخلاف الرداءة في الدراهم بالزيادة

^١ ب: بها.

^٢ ب: والذي.

^٣ ب: بها.

^٤ ب: فيصح إليه التغيير موصولاً.

^٥ ب: استثناء.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ ب: هذا.

لان الزيافة انما يكون بغش في الدراهم والغش عيبٌ يخلو عنه اصلُ الفطرة وعلى هذا الخلاف لو قال علي الف درهم من ثمن متاع ولم يعينه لزمه الالف ولا يصدق في قوله ما قبضت المبيع وان وصل عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما لانه رجوع عما اقر به من وجوب المال رجوعا الى كلمة علي لان المبيع اذا لم يكن متعينا فهو في حكم المستهلك اذ لا يمكنه التوصل اليه لانه ما من متاع يحضره البائع الا وللمشتري أن يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا عند احضار المعقود عليه وثمان المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض فكان الاقرار بوجوب الثمن مقابلاً بمبيع لا يُعرف اثره دلالة قبضه والثابت بالدلالة كالثابت صريحاً فكانه اقر بالقبض ثم رجع فلا يصح وان كان موصولاً وعلى هذا الاصل قال علمائنا رحمهم الله فيمن قال لآخر بعت منك هذا العبد بألف درهم الا نصفه يقع البيع على نصف العبد بكل الثمن وهو الالف لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما دخل في المبيع دون الثمن لان المبيع هو المقصود في البيع وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد فصار بائعاً ذلك بجميع الالف بخلاف ما لو قال على ان لي نصفه لانه شرط معارض بحكمه لصدر الكلام فيصير بائعاً جميع العبد من نفسه ومن المشتري وبيعه من نفسه صحيح اذا كان مفيداً الا يرى ان بيع المضارب من رب المال يجوز لكونه مفيداً مع ان كل واحد من البديلين مملوكة وهنا في الدخول فائدة حكم تقسيم الثمن فيصير داخلاً ثم خارجاً بقسطه من الثمن كمن باع عبيدين بألف درهم احدهما ملك المشتري فانه يصير بائعاً عبد نفسه منه بخصته من الثمن فيقسم الثمن على قيمته وقيمة العبد الذي هو ملك المشتري.

قوله (وأما بيان الضرورة) وهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له لضرورة ما اذ الموضوع له النطق

وهذا يقع بالسكوت وهي اربعة اوجه عرف ذلك بالاستقراء.

الأول ما يكون في حكم المنطوق أي يعلم بمعونة المنطوق لا بمجرد السكوت كقوله تعالى: ﴿فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث﴾ فصدر الكلام اوجب الشركة لان الإرث اضيف اليهما ثم خص الام بالثلث فكان ذلك بيانا ان للاب ما بقي وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الاب بل بصدر الكلام الموجب للشركة اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة بصدر الكلام لا يُعرف نصيب الاب بالسكوت [بوجه]^١ وهو كمن دفع الى رجل الف درهم مضاربة وبين نصيب المضارب من الربح جاز العقد قياساً واستحساناً ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب جاز العقد استحساناً لا قياساً وجه القياس ان المضارب انما يستحق الربح بالشرط

^١ ب: فهي.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

ولم يوجد بخلاف ربّ المال فانه يستحقه لأنه نماء ملكه فيكون له من غير شرط حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجرٌ مثل عمله^١ وجه الاستحسان ان مقتضى المضاربة الشركة بينهما في الربح فبيان نصيب احدهما يصير نصيب الاخر معلومًا ويجعل ذلك كالمنطوق فكانه قال ولي ما بقي او لك^٢ ما بقي.

قوله (والمزارعة على هذا التفصيل) يعنى بيان نصيب من ليس من قبله البذر بيان نصيب صاحب البذر حتى صحّت المزارعة قياسًا واستحسانًا. فأما إذا بيّن نصيب من النذر من قبله ولم يبيّن نصيب الاخر جاز العقد استحسانًا لا قياسًا والمعنى ما ذكرنا وكذا اذا قال اوصيت لزيد وبكر بألف درهم لزيد اربعمائة فان ذلك بيان ان للآخر ستمائة وكذا لو قال اوصيت بثلث مالي لهما لبكر من ذلك الف درهم فانه بيان ان ما بقي من الثلث لزيد والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم والمراد بالمتكلم القادر على التكلم لا الناطق واحتراز به عمن لا يقدر على التكلم كالأخرس فان سكوته لا يدل على الحقيقة فظهر بهذا ضعف ما قيل الصواب ان يقال حال الساكت مثل سكوت صاحب الشرع عند معاينة فعل او قول عن التغيير والانكار فانه يدل على جواز ذلك ومشروعيته فان الله تعالى وصفه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله جل ذكره: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ فكان سكوته بيان انّ ما اقرّهم عليه داخل في المعروف فخرج عن المنكر.

اعلم أن دلالة السكوت على الحقيقة مشروطة^٣ بشرطين: القدرة على الإنكار، وكون الفاعل مسلمًا معتقدًا للأحكام لأن ما لا يجوز شرعًا لا يجوز السكوت عنه إلا عند عدم القدرة او كون الفاعل غير مسلم كالسكوت عند مضّي اليهودي إلى الكنيسة لا يكون بيانًا لشرعيته وان سبق تحريم ذلك الفعل دلّ السكوت بالشرطين المذكورين على نسخ ذلك لان ترك الإنكار على الحرام حرام. وقيل: لو بيّن قبل ذلك قبحه لا يدلّ السكوت على الجواز؛ إذ ذلك يكون مغنيًا عن البيان ثانيًا.

قلنا: قد بينا أن ترك الإنكار عند معاينة غير الجائر غير جائز على النبي صلى الله عليه وسلم ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان قال صاحب التحقيق رحمه الله هذا التركيب لا يخلو

^١ ب: أجر مثله.

^٢ ب: ولك.

^٣ ب: مشروط.

^٤ ب: بحق.

عن اشتباه لان ضمير يدلّ إنّ رجّع الى ما رجّع اليه ضمير يدلّ الاول لا يطابقه المثال المذكور وهو سكوت الصحابة وان جُعِل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف رحمه الله يأباه العطف^١.

قلنا^٢: يختار الشق الاول قولك لا يطابقه المثال قلنا انما لا يكون مطابقا ان لو كان المراد من صاحب الشرع الرسول عليه السلام اما إذا كان المراد منه مَنْ يبلغ الشرع من قبله فلا نسلم عدم المطابقة مثل سكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور. صورته رجل اشترى جارية فوطئها فجاءت بولد فادعاه حتى ثبت نسبه منه ثم استحققت الجارية، فالصحابة رضي الله عنهم في عهد عمر رضي الله عنه حكموا برد الجارية وقيمة الولد والعقر إلى المستحق وسكتوا عن قيمة المنفعة وصاحب الحادثة كان يطلب حكم الحادثة؛ إذ لم يكن عالما بما للمستحق عليه من الحق، وكانت هذه أولى حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي؛ إذ لا يظن بهم التقصير في بيان الشرائع.

وكذلك سكوت البكر إذا بلغها نكاح الولي جعل اجازة بحال^٣ فيها وهو الحياء المانع من إظهار الرغبة في الرجل لا عين اظهار الرغبة عنه فلو كانت غير راضية به لما سكنت لعدم المانع.

وكذلك النكول عن اليمين^٤ لجعل بيانا لحال في الناكل وهو امتناعه عن اداء ما لزمه لقوله عليه السلام: "واليمين على من أنكر" مع القدرة. وهذا لأنه على اعتبار ان يكون الناكل بإذلا كما قال ابو حنيفة رحمه الله او مقرا كما قالوا كان اليمين واجبة عليه والظاهر من حاله اقامة الواجب دفعا للضرر عن نفسه وعلى هذا قال علمائنا رحمهم الله اذا ولدت امه الرجل ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال للأكبر هذا ابني يكون ذلك بيانا منه ان الآخرين ليسا بولدين له بحال فيه وهو لزوم الأقرار لو كانوا منه وقد مرّ تحقيق هذه المسألة.

والثالث ما يثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع يجعل اسقاطا للشفعة ضرورة دفع الغرور عن المشتري لاحتياجه الى التصرف في المشتري ومثل سكوت

^١ إذ لا بد في العطف من تقدير ما قدر في المعطوف عليه. هذا إيضاح من ب.

^٢ ب: قلت.

^٣ ب: يتلقى.

^٤ ب: لحال.

^٥ ب: عن.

^٦ نكل عن العدو وعن اليمين ينكل بالضم: جبن، والناكل: الجبان الضعيف. الصحاح للجوهري، ١٨٣٥/٥.

المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى عن النهي فانه يجعل اذنا له في التجارة ضرورة دفع الغرور عمن يعامله فان الناس يستدلون بسكوته على اذنه فيعاملونه فلو لم يجعل اذنا لكان غروراً وهو اضرار بهم وهو مدفوع بالنص قال عليه السلام: "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام".

والرابع ما يثبت بدلالة الكلام كما [لو] قال له عليّ مائة وثلاثة دراهم او ثلاثة اثواب او افراس او قال عليّ احد وعشرين درهماً يكون المعطوف بياناً للمعطوف عليه لان المعطوف مع المعطوف عليه كشيء واحد من حيث انه لا يستفاد بالمعطوف حكمٌ بدون المعطوف عليه بمنزلة المضاف مع المضاف اليه ثم المضاف يتعرف بالمضاف اليه فكذا المعطوف عليه بالمعطوف واذا صلح العطف للتعريف صح الحذف في المعطوف عليه لدلالة المعطوف وكذا لو قال مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة عندنا وقال الشافعي رحم الله يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لأنه اقر بمائة مجملاً وعطف عليه ما^٢ هو مفسر فيلزمه المفسر ويرجع اليه في بيان المجمل كما لو قال مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد وقلنا ان حذف تفسير المعطوف عليه صار متعارفاً ضرورة كثرة العدد وطول الكلام فيما يكثر وقوعه وكثر الاستعمال فيه وذلك فيما يثبت في الذمة حالاً ومؤجلاً في عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون الثوب والشاة والعبد فإنها لا يثبت في الذمة فلا يكثر وقوعها والحذف للتخفيف فيما كثر وقوعه وفيما اذا قال مائة وثلاثة اثواب او ثلاثة افراس او ثلاثة ابدان صار تفسير المعطوف تفسيراً للمعطوف عليه لمعنى اخر وهو انه عطف المبهم على المبهم فأعقب^٣ بهما تفسيراً فانصرف إليهما لاشتراكهما في الإبهام والحاجة الى التفسير.

قوله (وأما بيان التبديل فهو النسخ) اعلم أن فيه مباحث:

أحدها في تفسيره، وهو في اللغة الإزالة، يقال: نسخت الشمس الظل؛ لأنها تخلفه شيئاً فشيئاً، ومنه قوله تعالى: ﴿فينسخ الله ما يلقي الشيطان﴾^٤ أي يزيله. وقال القفال: إنه للنقل. ومنه المناسخة في الموارد لان انتقال المال من وارث إلى آخر، والتناسخ وهو نقل الروح من بدن إلى بدن آخر. وفي الاصطلاح قال الأكترون: هو رفع حكم شرعي بدليل [شرعي]^٥ متأخر، وقال الآخرون منهم المصنف رحمه الله: هو بيان انتهاء الحكم الشرعي الذي في تقدير أو هامنا استمراره بطريق من صاحب الوحي متأخر. واحترز بالشرعي عن انتهاء الأحكام العقلية التي يعبر عنها بالمباحات بحكم الأصل؛

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٢ ب: بما.

^٣ ب: أو عقب.

^٤ الآية ٥٢ من سورة الحج.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

فإن ذلك لا يسمى نسخاً بالإجماع. وبقوله: (الذي في تقدير أو هامناً استمراره) عن الحكم المقيّد بوقت خاصّ؛ فإن انتهاء ذلك الحكم بانتهاء ذلك الوقت لا يسمى نسخاً. وبقوله: (بطريق من صاحب الوحي) عن زوال الحكم بالعجز والموت؛ فإن ذلك لا يسمى نسخاً. وبقوله: (متأخراً) عن تقييد الحكم بالغاية والشرط والاستثناء؛ لأنه ليس بمترار عنه.

إذا عرفنا هذا فلنرجع إلى المتن، فنقول: قوله وأنه بيان محض أي النسخ بالنسبة إلى الله تعالى بياناً لمدة الحكم الأول لا رفع وتبديل وبالنسبة إلينا تبديل وذلك لأن الله تعالى لما كان عالماً بأن الحكم الأول موقت إلى وقت كذا كان الدليل الثاني بياناً محضاً لمدة الحكم في حقه تعالى ولما كان الحكم الأول مطلقاً كان البقا فيه أصلاً وظاهراً في حقنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلاً بالنسبة إلينا كالقتل بيان محض للأجل في حقه تعالى لأن المقتول ميت بأجله وفي حقنا تبديل للحياة بالموت لأن ظاهره الحياة لولا مباشرة قتله.

وثانيها في جوازه. اعلم أن النسخ جائز وواقع عند جميع المسلمين، خلافاً لأبي مسلم الأصفهاني في وقوعه في شريعتنا كذا حكاه الإمام عنه في تفسيره، وخلافاً لليهود -لعنهم الله- في الجواز، وهم في ذلك فريقان: فريق منهم من أنكر ذلك نقلاً متمسكاً بأنهم وجدوا في التوراة تمسكوا بالسبب ما دامت السموات وبأنه ثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام أنه [قال]^١ لا ينسخ شريعته كما تدعون أنتم ذلك في شريعتكم، ومنهم من أنكر ذلك عقلاً محتجاً بأن الأمر بالشيء دليل حسنه والنهي عنه دليل قبحه، والشيء الواحد لا يكون حسناً وقبيحاً، فالقول بجواز النسخ يؤدّي إلى البدا والجهل بعواقب الأمور.

وحجّتنا في ذلك من حيث السمع أنّ احداً لا ينكر استحلال الأخوات في شريعة آدم عليه السلام، ثم حرم ذلك في شريعة موسى عليه السلام. وكذلك جواز الاستمتاع بمن هو بعض من المرء قد كان في شريعته فإن حواء خلقت منه وحلّت له واليوم حرام على الذكر نكاح جزئه كنكاح البنت بلا خلاف بيننا وبينهم. وكذلك جواز استرقاق الحرّ في عهد يوسف عليه السلام ثم انتسخ ذلك بالاتفاق. وكذلك اباحة العمل في السبت قبل زمان موسى عليه السلام والتحريم في شريعته فإنهم يوافقوننا في أن حرمة العمل في السبت من شريعة موسى عليه السلام واعترضوا عليه بآنا أنما أنكرنا أن يرد السمع بنسخ حكم شرعيّ. فأما ورود الشرع بحظر ما كان مباحاً في الأصل بدلالة العقل فلا

^١ ب: الأحكام.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

نأباه، وآدم عليه السلام إنما يفعل ذلك جريا على الإباحة الأصلية في العقل. وكذا الكلام في سائر المسائل.

قلت: الجواب عنه بعد تسليم^١ أن الأصل في الأشياء الإباحة؛ لأن الأنبياء عليهم السلام لما فعلوا ذلك وسكتوا^٢ أو لم ينكروا عند مشاهدتها كان ذلك تشريعاً منهم، فكان أحكاماً شرعية، فيكون رفعها نسخاً، على أنه قد جاء في التوراة أنه تعالى أمر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيها، فلا يكون هذا من قبيل الإباحة الأصلية في شيء، ومن حيث العقل أن النسخ للشيء ليس إلا بيان مدة الحكم المطلق الغيب عنا المحتمل للوقت والأبد احتمالاً على السواء؛ إذ الأمر يقتضي كونه مشروعاً حيناً. إنما البقاء بعد الثبوت بدليل آخر مبقي^٣ أو بعدم الدليل المزيل. وهذا لأن إحياء الشريعة بالأمر كإحياء الشخص، وإذا لا يوجب بقاءه، وإنما يوجب وجوده فقط، وإنما البقاء بعد ذلك بإبقاء الله تعالى إياه أو بانعدام سبب الفناء، فكما أن الإماتة بعد الإحياء لا يكون قبيحاً ولا بداء، فكذلك النسخ.

فإن قيل: فعلى هذا لا يكون نسخاً للأمر. قلنا: نعم ليس في النسخ تعرض للأمر، لكن للحكم الثابت به ظاهراً [وهو البقاء]^٤.

قوله (ولا منافاة بين الحسن والقبيح) جواب عن^٥ يقول: إن النسخ لا يجوز عقلاً، أي لا منافاة بين الحسن والقبيح في وقتين كالطبيب الحاذق يأمر المريض بشرب الدواء في وقت ويمنعه عنه في وقت آخر. قلت: ولا خفاء أن هذا الجواب إنما يستقيم على قول من يقول: إن النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصنف رحمه الله؛ لأنه يجوز النسخ قبل التمكن منه، فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه.

ولا يقال: الأمر بذبح إسماعيل عليه السلام يدل على حسنه، ثم نسخه قبل وجوده يدل على قبحه، فيلزم حسن الذبح وقبحه في وقت واحد؛ لأننا نقول: لا نسلم نسخه، بل ذلك ثابت، إلا أن المحلل الذي أضيف إليه الحكم لم يحلَّ الحكم على طريق الفداء دون النسخ، وكيف يقال بالنسخ،

^١ ب: التسليم.

^٢ ب: أو سكتوا.

^٣ ب: مبق.

^٤ ب: المنسوخ.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ ب: عما.

وقد سمّاه الله تعالى محققاً رؤياه بقوله: ﴿قَدْ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا﴾^١ أي حققت ما أمرت به، وبعد النسخ هو لا يكون محققاً ما أمر به.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن التصديق في الآية بمعنى التحقيق، بل معناه: إنك قد صدقت الرؤيا وحملتَه على ظاهره، وإن [كان]^٢ موطن الرؤيا يقتضي التعبير عنه؛ إذ لو كان المراد من تصديق الرؤيا تحقيقه وامتناله لما كان لوجوب الفداء بعده فائدة.

قوله (غير أنه) جواب عما يقال: ما الحكمة في إضافة الإيجاب إلى الولد إذا لم يجب ذبحه حتما حتى جاز العدول عنه إلى الشاة؟ قلنا: فيه تحقيق معنى الابتلاء في الوالد والولد، فلما أسلما وتلّاه للجبين^٣ استقر حكم الواجب في الشاة بطريق الفداء، والفداء ما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه عليه، فقام الشاة مقام الولد في قبول الذبح مع بقاء الأمر مضافاً إلى الولد؛ إذ الفداء إنما يجب بالسبب الموجب للأصل، كما في الشيخ الفاني، فيصير محلُّ إضافة السبب الولد، ومحلُّ قبول الحكم الشاة؛ ولهذا صار الولد ذبيحاً [حكماً]^٤ بذبح الشاة، قال عليه السلام: "أنا ابن الذبيحين"، فكيف يكون نسخاً؟

قوله (ولا يلزمنا توقيف اليهود) أي ما استدلوا به من السمعيات؛ لأنه ثبت عندنا على لسان من ثبتت رسالته أنهم حرّفوا التوراة وزادوا فيه ونقصوا عنه، فلم يلتفت^٥ إلى قولهم على أن التواتر لم يبق في [زمان] بُخْتِ نَصْرٍ؛ فإنه قتل علماء اليهود في مشارق الأرض ومغاربها، وأحرق أسفار التوراة. ولئن سلمنا التواتر لكن لا نسلم أنه أراد بالتأييد الدوام، بل أراد به المبالغة في التمسك به أزمة متطاوله، كقول موسى عليه السلام في قصة عامل قتيل بني إسرائيل بعد ذبح البقرة: "هذه سنة لكم أبداً"، وقد انقطع التعبد بها إجماعاً، وقد جاء في التوراة أنه تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك هكذا إني جعلت كل دابة حية مأكلاً لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العُشب أبداً ما خلا الدم فلا تأكلوه، ثم نسخ على لسان موسى عليه السلام إباحة كثير من الحيوان كما اشتمل عليه السفر الثالث من التوراة.

^١ الآية ١٠٥ من سورة الصافات.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٣ هذا اقتباس من الآية ١٠٣ من سورة الصافات.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ ب: فلا يلتفت.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

وثالثها في محل النسخ. اعلم أن النسخ لما كان بيان مدة الحكم في الحقيقة لا بد من أن يكون محلّه حكمًا يحتمل أن يكون مؤقتًا إلى غاية وأن لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانًا لمدته. وذلك لمعنيين:

أحدهما أن يكون في نفسه محتملاً للوجود والعدم، أي يحتمل أن يكون مشروعًا وأن لا يكون مشروعًا؛ إذ لو لم يحتمل أن يكون مشروعًا كالكفر لاستمر عدم شرعيته [ضرورة]¹، فلا يحتمل النسخ. ولو لم يحتمل أن لا يكون مشروعًا كالإيمان بالله تعالى وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة، فلا يجري فيه النسخ أيضًا. فثبت أن محل النسخ جائز أي العقول لا واجباتها وممتنعاتها.

وثانيهما أن لا يكون ملحقًا بما ينافي النسخ. والمنافي ثلاثة أنواع: توقيت نصًا، أو تأييد نصًا، أو تأييد دلالةً خلافاً لجمهور الأصوليين.

أما الأول فمثل أن يقول الشارع مثلاً: «أوجب عليكم الصوم والصلاة عشر سنين أو حرمت عليكم هذا الشيء أو حللته إلى شهر». فهذا لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة؛ لأنه لما وقته بالشهر مثلاً فقد أخبر بحسنه وقبحه إلى شهر، فالنسخ قبل ذلك دليل البداء والغلط تعالى الله عن ذلك. وفيه نظر²؛ لأن هذا لا يزيد على صحة الصوم غدًا³، ثم ينسخ قبل الغد.

وأما الثاني فمثل أن يقول: «صوموا أبدأ»؛ لأن بيان التوقيت بعد التنصيص على التأييد لا يكون إلا على وجه البداء وظهور الغلط، والله تعالى يتعالى عن ذلك. وفيه نظر أيضًا؛ لأن لفظ التأييد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام، كما يقال: «لازم الغريم أبدأ، وفلان يكرم الضيف أبدأ» فيجوز أن يكون كذلك في استعمال الشرع، ويتبين ورود النسخ أن المراد به المبالغة لا الدوام، على أنه منقوض⁴ بالنصوص التي تدلّ على خلود الفساق في النار، وبالنصوص التي نقلنا من التوراة لردّ مذهب اليهود.

وأما الثالث فمثل الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنها مؤبدة لا يحتمل النسخ؛ لأنه عليه السلام خاتم النبيين، ولا نسخ إلا بوحي على لسان نبي.

¹ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

² هذا اعتراض القاءاني على الخبازي رحمهما الله.

³ ب: لأن هذا الترتيب لا يدل على صحته غدا.

⁴ هذا اعتراض القاءاني على الخبازي رحمهما الله.

⁵ ب: منصوص.

ورابعها في بيان شرطه. فشرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل، خلافا للمعتزلة وبعض الحنفيّة كالشيخ أبي منصور وأبي بكر الجصاص والقاضي أبي زيد الدبوسي وبعض الشافعي كالصيرفي وبعض الحنابلة رحمهم الله تعالى أجمعين تمسكوا فيه بأن الله تعالى^١ لو نهى عن الشيء قبل التمكن من فعله لتعلق النهي بعين ما تعلق به الأمر على وجه واحد في وقت واحد على شخص واحد. وذلك يدلّ على البداء والأمر بالقبيح أو النهي عن الحسن؛ إذ المسألة مفروضة فيما إذا قال الله تعالى: صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين عبادة الله^٢ تعالى، ثم قال قبل الغروب: لا تصلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم، والنسخ مع اتحاد هذه الأشياء يؤدي إلى أحد ما ذكرنا من الوجوه الفاسدة، وما يؤدي إلى الفساد^٣ فهو فاسد.

وبما ذكرنا ظهر ضعف ما أجاب به العلامة النسفي رحمه الله عن هذه النكتة، وهو أن عين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل، وإنما يثبت بحقيقة الفعل. فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل، وقد جاز قبل الفعل بعد التمكن منه إجماعاً؛ لأن عند تغاير الوقت لا يؤدي إلى أحد ما ذكرنا من الفسادات؛ ولهذا جاز النسخ.

وعامة العلماء تمسّكوا بما روي أنه عليه السلام لما عرج به إلى السماء فرض عليه وعلى أمته خمسون صلاة في يوم واحد وليلة واحدة، وأن موسى عليه السلام أشار عليه في أن يشفع في النقصان، فقبل ما أشار عليه حتى رُدّت إلى خمس صلوات بعد مراجعات. وهذا نسخ للشيء قبل التمكن من الفعل، فدل وقوعه على جوازه.

فإن قيل: هذا الحديث من قبيل الآحاد، فلا يصح التعلق به فيما طريقه العلم على أن هذا الحديث يقتضي جواز نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل، وأنتم لا تقولون به. قلنا: قد قيل: إنه حديث مشهور تلقّته الأمة بالقبول، فوجب قبوله، كما يجب قبول أصل المعراج.

قولهم بهذا الحديث يقتضي جواز التمسك قبل التمكن من الاعتقاد. قلنا: ممنوع؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد المكلفين، وقد علم واعتقد غاية الأمر أنه كان قبل علم جميع المكلفين، وعلم الجميع ليس بشرط بالاتفاق. ولأن عقد القلب هو الأصل في الابتلاء. ألا يرى أن

^١ ب: بأنه تعالى.

^٢ ب: لله.

^٣ ب: الفاسد.

^٤ ب: التعليق.

في المتشابه ما كان الابتلاء إلا بعقد القلب واعتقاد الحقيقة. وفيه نظر؛ لأن المعتزلة لا يقولون بالمتشابه بهذا المعنى، ولأن العمل لا يصير قرابة بغير عزيمة القلب، وعزيمة القلب قد يصير قرابة بلا فعل، قال عليه السلام: "نية المؤمن خير من عمله". وإذا كان كذلك جاز أن يكون عقد القلب مقصود الأمر دون الفعل.

وخامسها في بيان النسخ. والقياس لا يصلح ناسخا عند الجمهور، خلافا لبعض أصحاب الشافعي رحمه الله؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة وإن كان السنة من الآحاد، حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين: كِدْنَا أَنْ نَقْضِي بِرَأْيِنَا، وفيه سنة رسولنا صلى الله عليه وسلم. فلو كان القياس ناسخا لكان ذلك مخالفة للإجماع. وكذا الإجماع لا يصلح ناسخا عند أكثر العلماء. وقد جَوَّزَ بعض مشايخنا منهم عيسى بن أبان رحمهم الله تعالى ذلك محتجا بأنه يوجب علم اليقين كالنص، فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص.

والصحيح هو الأول؛ لأن الإجماع إنما يكون حجة موجبة بعده، ولا نسخ بعده. وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة، يعني إذا علم أن القياس والإجماع لا يكون ناسخا علم أنه لا يجوز النسخ إلا بالكتاب والسنة، فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة إذا كانت الثانية مثل الأولى أو فوقها في القوة بلا خلاف بين العلماء رحمهم الله، ويجوز نسخ أحدهما بالآخر، أي نسخ السنة بالكتاب و[نسخ]² الكتاب بالسنة المتواترة عندنا، وهو مذهب الجمهور.

وقال الشافعي رحمه الله بفساد هذين القسمين، واحتج على الثاني بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَّاءٍ نَفْسِي أَنْ أَتَّبِعَ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾. وهذا يدل على أنه كان متبعا لما أوحى إليه لا مبدلاً لشيء منه من تلقائه، والنسخ بالسنة تبديل من تلقائه، فلا تصلح³ السنة ناسخا للكتاب. وبقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسَاهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾، والسنة لا تكون خيرا من القرآن ولا مثلاً له؛ إذ القرآن معجز مختص بنظم عجيب وتأليف غريب، ولا كذلك السنة، فلا تكون ناسخا له.

¹ هذا اعتراض القاءني على الخبازي رحمه الله تعالى؛ لأنه مال إلى قول المعتزلة.

² ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

³ ب: تصح.

وعليهما بأن جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه يصير مَذْرَجَةً -أي طريقاً ووسيلةً- للطعن؛ فإنه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن: إنه يقول، ثم يرجع، فكيف يعتمد^١ على قوله؟ ولو نسخت السنة بالكتاب يقول الطاعن: قد كذبه ربّه فيما قال، فكيف نُصدِّقه؟

واحتج أصحابنا رحمهم الله في ذلك بقوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت أن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾. وفيه تنصيص على أن الوصية لهم فرض، ثم نسخت بقوله عليه السلام: "إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه، ألا لا وصية للوارث". وهذا نازل منزلة المتواتر فيجوز النسخ به.

فإن قيل: إن الوصية للوالدين والأقربين إنما صارت منسوخة بآية الموارث لا بهذا الخبر، أو انتسخت بآية أخرى لم تصل إلينا ولم نعرفها. قلنا: أما الجواب عن الأول فإن آية الموارث أوجبت لهم حقاً آخر بسبب الإرث، والإيجاب بسبب لا ينافي إيجاباً كان بسبب آخر قبله، وبدون المنافاة لا يتحقق النسخ.

قال صاحب المحصول^٢ رحمه الله: فيه ضعف؛ لأن كون الميراث حقاً للوارث يمنع من صرفه إلى الوصية. قلت: إنما يمنع ذلك أن لو لم يكن المفروض هو الوصية بالثلث، وهو ممنوع^٣.

وعن الثاني بأن فتح هذا الباب يؤدي إلى القول بالوقف في جميع أحكام الكتاب؛ لاحتمال كل نص أن يكون منسوخاً بآية أخرى لم تظهر ولم تُعرف، والتوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿فولّ وجهك شطر المسجد الحرام﴾.

فإن قيل: التوجه إلى بيت المقدس ما ثبت بالسنة، بل بالكتب السالفة. قلنا: شرائع من قبلنا لا يصير حجة في حقنا، إلا أن يقصّ الله تعالى أو رسوله. فلما لم يوجد في الكتاب ذلك كان ثبوته بالسنة وبالذليل المعقول، وهو أننا قد بيّنا أن النسخ بيان انتهاء الحكم، فيجوز أن يتولى الرسول بيان مدّة حكم ثبت بالكتاب؛ لأنه ما بُعث إلا للبيان، قال الله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾، وجاز أيضاً أن يتولى الله بيان مدّة ما أجري على لسان رسوله بكتابه.

^١ ب: نعتمد.

^٢ المحصول: كتاب في أصول الفقه ألفه الإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ رحمه الله تعالى.

^٣ هذا اعتراض القاءني على الرازي رحمه الله تعالى.

^٤ ب: الأحكام للكتاب.

قوله (ولو وقع الطعن بمثله إلى آخره) جواب عن^١ تمسك الشافعي رحمه الله بالمعقول والمنقول، أي لو وقع الطعن بما قال لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة؛ لأن للطاعن أن يقول: إنه خالف قوله وناقض، والمتناقض لا يعبأ بقوله^٢، وبيانه ليس بتبديل من تلقاء نفسه، بل الله تعالى هو المبدل، قال الله تعالى فيه: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾. والمراد بالخيرية في الآية الثانية -والله أعلم- الخيرية في الحكم لا في النظم، ومعناه أن يكون حكم الناسخ في حقهم أصلح من حكم المنسوخ^٣. وإنما قلنا ذلك؛ لأن كلام الله تعالى لا يكون بعضه خيراً من بعض بالنظر إلى الإعجاز، فلو كان المراد الخيرية من حيث النظم لما تأتي الخيرية في شيء من صور النسخ [الذي ورد في الكتاب]^٤، وهذا خلاف الكتاب.

قوله (ويجوز نسخ الأثقل بالأخف) أي يجوز أن يكون حكم الناسخ أخف من حكم المنسوخ بالاتفاق. وكذا يجوز عكسه في الأصح خلافاً لبعض المتكلمين والشافعي رحمهم الله بدليل العقل؛ إذ يجوز أن تكون المصلحة في النقل من الأخف إلى الأثقل، كما يجوز أن تكون المصلحة في عكسه. وبدليل السمع؛ فإن الحكم في الزانية كان هو الإيذاء باللسان، قال الله تعالى: ﴿واللذان أن يأتيانها منكم فآذوهما﴾، وقال في موضع: ﴿فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت﴾، ثم نسخ ذلك إلى الجلد في حق غير المحصن بقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾، وإلى الرجم في حق المحصن بما روي أن ما عزا زنى فرجهم، والناسخ أشق. وكذا الخمر كان حلالاً في ابتداء الإسلام، ثم نسخ، ولا شك أن الحرمة أشق من الإباحة.

قوله (والخيرية إما في العاجل أو الآجل) جواب عما يقال: لما فسرتم الخيرية في قوله تعالى: ﴿نأت بخير منها﴾ بما يرجع إلى أمر افق العباد، فكيف يجوز نسخ الأخف بالأثقل ولا خير فيه؟ فقال: المراد بالخيرية الخيرية إما عاجلاً أو آجلاً، ولا شك أن الأشق على العباد خير لهم في الآجل لأن ثوابه أكثر، قال عليه السلام: "الاجر على قدر التعب"، وقال لعائشة رضي الله عنها: "أجرك على قدر تعبك".

قوله (ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حياة الرسول عليه السلام) اعلم أنه يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم؛ فإن أهل قباء كانوا يصلون

^١ ب: عما.

^٢ يعبأ بقوله: لا يبالي بقوله، ولا يهتم بقوله. هذا إيضاح من ب.

^٣ ب: أصلح حكم من المنسوخ.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

إلى بيت المقدس بناء على ما ثبت من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المتواترة، فقال لهم ابن عمر رضي الله عنهما: إن القبلة قد تحوّلت إلى بيت الكعبة، فاستداروا إليها في خلال الصلاة، ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فدلّ على جوازه^١.

فإن قيل: إن ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به، فكيف يترك بخبر الواحد، وأنه لا يوجب إلّا الظنّ؟ قلنا: ما الذي تعنون بقولكم: إنه مقطوع به، أتعنون به أن أصل الحكم مقطوع به أم دوامه؟ فإن قلتم بالأول فمسلم، والنسخ لا يرد عليه، وإنما يقطع دوامه، ويتبنّ انتهاؤه. فإن قلتم بالثاني فممنوع؛ لأن بقاء الحكم حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم ظنيّ لثبوته بالاستصحاب ولأن احتمال النسخ قائم في كل حال. فأما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وجب الحكم بالبقاء قطعاً لتيقّننا بأن لا نسخ بعد انقطاع الوحي، فلا بدّ أن يكون ما يثبت به النسخ مستنداً إلى حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم بطريق لا شبهة فيه، وهو التواتر، خلافاً لداود.

وسادسها في بيان المنسوخ. اعلم أن المنسوخ أربعة أنواع: التلاوة والحكم، والحكم دون التلاوة، وعكسه، ووصف الحكم.

أما الأول فكالصحف المتقدّمة مثل صحف إبراهيم وصحف موسى وعيسى على نبينا وعليهم السلام التي أخبرنا الله تعالى بنزولها وما بقي منها لا التلاوة ولا الحكم. قال الإمام فخر الإسلام رحمهم الله: وذلك بأحد الطريقين: إما بالإنشاء، أو بموت من يحفظها من العلماء. وفيه نظراً؛ لأن النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي، والإنشاء والإماتة لسيّئ بدليلين شرعيين، فلا يكون ذلك نسخاً.

ونسخ التلاوة والحكم كان جائزاً في حياة النبي عليه السلام. وأما بعد وفاته فممتنع؛ إذ لا نسخ إلا بوحي، [ولا وحي]^٢ بعد وفاته. وأما نسخ الحكم دون التلاوة فجائز عند الجمهور خلافاً للبعض. ولنا دليل السمع فان الله تعالى جعل الحبس في البيوت والأيذاء باللسان جزاء للزاني ثم نسخ ذلك بالرجم والجلد كما ذكرنا ولأن الله تعالى أوجب على المتوفى عنها زوجها أن تعتدّ حولاً كاملاً بقوله تعالى: ﴿متاعاً إلى الحول غير إخراج﴾^٣، ثم نسخ هذا الحكم، وبقي تلاوته.

^١ قول ابن عمر رضي الله عنه في ب: إن القبلة تحولت إلى الكعبة.

^٢ هذا اعتراض القاءاني على فخر الإسلام رحمهما الله تعالى.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

قوله (وإنما بقيت للجواز والإعجاز) جواب عما يقال: المقصود من النظم الحكم، فلا يجوز رفع الحكم مع بقاء التلاوة؛ لخلوّه عمّا هو المقصود. أجاب^١ بأنه يتعلق بالنظم حكمان مقصودان أيضاً: أحدهما جواز الصلاة، وثانيهما الإعجاز، فجاز أن ينسخ الحكم الذي ثبت به، وتبقى التلاوة لهذين الحكمين.

وأما الثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم فجائز أيضاً عند الجمهور؛ فإن آية الرجم على ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: كان فيما أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم^٢، فقد نسخ تلاوته، وبقي الحكم.

وكذلك قراءة ابن مسعود رضي الله عنه **﴿فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾**، وقد كانت هذه قراءة مشهورة إلى زمن أبي حنيفة رحمه الله، ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر، وابن مسعود رضي الله عنه لا شك في عدالته واثقانه، فلا وجه لذلك إلا أن نقول: كان ذلك مما يتلى، ثم انتسخت تلاوته في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصرف الله تعالى قلوبهم عن حفظها إلا قلب ابن مسعود رضي الله عنه؛ ليبقى الحكم بقراءته ونقله؛ لأن قراءته لا تكون دون روايته.

ولا يرد عليه أن النسخ رفع حكم شرعي، والتلاوة ليست^٣ بحكم، حتى يجوز نسخها؛ لأن المراد بنسخ التلاوة أنه ينسخ الأحكام المتعلقة بالتلاوة، كجواز الصلاة ونحوه، وذلك حكم شرعي، بل يرد عليه ما ذكرنا من النظر على كلام الإمام فخر الإسلام رحمه الله وشيء آخر، أن قراءته لما لم تتواتر، لم تثبت قرآنيته، وهذا ليس من قبيل نسخ التلاوة^٤.

قوله (والرابع) اعلم أن العلماء اتفقوا على أن الزيادة على النص إن كانت عبادة مستقلة بنفسها، كزيادة وجوب الصوم أو الزكاة بعد وجوب الصلاة، لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه؛ لأنها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للأول^٥. وكذا إن لم يكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب، كزيادة ردّ الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد. واختلفوا في غير هذين القسمين، كزيادة ركعة على ركعتين

^١ ب: فأجاب.

^٢ ب: ليس.

^٣ هذا اعتراض القاءاني رحمه الله على هذا الجواب في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه.

^٤ ب: الأول.

وزيادة شرط كزيادة الإيمان في رقبة الكفارة. فقال علماؤنا رحمهم الله: إنه نسخ معنى. وقال الشافعي رحمه الله: إنه بيان محض بمنزلة تخصيص العام، حتى تجوز^١ الزيادة بنخبر الواحد والقياس.

قوله [قال]^٢ إن الرقبة اسم عام يتناول الكافرة والمؤمنة، فأخراج الكافرة يكون تخصيصاً، لا نسخاً، بمنزلة إخراج بعض الأعيان من الاسم العام؛ ولأن النسخ يكون برفع الحكم المشروع، وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع، فلا يكون نسخاً. ألا يرى أن من ادعى على آخر ألفاً وخمسمائة، وشهد شاهدان: أحدهما بألف، والآخر بألف وخمسمائة، قبلت شهادتهما بألف، وإلحاق الزيادة بالألف يوجب تقرير الألف في كونه مشهوداً به لا رفعه، وإلا لم تقبل شهادته.

ولنا أن النسخ بيان انتهاء مدة الحكم، وإثبات حكم آخر يضاده، والتقييد مع الإطلاق متضادان؛ لأن الإطلاق عبارة عن عدم القيد، والتقييد عن وجوده فكان من ضرورة ثبوت التقييد^٣ انعدام صفة الإطلاق، فكان نسخاً. تحقق ما ذكرنا أن المطلق إذا قيّد بصفة صار المطلق بعضاً بدون تلك الصفة، وما يجب حقاً لله تعالى، من عبادة، أو عقوبة، أو كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزّي، وليس للبعض حكم الجملة، حتى أن المظاهر إذا مرض بعد ما صام شهراً، فأطعم ثلاثين مسكيناً، لا يكون مكفراً، لا بالإطعام، ولا بالصيام. وكذلك الركعة من الفجر لا يكون فجراً، والركعتان من الظهر لا يكون ظهراً في حق المقيم. ولا يقال: الكلية ليست بحكم شرعي، حتى يقبل النسخ؛ لأننا نقول: الكلية لم تعرف إلا بالشرع، فكانت حكماً شرعياً.

ووزان مسألتنا من حقوق العباد ما لو شهد أحد الشاهدين على البيع بألف، والآخر على البيع بألف وخمسمائة؛ فإنه لا يقبل شهادتهما، ولا يثبت البيع والإجابة؛ لأن الذي شهد بألف وخمسمائة قد جعل الألف بعض الثمن، وانعقاد البيع بجميع الثمن المسمى، لا ببعضه، فمن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد آخر، والألف المذكور في شهادة الثاني كان [بحيث]^٤ يثبت به العقد لولا وصل شيء آخر به بمنزلة التنجيز في العتاق والطلاق، ويصير^٥ شيئاً آخر إذا اتصل به التعليق بالشرط، فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة أيضاً، بخلاف الدين المستشهد به؛ لأنه متجزّي.

^١ ب: يجوز.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ب: القيد.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٥ ب: يصير.

وما قال الشافعي رحمه الله: إن تقييد المطلق بمنزلة تخصيص العام، قلنا: ليس كذلك؛ فإن التخصيص ليس إلا بيان عدم إرادة بعض ما يتناوله اللفظ، فيبقى الباقي بعد التخصيص ثابتاً بذلك النظم بعينه؛ ولهذا قلنا: إن التخصيص لا يكون إلا مقارناً؛ لأنه بيان محض، فلا يكون نسخاً، والمطلق إذا قيّد بصفة لم يجر أن يكون المقيد ثابتاً بنظم المطلق، فعرفنا أن الزيادة نسخ معنى؛ فلهذا لم يجعل قراءة الفاتحة ركناً في الصلاة؛ كيلاً يصير زيادة على النص^١ بخبر الواحد. ولم يجعل الطهارة شرطاً في طواف الزيارة؛ لأنه زيادة على النص بخبر الواحد. ولم يجعل النفي حداً في زنا البكر؛ لأنه زيادة على الكتاب بخبر الواحد. ولم يجعل صفة الإيمان زيادة في رتبة الكفارة؛ لأنه زيادة على النص بالقياس. وعلى هذا قال علمائنا رحمهم الله: المتيّم إذا وجد من الماء ما لا يكفي لوضوئه، لم ينتقض تيممه، ولو وجد المحدث ماء لا يكفي لوضوئه، أو الجنب ماء لا يكفي لاغتساله، فإنه يتيّم، ولا يستعمل الماء؛ لأن الواجب استعمال الماء الذي هو طهور، وهذا بمنزلة بعض العلة في حكم الطهارة، فلا يكون طهوراً، فوجوده لا يمنع التيمّم، ولا ينقضه.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله: القليل من المثلث^٢ لا يحرم شربه؛ لأنه بعض المسكر، وما لبعض العلة حكم العلة. واعترض عليه بأنكم قد زدت الفاتحة والتعديل بخبر الواحد، ويمكن أن يجاب عنه بأننا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب؛ لأننا لم نقل بعدم أجزاء الأصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذٍ، بل قلنا بالوجوب فقط، بمعنى أنه يأتّم تاركهما، وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب أصلاً. وهذا هو السرّ في أن لم يجعل علمائنا رحمهم الله في الوضوء واجبات، وجعلوا تلك في الصلاة. بيان ذلك أن الوضوء ليس بعبادة مقصودة، بل هو شرط للصلاة، ولا يمكن أن يكون شيء من أجزائه واجبا لعينه، بمعنى أنه يأتّم تاركه، بل لأجل الصلاة بمعنى أنه لا يجوز الصلاة إلا به.

قال^٣ (والذي يتصل بالسنن أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم) لأنها طريقته، فيلحق بيان أحكامها بهذا الباب. اعلم أن أفعاله الصادرة عنه عن قصد أربعة أقسام. واحترز به عما وقع لا عن قصد، مثل ما يحصل حالة النوم والسهو والإغماء؛ فإنه لا يصلح للاقتداء^٤ به. وهي: مباح، ومستحب، وواجب، وفرض. وفيها قسم آخر، وهو الزلة، لكن ليس من هذا الباب في شيء؛ لأنه لا

^١ ب: الكتاب.

^٢ المثلث: من الخمر وغيرها ما طبخ ثلاث مرات، وهو من أجود أنواعها. الرائد لمسعود جبران، ٧١٢.

^٣ ب: قوله.

^٤ ب: الاقتداء.

يصلح للاقتداء^١، ولا يخلو عن الاقتران ببيان أنه زلة إما من جهة الفاعل كقول موسى عليه السلام حين قتل القبطي بوكزه: هذا من عمل الشيطان، أي هيّج غضبي حتى ضربته فهلك، فأضافه إلى الشيطان تسبباً، وموسى عليه السلام كان مستأمناً فيهم، فلا^٢ يباح للمستأمن أن يقتل كافراً حربياً وإن كان مباح الدم. أو من الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾، والزلة فعل حرام غير مقصود بذاته للفاعل وقع فيه عن فعل مقصود مباح، كمن زلّ في الطين؛ فإنه وجد القصد منه إلى المشي في الطريق لا إلى الوقوع، كذلك في الزلة وجد القصد إلى الفعل لا إلى العصيان، وإنما يعاتب وإن لم يقصد المعصية لتقصير منه، كما يعاتب من زلّ في الطين بخلاف المعصية؛ فإنها فعل حرام مقصود بذاته للفاعل، وقد جاء من الشرع إطلاق اسم المعصية على الزلة مجازاً، كما في قوله تعالى: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾؛ لأن الأنبياء معصومون عن المعاصي دون الزلات.

فإن قلت: الوجوب إنما يكون بدليل فيه شبهة، والدلائل كلّها في حق النبي عليه السلام قطعية. قلنا: المراد تقسيم أفعاله بالنسبة إلينا، وحينئذ يتصور ثبوت وجوب أفعاله في حقنا بدليل ظني. واختلف الناس في سائر أفعاله عليه السلام مما ليس بسهو كما روي "أنه عليه السلام سهى فسجد"^٣، ولا طبع كالنوم والأكل والشرب وغير ذلك.

اعلم أن المصنف رحمه الله ذكر ما هو مستغنى عنه وهو فعل السهو؛ لأن المقسم الفعل القصدى أو لأنه من قبيل الزلة، والكلام في غيرها، وترك ما هو محتاج إليه وهو ما يكون من خصائصه عليه السلام؛ لأن الخلاف في غيرها، فقال بعضهم: يجب الوقف فيها؛ حتى يقوم الدليل؛ لأن فعله لما كان متردداً بين أن يكون مباحاً ومستحباً وفرضاً امتنع الاقتداء به بدون الدليل؛ إذ هو المتابعة بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله، وذلك الوجه مجهول، فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل.

وقال بعضهم: بل يلزمنا اتباعه فيها؛ لقوله تعالى: ﴿فاتبعوني يحببكم الله﴾. وقال الكرخي رحمه الله: ينعقد الإباحة فيها؛ لأنها المتيقن، ولا يكون لنا اتباعه لاحتمال أن يكون عليه السلام مخصوصاً [به]^٤.

^١ ب: الاقتداء.

^٢ ب: ولا.

^٣ ب: كما روي سهى وسجد.

^٤ ب: وقال بعضهم يجب الوقف عليها.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

والصحيح ما قاله أبو بكر الجصاص رحمه الله: إن ما علمنا من أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعاً على جهة تقييدي به في اتباعه على تلك الجهة، وما لم يعلم على أي جهة فعله فلنا فعله على أدنى منازل أفعاله وهي الإباحة؛ لأن الاتباع أصل في حق الرسول عليه السلام؛ لقوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾، فعمل بهذا الدليل حتى يقوم ما يوجب اختصاصه به عليه السلام؛ لأن الاتباع أصل. ألا يرى أنه نصّ على تخصيصه فيما كان [هو]¹ مخصوصاً به بقوله تعالى: ﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾، وهو النكاح بغير مهر، فلو لم يكن مطلق فعله دليلاً للأئمة في الإقدام على مثله لم يكن لقوله تعالى: ﴿خالصة لك﴾ فائدة؛ فإن الخصوصية تثبت بدون هذا الكلام حينئذٍ.

وقيل: في هذا البيان نظر؛ إذ لو ظهر قصد القربة منه عليه السلام يكون مندوباً؛ لأنه أدنى القرب إجماعاً، كتقبيل الحجر الأسود. ويمكن أن يجاب عنه بأنه إذا ظهر قصد القربة صارت جهة الفعل معلومة، فدخل تحت قوله واقعاً على جهته².

[قوله]³ (ومما يتصل بالسُّنن بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم في إظهار أحكام الشرع بالاجتهاد) اعلم أن الناس اختلفوا في كونه عليه السلام متعبداً بالاجتهاد فيما لم يوح إليه أم لا؟ فقال بعضهم: له الوحي الخالص، وإنما الرأي والاجتهاد حظّ أمته؛ لعجزهم عن الأول، وقد قال الله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾.

وقال بعضهم: كان له العمل في أحكام الشرع بالوحي والرأي جميعاً، وهو منقول عن أبي يوسف وهو مذهب الشافعي وعامة أهل الحديث رحمهم الله؛ لأن الله تعالى قال: ﴿فاعتبروا يا أولي الابصار﴾، والنبي عليه السلام أعظم الناس بصيرة وأصفاهم فطنة وسريرة وأحسنهم استنباطاً، فكان أولى بالدخول تحت هذا الخطاب العام.

والصحيح أنه كان مأموراً بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي، ثم إذا انقطع طمعه عن الوحي في بيان [حكم]⁴ الحادثة التي ابتلي به يعمل بالاجتهاد على مثال من يرجو وجود الماء، فعليه

¹ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

² ب: جهة.

³ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

⁴ ب: عليه.

⁵ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

أن يطلبه، ولا يعجل بالنيّمْ ما لم ينقطع رجائه عن الماء. ثم قيل: مدّة الانتظار مقدّرة بثلاثة أيّام. وقيل: مقدّرة بخوف فوت الغرض منه، وذلك يختلف باختلاف الحوادث.

والجواب عن تمسّك الخصم بقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيِي يُوحَى﴾ أنه نزل في شأن القرآن ردّاً لما زعم الكفّار أنه افتراه من عنده، سلمنا أن اجتهاده مع التقرير ليس بوحى ظاهر، لكنه هو وحى باطن لا يحتمل الخطأ.

ثم القائلون بجواز تعبّده بالرأي اختلفوا في جواز خطئه في اجتهاده، فمنهم من لم يجوّز، ومنهم من جوّز. والمختار أنه يجوز، لكن لا يقرّ عليه. احتج من لم يجوّز بأننا أمرنا باتّباعه في الأحكام، فلو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين باتّباع الخطأ، وذلك غير جائز. والدليل على المختار قوله تعالى: ﴿عَفَى اللَّهُ عَنْكَ لَمْ أَذْنَبْ لَهُمْ﴾؛ فإنه يدل على أنه أخطأ في الإذن لهم، لكنه لا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا أنه يؤدي إلى الأمر باتّباع الخطأ.

قلت: هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين ممّا مع جواز تقريرهم على الخطأ، على أنا لا نسلم أنه يؤدي إلى الأمر باتّباع الخطأ، بل باتّباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملاً، كما هو مذهب المخطئة أو صواب مطلقاً كما هو مذهب المصوّبة. إذا عرف هذا فإذا أقرّه الله تعالى على اجتهاده ولم يبيّن خطئه كان ذلك دلالة قاطعة على الحكم كالنص، فيكون مخالفته حراماً، بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي؛ فإنه يجوز مخالفته لمجتهد آخر؛ لأنه غير معصوم عن القرار على الخطأ.

قوله (وهو نظير الإلهام) أي اجتهاد النبي عليه السلام في أنه قطعيّ كإلهامه، والإلهام هو الإلقاء في القلب من غير حجة؛ فإنه حجة لا يجوز مخالفته لأحد؛ بتيقننا أنه من عند الله تعالى، وإلهام غيره ليس بحجة على غيره^٢؛ لاحتمال الخطأ.

قوله (وممّا يتصل بسنة نبينا عليه السلاك شرائع من قبله) لأنه لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له كانت من سنته.

اعلم أن العلماء اختلفوا في شرائع من قبلنا من الأنبياء هل يلزمنا أم لا؟ قال بعضهم: لا يلزمنا ذلك وأن شريعة كلّ نبيّ تنتهي بنبيّ آخر إلّا ما لا يحتمل الانتساح، مستدلين في ذلك بقوله تعالى:

^١ ب: القوم.

^٢ ب: غيره.

﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمَنْهَاجًا﴾. وهذا يقتضي أن يكون كل أمة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم. وفيه نظر؛ لجواز أن ينسخ بشرع النبي اللاحق بعض أحكام النبي السابق، أو يشرع في شرع الثاني حكم لم يكن في الأوّل، وحينئذ يكون الاختصاص للمجموع من حيث هو المجموع، ولا نزاع فيه، وبالاختبار بالشرائع^٢ الماضية بعضها ببعض، أي الأصل في الشرائع الماضية كان الخصوص إلا بدليل. ألا يرى أن شريعة شعيب عليه السلام كانت مختصة بأهل مدين وأصحاب الأيكة وشريعة موسى عليه السلام كانت مختصة ببني إسرائيل، فإذا كان الأصل هو الاختصاص بالمكان فكذلك الاختصاص بالزمان.

وقال بعضهم: يلزمنا ذلك على أنه شريعة ذلك النبي عليه السلام إلا ما نسخ بشريعتنا؛ لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهِمَ اقْتَدِهْ﴾، أمره بأن يقتدي بهداهم، والهدى اسم يقع على الإيمان والشرائع كلّها؛ إذ الاهتداء إنما يقع بها كلّها.

ولقائل أن يقول: الظاهر [أن]^٣ المراد بالهدى ههنا أصول الديانات، وهي ما اتفق الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين على اعتقادها، وقد أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾ الآية، والذي يدلّ على ذلك أن شرائع الانبياء المتقدمين مختلفة على ما قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمَنْهَاجًا﴾، فلا يجوز أن يكون الأحكام كلّها شرعا لنا لاشتمالها على الناسخ والمنسوخ، وإذا لم يمكن حمله على عمومته فيحمل على أخصّ الخصوص، وذلك ما ذكرنا.

وقال بعضهم: يلزمنا على أنه شريعتنا، ولا يفصلون بين ما يصير معلوماً من شرائع من قبلنا بنقل أهل الكتاب أو برواية المسلمين عمّا في أيديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن أو السنة. والصحيح أن ما قصّ الله تعالى أو رسوله عليه السلام منها من غير إنكار يلزمنا على أنه شريعة لرسولنا لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾. ومعلوم أن اليهود ما كانوا يمتنعون عن العمل بأحكام التوراة حتى يلحقهم الوعيد لذلك، وإنما الوعيد من العمل بها على أنها شريعة لرسولنا، فأوعدهم الله تعالى لذلك.

^١ هذا اعتراض القاءني رحمه الله على صاحب هذا القول.

^٢ ب: بشرائع.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ ب: يمتنعون.

وفيه نظراً؛ لأننا لا نسلم أنهم ما كانوا يمتنعون عن العمل بأحكام التوراة، أليس من حكم التوراة أن يصدّقوا بالنبي المبعوث في آخر الزمان ويؤمنوا به، وهم قد حرّفوا اسمه ونعته وكابّروا عليه وعاندوا بعد ما عرفوه! قال الله تعالى: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾، وقال تعالى: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم﴾. أما يكفي هذا في إكفارهم وتفسيقهم والحكم عليهم بأنهم ظالمون! وهل ظلم أفحش من هذا! على أنه لو صح هذا البيان يلزم منه تكفير الفريق الثاني وتفسيقهم، وفساده لا يخفى.

ولهذا استدل محمد رحمه الله على جواز القسمة بطريق المهايأة في كتاب الشرب بقوله تعالى: ﴿لها شرب ولكم شرب يوم معلوم﴾، وبقوله تعالى: ﴿ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كلّ شرب محتضر﴾، وإنما أخبر الله تعالى ذلك عن صالح عليه السلام. واحتج أبو يوسف رحمه الله على جريان القصاص بين الذكر والأنثى بقوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾. واستدل الشافعي رحمه الله أيضاً برجم الرسول عليه السلام اليهودي بحكم التوراة على وجوب الرجم على أهل الكتاب.

وقلنا: نسخ ذلك بزيادة شرط الإحصان، وقد قال عليه السلام: "من أشرك بالله فليس بمحصن"، فثبت به أن المذهب هذا إلا أنه يلزمنا على أنه شريعتنا لا شريعة من قبلنا؛ لأن الرسالة سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من عباده؛ ليبين لهم ما قصرت عنه عقولهم في مصالح داريهم.

فلو لزمنا على أنه شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيراً بينه وبين أمته كواحد من علماء عصرنا لا رسول الله، وفساده لا يخفى، إلا أنا شرطنا في هذا أن يقصّ الله تعالى أو رسوله من غير إنكار؛ إذ لا عبرة بما ثبت بقول أهل الكتاب؛ لأنهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعداوة منهم، ولا بما ثبت بقول من أسلم منهم؛ لأنه تلقن ذلك من كتابهم أو سمع من جماعتهم، وذلك محرّف.

لا يقال: إن في اليهود من كان عارفاً بالتوراة على وجهها من غير تحريف كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار رحمهما الله، وقد شهد لهما الله تعالى بذلك، قال الله تعالى: ﴿ومن عنده علم الكتاب﴾. جاء في التفسير أنه أرادهما بذلك؛ لأننا نقول: إنهما كانا يعلمان ذلك خطأً ومحرّفاً، وذلك أن التحريف دخل في التوراة من زمن داود وعيسى عليهما السلام، قال الله تعالى: ﴿لُعِن الذين كفروا

^١ هذا اعتراض القاءاني رحمه الله على القول.

من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم^١، ولا علم لكعب الاحبار وعبد الله بن سلام رحمهما الله بما قرئ قبلهما من التحريف.

ولقائل أن يقول: كما أن احتمال التحريف ثابت هنا كذلك احتمال الكذب ثابت في أخبار الآحاد، قال عليه السلام: "سيُكذب عليّ"، فينبغي أن لا يكون هذا الاحتمال منافيا للزوم العمل كما أن ذلك الاحتمال لا ينافيه ويمكن أن يجاب عنه بأن احتمال الكذب بينهما من المشتركات لأن كل واحد أخبار آحاد إذ التواتر في كتبهم ونقلهم منتفٍ لما ذكرنا والآحاد يحتمل الكذب فيبقى احتمال التحريف زائداً على ذلك فلا يلزم من لزوم العمل بما هو أقل احتمالاً لزومه بما هو أكثر من ذلك.

قوله^٢ (وما به يقع^٣ ختم باب السنة فصل متابعة أصحاب النبي عليه السلام) لأن شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسب أن يلحق بآخر أقسام السنة؛ إذ شبهة بعد الحقيقة في الرتبة. اعلم أن التقليد عبارة عن اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، معتقداً للحقية فيه، من غير نظر وتأمل في الدليل. كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل.

وهو على أربعة أنواع: تقليد الأمة صاحب المعجزة، وتقليد العالم صاحب الرأي والنظر في الفقه لسبقه على أقرانه من الفقهاء، وتقليد العوام علماء عصرهم، وتقليد الأبناء للآباء^٤. والأنواع الثلاثة الأولى صحيحة؛ لأنها ليست بتقليد محض؛ لأنها تقع عن ضرب استدلال؛ لأننا إنما عرفنا المعجزة [معجزة]^٥ بالنظر والاستدلال، ثم عرفنا بالنظر أن صاحب المعجزة لا يكون إلا صادقا.

وكذا تقليد العالم من هو فوقه؛ لأن زيادة المزية لا يعرف إلا بضرب استدلال. وكذا العامي ما ميّز بين العالم وغيره إلا بنوع الاستدلال. والباطل هو الوجه الرابع؛ لأنهم اتبعوهم بهوى نفوسهم بلا نظر واستدلال، وهو الذي ذمّ الله تعالى الكفرة بقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾^٦.

^١ في ب: بياض ليس فيه كلمة.

^٢ في ب: وما يقع به بدل قوله وما به يقع.

^٣ في ب: على الآباء بدل قوله للآباء.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ الآية ٢٢ من سورة الزخرف.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا خلاف بين الجمهور أن مذهب الصحابي، إماما كان أو حاكما أو مفتيا، ليس بحجة على صحابي آخر وعلى من زاحمهم في الفتوى في عصرهم. إنما الخلاف في كونه حجة على [التابعين و]^١ من بعدهم من المجتهدين. فقال أبو الحسن الكرخي، وجماعة من أصحابنا، وإليه مال القاضي الإمام أبو زيد رحمهم الله تعالى: لا يجوز تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس؛ لأنه إذا كان مما يدرك بالقياس، فالصحابي وغيره فيه سواء؛ لأنه كما أن اجتهاد غيره يحتمل الخطأ فكذلك اجتهاده. وأما إذا لم يكن للرأي فيه مدخل فيجب تقليده؛ لأنه لا وجه له إلا السماع أو الكذب. والثاني منتف فيهم، فتعين الأول.

ثم الشافعي رحمه الله لم يفرق بين ما لا يدرك بالرأي من المقادير ونحوها وبين غيره، [فلم يجوز تقليد الصحابي مطلقا؟]^٢؛ لأنه يجوز أنه إنما أفتى فيما لا يدرك بالرأي لخبر ظنه دليلا، ولا يكون كذلك، ولما احتمل أن لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر. ألا يرى أنه ليس بحجة على التابعي المجتهد في زمانهم.

وقال أبو سعيد البردعي رحمه الله: وهو اختيار المتأخرين من أصحابنا أن قوله حجة فيما يدرك بالقياس، وفيما لا يدرك به وهو مذهب مالك رحمه الله. قال أبو سعيد: على هذا المذهب أدركنا مشايخنا رحمهم الله؛ فإنهم استدلوا لفرضية المضمضة في باب الجنابة بقول ابن عباس رضي الله عنهما: هما فرضان في الجنابة، وستتان في الوضوء، وإن كان القياس أن لا تجب المضمضة فيها كما في الوضوء، واستدلوا في عدم انتقاض الطهارة بما بدى من الدم على رأس الجرح، ولم ينل بقول ابن عباس رضي الله عنهما أيضا: ليس في القطرة والقطرتين وضوء إلا أن يكون سائلا، والقياس أن ينتقض به الطهارة كما إذا بدى من أحد السيلين. وبه أخذ زفر رحمه الله.

قلت: إنما يتم ما ذكره أن لو كان استدلال المشايخ بهذين الحديثين لكونهما مرويين من الصحابي، بل لكونهما مرويين عن الرسول^٣ صلى الله عليه وسلم كما هو في عامة الشروح، واحتجوا على أن قليل الإغماء في الصلاة -وهو أن يكون أقل من ثلاثة أيام ولياليها- ليس بمانع من وجوب القضاء بما روي أن عمار بن ياسر رضي الله عنهما أغمي عليه أربع صلوات، فقضاها بعد الإفاقة.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ في ب: رسول الله بدل قوله الرسول.

قلت: وفي جعل هذا الحكم مما ورد على خلاف القياس نظر، بل القياس فيه وجوب القضاء كما في النوم. وقد نص على ذلك الإمام فخر الإسلام رحمه الله حيث قال: وجوب القضاء في قليل الإغماء قياس، وسقوطه في كثيره استحسان بعذر الحرج. ولو قال: وسقوط القضاء في الإغماء إذا امتد من قبيل ما ترك القياس بقول عمار رضي الله عنه لكان وجهاً^١.

واستدلوا أيضاً على عدم جواز إقرار المريض لوارثه بقول ابن عمر رضي الله عنهما، وإن كان القياس يقتضي جوازه كما في حال الصحة؛ لأن قول الصحابي يحتمل السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل الظاهر والغالب من حاله ذلك. فقد ظهر من عاداتهم أن من كان عنده نص فربما روى، وربما أفتى على موافقة النص من غير رواية. ولا شك أن ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي تقدم على محض الرأي. ولئن كان قوله صادراً عن الرأي كان أقوى وأقرب إلى الصواب؛ لأنهم شاهدوا طريق الرسول عليه السلام في بيان أحكام الحوادث، وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي يتغير باعتبارها الأحكام، ولتقدمهم في الدين، وزيادة جدهم وحرصهم في بذل المجهود في طلب الحق، وبركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم، وكونهم في خير القرون. فهذه المعاني يرجح رأيهم على رأي غيرهم.

قوله (ولئن لم يدع المجتهد رأيه) إشارة إلى فرق يحتاج إليه على قود مذهبهما.

بيانه أن المذهب عند أبي حنيفة رحمه الله أنه إذا كان عند مجتهد أن من يخالفه في الرأي أعلم بطريق الاجتهاد، وأنه مقدم عليه في العلم؛ فإنه يدع رأيه برأي من عرف زيادة قوة في اجتهاده، كما أن العامي يدع رأيه برأي المفتي المجتهد؛ لعلمه بأنه مقدم عليه.

وعلى قول أبي يوسف، ومحمد رحمهما الله لا يدع المجتهد رأيه برأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من أهل عصره؛ لوجود المساواة بينهما في معرفة طريق الاجتهاد. ولكن هذا لا يوجد بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة، فالتفاوت بينهما لا يخفى. وبالحقيقة هذا إشارة إلى تخصيص المدعى.

فإن قيل: أليس أن تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدماً على تأويل غيره، ولم يعتبر هذا التفاوت فيه، فكذا في الفتوى بالرأي؟

^١ هذا اعتراض القاءني على فخر الإسلام رحمهما الله في عبارته.

قلنا: التأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام، ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف اللسان مثلهم. فأما الاجتهاد في الأحكام فإنما يكون بالتأمل في معاني النصوص التي هي الأصل في أحكام الشرع. وذلك يختلف باختلاف الأحوال؛ ولأجله ظهرت لهم المزية على غيرهم ممن لم يشاهد ذلك.

قوله (وقد اختلف عمل أصحابنا رحمهم الله في هذا الباب) أي فيما يعقل بالرأي فتارة أخذوا بالرأي، وتارة أخذوا بقول الصحابي. فقد روي أن ابن عمر رضي الله عنهما شرط إعلام قدر رأس المال في الكيليات والوزنيات والمعدودات المتقاربة، وإن كان مشاراً إليه. فأخذ به أبو حنيفة، وخالفاه رحمهم الله أجمعين.

وعلي رضي الله عنه ضمن الأجير المشترك إذا ضاع المتاع عنده لا بصنعه. وبه أخذ أبو يوسف ومحمد، وخالفهما أبو حنيفة رحمهم الله.

وقال محمد رحمه الله: الحامل لا تطلق للسنة إلا واحدة. وروي ذلك عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما، وخالفه أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله بالرأي، وقالوا: تطلق ثلاثاً للسنة.

ولا خلاف بين أصحابنا أن قول الصحابي حجة فيما لا يدرك بالقياس كما في تقدير أقل المهر بعشرة دراهم أخذوا بقول علي رضي الله عنه، وفي تقدير أقل الحيض بثلاثة أيام أخذوا بقول أنس رضي الله عنه، وأخذوا في تقدير أكثر النفاس بأربعين يوماً بقول عثمان بن العاص رضي الله عنه، وفي تقدير أكثر هذه الحمل بسنتين بقول عائشة رضي الله عنها: الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين.

تنبيه

اختيار الشيخين فخر الإسلام وشمس الأئمة والمصنف مذهب أبي سعيد البردعي رحمهم الله تعالى رحمة واسعة على ما يشير إليه كلامهم للتأمل واختلاف عمل أصحابنا فيما يدرك بالرأي مما يؤيد مذهب الكرخي، فكان الوجه أن يذكروا المخلص عنه، وقد سكتوا عن ذلك عن آخرهم، فما وجه المخلص عنه.

قلت: لقائل أن يقول: هذه المسائل خارجة عن محل النزاع؛ لأن محل النزاع أن يروى عن الصحابة^١ فعل أو قول ولم يخالفه غيره من صحابي أو تابعي مجتهد في عصرهم ولم يكن هناك دليل أقوى من قوله. ولا يخفى أن هذه المسائل ليست من ذلك.

بيانه أن ضمان الأجير المشترك مختلف بين الصحابة والتابعين، فقد ذكر في الفتاوى الظهيرية أن قول أبي حنيفة رحمه الله قول عمر رضي الله عنه، وقولهما قول علي كرم الله وجهه. ولما وقع الاختلاف بينهم يجب للمجتهد الترجيح برأيه خلاف المسألتين الأخيرتين على ما عرف في موضعه. وهذا الاختلاف فيما إذا قال صحابي قولاً ولم يشتهر في أقرانه.

أما إذا اشتهر وخالفوه لا يجب تقليده بالإجماع، وإن سكتوا مسلمين له يجب تقليده بلا خلاف. أما إذا اختلفوا في شيء فإن الحق لا يعدو أقاويلهم، ولا يسقط البعض بالبعض كما في تعارض الأقيسة، ولا يطلب التاريخ أيضاً كما يفعل ذلك بين الآيتين؛ لأنه لما ظهر الخلاف لم تجز المحاجة بينهم بالحديث المرفوع تعين أن أقوالهم كانت بالاجتهاد، وذلك يوجب الترجيح. فإن تعذر الترجيح يعمل المجتهد بأيهما شاء بعد ما وقع في قلبه أنه الصواب، وبعد ما عمل بأحد القولين لا يكون له أن يعمل بالقول الآخر إلا بدليل.

قوله (وأما التابعي) اعلم أن التابعي إذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة كان مثل سائر أئمة الفتوى من السلف لا يجوز تقليده إجماعاً. وأما إن ظهر فتواه فيه كالבصري والنخعي يجوز تقليده عند بعض مشايخنا دون البعض.

ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله روايتان: إحداهما أنه قال: لا أقلدهم، هم رجال ونحن رجال. وهو ظاهر المذهب. والثانية أنه قال لما زاحم الصحابة في الفتوى، وسوغوا له الاجتهاد: فأنا أقلده؛ لأنه مثلهم. أما تسويغهم فمثل ما روي أن علياً كرم الله وجهه تحاكم إلى شريح رضي الله عنه، وكان عمر رضي الله عنه ولاه القضاء، وقرره علي رضي الله عنه في زمان خلافته، فخالف علياً رضي الله عنه في رد شهادة الحسن رضي الله عنه له للقرابة، وكان رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لأبيه، وما نازعه في ذلك، كذا قيل. وفيه نظر قوي^٢.

^١ في ب: الصحابي بدل قوله الصحابة.

^٢ هذه إشارة إلى ترجيح القاءاني رحمه الله.

باب الإجماع

وهو لغة العزم، والاتفاق. يقال: أجمع فلان على المسير، أي عزم عليه. وأجمع قوم على كذا، أي اتفقوا عليه. والفرق بين المعنيين أن الإجماع بالمعنى الأول يتصور من واحد، وبالمعنى الثاني لا. واصطلاحًا اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه السلام في عصر علي أمر. وقيل^٢ «على أمر» لتتناول الفعل والقول والحكم. وفائدة سائر القيود يعرف من تحقيق مسأله.

قال عامة العلماء: إجماع هذه الأمة حجة موجبة للعلم شرعا كرامة لهذه الأمة؛ لصيانتهم عن الإجماع على الخطأ، لا عقلا؛ فإن اليهود والنصارى أجمعوا على أشياء كانت باطلة، فلو كان العقل موجبًا حجّيته لما كان إجماعهم باطلاً.

وقال النظام^٣، والخوارج^٤: إنه ليس بحجة أصلا. وهذا الخلاف بناء على أنهم ينكرون ثبوته متمسكين في ذلك بأن الإجماع إن كان عن قاطع، والعادة تقتضي بنقله، وحينئذ لا حاجة إلى الإجماع

^١ في ب: إذا بدل قوله أي.

^٢ في ب: قيد بدل قوله قيل.

^٣ قال خير الدين الزركلي المتوفى سنة ١٣٩٦ هـ في الأعلام، إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، أبو إسحاق النظام المتوفى سنة ٢٣١ هـ: من أئمة المعتزلة، قال الجاحظ: (الأوائل يقولون: في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك). تبحر في علوم الفلسفة، واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعت فيها فرقة من المعتزلة سميت (النظامية) نسبة إليه. وبين هذه الفرقة وغيرها مناقشات طويلة. وقد ألفت كتب خاصة للرد على النظام، وفيها تكفير له، وتضليل. أما شهرته بالنظام، فأشياعه يقولون: إنها من إجادته نظم الكلام، وخصومه يقولون: إنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة. وفي كتاب (الفرق بين الفرق) أن النظام عاش في زمان شبابه قوما من الثنوية، وقوما من السمنية، وخالف ملاحدة الفلاسفة، وأخذ عن الجميع. وفي شرح الرسالة الزيدونية أن النظام لم يخل من سقطات عدت عليه لكثرة إصابته. وفي (لسان الميزان) أنه متهم بالزندقة، وكان شاعرا أديبا بليغا. وذكروا أن له كتباً كثيرة في الفلسفة والاعتزال. ٤٣/١، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٤ قال أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ في الملل والنحل: كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين؛ أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان.

اعلم أن أول من خرج على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه جماعة ممن كان معه في حرب صفين، وأشهدهم خروجاً عليه ومروقا من الدين: الأشعث بن قيس الكندي، ومسر بن فدكي التميمي، وزيد بن حصين الطائي، حين قالوا: للقوم يدعوننا إلى كتاب الله، وأنت تدعوننا إلى السيف! حتى قال: أنا أعلم بما في كتاب الله! انفروا إلى بقية الأحزاب! انفروا إلى من يقول: كذب الله ورسوله، وأنتم تقولون: صدق الله ورسوله. قالوا: لترجعن الأشتر عن قتال المسلمين، وإلا فعلنا بك مثل ما فعلنا بعثمان، فاضطر إلى رد الأشتر بعد أن هزم الجمع، وولوا مدبرين وما بقي منهم إلا شذمة قليلة منهم حشاشة قوة، فامتثل الأشتر أمره. وكان من أمر الحكيمين: أن الخوارج حملوه على التحكيم أولا، وكان يريد أن يعيث عبد الله بن عباس رضي الله عنه، فما رضي الخوارج بذلك؛ وقالوا هو منك، وحملوه على يعث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه على أن يحكم بكتاب الله تعالى، فجرى الأمر على خلاف ما رضي به، فلما لم يرض بذلك خرجت الخوارج عليه وقالوا: لم حكمت الرجال؟ لا حكم إلا الله. وهم المارقة الذين اجتمعوا بالنهروان. وكبار الفرق منهم: المحكمة، والأزارقة، والنجدات، والبيهسية، والعجاردة، والثعلبية، والإباضية، والصفرية. والباقون فروعهم.

وإن كان عن ظني، فيمتنع الاتفاق به عادة؛ لاختلاف الفطن والقرائح، كاجتماع الناس على مأكل واحد في زمان [واحد]^١.

قلنا: لا نسلم لزوم نقله إن كان عن قاطع، لعل الإجماع يغني عن نقله. ولا نسلم أن الإجماع لا ينعقد عن ظني؛ إذ ربما كان الظني جلياً، فتلقته العقول بالقبول، على أن ما ذكره منقوض، بما^٢ علم بالتواتر من إجماعهم [صحابه]^٣ على تقديم القطعي على الظني، ووجوب العمل بالظن. أما العامة قد تمسكوا فيه بالدليل النقلي.

وإنه ينقسم إلى مصرح به، وإلى مقدر به. أما المصرح به، فقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^٤، والحكم المجمع عليه سبيل المؤمنين؛ إذ سبيل المؤمنين ما يختارون لأنفسهم^٥ قولاً وفعلاً، فيجب اتباعهم فيه؛ لأن الله تعالى جعل مخالفة سبيل المؤمنين أحد أسباب استحقاق النار.

فإن قلت: جاز أن يكون الوعيد متعلقاً بالمجموع، وهو المشاقة مع الاتباع غير سبيل المؤمنين، قلت: بل بكل واحد؛ إذ الأولى يكفي لاستحقاق النار، فكذا الثانية، وإلا لما حُسن الجمع من الحكم بينه وبين مشاقة الرسول، كما لا يحسن أن يقال: ومن خالف الرسول، وأكل الخبز، يدخله جهنم. لا يقال: سلمنا ذلك، لكن المجتهدين بعض المؤمنين، فلا يكون سبيلهم سبيل جميع المؤمنين؛ لأننا نقول: غير المجتهدين تابع^٦ لهم فيما اتفقوا عليه، فيصير سبيلهم سبيل جميع المؤمنين.

ويجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلي رضي الله عنهما، ويقدمون ذلك على كل طاعة، ولا يصححون المناكحات إلا على ذلك، ويكفرون أصحاب الكبائر، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة: حقا واجبا. وتفصيل هذا في المطولات، فمن أراد اطلاعه فليراجعها. ١٣١/١، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣.

^١ ما بين القوسين زيادة من نسخة ب.

^٢ في ب: لأنه بدل قوله بما.

^٣ ما بين القوسين زيادة من نسخة ب، ولكن نظن أنه إيضاح من الكاتب، لا من الشارح. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٤ في ب: فقد بدل قوله قد.

^٥ الآية ١١٥ من سورة النساء.

^٦ في ب: ما يختار لنفسه بدل قوله ما يختارون لأنفسهم.

^٧ في ب: متابع بدل قوله تابع.

وقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^١، والخيرية توجب الحقيقة عند الله تعالى فيما أجمعوا عليه. ألا يرى أنه بين سببها بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. واللام فيه للاستغراق، فلو اتفقوا على منكر لما نهوا عنه.

فإن قيل: قوله: ﴿كُنْتُمْ﴾ يفيد أنهم كانوا كذلك، وليس في الآية ما يدل على أنهم كذلك في الحال. قلنا: قد قيل: إن كان فيه ناقصة، وقيل: تامة بمعنى وجدتم خير أمة، وخير نصب على الحال، وقيل: إنها زائدة، كما في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾^٢، وعلى التقادير فالتمسك بالآية صحيح. أما على التقديرين الأخيرين، فظاهر. وأما على التقدير الأول؛ فلأن قوله تعالى: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ يفيد أنهم يفعلون ذلك على كل منكر في جميع الأحوال، وبهذا^٣ فضّلوا على الأمم السالفة؛ لأنهم كانوا ينهون عن بعض دون بعض.

ومنه قوله عليه السلام: "لا تجتمع أمتي على الضلالة"، عموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة، والخطأ ضلالة، فلا يجوز الإجماع عليه، فيكون ما أجمعوا عليه حقا لا يجوز مخالفته.

قلت: فيه نظر؛ لأن الخطأ المظنون لا نسلم أنه ضلالة. فإن قلت: كيف يستقيم التمسك بكون الإجماع حجة قاطعة بخبر الواحد. قلت: هذا الخبر وإن كان منقولا بالآحاد، فمعناه متواتر؛ إذ رواه الرواة بألفاظ مختلفة، كما عرف في الصحاح، فجرى ذلك مجرى الإخبار عن تفاصيل جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه.

وأما النقل المقتدر، فهو أنا رأينا التابعين أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للإجماع^٤، والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع، فوجب تقدير نص فيه. واعترض عليه النظام بأن هذا تمسك بالإجماع في إثبات الإجماع. وفساده لا يخفى.

^١ الآية ١١٠ من سورة آل عمران.

^٢ الآية ٢٩ من سورة مريم.

^٣ في ب: ولهذا بدل قوله وبهذا.

^٤ أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم الحديث ٣٩٥٠. وأخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه، باب تعظيم السنن والحث على التمسك بها والتسليم لها والانقياد إليها وترك الاعتراض عنها، الكلام في الأصل الثالث من أصول الفقه وهو إجماع المجتهدين. ولفظه: أنبأنا أبو بكر، أحمد بن محمد بن محمد بن إبراهيم الأشناني، قال: حدثنا أبو العباس، محمد بن يعقوب الأصم، قال: حدثنا أبو عثمان سعيد بن عثمان التنوخي، قال: حدثنا عصام بن خالد الحضرمي، قال: حدثنا معان بن رفاعه، عن حازم بن عطاء أبي خلف، عن أنس رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تجتمع أمتي على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف، فعليكم بالسواد الأعظم". وهكذا رواه أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسوي. وأبو بشر محمد بن أحمد الدولابي، عن سعيد بن عثمان. دار ابن الجوزي، ٤٠٩/١. وانظر إلى الأسرار المرفوعة للعلامة نور الدين علي بن محمد بن سلطان المشهور بالملا علي القاري المتوفى سنة ١٠١٤ هـ. ١١٤-١١٥، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦.

^٥ في ب: الإجماع بدل قوله للإجماع.

قلنا: لسنا نستدل في ذلك بالإجماع، وإنما نستدلّ بالعادة المطردة أن جمعًا من العلماء المتقنين البالغين عدد التواتر لم يجر عليهم الاتفاق على الكذب، فإذا قطعوا بتخطئة المخالف، دلّنا ذلك أنه بلغهم نصّ من رسول الله عليه السلام.

فإن قيل: لو كان هناك نص، لنقلوه تواترًا؛ لتوفر الدواعي إليه، أو لعلهم حسبوا الظنّي قطعياً؛ لذلك أنكروا المخالف. قلنا: الجواب أما عن الأول، فهو ما ذكرنا أنهم استغنوا بالإجماع عن نقله، أو يحتمل أن ذلك القاطع نُقل ثم اندرس، أو يحتمل أن القاطع كان قرينة حال أوجبت العلم الضروري، ولم يمكن نقلها؛ فإن قرائن الأحوال يضيق نطاق النطق عن التعبير عنها.

وأما عن الثاني، فهو أن ما ذكره من الاحتمال ممتنع عادة، فلا يلتفت إليه. قلت: والاعتماد في كونه حجة قطعية على هذا الدليل؛ لأن الدلائل الأول تحتمل وجوها مع الاحتمالات، كما ذكرت في المطولات، على أن جواز التمسك بالظواهر إنما يثبت^١ بالإجماع، فلو ثبت الإجماع بها لكان دورًا.

قوله (ثم ركن الإجماع نوعان) اعلم أن ركن الإجماع الاتفاق، وذلك إنما يثبت بطريقتين: أحدهما عزيمة، وذلك إما بالتكلم منهم جميعاً، أو شروعهم في الفعل إن كان من بابيه، مثل تناولهم طعامًا مخصوصًا؛ فإنه يكون إجماعًا منهم على إباحته.

^١ في ب: ثبت بدل قوله يثبت.

وثانيهما رخصة، وهو أن يتكلم، أو يفعل البعض، ويسكت الباقيون، بعد البلوغ إليهم ومضي مدة التأمل والنظر في الحادثة. وقال عيسى بن أبان^١، والباقلاني^٢، والشافعي^٣ رحمهم الله: إن الإجماع لا ينعقد إلا بتنصيب الكل؛ لأن السكوت محتمل في نفسه، والمحتمل لا يكون حجة. وهذا لأن السكوت يحتمل أن يكون لخوف. ألا يرى أن ابن عباس خالف عمر رضي الله عنهم في مسألة العول،

^١ قال الزركلي في الأعلام: عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى المتوفى سنة ٢٢١ هـ: قاض من كبار فقهاء الحنفية. كان سريعاً بإنفاذ الحكم، عفيفاً. خدم المنصور العباسي مدة. وولي القضاء بالبصرة عشر سنين، وتوفي بها. له كتب، منها "إثبات القياس" و"اجتهاد الرأي" و"الجامع في الفقه" و"الحجة الصغيرة - خ" في الحديث. ١٠٠/٥، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٢ قال أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي المتوفى سنة ٦٨١ هـ في وفيات الأعيان: القاضي أبو بكر محمد بن الطبيب بن محمد بن جعفر بن القسم، المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور، كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومؤيداً لاعتقاده، وناصراً لطريقته، وسكن بغداد، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره، وكان في علمه أوحده زمانه، وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، وكان موصوفاً بجودة الاستنباط، وسرعة الجواب، وسمع الحديث، وكان كثير التحويل في المناظرة، مشهوراً بذلك عند الجماعة.

وجرى يوماً بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة، فأكثر القاضي أبو بكر المذكور فيها الكلام، ووسع العبارة، وزاد في الإسهاب، ثم التفت إلى الحاضرين، وقال: شهدوا على أنه إن أعاد ما قلت، لا غير، لم أطالبه بالجواب، فقال الهاروني: شهدوا على أنه إن أعاد كلام نفسه سلمت له ما قال.

وتوفي القاضي أبو بكر المذكور آخر يوم السبت، ودفن يوم الأحد لسبع بقين من ذي القعدة، سنة ثلاث وأربعمائة ببغداد، رحمه الله تعالى، وصلى عليه ابنه الحسن، ودفنه في داره بدرب المجوس، ثم نقل بعد ذلك، فدفن في مقبرة باب حرب. ورثاه بعض شعراء عصره بقوله:

انظر إلى جبل تمشي الرجال به * وانظر إلى القبر ما يحوي من الصلف

وانظر إلى صارم الإسلام مغتدماً * وانظر إلى درة الإسلام في الصدف

والباقلاني: بفتح الباء الموحدة وبعد الألف قاف مكسورة ثم لام ألف وبعدها نون، هذه النسبة إلى الباقلي وبيعه، وفيه لغتان: من شدد اللام قصر الألف ومن خفتها مد الألف، فقال: باقلاء، وهذه النسبة شاذة؛ لأجل زيادة النون فيها، وهو نظير قولهم في النسبة إلى صنعاء صنعاني، وإلى بهراء بهراني، وقد أنكر الحريري في كتاب درة الغواص هذه النسبة، وقال: من قصر الباقلي، قال في النسبة إليه: باقلي، ومن مد، قال في النسب إليه: باقلاوي، وبقلائي، ولا يقاس على صنعاء وبهراء؛ لأن ذلك شاذ لا يعاج إليه، والسمعي ما أنكر النسبة الأولى، والله أعلم بالصواب. ٢٧٠-٢٦٩/٤، دار الصادر، بيروت.

^٣ قال الزركلي في الأعلام: محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله (١٥٠ - ٢٠٤ هـ = ٧٦٧ - ٨٢٠ م): أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غرة (بفلسطين) وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين. وزار بغداد مرتين. وقصد مصر سنة ١٩٩ هـ فتوفي بها، وقبره معروف في القاهرة. قال المبرد: كان الشافعي أشعر الناس وأدبهم وأعرفهم بالفقه والقراءات. وقال الإمام ابن حنبل: ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعي في رقبته منه. وكان من أحذق قريش بالرمي، يصيب من العشرة عشرة، برع في ذلك أولاً كما برع في الشعر واللغة وأيام العرب، ثم أقبل على الفقه والحديث، وأفتى وهو ابن عشرين سنة. وكان ذكياً مفراطاً. له تصانيف كثيرة، أشهرها كتاب (الأم - ط) في الفقه، سبع مجلدات، جمعه البويطي، وبوّه الربيع بن سليمان، ومن كتبه (المسند - ط) في الحديث، و (أحكام القرآن - ط) و (السنن - ط) و (الرسالة - ط) في أصول الفقه، منها نسخة كتبت سنة ٢٦٥ هـ في دار الكتب، و (اختلاف الحديث - ط) و (السبق والرمي) و (فضائل قريش) و (أدب القاضي) و (الموارث) ولا بن حجر العسقلاني (توالي التأسيس، بمعالي بن إدريس - ط) في سيرته، ولأحمد بن محمد الحسني الحموي المتوفى سنة ١٠٩٨ كتاب (الدر النقيس - خ) في نسبه، بدار الكتب (١٧٨: ٥) وللحافظ عبد الرؤوف المناوي، كتاب (مناقب الإمام الشافعي - خ) وللشيخ مصطفى عبد الرازق رسالة (الإمام الشافعي - ط) في سيرته، ولحسين الرفاعي (تاريخ الإمام الشافعي - ط) ولمحمد أبي زهرة كتاب (الشافعي - ط) ولمحمد زكي مبارك رسالة في أن (كتاب الأم لم يؤلفه الشافعي وإنما ألفه البويطي - ط) يعني أن البويطي جمعه مما كتب الشافعي. وفي طبقات الشافعية للسبكي، بعض ما نصف في مناقبه. ٢٦/٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

فقليل له: هَلَّا أظهرت حجتك على عمر، فقال مهابة عنه، أو عن تفكّر، أو اعتقاد إن كل مجتهد مصيب. قلنا: هذه الاحتمالات خلاف الظاهر، وقول ابن عباس رضي الله عنه مؤكد؛ لأنه أظهر الخلاف، وإنما سكت عن المناظرة، وذلك ليس بواجب، وإنما الواجب إظهار الخلاف. وحجتنا أنه لو شرط لانعقاد الإجماع التنصيص من الكل، لأدّى ذلك إلى تعذر انعقاد الإجماع؛ إذ الاتفاق على قول يسمع منهم متعذر، والتعذر هو المراد من الامتناع، بدليل قوله: قلما يتفق ذلك.

قلت: لا خفاء أن هذا لا يكون إلزاماً للشافعي رحمه الله؛ لأنه لا يشترط تنصيص كل واحد، بل تنصيص الأكثر، وتعذر ذلك ممنوع؛ ولأنه صحّ عن الشافعي رحمه الله أن الساكتين لو كانوا نفرًا يسيرًا ينعقد الإجماع بسكوتهم. والمعنى الذي جعل سكوت الأقل دليل وفاقهم، هو عدم حلّ سكوتهم، إذا كان الحكم عندهم على خلاف ذلك؛ لأن الساكت عن الحق شيطان أخرس؛ إذ لا يجوز أن يكون لتفكر؛ لأن الكلام بعد مضي زمانه. فلما جعل سكوت الأقل دليل الوفاق، مع انعدام مكننتهم من إظهار الخلاف ظاهرًا فلأن يجعل سكوت الأكثر دليل الوفاق مع تمكنهم من إظهار الخلاف أولى.

وفيه نظر؛ لأنه يحتمل أنه إنما لم يعتبر سكوت الأقل لثلا يؤدّي إلى تعذر انعقاده، كما ذكرنا، ولا يلزم من عدم اعتبار الأقل عدم اعتبار الأكثر حينئذ.

قوله (وسببه الداعي إليه) وهو ما ينعقد الإجماع عنه إما دلالة أو أمانة. ألا يرى أنا أجمعنا على حرمة الأمهات والبنات، وسببه قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^١، وهذا إجماع صدر عن دلالة.

والأمانة إما أن يكون خبر واحد، أو مشهور، كما أجمعنا على وجوب كل الدية في اليدين، ونصفها في إحديهما، ووجوب الرجم على المحصن، وعدم جواز بيع الطعام المشتري قبل القبض. وسببه الأخبار المروية، أو معنى مستنبط من الكتاب: كتوظيف عمر رضي الله عنه الخراج على أهل السواد: لما خالفه بلال رضي الله عنه مع أصحابه تلا عليهم: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾^٢، وقال: أرى لمن بعدكم في هذا الفيء نصيبًا^٣، فأجمعوا على قوله. أو من السنّة: فإنه لما وقع الخلاف بين الصحابة في الخلافة عيّن عمر أبا بكر لها رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، وقال: إن رسول الله

^١ الآية ٢٣ من سورة النساء.

^٢ الآية ١٠ من سورة الحشر.

^٣ انظر إلى أصول السرخسي، ٣٠١/١، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

صلى الله تعالى عليه وسلم اختار أبا بكر لأمر دينكم، حيث قدّمه في الصلاة، فكان أَرْضَى به لأمر دنياكم^١، فأجمعوا على قوله.

وقال بعض الناس: ينعقد عن الإلهام أيضا، بأن يخلق الله تعالى فيهم علماً ضرورياً، ويفقههم لاختيار الصواب. وقال بعض مشايخنا: لا ينعقد إلا عن خبر الواحد، أو القياس؛ إذ عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج إلى الإجماع لثبوت الحكم بهما قطعاً، فلا فائدة فيه. قلنا: لا نسلم ذلك، بل الفائدة فيه أن يسقط عنا البحث عن الدليل، ويسقط عنا نقله، وأن لا يجوز مخالفة ذلك القول.

وقال النظام، وابن جرير^٢، والقاشاني^٣: لا بدّ للإجماع من جامع آخر، مما لا يحتمل الغلط. وهذا غلط؛ لأن كون الإجماع موجبا للحكم قطعاً ليس من قبل دليله. ألا يرى أن اليهود والنصارى أجمعوا على أشياء كانت كلها باطلة، فلو أن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل قطعي لما كان إجماعهم باطلاً، بل كاشفاً عن حق؛ ولأنه لو كان انعقاد الإجماع عن دليل يوجب علم اليقين، فكان الاعتبار لذلك الدليل، لا لإجماعهم، فكان إجماعهم لغوا. وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أنه يكون لغوا، بل يكونان دليلين مع تلك الفوائد المذكورة، على أنه منقوض بالإجماع المنعقد عن المتواتر؛ فإنه يجوز اتفاقاً.

قوله (ثم إجماع علماء كل عصر من أهل العدالة والاجتهاد حجة) اعلم أن شرط حجّة الإجماع اجتماع جميع المجتهدين من أهل العدالة. ولا يعتد بقول الفاسق المجتهد؛ لأن التوقف في كلامه واجب بالنص. ألا يرى أنه لا يجوز لغيره تقليده في فتواه.

ولا عبرة بقلة العلماء، وكثرتهم. ذهب قوم إلى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الإجماع؛ لئلا يتصوّر تواطؤهم على الخطأ. وذهب الجمهور إلى أن ذلك لا يشترط؛ لأن الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة لا يختص بعدد دون عدد.

^١ انظر إلى أصول السرخسي، ٣٠١/١، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

^٢ قال الزركلي في الأعلام: محمد بن جرير بن يزيد الطبري (٢٢٤ - ٣١٠ هـ = ٨٣٩ - ٩٢٣ م)، أبو جعفر. المؤرخ المفسر الإمام. ولد في آمل طبرستان، واستوطن بغداد، وتوفي بها. وعرض عليه القضاء فامتنع، والمظالم فأبى. له (أخبار الرسل والملوك - ط) يعرف بتاريخ الطبري، في ١١ جزءاً، و (جامع البيان في تفسير القرآن - ط) يعرف بتفسير الطبري، في ٣٠ جزءاً، و (اختلاف الفقهاء - ط) و (المسترشد) في علوم الدين، و (جزء في الاعتقاد - ط) و (القراءات) وغير ذلك. وهو من ثقات المؤرخين، قال ابن الأثير: أبو جعفر أوثق من نقل التاريخ، وفي تفسيره ما يدل على علم غزير وتحقيق. وكان مجتهداً في أحكام الدين لا يقلد أحداً، بل قلده بعض الناس، وعملوا بأقواله وآرائه. وكان أسمر، أعين، نحيف الجسم، فصيحاً. ٦/٦٩، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة العشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٣ في النسخ القاشاني، ولكن نظن أن الصواب الكاشاني؛ لأن كاشان مدينة مشهورة في إيران. قال الزركلي في الأعلام: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاشاني المتوفى سنة ٥٨٧ هـ علاء الدين: فقيه حنفي، من أهل حلب. له (بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - ط) سبع مجلدات، فقه، و (السلطان المبين في أصول الدين). توفي في حلب. ٢/٧٠، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة العشر، بيروت، ٢٠٠٢.

وقيل: لو لم يبق من المجتهدين إلا واحد، يكون قوله اجماعاً؛ لأنه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الأمة. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ﴾^١، فدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الأمة من الخطأ.

وقيل: أقل ما ينعقد به ثلاثة، وإليه مال السرخسي رحمه الله؛ لأنه أقل الجماعة. وقيل: اثنان؛ لأن الاجتماع لا يتحقق بدون ذلك. قال الفاضل السمرقندي: اتفاق جميع المؤمنين إنما يتحقق بموافقة العوام أهل الاجماع تقليداً، وحينئذ لا فرق بين الواحد والكثير.

قلت: لا عبرة بموافقة العوام في المسائل الاجتهادية، فلا بدّ من الاجتماع من أهله. وأقلّه اثنان. ولا يشترط فيه الصحابة، ولا عترة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وهم عليّ، وفاطمة، والحسن، والحسين، وأولادهم رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، كما ذهب إليه الزيدية^٢، والإمامية^٣، متمسكين بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾^٤، والخطأ رجس، فيكون منفيًا. وبقول النبي عليه السلام: "إني تارك فيكم ما إن تمسكتكم به لن تضلوا: كتاب الله، وعترتي". ولا أهل المدينة، كما ذهب إليه مالك^٥ رحمه الله، مستدلاً بقوله عليه السلام: "إن المدينة طيبة

^١ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

^٢ الآية ١٢٠ من سورة النحل.

^٣ قال الشهرستاني في الملل والنحل: أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، إلا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامة، أن يكون إماما واجب الطاعة، سواء كان من أولاد الحسن، أو من أولاد الحسين رضي الله عنهما. وعن هذا جوز قوم منهم إمامة محمد وإبراهيم الإمامين ابني عبد الله بن الحسن بن الحسن اللذين خرجا في أيام المنصور وقتلا على ذلك. وجوزوا خروج إمامين في قطرين يستجمعان هذه الخصال، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة. ١٥٣/١، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠٠٢.

^٤ قال الشهرستاني في الملل والنحل: هم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي عليه السلام؛ نصا ظاهرا، وتعيينا صادقا، من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين، قالوا: وما كان في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام، حتى تكون مفارقتها الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة، فإنه إنما بعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق، فلا يجوز أن يفارق الأمة، ويتركهم هملا يرى كل واحد منهم رأيا، ويسلك كل واحد منهم طريقا لا يوافقه في ذلك غيره، بل يجب أن يعين شخصا هو المرجوع إليه، وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه، وقد عين عليا رضي الله عنه في مواضع تعريضا، وفي مواضع تصريحاً. ١٦٣/١، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠٠٢.

^٥ الآية ٣٣ من سورة الأحزاب.

^٦ أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب المناقب، باب مناقب أهل بيت النبي، ٣٧٨٨، ولفظه: حدثنا علي بن المنذر الكوفي، قال: حدثنا محمد بن فضيل، قال: حدثنا الأعمش، عن عطية، عن أبي سعيد، والأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن زيد بن أرقم رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إني تارك فيكم ما إن تمسكتكم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يتفرقا حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما". وقال: هذا حديث حسن غريب.

^٧ قال الزركلي في الأعلام: مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، أبو عبد الله (٩٣ - ١٧٩ هـ = ٧١٢ - ٧٩٥ م): إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، مولده ووفاته في المدينة. كان صلبا في دينه، بعيدا عن الأمراء والملوك، وشي به إلى جعفر عم المنصور العباسي، فضربه سياطا انخلعت لها كتفه. ووجه إليه الرشيد العباسي؛ ليأتيه، فيحدثه، فقال: العلم

تنفي خبثها"¹، والخطأ خبث. ولا انقراض العصر لصيرورته حجة، كما ذهب إليه أحمد بن حنبل²، والشافعي، وابن فورك³ رحمهم الله، معلّلين بأن احتمال رجوع بعضهم بعد التأمل ثابت، فلا يكون حجة مع هذا الاحتمال؛ لإطلاق ما ذكرنا من النصوص.

فإن ذلك لا يختص قومًا بنسب، أو قرن، أو مكان، أو زمان، فلا يزداد عليها؛ لأن ذلك نسخ. وفيه نظر؛ لأن مذهب الإمامية أن إجماع العترة حجة، وإن خالفهم سائر العلماء. وكذا مذهب مالك

يؤتى، فقصد الرشيد منزله، واستند إلى الجدار، فقال مالك: يا أمير المؤمنين من إجلال رسول الله إجلال العلم، فجلس بين يديه، فحدثه. وسأله المنصور أن يضع كتابا للناس يحملهم على العمل به، فصنف الموطأ. وله رسالة في الوعظ، وكتاب في المسائل، ورسالة في الرد على القدرية، وكتاب في النجوم، وتفسير غريب القرآن.

وأخباره كثيرة. ولجلال الدين السيوطي تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك، ولمحمد أبي زهرة كتاب مالك ابن أنس: حياته، عصره إلخ، ولأمين الخولي ترجمة محررة لمالك ابن أنس. ٢٥٧/٥، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

¹ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب غزوة أحد الحديث ٤٠٥٠، وكتاب تفسير القرآن، باب ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرْكَنُهُمْ بِمَا كَسَبُوا﴾ الحديث ٤٥٨٩، وكتاب فضائل المدينة، باب المدينة تنفي الخبث الحديث ١٨٨٤. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب المدينة تنفي شرارها الحديث ١٣٨٤. وأخرجه الترمذي في جامعه، كتاب تفسير القرآن، باب من سورة النساء الحديث ٣٠٢٨.

² قال الزركلي في الأعلام: أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله (١٦٤ - ٢٤١ هـ = ٧٨٠ - ٨٥٥ م)، الشيبانيّ الوائلي: إمام المذهب الحنبلّي، وأحد الأئمة الأربعة. أصله من مرو، وكان أبوه والي سرخس. وولد ببغداد. فنشأ منكبًا على طلب العلم، وسافر في سبيله أسفارًا كبيرة إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والثغور والمغرب والجزائر والعراقين وفارس وخراسان والجبال والأطراف. وصنّف (المسند - ط) ستة مجلدات، يحتوي على ثلاثين ألف حديث. وله كتب في (التاريخ) و (الناسخ والمنسوخ) و (الرد على الزنادقة فيما ادعت به من مشابهة القرآن - ط) و (التفسير) و (فضائل الصحابة) و (المناسك) و (الزهد - خ) في خزانة الرباط (٢٩٢ ك) و (الأشربة - خ) و (المسائل - خ) و (العلل والرجال - خ) في أيا صوفية (الرقم ٣٣٨).

وكان أسمر اللون، حسن الوجه، طويل القامة، يلبس الأبيض، ويخضب رأسه ولحيته بالحناء. وفي أيامه دعا المأمون إلى القول بخلق القرآن، ومات قبل أن يناظر ابن حنبل، وتولى المعتصم، فسجن ابن حنبل ثمانية وعشرين شهرًا؛ لامتناعه عن القول بخلق القرآن، وأطلق سنة ٢٢٠ هـ، ولم يصبه شرّ في زمن الوائق بالله - بعد المعتصم -، ولما توفي الوائق، وولي أخوه المتوكل ابن المعتصم أكرم الإمام ابن حنبل، وقدمه، ومكث مدة لا يولي أحدًا إلا بمشورته، وتوفي الإمام، وهو على تقدمه عند المتوكل.

ومما صنّف في سيرته (مناقب الإمام أحمد - ط) لابن الجوزي، و (ابن حنبل - ط) لمحمد أبي زهرة، من معاصرينا. ٢٠٣/١، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

³ قال الزركلي في الأعلام: محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر المتوفى سنة ٤٠٦ هـ: واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية. سمع بالبصرة وبغداد. وحدث بنيسابور، وبني فيها مدرسة. وتوفي على مقربة منها، فنقل إليها. وفي النجوم الزاهرة: قتله محمود بن سبكتكين بالسم؛ لقوله: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم رسولاً في حياته فقط، وإن روحه قد بطل وتلاشى.

له كتب كثيرة. قال ابن عساكر: بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً من المئة. منها (مشكل الحديث وغريبه - ط)، و (النظامي - خ) في أصول الدين ألفه لنظام الملك، و (الحدود - خ) في الأصول، و (أسماء الرجال - خ)، و (التفسير - خ) الجزء الثالث منه في خزانة فيض الله بإستنبول الرقم ٥٠، و (حل الآيات المتشابهات - خ) في ٧٤ ورقة بخزانة عاطف بإستنبول الرقم ٤٣٣، و (غريب القرآن - خ) في ١٣٩ ورقة في خزانة سليم آغا أسكيدار بإستنبول الرقم ٢٢٧، وهذه الكتب الثلاثة في مذكرات الميمني (خ)، و (رسالة في علم التوحيد - خ) في تذكرة النوادر (٦٤)، و (الإملاء في الإيضاح والكشف عن وجوه الأحاديث الواردة إلخ - خ)، رأيت منه نسخة نفيسة في الفاتيكان (١٤٠٦ عربي). ٨٢/٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

رحمه الله أن اتفاق أهل المدينة حجة. والنصوص التي تدل على حجّة الإجماع لا تنفي ذلك، فلا يكون نسخاً.

قوله (ولا يعتبر مخالفة أهل الهوى) اعلم أن مخالفة أهل الهوى في حكم يكون مخالفا لهواه غير معتبر؛ لأن مخالفته فيه ليس إلا لاتباع^١ هواه، لا عن دليل، فيكون كالعدم، ويعتبر فيما سواه؛ لأنه من الأمة، فلا يقوم دليل الإجماع بدونه. وقيل: لا يعتبر قوله مطلقاً؛ لأنه فاسق، ولا مخالفة من لا رأي لهم إلا فيما يستغني عن الرأي، ويشترك في دركه الخواص والعوام، ومن ليس من أهل الاجتهاد من أهل العلم له حكم العوام، لا يعتد بخلافه فيما يدرك بالاجتهاد، كالمتكلم، والمفسر، والمحدث، والنحوي، الذين لا اجتهاد لهم؛ لأنهم كالعوام في هذا الحكم. وقال بعضهم: خلاف الواحد لا يعتبر، ولا خلاف الأقل، وإليه ذهب ابن جرير، والرازي^٢ رحمهما الله، بقوله عليه السلام: "عليكم بالسواد الأعظم"^٣، لكننا نقول: إن إجماع هذه الأمة جعل حجة بالدلائل السمعية كرامة لهم، إذا وجدت الموافقة من الكل غير معقول، فلا يجوز إبطال حكم الأفراد بعد أن كان من أهل الاجتهاد. ألا يرى أن ابن عباس رضي الله عنهما قد تفرّد في مسائل، ولم يقل أحد: إن خلافه غير معتبر.

قوله (والصحابه) اعلم أن الصحابة إذا اختلفوا في مسألة على قولين أو أقوال تضمن ذلك إجماعهم على تخطئة ما سواهما، فلا يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث عند الجمهور، وجوّزه

^١ في ب: إلا اتباع بدل قوله إلا لاتباع.

^٢ قال الزركلي في الأعلام: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ = ١١٥٠ - ١٢١٠ م): الإمام المفسر. أوجد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الري) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. وكان يحسن الفارسية.

من تصانيفه: (مفاتيح الغيب - ط) ثماني مجلدات في تفسير القرآن الكريم، و(لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات - ط)، و(معالم أصول الدين - ط)، و(محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - ط)، و(المسائل الخمسون في أصول الكلام - ط)، و(الآيات البينات - خ) مع شرح ابن أبي الحديد له، في خزنة الأسكوريال، المجموعة ٣٣، و(عصمة الأنبياء - خ) كراريس من أوله، في خزنة الرباط (المجموعة ١١٨٠ كتاني)، و(الإعراب - خ) في شستريتي، الرقم ٣٣٧٤، و(أسرار التنزيل - خ) في التوحيد، و(المباحث المشرقية - ط)، و(أنموذج العلوم - خ)، و(أساس التقديس - ط) رسالة في التوحيد، و(المطالب العالية - خ) في علم الكلام، و(المحصول في علم الأصول - خ)، و(نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز - ط) بلاغة، و(السر المكتوم في مخاطبة النجوم - خ)، و(الأربعون في أصول الدين - ط)، و(نهاية العقول في دراية الأصول - خ) في أصول الدين. و(القضاء والقدر)، و(الخلق والبعث)، و(الفراصة)، و(البيان والبرهان)، و(تهذيب الدلائل)، و(الملخص في الحكمة، و(النفس) رسالة، و(النبوات) رسالة، و(كتاب الهندسة)، و(شرح قسم الإلهيات من الإشارات لابن سينا - ط)، و(لباب الإشارات - ط) تهذيبه، و(شرح سقط الزند للمعري)، و(مناقب الإمام الشافعي - ط)، و(شرح أسماء الله الحسنى - ط)، و(تعجيز الفلاسفة بالفارسية، وغير ذلك. وله شعر بالعربية والفارسية، وكان واعظاً بارعاً باللغتين. ٣١٣/٦، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢.

^٣ انظر إلى المقاصد الحسنة للإمام السخاوي المتوفى سنة ٩٠٢ هـ. ص ١٧٣-١٧٤، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، ١٩٧٩.

الظاهرين^١، متمسكين بأن الممنوع منه مخالفة الإجماع، ولا إجماع مع هذا الاختلاف، وبأن الصحابة اختلفوا في زوج وأبوين، وامرأة وأبوين على قولين، وأحدث ابن سيرين^٢ رحمه الله قولاً ثالثاً، وقال في امرأة وأبوين: للآم ثلث جميع المال، كما هو قول ابن عباس رضي الله عنهما، وقال في زوج وأبوين: إن لها^٣ ثلث ما بقي، كما ذهب إليه سائر الصحابة.

واحتج الجمهور بأن الصحابة إذا اختلفت على قولين، فقد اتفقت في المعنى على المنع من إحداث قول ثالث، فلو جاز إحداث قول ثالث لجاز الأخذ به، وقد منعوا منه. ألا يرى أنهم منعوا في مسألة الجد من قول آخر، حتى يقال: المال كله للأخ. وأيضا إحداث القول الثالث يستلزم بطلان القولين الأولين المستلزم إجماعهم على الخطأ.

ولقائل أن يقول على الأول: إنما منعوا منه بشرط أن لا يؤدي إليه الاجتهاد، لا مطلقاً. وأما مسألة الجد، فإنما لم يجر القول فيه بأن المال كله للأخ؛ لأنه مخالف لما أجمعوا عليه من عدم جريان الجد. وعلى الثاني بأن المصيب لو كان واحداً لم يلزم من تجويز القول الثالث حقيقته؛ إذ الخطأ قد يعمل به، وإن كان كل مجتهد مصيباً لم يلزم من حقيقة بطلانهما.

والحق التفصيل، وهو أن القول الثالث إن استلزم رفع ما أجمعوا عليه لم يجر، كما قال بعضهم في الجد مع الإخوة: المال كله للجد، وقال الباقر: له وللإخوة. فالقول بصرف الكل إلى الإخوة يخالف إجماعهم، وإن لم يستلزم جاز، كما قال بعضهم: النية شرط في الطهارات كلها، وقال الباقر: ليست^٤ بشرط في شيء منها، فالقول بأنه شرط في بعضها دون بعض لا يكون رافعا لما اجمعوا عليه. وهذا التفصيل يبطل قول الظاهريين؛ لأن إحداث قول ثالث على هذا مخالف لما اجمعوا عليه. ويؤيد^٥ ما اخترناه من التفصيل قول بعض العلماء في ضمان الأجير المشترك بالصلح على النصف. وكذا لو

^١ قال السيد محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي المتوفى سنة ١٢٠٥ هـ في تاج العروس: والظاهرية: من الفقهاء منسوبون إلى القول بالظاهر، منهم داود بن علي بن خلف الأصبهاني رئيسهم، روى عن إسحاق بن راهويه، وأبي ثور، مات سنة ٢٧٠ ببغداد. ٤٩٩/١٢، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٥.

^٢ قال الزركلي في الأعلام: محمد بن سيرين البصري، الأنصاري بالولاء، أبو بكر (٣٣ - ١١٠ هـ = ٦٥٣ - ٧٢٩ م): إمام وقته في علوم الدين بالبصرة. تابعي. من أشرف الكتاب. مولده ووفاته في البصرة. نشأ بزازا، في أذنه صمم. وتفقه وروى الحديث، واشتهر بالورع وتعبير الرؤيا. واستكنبه أنس بن مالك بفارس. وكان أبوه مولى لأنس. ينسب له كتاب (تعبير الرؤيا - ط) ذكره ابن النديم، وهو غير (منتخب الكلام في تفسير الأحلام) المطبوع، المنسوب إليه أيضا، وليس له. ١٥٤/٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة العشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٣ في ب: لهما بدل قوله لها.

^٤ في ب: أجمعوا من بدل قوله أجمعوا عليه من.

^٥ في ب: ليس بدل قوله ليست.

^٦ في ب: يؤيده بدل قوله يؤيد.

اختلفوا العلماء في عصر من الأعصار في مسألة على أقوال، كان ذلك إجماعاً منهم. إن ما خرج من أقاويلهم باطل عند بعض مشايخنا، خلافاً للبعض. والحق هنا أيضاً التفصيل السابق لما ذكرنا.

قوله (وأما الإجماع المركب) اعلم أن الإجماع المركب عبارة عن الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في المأخذ، لكن يصير الحكم مختلفاً فيه، بفساد أحد المأخذين. مثاله انعقاد الإجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القياء والمس، لكن مأخذ الانتقاض عندنا القياء، وعند الشافعي رحمه الله المس، فلو قدر عدم كون القياء ناقضاً، فنحن لا نقول بالانتقاض [ثمة]، ولو قدر عدم كون المس ناقضاً، فالشافعي رحمه الله لا يقول بالانتقاض حينئذ، فلم يبق الإجماع على كلا التقديرين؛ إذ الحكم ينتهي بانتهاء سببه ومأخذه.

لا يقال: على تقدير فساد أحد المأخذين يظهر فساد الإجماع من الأصل، لا انتهاؤه؛ لانا نقول: إنما يظهر الفساد بتبدل رأي المجتهد، وتبدل رأي المجتهد بمنزلة انتساخ النص يعمل به في المستقبل، لا في الماضي.

ألا يرى أن سهم ذوي القربى من خمس الغنيمة سقط بموته عليه السلام عندنا؛ لانتهاء سبب الاستحقاق، وهي النصرة للنبي عليه السلام، كما عرف. والمؤلفة قلوبهم سقطت من جملة الأصناف الثمانية بالإجماع؛ لأن علّة الدفع إليهم في زمان الرسول عليه السلام دفع شرهم؛ ليبقى بيضة الاسلام^١ محمية، ولا يؤل الصغار منهم إلى الدين، فلما أعزّ الله الإسلام، وأغنى عنهم صار الإعطاء إليهم ذلاً وصغاراً للدين، فلا يعطون لانتهاء علّته، وإلا يلزم نسخ حكم ثابت في عهد الرسول عليه السلام بعده.

ولقائل أن يقول: [القول]^٢ بانعقاد الإجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القياء والمس منظور فيه؛ لأن كل واحد من الحكمين منفصل عن الآخر، لا تعلق لأحدهما بالآخر، فيمكن أن أبا حنيفة رحمه الله يكون مخطئاً في القياء، مصيباً في المس، والشافعي رحمه الله يكون مخطئاً في المس، مصيباً في القياء؛ إذ ليس من ضرورة كونه مخطئاً في أحدهما أن يكون مخطئاً في الآخر. نعم لو كان الغرض إلزام الخصم يكون هذا الطريق مقبولا.

^١ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

^٢ قال الجوهري في الصحاح: بيضة كل شيء حوزته، وبيضة القوم ساحتهم. ١٠٦٨/٣، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠.

^٣ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

قوله (وأما عدم القائل بالفصل) اعلم أن الاستدلال بعدم القائل بالفصل استدلال بنوع من الإجماع. وإنه نوعان: أحدهما أن يكون منشأ الخلاف في الفرع واحداً، أي يكون الخلاف في الفرع مبنياً على الخلاف في أصل الحكم، وعلته.

والاستدلال بهذا النوع على وجهين: أحدهما أن يثبت المستدل أصله الذي ينازعه فيه خصمه، ثم يثبت الحكم في فروعه بنتيجة الإجماع. مثل أن يقول: القدر مع الجنس علة، فينبغي أن لا يجوز بيع قفيز حصّ بقفيزين منه، وبيع من من الحديد بمنوين منه؛ لعدم القائل بالفصل؛ لأن من قال بعلية القدر مع الجنس قال لعدم^١ جواز بيع قفيز حصّ بقفيزين، ومن من الحديد بمنوين منه. ومثل أن يقول الصغر علة لولاية الإنكاح، فينبغي أن يملك الأب تزويج الثيب الصغيرة بغير رضاها؛ لأن من قال بعلية الصغر لا يفرق بين البكر والثيب الصغيرة. وهذا النوع من الاستدلال صحيح يضاهاه الإجماع المنعقد في القوة؛ لأن هذه أحكام تعلق بعلة مخصوصة، فيكون القول بانتهاؤها بعد وجود عللها باطلاً ضرورة.

وثانيهما أن يثبت المستدل فرعاً من أصله المختلف فيه، ثم يتمسك بالإجماع في إثبات حكم فرع الخصم من أصله على خلاف ما يثبته خصمه. مثل أن يقول: لا يجوز بيع قفيز حصّ بقفيزين منه؛ لقوله عليه السلام: **"ولا الصاع بالصاعين"**^٢، فينبغي أن يجوز بيع الحفنة بالحفنتين؛ لعدم القائل بالفصل بينهما. وهذا النوع دون الأول في القوة؛ لأن ثبوت الحكم في فرعه، وإن دل على صحة الأصل، لكن لا يدل على فساد أصل الخصم، وعلته؛ لجواز أن يكون معلولاً بعلة متعددة. وحينئذ جاز للقائل^٣ أن يقول: هذا استدلال بعدم الحكم لعدم العلة، وذلك باطل. لا يقال: هذا المجموع -أي شمول عدم للصورتين أي بيع الحفنة بالحفنتين، وبيع قفيز حصّ بقفيزين منه- مما لم يقل به أحد فلو قلنا به يلزم إجماع الأمة على الخطأ وذلك لا يجوز؛ لأننا نقول: لا نسلم إجماع كل الأمة على الخطأ؛ إذ هما مسألتان لا تعلق لأحدهما بالأخرى، فيجوز أن يكون المخطئ في إحدى المسألتين مصيباً في الأخرى، فلا يلزمهم إجماعهم على الخطأ، بخلاف الوجه الأول، كما نبهنا

^١ في ب: بعدم بدل قوله لعدم، ونظن أن الصواب ما في نسخة ب؛ لتعدية قال بالباء إذا كان بمعنى حكم.

^٢ أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسند عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما رقم ٥٨٨٥، ولفظه: حدثنا حسين بن محمد، حدثنا خلف، يعني ابن خليفة، عن أبي جَنَاب، عن أبيه، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين، فإني أخاف عليكم الرّماء، والرّماء: هو الربا"، فقام إليه رجل، فقال: يا رسول الله، أرايت الرجل يبيع الفرس بالأفراس، والنجبية بالإبل؟ قال: لا بأس، إذا كان يداً بيد. ١٢٤-١٢٦، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦.

^٣ في ب: لقائل بدل قوله للقائل.

^٤ في ب: لما بدل قوله كما.

عليه. ولا يخفى أن هذا الجواب يؤكد اعتراضنا في الإجماع المركب. ولم يظهر لي بعد معنى قول المصنف إذا لم يتحد الأصولان، وفوق كل ذي علم عليم^١.

قوله (والنوع الثاني أن لا يكون المنشأ واحداً) أي لا يكون الخلاف في الحكم مبنيًا على أصل مختلف فيه. مثل أن يقال: القيء أو المس ناقض إجماعاً، ولكن القيء ليس بناقض بالنص، فيكون المس ناقضاً؛ لأن أحداً لم يقل بشمول عدم النقض^٢ للصورتين. وهذا حجة عند النظائر. قال الإمام الرازي عليه رحمة الباري: هذا يسمى السبر والتقسيم^٣، ويتنوع إلى منحصر، كما يقال: علة حرمة الربا إما الطعم، أو الكيل، أو الاقتيات، أو الإجماع، والأخيرين باطلان بالدليل، فيتعين الأول، وهو معتبر في العقلية والشرعية. وإلى منتشر، كما إذا لم يدع الإجماع، وهو يفيد ظن العلية. قال المصنف: ومثل هذا ليس بحجة، وهو مذهب الفقهاء.

قوله (لما ذكرنا) إشارة إلى قوله: جاز أن يكون المصيب في إحدى المسألتين، مخطئاً في الأخرى. وتحرير ذلك أنه يجوز أن يكون أبو حنيفة رحمه الله مخطئاً في القيء، مصيباً في المس، والشافعي رحمه الله بالعكس، فلا يلزم إجماع الأمة على الخطأ. وأيضاً فالفلسف تمسكوا بالدليل في كل مسألة، فلو كان مثل هذا -أي عدم القائل بالفصل فيما لا يكون المنشأ واحداً- حجة لأثبتوا الحكم في مسألة، وتمسكوا بالإجماع في الباقي. مثل أن يقال: النية في الوضوء شرط؛ لقوله عليه السلام:

^١ هذا اقتباس من الآية ٧٦ من سورة يوسف.

^٢ في ب: عدم نقض بدل قوله عدم النقض.

^٣ قال الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ في السبر والتقسيم الذي نوع في إثبات العلة بالاستنباط وطرق الاستدلال: وهو دليل صحيح، وذلك بأن يقول: هذا الحكم معلل ولا علة له إلا كذا أو كذا، وقد بطل أحدهما، فتعين الآخر، وإذا استقام السبر كذلك، فلا يحتاج إلى مناسبة، بل له أن يقول: حرم الربا في البر، ولا بد من علامة تضبط مجرى الحكم عن موقعه، ولا علامة إلا الطعم، أو القوت، أو الكيل، وقد بطل القوت، والكيل بدليل كذا وكذا، فثبت الطعم، لكن يحتاج ههنا إلى إقامة الدليل على ثلاثة أمور:

أحدها: أنه لا بد من علامة؛ إذ قد يقال: هو معلوم باسم البر، فلا يحتاج إلى علامة، وعلة. فنقول: ليس كذلك؛ لأنه إذا صار دقيقاً وخبراً وسويقاً نفى حكم الربا، وزال اسم البر، فدل أن مناط الربا أمر أعم من اسم البر.

الثاني: أن يكون سبره حاصراً، فيحصر جميع ما يمكن أن يكون علة، إما بأن يوافقه الخصم على أن الممكنات ما ذكره، وذلك ظاهر، أو لا يسلم، فإن كان مجتهداً، فعليه سبر بقدر إمكانه، حتى يعجز عن إيراد غيره، وإن كان مناظراً، فيكفيه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في السبر، فإن شاركتني في الجهل بغيره، لزمك ما لزمني، وإن اطلعت على علة أخرى، فيلزمك التنبيه عليها، حتى أنظر في صحتها، أو فسادها. فإن قال: لا يلزمني، ولا أظهر العلة، وإن كنت أعرفها. فهذا عناد محرم، وصاحبه إما كاذب، وإما فاسق بكتمان حكم مست الحاجة إلى إظهاره، ومثل هذا الجدل حرام، وليس من الدين. ثم إفساد سائر العلل تارة يكون ببيان سقوط أثرها في الحكم بأن يظهر بقاء الحكم مع انتفائها أو بانتفاضها بأن يظهر انتفاء الحكم مع وجودها. المستصفي، ٣١١، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

^٤ الاقتيات مصدر اقتات، يقال: اقتات الشيء، إذا جعله قوتا، واقتات بالشيء، إذا أكله، واقتات للنار، إذا قدم لها الحطب. جبران مسعود، الرائد / ١٠٤، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، ١٩٩٢.

"الأعمال بالنيات"، فينبغي أن يجوز بيع قفيز حصّ بقفيزين منه؛ لأن أحدا لم يفصل بينهما، ولما لم يفعلوا كذلك علم أن هذا ليس بحجة. وأيضا لو كان هذا حجة لوجب على من وافق الشافعي رحمه الله مثلا في مسألة لدليل موافقته في الكل. وبطلانه لا يخفى.

قوله (ثم الإجماع على مراتب) في القوة والضعف، فالأقوى إجماع الصحابة نصا؛ لأنه لا خلاف فيه. ثم الإجماع الذي يثبت بنصّ بعض الصحابة، وسكوت الباقيين، وسمي^٢ هذا إجماعا سكوتيا. وإنما كان منحنط الدرجة عن الأول؛ لأن سكوت البعض في الدلالة على تقرير الحكم دون التنصيص عليه. ثم إجماع غير الصحابة على حكم لم يسبقهم فيه مخالف من الصحابة.

قلت: ظاهر كلامه يشير إلى أن إجماع غير الصحابة منحنط الدرجة عن الإجماع السكوتي من الصحابة. وفيه نظر؛ لما ذكرنا^٣ أن السكوت في الدلالة دون النص، فكيف يكون السكوتي أعلى درجة من التنصيص. لا يقال: إنما انحطت درجته عن ذلك لمكان الاختلاف فيه؛ لأننا نقول: المخالف للإجماع السكوتي أكثر، كالشافعي، والباقلاني، وابن أبان رحمهم الله، وبعض المعتزلة^٤. ثم إجماعهم فيما سبقهم فيه مخالف، كإجماعهم على أحد قولي العصر الأول، بعد استقرار خلافهم.

^١ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ١/١، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمامة [الجهاد]، باب قوله صلى الله عليه وسلم «إنم الأعمال بالنيات» ٤٨٢٠/١٩٠٧، وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب في الخيار ٢٢٠١، وأخرجه الترمذي في جامعه، كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياء وللدنيا ١٦٤٧، وأخرجه النسائي في سننه، كتاب الأيمان والنذر، باب-١٩ النية في اليمين ٣٧٩٤، وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب النية ٤٢٢٧.

^٢ في ب: يسمى بدل قوله سمي.

^٣ في ب: ذكر بدل قوله ذكرنا.

^٤ قال الشهرستاني في الملل: يسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية، والعدلية، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركا، وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازا من وصمة اللقب، إذ كان الذي به متفقا عليه لقول النبي عليه السلام: "القدرية مجوس هذه الأمة"، وكانت الصفاتية تعارضهم بالاتفاق، على أن الجبرية والقدرية متقابلتان تقابل التضاد؛ فكيف يطلق لفظ الضد على الضد؟ وقد قال النبي عليه السلام: "القدرية خصماء الله في القدر" والخصومة في القدر، وانقسام الخير والشر على فعل الله وفعل العبد لن يتصور على مذهب من يقول بالتسليم والتوكل، وإحالة الأحوال كلها على القدر المحتوم، والحكم المحكوم.

والذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد: القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته؛ لا يعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة، ومعان قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية. واتفقوا على أن كلام محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه. فإن ما وجد في المحل عرض قد فني في الحال. واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، ولكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها، واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه: جهة، ومكانا، وصورة، وجسما، وتحيزا، وانتقالا، وزوالا، وتغيرا، وتأثرا، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط: توحيدا.

فقد اختلف العلماء في هذا الفصل، فقال بعض المتكلمين، وعامة أهل الحديث: إن هذا ليس بإجماع، والمسألة اجتهادية، كما كانت؛ لأن المخالف من الأمة، وموته لا يبطل قوله، وإلا لم يبق المذاهب بموت أصحابها، كمذهب أبي حنيفة رحمه الله، وغيره، فيكون بقاء دليله كبقاء نفسه مخالفاً. ولأنه لو ثبت الإجماع بعده لوجب تضليل الميت المخالف؛ لأنه يكون قوله مخالفاً للإجماع، فيكون خطأً بيقين، واعتقاد الخطأ قطعاً ضلالاً. أيجوز^١ تضليل ابن عباس رضي الله عنهما في مسألة العول^٢، وتضليل ابن مسعود رضي الله عنه في تقديمه ذوي الأرحام على مولى العتاقة، وإن أجمعوا بعد ذلك على خلاف قولهما.

واتفقوا على أن العبد قادر لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعل ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى منزّه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً. واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف. وسموا هذا النمط: عدلاً.

واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة، استحق الثواب والعتق. والتفضل معنى آخر وراء الثواب. وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار، وسموا هذا النمط: وعداً ووعيداً. واتفقوا على أن أصول المعرفة، وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع. والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل. واعتناق الحسن واجتناب القبح واجب كذلك. وورود التكاليف ألطاف للباري تعالى، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختباراً {لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ}، واختلفوا في الإمامة، والقول فيها نصاً، واختياراً. ٥٦/١، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣.

^١ في ب: فلا يجوز بدل قوله أيجوز.

^٢ قال الإمام محمد بن أبو سهل شمس الأئمة السرخسي المتوفى سنة ٤٨٣ هـ رحمه الله تعالى في المبسوط: اعلم أن الفرائض ثلاثة: فريضة عادلة، وفريضة قاصرة، وفريضة عاتلة.

فالفريضة العادلة: هي أن تستوي سهام أصحاب الفرائض بسهام المال، بأن ترك أختين لأب وأم، وأختين لأم، فلأختين لأم الثلث، وللأختين لأب وأم الثلثان. وكذلك إن كان سهام أصحاب الفرائض دون سهام المال، وهناك عصبية، فإن الباقي من أصحاب الفرائض يكون للعصبية، فهو فريضة عادلة.

وأما الفريضة القاصرة: أن يكون سهام أصحاب الفرائض دون سهام المال، وليس هناك عصبية، بأن ترك أختين لأب وأم، وأما، فللأختين لأب وأم الثلثان، وللأم السدس. ولا عصبية في الورثة ليأخذ ما بقي، فالحكم فيه الرد على ما نبينه في بابيه.

والفريضة العاتلة: أن يكون سهام أصحاب الفرائض أكثر من سهام المال بأن كان هناك ثلثين ونصف، كالزوج مع الأختين لأب وأم، أو نصفين وثلثا، كالزوج مع الأخت الواحدة لأب وأم، ومع الأم. فالحكم في هذا العول في قول أكثر الصحابة عمر وعثمان وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم وهو مذهب الفقهاء. وكان ابن عباس رضي الله عنه ينكر العول في الفرائض أصلاً، وأخذ بقوله محمد بن الحنفية وعلي بن الحسين وزين العابدين.

وأول من قال بالعول العباس بن المطلب رضي الله عنه؛ فإنه قال لعمر رضي الله عنه حين وقعت هذه الحادثة: أعيّلوا الفرائض. وقيل لابن عباس رضي الله عنه: من أول من أعال الفرائض، فقال: ذلك عمر بن الخطاب، ثم أتى بفريضة فيها ثلثان ونصف، أو نصفان وثلث، فقال: لا أدري من قدمه الله فأقدمه، ولا من أخره الله فأؤخره، وأعال الفريضة، وأيم الله لو قدم من قدمه الله تعالى، وأخر من أخره الله تعالى ما عالت فريضة قط. فقيل: ومن الذي قدمه الله يا ابن عباس، فقال: من نقله الله من فرض مقدر إلى فرض مقدر، فهو الذي قدمه الله تعالى، ومن نقله الله تعالى من فرض مقدر إلى غير فرض مقدر، فهو الذي أخره الله تعالى.

وعن عطاء رحمه الله أن رجلاً سأل ابن عباس رضي الله عنه، فقال: كيف يصنع في الفريضة العاتلة، فقال: أدخل الضرر على من هو أسوأ حالاً فقيل ومن الذي هو أسوأ حالاً فقال البنات والأخوات فقال عطاء رحمه الله ولا يغني رأيك شيئاً، ولو مت لقسم ميراثك بين ورثتك على غير رأيك، فغضب، فقال: قل لهؤلاء الذين يقولون بالعول حتى نجمع، ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين. إن

وقيل: هذا مذهب^١ أبي حنيفة، وأبي يوسف رحمهما الله؛ لأن القاضي إذا قضى ببيع أمهات الأولاد ينفذ قضاؤه عندهما، وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة، ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها، فدل على أنهما جعلالا الاختلاف السابق مانعا من الإجماع اللاحق.

والصحيح أن هذا إجماع عند أصحابنا؛ لأن الدليل الذي جعل إجماع الأمة حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف، وبين ما لم يسبق فيه الخلاف. وإنما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها عندهما، خلافا لمحمد رحمهم الله؛ لأن هذا إجماع مجتهد فيه، فيكون فيه شبهة، فلا ينقض القضاء به. وأيضا لا اعتبار للمخالف اللاحق به، فكذا للمخالف السابق عليه؛ لأن الموجود اتفاق كل الأمة، فيكون سبيل المؤمنين، فيجب اتباعه.

وقولهم: بقاء حجته كبقاء نفسه مخالفاً. قلنا: لا نسلم ذلك؛ لأن المانع من انعقاد الإجماع وجود المخالف، لا تحققه دليله؛ إذ الإجماع جاز مع الدليل المخالف له، ولا يجوز مع مخالفة موجود؛ إذ المعتبر قول الموجودين في عصر الإجماع، لا قبله، ولا بعده.

وقولهم: لو كان هذا إجماعاً لأدى إلى تضليل بعض الصحابة. قلنا: لا نسلم ذلك؛ لأنهم حين خالفوا لم يكن الإجماع منعقداً، وحين انعقد الإجماع ما وجد منهم الخلاف؛ فلهذا لا يجوز تضليلهم، كما لا يجوز تضليل القائل بخلاف ما أفتى به الرسول عليه السلام قبل إفتائه عليه السلام، نحو أن تختلف الصحابة في حكم، فرفع ذلك إلى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، فردّ قول البعض؛ فإنه لا يصير ضالاً بما قاله قبل بلوغ^٢ نص رسول الله صلى الله عليه وسلم.

قوله (لكنه) أي لكن إجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه خلاف بمنزلة المشهور من الحديث، حتى لا يكفر جاحده، ولكن يجوز الزيادة به. وإجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد، حتى كان موجبا للعمل دون العلم، فينبغي أن يكون مقدما على القياس، كخبر الواحد.

الذي أحصى رمل عاليج عددا لم يجعل في مال نصفين وثلاثا. فإذا ذهب هذا بالنصف، وهذا بالنصف، فأين موضع الثلث، فقال: لم تقل هذا في زمن عمر رضي الله عنه فقال: كان رجلا مهيبا، فهبت، حتى قال الزهري رحمه الله: لولا أنه يقدم في العول قضاء إمام عادل ورع لما اختلف اثنان على ابن عباس رضي الله عنه في قوله في مسألة المباهلة يعني مسألة العول. المبسوط، ١٦٠/٢٩، ١٦٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣.

^١ في ب: عند بقوله مذهب.

^٢ في ب: البلوغ بدل قوله بلوغ.

قوله (ونقله) اعلم أن الإجماع في نفسه حجة قوية^١، لكن يقع التفاوت فيه، بحسب تفاوت النقل إلينا كالسنة، وكما يثبت السنّة في حقنا بدليل لا شبهة فيه كالتواتر، وبدليل فيه شبهة وهو الشهرة والآحاد، فكذا الإجماع. فإذا انتقل إلينا إجماع الصحابة باتفاق كل عصر على نقله، كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر. وإذا انتقل إلينا بالآحاد، بأن روى ثقة أن الصحابة أجمعوا على كذا، كان هذا الإجماع بمنزلة السنة المنقولة بالآحاد، فيوجب العمل دون العلم، وكان مقدما على القياس عند أكثر العلماء. وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني^٢ أنه قال: ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الأربع قبل الظهر، وعلى الإسفار بالفجر، وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت؛ لأن الإجماع حجة شرعية، فوجب العمل بمظنونه، كما وجب بمقطوعه كالسنة.

وقال بعض أصحابنا، وأصحاب الشافعي، منهم الغزالي رحمة الله تعالى أجمعين: إنه ليس بحجة للعمل أيضا، مستدلّين في ذلك بأن العمل بخبر الواحد يثبت بالإجماع دون الإجماع المنقول بطريق الآحاد، فلو ثبت وجوب العمل به لكان بالقياس على خبر الواحد، والقياس لا مدخل له في إثبات أصول الشريعة.

قلنا: نقل الواحد الدليل^٣ الظني موجب للعمل قطعاً، فنقل الواحد الدليل^٤ القطعي -وهو الإجماع- أولى بأن يكون موجبا للعمل؛ لأن احتمال الضرر في مخالفة الإجماع المقطوع به^٥ أكثر من احتمالته في مخالفة المظنون.

باب القياس

اعلم أن باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس -أي مفهومه لغةً واصطلاحاً-، وشرطه، وركنه، وحكمه، ودفعه. فلا بد من معرفة هذا المجموع؛ لأن الشارع في شيء لا بد أن يتصوره أولاً؛ ليكون على بصيرة في طلبه. ولا يوجد الشيء إلا عند وجود شرطه، ولا يقوم إلا بركنه، ولا يخرج

^١ في ب: حجة بدل قوله حجة قوية.

^٢ قال الزركلي في الأعلام: عبيدة السلماني هو عبيدة بن عمرو أو قيس السلماني المرادي، تابعي، أسلم باليمن أيام فتح مكة، ولم ير النبي صلى الله عليه وسلم. وكان عريف قومه، وهاجر إلى المدينة في زمان عمر، وحضر كثيرا من الوقائع، وتفقه، وروى الحديث، وكان يوازي شريحا في القضاء. الأعلام، ١٩٩/٤، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، ٢٠٠٢.

^٣ في ب: للدليل بدل قوله الدليل.

^٤ في ب: للدليل بدل قوله الدليل.

^٥ في ب: مخالفة المقطوع به بدل قوله مخالفة الإجماع المقطوع به.

^٦ في ب: ولا بدل قوله فلا.

عن العبث إلا بحكمه وهو الأثر الثابت به؛ إذ لو لم يفد حكمه يلغو، كالبيع المضاف إلى الحر. ثم لا يبقى بعده إلا دفعه ودفع دفعه.

أما مفهومه لغة: فهو التقدير، يقال: قس النعل بالنعل، أي قدره به، واجعله مساويا للآخر، ويقال: قاس الجراحة بالميل، إذا قدر عمقها به؛ ولهذا سمي الميل مقياسا. وصلة القياس في اللغة هي الباء، وفي الاصطلاح يقال: قاس عليه، بتضمين معنى البناء.

واصطلاحا: فقد اختلف الأصوليون فيه. والصحيح ما ذكره الشيخ أبو منصور^١ أنه إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علتة في الآخر. واختار لفظ الإبانة دون الإثبات؛ لأن القياس مظهر لا مثبت. ومثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الأوصاف. ولفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين.

وقال المصنف رحمه الله: [إنه]^٢ أخذ حكم الفرع من الأصل؛ لاشتراكهما في علة الحكم عند المجتهد. وسمي ذلك القياس لأن فيه تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة. فاعترض عليه بأنه غير جامع لخروج التلازم والافتراضي. وأيضا القياس قد يجري بين المعدومين - كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه للعجز عن فهم الخطاب -، والمعدوم لا يكون أصلا ولا فرعاً؛ إذ الأصل اسم لشيء يبتني عليه غيره، والفرع اسم لشيء يبتني على غيره، والمعدوم ليس بشيء. وبأن حكم الأصل وصفه، ونقل الأوصاف وتعديتها محال.

والجواب عن الأول: أن التلازم والافتراضي لا يسميهما الفقهاء قياسا. وعن الثاني: بأننا لا نسلم جريان القياس بين المعدومين. وما ذكرت من المثال لا يصلح حجة لك؛ لأنه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب. غاية الأمر أن يكونا عديمين، ولا يلزم منه أن يكونا معدومين. ولئن سلمنا ذلك، لكن لا نسلم تفسير الأصل والفرع بما ذكرت. ولئن سلمنا ذلك، لكن لا نسلم أن المراد من الشيء المذكور في تفسيرهما الذات المتقدر، حتى لا يشمل المعدوم، بل يجوز أن يكون المراد منه معناه اللغوي، وهو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، كما فسره سيبويه^٣،

^١ الشيخ أبو منصور: هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٣ هـ: من أئمة علماء الكلام. نسبته إلى ماتريد محلة بسمرقند. من كتبه: التوحيد، وأوهام المعتزلة، والرد على القرامطة، ومآخذ الشرائع في أصول الفقه، وكتاب الجدل، وتأويلات القرآن، وتأويلات أهل السنة، وشرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة. مات بسمرقند. الأعلام للزركلي، ١٩/٧، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٢ ما بين القوسين ليس بموجود في نسخة ب.

^٣ سيبويه: هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه (١٤٨ - ١٨٠ هـ = ٧٦٥ - ٧٩٦ م): إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو. ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففقهه. وصنف كتابه المسمى كتاب سيبويه

والشيء بهذا المعنى ينطلق^١ على المعدوم إجماعاً. وعن الثالث: بأن المراد من أخذ حكم الفرع من الأصل هو إثبات مثل حكم الأصل في الفرع؛ إذ الأخذ في مثل هذه المواضع لا يتصور إلا بهذا الطريق، ويفهم هذا المعنى من هذا التركيب كل أحد، كما يفهمون من قولهم: ضربته ضرب زيد غلامه، أن المراد منه ضربته مثل ضربته.

فإن قيل: فعلى هذا ينتقض التعريف بالقياس الذي يسميه الفقهاء قياس العكس؛ إذ فيه إثبات نقيض الأصل لافتراقهما في علة الحكم، كما يقال: لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف^٢ لما كان له شرطاً بالنذر قياساً على الصلاة، فالأصل هو الصلاة، والحكم عدم كونها شرطاً في الاعتكاف، وهذا الحكم لا يثبت في الفرع الذي هو الصوم، بل يثبت فيه نقيضه. والعلة في كون الصلاة غير شرط في الاعتكاف كونها غير شرط بالنذر، وهذه العلة غير حاصلة في الصوم؛ لأنه شرط بالنذر.

قلنا: هذا في الحقيقة تمسك بالتلازم واستثناء نقيض اللازم لإنتاج الملزوم. والقياس لإثبات الشرطية وهو [أن]^٣ ما لا يكون شرطاً في نفسه لم يصر شرطاً له بالنذر كما في الصلاة وهذا قياس الطرد لا أنها من العكس.

قال الفاضل السمرقندي^٤: الحق أن القياس هو مماثلة أحد المعنيين الآخر في علة حكمه؛ إذ تسمية أخذ الحكم قياساً بعيد جداً؛ لأن الحكم إنما يؤخذ من دليله بالاستدلال المتأخر عن الدليل، والدليل ههنا ليس إلا القياس، فكيف يقال: إن الأخذ المتأخر بالذات عن القياس بمرتبتين هو عين القياس؟

قلت: ويمكن أن يجاب عنه بأننا لا نسلم أن الدليل ههنا ليس إلا القياس، بل الدليل الذي أخذ منه حكم الفرع بالاستدلال هو ما جعل علماً على حكم النص في الأصل، والقياس عبارة عن التفطن بحصوله في الفرع، والدليل عليه قول الأصوليين: إن الحكم في المنصوص عليه يضاف إلى

في النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. ورحل إلى بغداد، فناظر الكسائي. وأجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم. وعاد إلى الأهواز فتوفي بها. وقيل: وفاته وقبره بشيراز. وكانت في لسانه حبسة. وسيبويه بالفارسية رائحة التفاح. وكان أنيقاً جميلاً، توفي شاباً. وفي مكان وفاته والسنة التي مات بها خلاف. ولأحمد بدوي سيبويه، حياته وكتابه، ولعلي النجدي ناصف سيبويه إمام النحاة. الأعلام للزركلي، ٨١/٥، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^١ في ب: يطلق بدل قوله ينطلق، ونظن أن الصواب يطلق كما في نسخة ب بدليل تعلق أطلق بعلى.

^٢ في ب: شرط صحة الاعتكاف بدل قوله شرطاً لصحة الاعتكاف.

^٣ ما بين القوسين غير موجود في نسخة ب.

^٤ في ب: ثم يصير بدل قوله لم يصر.

^٥ الفاضل السمرقندي: هو إسحاق بن محمد بن إسماعيل، أبو القاسم، الحكيم السمرقندي المتوفى سنة ٣٤٥ هـ: قاض حنفي. من كتبه: الصحائف الإلهية في الأزهرية، والسواد الأعظم في التوحيد. ٢٩٦/١، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

النص، وفي الفرع إلى العلة. والذي يبطل تعريفه أن القياس فعل القائس؛ لكونه مأمورًا، كما نبينه إن شاء الله، والمماثلة ليست من فعله، وتعريف أحد المتباينين بالآخر باطل.

قوله (وهو الاعتبار المأمور به) اعلم أن الأصوليين اختلفوا فيه على مذاهب:

فذهب بعضهم إلى رد القياس العقلي والشرعي، وهذا مذهب منكري النظر^١.

وذهب النظام^٢، والإمامية^٣، والخوارج^٤ إلى قبول القياس العقلي ورد القياس الشرعي في غير العلة المنصوصة.

^١ منكرو النظر من الفقهاء: هم أهل الظواهر الذين منسوبون إلى القول بظواهر النصوص. منهم داود بن علي بن خلف الأصبهاني رئيسهم، روى عن أسحاق بن راهويه وأبي ثور، مات سنة ٢٧٠ ببغداد. ومم اعتنق هذا المذهب ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦ هـ، ووضح أصول المذهب وألف الإحكام لبيان. تاج العروس للزبيدي، ٤٩٩/١٢، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٥. المدخل لعبد الكريم زيدان، ١٨٩، دار عمر بن الخطاب، إسكندرية، ٢٠٠١.

^٢ النظام: هو إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، أبو إسحاق النظام المتوفى سنة ٢٣١ هـ: من أئمة المعتزلة، قال الجاحظ: الأوائل يقولون: في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك. تبحر في علوم الفلسفة، واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعت فيها فرقة من المعتزلة سميت النظامية نسبة إليه. وبين هذه الفرقة وغيرها مناقشات طويلة. وقد ألفت كتب خاصة للرد على النظام، وفيها تكفير له، وتضليل.

أما شهرته بالنظام، فأشيعه يقولون: إنها من إجادته نظم الكلام، وخصومه يقولون: إنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة. وفي كتاب الفرق بين الفرق: أن النظام عاش في زمان شبابه قوما من الثنوية، وقوما من السمنية، وخالط ملاحدة الفلاسفة، وأخذ عن الجميع. وفي شرح الرسالة الزيدونية: أن النظام لم يخل من سقطات عدت عليه لكثرة إصابته. وفي لسان الميزان: أنه متهم بالزندقة، وكان شاعرا أديبا بليغا. وذكرنا أن له كتباً كثيرة في الفلسفة والاعتزال. ٤٣/١، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٣ الإمامية: هم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي عليه السلام؛ نصا ظاهرا، وتعيينا صادقا، من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين. قالوا: وما كان في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام، حتى تكون مفارقتة الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة؛ فإنه إنما بعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق، فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركهم هملا يرى كل واحد منهم رأيا، ويسلك كل واحد منهم طريقا لا يوافق في ذلك غيره، بل يجب أن يعين شخصا هو المرجوع إليه، وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه. الملل والنحل للشهرستاني، ١٨٩/١، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٣.

^٤ الخوارج: هم كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين؛ أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان. أول من خرج على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه جماعة ممن كان معه في حرب صفين، وأشدهم خروجاً عليه ومروفاً من الدين: الأشعث بن قيس الكندي، ومسرور بن فذكي التميمي، وزيد بن حصين الطائي حين قالوا: للقوم يدعوننا إلى كتاب الله، وأنت تدعوننا إلى السيف! حتى قال: أنا أعلم بما في كتاب الله! انفروا إلى بقية الأحزاب! انفروا إلى من يقول: كذب الله ورسوله، وأنتم تقولون: صدق الله ورسوله. قالوا: لترجعن الأشتر عن قتال المسلمين، وإلا فعلنا بك مثل ما فعلنا بعثمان، فاضطر إلى رد الأشتر بعد أن هزم الجمع، وولوا مدبرين وما بقي منهم إلا شذمة قليلة منهم حشاشة^١ قوة، فامتثل الأشتر أمره.

وكبار الفرق منهم: المحكمة، والأزارقة، والنجدات، والبيهسية، والعجاردة، والثعالبة، والإباضية، والصفرية، والباقون فروعهم. ويجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلي رضي الله عنهما، ويقدمون ذلك على كل طاعة، ولا يصححون المناكحات إلا على ذلك، ويكفرون أصحاب الكبائر ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة: حقا واجبا. الملل والنحل للشهرستاني، ١٣٢/١، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٩٣.

وذهبت الحنابلة إلى الأمر بالقياس الشرعي، والنهي عن الاشتغال بالقياس العقلي.

وذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين إلى قبولهما، وهو مذهب الصحابة والتابعين والسلف

الصالحين.

ثم اختلفوا في وجوب العمل بالقياس الشرعي. فقال أبو الحسين البصري^١ والقفال^٢: إنه واجب عقلا. والمختار أنه جائز عقلا، واجب نقلا. قال الله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾. ووجه التمسك به أن الاعتبار المأمور به من العبور بمعنى المجاوزة، يقال: عبر النهر، إذا جاوزه. والمعبر لما يعبر عليه، والمعبر لما يُعبر فيه، والعبرة الدمعة، ومنه تعبير الرؤيا. والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فيكون داخلا تحت الأمر.

فإن قيل: لا نسلم أن الاعتبار هو المجاوزة، بل الاعتاض؛ إذ لا يقال لمن استعمل القياس معتبر، فحصل التعارض، ثم الترجيح معنا؛ لأن الاعتاض أسبق إلى الفهم. سلمنا أنه حقيقة في المجاوزة، لكن وجد ههنا ما يمنع حمله على حقيقته لركاكة قوله: يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر.

قلنا: جعله حقيقة في المجاوزة أولى لوجهين: أحدهما أنه يقال: اعتبر فاتعظ، وتعليل الشيء بنفسه لا يجوز. وثانيهما أن المجاوزة حاصلة في الاعتاض وغيره، فجعله حقيقة في الاعتاض يستلزم الاشتراك أو المجاز، وجعله حقيقة فيها يدفعهما، فكان أولى، وبهذا سقط قولهم: إنه يستعمل للاعتاض. وأما قولهم: لا يقال لمن استعمل القياس: إنه معتبر، ممنوع؛ إذ يقال: فلان يعتبر الأشياء بغيرها. نعم من قاس مرة لا يقال: إنه معتبر مطلقا، كما لا يقال له: قانس مطلقا؛ إذ لا يستعمل عند الإطلاق إلا في المستكثر منه. وعن الثاني منع المانع والركاكة المذكورة إنما جاءت لأنه لا مناسبة بين خصوص

^١ أبو الحسين البصري: هو محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري المتوفى سنة ٤٣٦ هـ: أحد أئمة المعتزلة. ولد في البصرة، وسكن بغداد، وتوفي بها. قال الخطيب البغدادي: له تصانيف، وشهرة بالذكاء، والديانة على بدعته.

من كتبه: المعتمد في أصول الفقه جزان، وتصفح الأدلة، وغرر الأدلة، وشرح الأصول الخمسة كلها في الأصول، وكتاب في الإمامة، وشرح أسماء الطبيعى. الأعلام للزركلي، ٢٧٥/٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٢ القفال: هو محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي، القفال، أبو بكر (٢٩١ - ٣٦٥ هـ = ٩٠٤ - ٩٧٦ م): من أكابر علماء عصره بالفقه والحديث واللغة والأدب. من أهل ما وراء النهر. وهو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء. وعنه انتشر مذهب الشافعي في بلاده. مولده ووفاته في الشاش وراء نهر سيحون. رحل إلى خراسان والعراق والحجاز والشام. وتسميته بالقفال لاشتغاله بصناعة الإقفال، ويقال له القفال الكبير والقفال الشاشي للتمييز بينه وبين القفال المروزي. وإذا ذكر القفال مطلقا في كتب الأصول يعرف الشاشي، وفي الفروع يعرف المروزي. من كتبه أصول الفقه، ومحاسن الشريعة، وشرح رسالة الشافعي. الأعلام للزركلي، ٢٧٤/٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٣ الآية ٢ من سورة الحشر.

الصورة والمذكور قبل فإن من سئل عن مسألة فأجاب بما يتناول تلك وغيرها كان حسنا. ولئن سلمنا أن المراد به الاتعاظ ههنا لكنه يدل على وجوب القياس دلالة؛ لأن النظر والتأمل فيما أصاب من قبلنا من المثالات بأسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء؛ إذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول، كالتأمل في موارد النصوص لاستنباط المعنى الذي هو مناط الحكم؛ ليعتبر^١ ما لا نص فيه بما فيه نص؛ احترازا عن العمل بلا دليل.

بيانه: أن الله تعالى ذكر هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة، ثم قال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾، أي اجتنبوا عن مثل هذا السبب؛ لأنكم إن أتيتم بمثله يترتب عليكم مثل ذلك الجزاء. فلما أدخل فاء التعليل على قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية -وهي: إن كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب-، فإذا ثبت هذه القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الأحكام الشرعية. وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء؛ لأنه للتعليل، فيكون مفهوما من حيث اللغة، فيكون دلالة نص، لا قياسا، حتى يلزم الدور.

قوله (ثم قيل النصوص غير معلولة) واسترذل لفظ المعلول. وقيل: العلة التي هي المصدر لازم، والنعت منه عليل، فالصواب أن يقال: هذا النص معلل أو غير معلل. والجواب عنه أنه قد جاء عل فهو معلول. قال في المغرب: يقال: رجل عليل ومعلول، أي ذو علة.

إذا عرفنا^٢ هذا فنقول: اختلف الأصوليون في النصوص المثبتة للأحكام، فقال بعضهم: إنها غير معلولة في الأصل إلا بدليل، محتجا بأن النص حجة يجب العمل به على موجب اللغة. والعلّة ما لا يدل عليه النص لغة. ألا يرى أنه اختص به الفقهاء دون أهل اللغة، فكان الاشتغال به بمنزلة ترك الحقيقة إلى المجاز بلا دليل.

وقال بعضهم: إنها معلولة في الأصل بكل وصف يمكن التعليل به إلا لمانع؛ لأن الدليل الذي جعل القياس حجة جعل النص^٣ معلولة؛ إذ لا قياس إلا بعلة، ولم يتصور التعليل بكل الأوصاف جمعا؛ لأن ذا لا يوجد إلا في المنصوص عليه، فينسد باب القياس حينئذ، والنص لم يدل على التعيين أيضا، فيكون كل وصف علة إلا لمانع كأخبار الرسول عليه السلام لما كان حجة يجب العمل بكل خبر إلا لمانع.

^١ في ب: ليعتبر بدل قوله ليعتبر.

^٢ في ب: عرفت بدل قوله عرفنا.

^٣ في ب: النصوص بدل قوله النص.

وقولهم: إن في التعليل ترك الحقيقة إلى المجاز، قلنا: [التعليل]^١ لإثبات حكم الفرع. فأما الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل فثبت بالنص كما كان قبل التعليل، فلم يكن ترك الحقيقة. وقال الشافعي رحمه الله: هي معلولة في الأصل، لكن التعليل إنما يكون بوصف من الجملة، لا بكل الأوصاف لما سبق، وذلك الوصف مجهول، فلا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة عن^٢ غيره.

وقلنا نحن: نعم لا بد من دليل التمييز، لكن يحتاج قبل ذلك إلى إقامة الدليل على كون النص معلولا في الحال، وليس حكمه مقتضرا على مورده؛ لأن الأصل في النصوص وإن كان هو التعليل إلا أنه ثابت من طريق الظاهر؛ لأن من النصوص ما لا يعمل^٣ بالاتفاق، ويحتمل أن يكون هذا النص من تلك الجملة، فلا يصح التمسك بهذا الأصل والإلزام به على الغير مع هذا الاحتمال؛ لأن الظاهر يصلح حجة للدفع، لا للإلزام، لكن كون التعليل أصلا لا يسقط بالاحتمال، حتى جاز^٤ التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وإن لم يصح الإلزام به على الغير بمنزلة استصحاب الحال؛ فإن حياة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب^٥ يجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت. وكشهادة مستور الحال؛ فإنه إذا طعن الخصم في حرите لا يبقى حجة عليه باعتبار أن الأصل الحرية لاحتمال زوالها بعارض، ولكن لا يبطل حرите في حقه بالاحتمال.

قوله (ولا يلزم جواز الاقتداء) جواب عما يقال: إن الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم جائز، وصح الإلزام به على الغير مع ظهور اختصاصه ببعض الأفعال. ثم لم يوجب ذلك الاحتمال في كل فعل توقف جواز الاقتداء على قيام الدليل، فينبغي أن يكون هنا^٦ كذلك.

وأجاب عنه بأن الرسول صلى الله عليه وسلم ما بعث إلا للاقتداء، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^٧. وعلة كونه مقتدى رسالته، وأنها ثابتة بيقين، فيثبت موجب ما لم يمنع عنه مانع ولم يسقط العمل به بهذا الاحتمال، كما لا يسقط العمل بالعام باحتمال خصوصه لما

^١ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

^٢ في ب: من بدل قوله عن.

^٣ في ب: تعلل بدل قوله يعمل.

^٤ في ب: صار بدل قوله جاز.

^٥ في ب: استصحاب الحال بدل قوله الاستصحاب.

^٦ في ب: هناك بدل قوله هنا.

^٧ الآية ٢١ من سورة الأحزاب.

كان أصل^١ العموم. فأما فيما نحن بصددّه فلاحتمال في نفس الحجة؛ لأن الغرض من التكليف الابتلاء، وذلك كما يحصل بالاستنباط يحصل بالوقف، فإذا استويا في معنى الابتلاء، فلا بد من قيام الدليل على أن هذا النص معلول في الحال؛ ليصح به الإلزام على الغير.

مثاله ما قال علماؤنا رحمهم الله: إن حكم الربا ثابت في الذهب والفضة بالنص، وهو معلل عندنا بعلّة الوزن والجنس، والسائل يمنع كون هذا النص معلولا، فلا يصح منا الاستدلال بأن الأصل في النصوص التعليل، بل لا بد من إقامة الدليل على أن هذا النص معلول. ودليله أن هذا النص تضمن التعيين باشتراط القبض بقوله: "يدا بيد"، وذلك من آيات الربا، أي وجوب التعيين مما يتحقق الربا عند فوته. قال عليه السلام: "إنما الربا في النسيئة". ألا يرى أن تعيين أحد البدلين شرط جواز كل بيع احترازا عن بيع الكالّي بالكالّي، وتعيين الآخر شرط هنا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا؛ إذ للنقد مزية على النسيئة عرفا وشرعا. ولهذا لم يحث في قوله: إن كان له مال فعبدته حر، إذا لم يكن له مال عين وله ديون على الناس ولم يجز اداء زكاة العين من الدين.

وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا إجماعا؛ فإن الشافعي رحمه الله يشترط التقابض في بيع الطعام بالطعام مع اختلاف الجنس. وأجمعنا أنه لا يجوز بيع قفيز بر بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس، وإن كان موصوفا؛ لأن بترك التعيين في المجلس يفوت المساواة في اليد. كما لو باع ذهبا بفضة ولم يقبض أحدهما في المجلس وإذا ثبت التعدي إلى الفروع ثبت كونه معلولا؛ إذ لا تعدي بدون التعليل وكون النص معلولا في ربا النسيئة يدل على كونه معلولا في ربا الفضل، حتى صح تعدية حرمة الفضل بالوزن إلى سائر الموزونات؛ لأن ربا الفضل نفسه^٢ لا اشتراكهما في الفضلية، أو فوقه؛ لأن الربا هو الفضل الخالي عن العوض، وهو موجود في ربا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منه. أما الربا في النسيئة وهو بيع الحنطة^٣ بعينها بشعير نسيئة، فشبهة الفضل فيها قائمة، لا حقيقة الفضل، فثبت بما ذكرنا أن نص الربا معلول إجماعا.

فإن قيل: لا نسلم أن الحكم فيما ذكرتم من الصور ثابت بالتعدية، بل ثبوته فيها إما بالنص، أو الإجماع. قلنا: هذا المنع لا يضرنا؛ لأن حاجتنا إلى إثبات أن حكم النص غير مقتصر على المنصوص وهو بيع الصرف، وقد دللنا على ذلك، وحينئذ ثبت كونه معلولا؛ لأنه يعلم منه أن الباعث للشارع

^١ في ب: أصله بدل قوله أصل.

^٢ في ب: عينه بدل قوله نفسه.

^٣ في ب: للحنطة بدل قوله الحنطة.

على وجوب التسوية ليس الثمنية؛ لوجود هذا الحكم في غير الثمن، بل الباعث له معنى اعم منها، فيكون ذلك المعنى هو العلة، فيكون النص معلولا.

[قوله]¹ (والشافعي -رحمه الله- علل تحريم الخمر) بوصف الإسكار؛ لأن هذا وصف مناسب يصلح مناطا للزجر، فيلحق بها سائر الأشربة المسكرة؛ لاشتراكها في العلة، حتى يحرم قليلها وكثيرها، ويجب الحد بشرب القليل منها كالخمر. لكننا نقول: لا بد من إقامة الدليل أولا على كون النص المحرم لها معلولا؛ ليصلح² تعليله بعد، ولا دليل له عليه من قبل الإجماع والنص، بل الدليل من النص دال على كونها غير معلولة، وهو قوله عليه السلام: "حرمت الخمر" لعينها والمسكر من كل شراب؛ إذ كونها معلولة ينافي كونها محرمة لعينها.

قوله (وإثباتنا الحرمة) جواب عما يقال: قد تعدى حكم الحرمة والنجاسة من³ الخمر إلى بعض الأشربة المسكرة، كما تعدى حكم التعيين في المثال المذكور إلى الفروع، فيثبت به أن النص المحرم للخمر معلول؛ إذ لا تعدى بلا تعليل. فقال: إثباتنا الحرمة والنجاسة في بعض الأشربة المسكرة لنوع احتياط بدلائل فيها شبهة من أخبار الآحاد، لا بطريق التعليل والتعديّة.

قوله (وكونه معللا⁴) هذا شروع في بيان ما به يعلم كون النص معلولا.

اعلم أن كون النص معلولا يثبت إما بإجماع القائسين، كإجماعهم على أن نص الربا معلول، وكإجماعهم على أن الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير في المال. وإما بالنص صريحا، كتصريح الشارع بأن العلة كذا، أو إدخال لفظة يفيد العلية -وهي اللام وإن والباء-. قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁵ وقال عليه السلام: "إنها من الطوافين والطوافات عليكم"؛ إذ كلمة إن إذا وقعت بين الجملتين يكون لتعليل الأولى بالثانية، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ

¹ ما بين القوسين ليس بموجود في الأصل.

² في ب: ليصح بدل قوله ليصلح.

³ في ب: في بدل قوله من.

⁴ في ب: معلولا بدل قوله معللا.

⁵ الآية ٥٦ من سورة الذاريات.

⁶ في ب: لقوله بدل قوله كقوله.

بِالسُّوءِ^١، وقال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ^٢﴾. فلحصول الالتصاق بين العلة والمعلول حسن استعمال الباء فيها. لا يقال: اللام ليست للعلية، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ^٣﴾، وقال الشاعر:

لدوا للموت وابنوا للخراب

لأننا نقول: صرح أهل اللغة بأنها للعلية، فيكون الاستعمالات تجوزاً، أو إيماء لترتيب الحكم على الوصف بالفاء. أما في كلام الشارع، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا^٤﴾، أو قوله عليه السلام: "ملكك بضحك، فاختراري". وأما في كلام الراوي، كقوله: "سهى رسول الله، فسجد"، و"زنى ماعز، فرجم"، وكذا يثبت بفحوى الخطاب -أي اشارته-، وهذا نوع من الإيماء أيضاً، نحو أن يفرق بين الحكمين بلفظ الشرط، كنص الربا؛ فإنه قال: "مثلاً بمثل". فإن اختلف الجنس، فبيعوا كيف شئتم". فيه إيماء إلى أن اختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع، وكقوله عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فأرة: "إن كان جامداً فألقوها وما حولها، وكلوا ما بقي". وإن كان مائعا فأريقوه"، ففيه إشارة إلى أنه معلول بمجاوزة النجاسة، وقد يكون بالاستدلال بحكم النص، كحديث المستحاضة، على ما يأتيك بيانه إن شاء الله.

قوله (وأما شرطه) قدم الشرط وإن كان خارجياً على الركن وإن كان ذاتياً لتقدمه عليه طبعاً، فقدم وضعاً. ثم الأصل عند الفقهاء هو محل الحكم المنصوص عليه، كالبر مثلاً إذا قسنا الذرة على البر. قيل: وفيه ضعف؛ لأنه لا يفرع حكم الذرة عليه ما لم يثبت الحكم فيه. قلنا: ما لم يثبت الحكم فيه لا يسمى أصلاً أيضاً. وقال المتكلمون: هو النص الدال على الحكم، وهو ضعيف؛ لأنه لو علم الحكم في البر بالعقل أمكن تفريع حكم الذرة عليه. وقال بعضهم: هو الحكم المنصوص عليه؛ لأنه هو الذي يبتني عليه الفرع. وقالوا: إنما سمي الفقهاء المحل أصلاً؛ لأنه أصل الحكم لافتقاره إليه، وأصل الأصل أصل. وأما الفرع عند الفقهاء فهو المحل المشبه. وقال من خالفهم: إنه الحكم الثابت فيه بالقياس.

إذا عرفت هذا فنقول: إن للقياس أربع شرائط:

^١ الآية ٥٣ من سورة يوسف.

^٢ الآية ١٥٩ من سورة آل عمران.

^٣ الآية ١٧٩ من سورة الأعراف.

^٤ الآية ٣٨ من سورة المائدة.

^٥ في ب: جامدة بدل قوله جامداً.

أحدها أن لا يكون الأصل مخصصا بحكمه بنص آخر؛ إذ لو ثبت اختصاصه به بالنص لما جاز تعليله، وإلا يلزم إبطال النص المخصص^١ بالتعليل، وذلك لا يجوز، كرسول الله عليه السلام خص بحل تسع نسوة بإعلام الملك إياه إكراما له؛ لأن فيه إثبات الولاية على الحرة. وهذا إكرام، وأي إكرام فلم يكن هذا الحكم قابلا للتعليل. وكذا خزيمة رضي الله عنه خص بقبول الشهادة وحده عن قاعدة عامة -وهي لزوم العدد في الشهادات بالعمومات؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذُوَيْ عَدْلِ مِنْكُمْ﴾^٢، ﴿وَأَشْهِدُوا ذُوَيْ عَدْلِ مِنْكُمْ﴾^٣ - بقوله عليه السلام: "من شهد له خزيمة فهو حسبه"، خصه بذلك، وسماه ذا الشهادتين كرامة له وتشريفا لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على قوله كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان؛ فإن قوله عليه السلام في إفادة العلم بمنزلة العيان، والشرع قد جعل التسامع في بعض الأحكام بمنزلة العيان، فكان قول الرسول عليه السلام بذلك أولى، فلا يجوز قياس غيره عليه، سواء كان مثله أو فوقه في الفضيلة؛ لئلا يؤدي إلى إبطال الخصوصية الثابتة له بالنص.

قلت: وفي جعل اختصاص خزيمة رضي الله عنه من هذا القبيل نظر يعرف بالتأمل على أن منع إلحاق غيره قياسا لا ينافي إلحاقه دلالة، كما في صلاة الخوف عند من يجوزها في زماننا. ألا يرى أنه يقبل شهادة النبي صلى الله عليه وسلم وحده إجماعا. وكذا ثبت بالنص أن البيع يقتضي محلا مملوكا مقدور التسليم، حيث قال عليه السلام: "لا تبع ما ليس عندك". وإنما أراد به ما ليس بمملوك له؛ لأنه إذا باع شيئا عنده، وهو لا يملكه، ثم اشتراه، وسلمه لا يجوز البيع. ثم ترك هذا الأصل في السلم، وإن لم يكن المسلم فيه في ملكه، ولا في يده؛ بقوله عليه السلام: "من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"، وما ثبت جوازه بهذا النص إلا مؤجلا؛ لأن مثل هذا الكلام يقتضي اشتراط هذه الأوصاف، كما يقال: من كلمني فليكلم بالصواب، كأنه قيل: من أسلم فلا يسلم إلا في كذا، فلا يصار إلى التعليل، كما قال الشافعي رحمه الله: السلم نوع بيع، فيجوز حالا، كالبيع المطلق؛ لأن فيه إبطال الخصوص الثابت بالنص. لا يقال: قد تركتم أصلكم، حيث عدتكم حكم هذا النص من المكيل والموزون إلى الثياب والعديدات المتقاربة وغيرها بالتعليل.

^١ في ب: المخصص بدل قوله المخصص.

^٢ في ب: لقوله بدل قوله كقوله.

^٣ الآية ٢٨٢ من سورة البقرة.

^٤ الآية ٢ من سورة الطلاق.

^٥ في ب: لقوله بدل قوله بقوله.

قلنا: لا نسلم أن الحكم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل، بل بدلالة النص. فإن قوله عليه السلام: "في كيل معلوم ووزن معلوم" يدل دلالة ظاهرة على أن الجواز باعتبار حصول العلم، فكل ما يحصل العلم بمقداره بالاستيصاف يكون في معناه، فيلحق به، بخلاف السلم الحال؛ فإنه ليس في معنى المؤجل.

وقال الشافعي رحمه الله: لما صح نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة بقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِنَ دُونَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ بعد قوله تعالى ﴿وَأَمْرًا مُّؤَمَّنَةً إِنَّ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾؛ إذ المعنى خلص لك انعقاد النكاح بلفظ الهبة خلوصا، لم يجز إبطال هذا الاختصاص بالتعليل؛ لتعديده الحكم إلى نكاح غيره كما قلتم.

وقلنا: لا نسلم أن الخلوص يرجع إلى ما ذكرتم^١، بل الخلوص في سلامتها له بلا مهر. والدليل عليه قوله تعالى في آخر الآية: ﴿لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ﴾^٢، وهو متصل بقوله: ﴿خَالِصَةً لَّكَ﴾. والحرَج إنما يكون في لزوم المهر، لا في انعقاد النكاح بلفظ دون لفظ. فقد كان صاحب لسان لا يلحقه الحرَج بسبب الضيق في العبارة. يؤيده ما قال في حق أمته: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ﴾^٣. وهذه الجملة اعتراضية، أي فرضنا المهر عليهم، وأحللنا لك بغير مهر، أو نقول: ﴿خَالِصَةً﴾ حال من الضمير في ﴿وَهَبْتَ﴾، أي إن وهبت نفسها خالصة لك لا يحل لأحد بعدك؛ فإنه عليه السلام كان يتأذى بأن يكون له شريك في الفراش من حيث الزمان. دليله قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبْدًا﴾^٤، وقوله تعالى: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾^٥. ثم قوله: لأنه أي الاختصاص من الوجهين المذكورين مما يعقل كرامة. فأما الاختصاص بالتكلم باللفظ، فلا. وقد أبطلنا التعليل من ذلك الوجه.

قوله (والشرط الثاني) أن لا يكون حكم الأصل معدولا به عن القياس. وذلك لوجهين: أحدهما أن لا يدرك العقل المعنى في حكم الأصل. وثانيهما أن يكون خارجا عن سنن القياس.

^١ الآية ٥٠ من سورة الأحزاب.

^٢ في ب: ذكرت بدل قوله ذكرتم.

^٣ الآية ٥٠ من سورة الأحزاب.

^٤ الآية ٥٠ من سورة الأحزاب.

^٥ الآية ٥٣ من سورة الأحزاب.

^٦ الآية ٦ من سورة الأحزاب.

وذلك مثل جواز التوضؤ بنبيد التمر، على ما قال أبو حنيفة رحمه الله؛ فإنه حكم معدول به عن القياس، وهو انتقال الحكم من الماء إلى التراب عند فقدته ثبت بالنص، وهو قوله عليه السلام: "تمرة طيبة وماء طهور" فلم يجز تعليله لتعدي حكمه إلى سائر الأنبذة.

وكذا جواز صرف الكفارة إلى نفس المكفر في حديث الأعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان، فاعطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كفر به، فذكر حاجته وفقره، فقال له رسول الله: "كل أنت وأطعم عيالك" ثبت معدولا به عن القياس؛ إذ التكفير إنما يكون بما يقع عليه من بدني أو مالي، لا بما يقع له ويعود نفعه إليه؛ لأن شرعيته للزجر، وهو الأول لا بالثاني، فلا يكون محتملا للتعليل.

وكذا إيجاب الطهارة بالقهقهة في الصلاة ثبت معدولا به عن القياس؛ لأن الحدث اسم للخارج النجس، وهي ليست كذلك، فلا يكون قابلا للتعليل، فلا يتعدى الحكم إلى صلاة الجنابة وسجدة التلاوة.

وكذا حل الذبيحة عند ترك التسمية ناسيا حكم ثبت بخلاف القياس بالنص، فلا يجوز قياس متروك التسمية عامدا عليه؛ لأن العامد جان، والجاني لا يستحق التخفيف.

وكذا بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسيا حكم معدول به عن القياس؛ لأن الشيء بدون ركنه لا يتحقق، إلا أن الشرع بقي صومه بقوله عليه السلام: "تم على صومك. فإنما أطعمك الله وسقاك"، بخلاف القياس لا أن يكون تخصيصا من قوله عليه السلام: "الفطر مما دخل"، كما زعم الشافعي رحمه الله؛ لأن الأكل جعل كلا أكل، فلا يكون من تخصيص العلة، فلم يصح تعدي الحكم منه إلى المخطئ والمكره.

قوله (وعدم فساد الصوم) جواب عما يقال: إنكم قد تركتم هذا الشرط حيث عديتم بالتعليل بقاء الصوم من الأكل والشرب ناسيا إلى الوقاع ناسيا. فأجاب بأن عدم فساد الصوم بالجماع ناسيا ليس بطريق التعليل، بل ثبت بدلالة النص.

^١ في ب: هو بدل قوله وهو.

^٢ في ب: إبقاء بدل قوله بقاء.

^٣ في ب: إنكم تركتم بدل قوله إنكم قد تركتم.

^٤ في ب: الوقاع بدل قوله الوقاع ناسيا.

وبيانه أن الحكم الثابت بالنص في محل إذا كان مما لا يدرك بالرأي لا يمكن تعديته بالقياس، لكن إذا كان غير المحل الذي ورد فيه النص في معنى المنصوص ويساويه من كل وجه حتى يعلم يقينا إنهما لا يفترقان إلا في مجرد الاسم وفيما لا يكون مناطا للحكم في الأصل، فحينئذ ثبت^١ الحكم فيما يساويه بدلالة [ذلك]^٢ النص، لا بالقياس؛ لأن أحد المتساويين إذا ثبت له حكم ثبت^٣ للمساوي الآخر ضرورة، وإلا لم يكونا متساويين كالتوأمين؛ فإنه يلزم من ثبوت نسب أحدهما ثبوت نسب الآخر؛ لاستوائهما. وذلك كالجماع مع الأكل والشرب؛ فإنهما متساوية في حكم الصوم صحة وفسادا؛ لأن قيام الصوم بالكف عنها لدخولها تحت خطاب واحد، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، أي الكف عن هذه الأشياء الثلاثة؛ إذ المذكور قبله هذه الأشياء. قال الله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ [وَأَتَمُّوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ] وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ [مِنَ الْفَجْرِ] ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾.

ومعلوم أنه لا اختصاص للأكل في جعل الموجود معدوما بسبب النسيان، بل المؤثر في ذلك هو أن الناسي غير جان على الصوم، حيث أضاف الله تعالى الفعل إلى نفسه، والوقاع يشاركه في هذا المعنى، فيكون النص الوارد في أحدهما واردا في الكل؛ إذ لم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم، وذلك غير مانع من ثبوت الحكم بالدلالة. ألا يرى أن النص الوارد في القيء والرعاف، وهو قوله عليه السلام: "من قاء أو رعف" جعل واردا في سائر الأحداث من الفصد والحجامة والجراحة وغيرها. وكذلك النص الوارد في المستحاضة، وهو قوله عليه السلام: "المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة" جعل واردا فيمن ابتلى بسائر الأعذار، كانفلات الريح وسلس البول والجرح الذي لا يرقى، فكذا هنا.

قوله (والثالث) أي الشرط الثالث (أن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه) يعني أن يتعدى مثل^٤ حكم الأصل من غير تغيير إلى فرع هو نظيره. والضمير فيه عائد إلى الأصل المفهوم من التعدي. وهذا الشرط واحد تسمية، وجملة تفصيلا.

^١ في ب: يثبت بدل قوله ثبت.

^٢ ما بين القوسين ليس بموجود في الأصل.

^٣ في ب: يثبت بدل قوله ثبت.

^٤ في ب: فإنها بدل قوله فإنهما.

^٥ الآية ١٨٧ من سورة البقرة.

^٦ في ب: أن يتعدى مثل حكم الأصل بدل قوله أن يتعدى حكم الأصل.

منها: أن يكون الحكم المعلول في الأصل شرعياً^١، لا لغوياً. وهو مذهب جمهور العلماء. وعن ابن شريح، وجماعة من الشافعية أنهم قالوا: إثبات الأسامي بالقياس الشرعي، ثم ترتيب الأحكام عليها جائز، متمسكين بأن اسم الخمر دار مع الشدة المطربة وجوداً وعدماً؛ لأن عصير العنب إذا حصلت فيه الشدة المطربة يسمى خمراً، وقبل حصولها وبعد زوالها لا يسمى خمراً. ودوران الشيء مع الشيء وجوداً وعدماً دليل على علية المدار للدائر. فعلية التسمية خمراً هي الشدة المطربة، وهي حاصلة في النبيذ، فيصدق عليه أنه خمر، والخمر حرام، فيكون النبيذ حراماً، ويلزم الحد بشرب قليله وكثيره، كما في المتخذ من العنب. وكذا اسم الزاني على اللائط للوطيء المحرم، وكذا اسم السارق للنباش الآخذ خفية.

والجواب عنه بعد تسليم أن الدوران مفيد ظن العلية أن ما يجعله العبد علة لا يترتب عليه الحكم أينما وجد. ألا يرى أنه لو قال: أعتقت غانماً لسواده، وله عبد آخر أسود، لا يعتق. فكذلك ههنا، لا يلزم من كون الشدة علة^٢ لذلك التسمية حصول ذلك الاسم أينما حصلت الشدة. اللهم إلا أن يثبتوا أن واضع اللغات كلها هو الله تعالى، لكن دونه تسكب^٣ العبرات على أن القياس على هذا التقدير يكون لغوا لوجود التوقيف في كل محل.

ومتمسك الجمهور أن العرب إن عرفنا^٤ أنا وضعنا اسم الخمر مثلاً للمسكر المعتصر من العنب خاصة فدعوى وضعه لغيره تقول عليهم، فلا يكون من لغتهم. وإن عرفنا^٥ أنا وضعنا لكل ما يخامر العقل، فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيف منهم، لا بقياسنا، وصار كرفع الفاعل وإطلاق المشتق لكل من قام به المصدر. وإن سكتوا عن الأمرين بأن أطلقوا القول بأن الخمر موضوع للمسكر المعتصر من العنب، وسكتوا عن النبيذ احتمل أن يكون مختصاً به، وهو الظاهر. وإلا لم يكن البيان تاماً، واحتمل أن لا يكون كذلك، فلم يحكم عليهم بهذا الاحتمال بأن لغتهم هذا كيف وقد رأيناهم يضعون الاسم لمعنى، ويخصونه بالمحل، كما سموا الفرس بالأدهم^٦ لسواده، والزجاجة بالقارورة لقرار المائعات فيها، ولا يسمون الثوب الأسود والهندي بذلك الاسم، ولا يسمون الكوز والذن والحوض قارورة وإن قر فيها الماء.

^١ في ب: أن يكون الحكم المعلول شرعياً بدل قوله أن يكون الحكم المعلول في الأصل شرعياً.

^٢ في ب: لا يلزم من كون الشدة لذلك بدل قوله لا يلزم من كون الشدة علة لذلك.

^٣ في ب: يسكب بدل قوله تسكب.

^٤ في ب: عرفتنا بدل قوله عرفنا.

^٥ في ب: عرفتنا بدل قوله عرفنا.

^٦ في ب: أدهم بدل قوله بالأدهم.

وتحقيقه أن رعاية المعنى في الوضع لأولية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الألفاظ، لا لصحة الإطلاق حيث وجد ذلك. فثبت بما ذكرنا أن كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف أو باستقراء كلامهم لا سبيل إلى إثباته بالقياس. وإن^١ التعليل لإثبات اسم الزنا للوطء حتى يحد اللائط حد الزنا، وإثبات اسم الخمر لسائر الأشربة حتى يحرم شربها، وإثبات اسم السارق للنباش حتى يقطع يده لدخولها تحت النصوص الدالة على وجوب حد الزنا وحرمة شرب الخمر وقطع اليد - كما ذهب إليه الخصم - باطل.

وكذا الاشتغال بالقياس لتصحيح استعمال لفظ الطلاق للعتق بأن يقول لما جاز استعارة ألفاظ العتق للطلاق جاز عكسه أيضا بالقياس عليه بجامع كون كل واحد منهما مزيلا للملك باطل؛ إذ المعلول ليس حكما شرعيا بل لغويا فيجب التأمل فيما هو طريق الاستعارة عند أهل اللغة، إن وجد فذاك، وإن لم يوجد لم يصح الاستعارة.

وكذا الاشتغال بالقياس لتصحيح إرادة العدد المحض من لفظ الطلاق، كما قال زفر والشافعي رحمهما الله: إن الثنتين بعض الثلاث، وقد صحت نية الثلاث إجماعا من قوله: «أنت الطلاق»، فيصح نية بعضها قياسا عليها باطل؛ لأن طريق وقوفه التأمل في طريقة أهل اللغة أنهم هل وضعوا المصدر للعدد أم لا.

وكذا التعليل لشرط^٢ التملك في الإطعام في الكفارات قياسا على اشتراطه في الكسوة بجامع أنه أحد أنواع التكفير كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله باطل؛ [إذ]^٣ لا مدخل للقياس الشرعي في معرفة معنى الاسم لغة، فلا يكون [من]^٤ المعلول حكما شرعيا.

ولقائل أن يقول: هذا الطعن إنما يتوجه عليه أن لو كان تعليله لإثبات اسم الإطعام للتمليك لغة. أما لو كان تعليله لتعديده حكم الاسم وهو وجوب التملك إلى الإطعام بناء على ما مر من الجامع، فلا يكون المعلول حكما لغويا بل شرعيا. اللهم إلا أن يقال: لا خلاف أن الواجب هو الإطعام، وإنما الخلاف في أنه هل يدل على التملك لغة أم لا. فيكون التعليل حينئذ لإثبات معنى اللغة.

^١ في ب: فإن بدل قوله وإن.

^٢ في ب: بشرط بدل قوله لشرط.

^٣ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

^٤ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

وكذا المصير إلى القياس لتعدية وجوب الكفارة الثابتة بالنص في المعقودة إلى الغموس باطل؛ لأننا أجمعنا أن كفارة اليمين لا يجب بغير اليمين، واختلفنا في الغموس أهى يمين حقيقة أو يسمى باليمين مجازاً، فقلنا: إنها إنما تسمى يميناً مجازاً؛ لأن ارتكاب هذه الكبيرة كان باستعمال صورة اليمين، كبيع الحر يسمى بيعاً مجازاً، فلا يجب كفارة اليمين بما ليس بيمين، فلم يجر إثبات اسم اليمين لها بالقياس، كما ذهب إليه^٢ الشافعي رحمه الله، بل يجب تعرفه من لسان العرب: أهم وضعوا اليمين لتحقيق معنى الصدق في الخبر حتى يكون محله خبراً يحتمل الصدق، فحينئذ لا يكون الغموس يميناً؛ إذ لا يتصور فيها الصدق، أم لمجرد قصد الخبر وإن لم يحتمل الصدق والبر، فيكون الغموس يميناً. وكذا الكلام في نظائر ما ذكرنا.

قال^٣ (ومنها: أن يكون المعدي حكم النص) الوارد في الأصل تعيينه.

وهذا أيضاً يشمل شرطين: أحدهما أن يكون حكم الأصل المعدي ثابتاً بالنص، لا بالقياس؛ لأنه إنما يتوصل إلى حكم الأصل القريب بالعلة الموجودة في البعيد. فإن وجدت في الفرع أمكن رده إليه، فيكون توسط القريب لغواً، وإن لم يوجد امتنع تعليل الحكم في القريب بالموجودة في الفرع؛ لكونه معللاً بالموجودة في البعيد.

وثانيهما أن يكون ذلك الحكم معدي بعينه من غير تغيير؛ لأنه إن غير حكم النص أيضاً يكون القياس معارضاً للنص، وإن لم يغير حكم النص في الأصل، بل يكون المغير حكم الفرع فقط، لما كان قياساً، بل^٤ يكون إثبات حكم آخر في الفرع ابتداءً.

قوله (فلا يجوز تعدية حكم الظهار) تفريع على الشرط الثاني.

وتقريره أن الشافعي رحمه الله ذهب إلى أن ظهار الذمي صحيح قياساً على ظهار المسلم؛ لأن موجب الظهار الحرمة، والذمي من أهلها، وهو من أهل الكفارة أيضاً؛ لأنه من أهل الإطعام والإعتاق، وبأن لم يكن أهلاً للصوم لا يمتنع صحة ظهاره، كالعبد ليس بأهل للتكفير بالمال، وظهاره صحيح اتفاقاً.

^١ في ب: تسمى مجازاً بدل قوله تسمى يميناً مجازاً.

^٢ في ب: ذهب الشافعي رحمه الله بدل قوله ذهب إليه الشافعي رحمه الله.

^٣ في ب: قوله بدل قوله قال.

^٤ كلمة بل في نسخة ب غير موجودة.

قلنا: هذا التعليل باطل؛ لأن حكم الظهار في حق المسلم حرمة ينتهي^١ بالصوم، ولا يمكن إثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي؛ لأنه ليس بأهل للصوم؛ إذ هو عبادة، والذمي ليس من أهلها. فلو صح ظهاره لثبت به حرمة غير متناهية به، فيكون تغييرا لحكم الأصل في الفرع. وذلك باطل، بخلاف العبد؛ فإنه من أهل الكفارة والعبادة، إلا أنه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير، حتى لو أعتق وأصاب المال كانت كفارته بالمال أيضا.

وإنما قال تغييرا للحرمة المتناهية بالصوم، دون أن يقول بالكفارة، كما هو عبارة السلف؛ قصرا للمسافة. وكذا لا يجوز تعليل نص الربا في الأشياء الأربعة -وهي الحنطة والشعير والتمر والملح- بالطعم لتعدية الحكم إلى التفاحه والسفرجل والحفنة؛ لأن الحكم في المنصوص عليه حرمة متناهية بالتساوي في المعيار، لقوله عليه السلام: "إلا سواء بسواء"، والحكم في الفرع على هذا يكون حرمة غير متناهية [به]^٢؛ إذ لا معيار لهذه الأشياء، والحرمة المتناهية غير الحرمة المؤبدة، فيكون هذا التعليل مغيرا لحكم الأصل في الفرع، فيكون باطلا.

قال صاحب الكشف^٣: لكن للشافعية أن يقولوا: نحن ما أثبتنا هذه الحرمة في هذه الأشياء بالتعليل، بل بعموم النص، وهو قوله عليه السلام: "لا تبيعوا الطعام بالطعام"، والتعليل بالعموم^٤ لقصر الحكم على المنصوص عليه، كالتعليل بالثمنية، لا للتعدية؛ فلا يكون فيه تغيير. ونحن وإن بينا أن التعليل بعلّة قاصرة فاسد، لكن ذلك يوجب أن يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر، لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع، فلم يكن من أمثلة هذا الفصل.

قلت^٥: ويمكن أن يجاب عنه بأننا لما بينا في باب البيان أن معنى الحديث «لا تبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل إلا سواء بسواء» ثبت أن النص لا يكون متناولا لتلك الأشياء، وأن التعليل بالطعم^٦ للتعدية لا للقصر فيكون من أمثلة هذا الفصل بهذا الطريق.

وكذا لا يجوز تعدية السلم المؤجل إلى السلم الحال؛ لكونه تغييرا للرخصة من النقل إلى الإسقاط. وبيانه أن النبي عليه السلام جعل القدرة على التسليم شرطا لجواز البيع؛ لما روي أنه نهى

^١ في ب: تنتهي بدل قوله ينتهي.

^٢ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

^٣ في ب: الكشف بدل قوله الكشف، ونظن أن الأصح ما في الأصل. وصاحب الكشف: هو عبد العزيز البخاري.

^٤ في ب: ما أثبتنا الحرمة بدل قوله ما أثبتنا هذه الحرمة.

^٥ في ب: الطعم بدل قوله العموم.

^٦ هذا جواب من الشارح إلى الشافعية.

^٧ في ب: الطعام بدل قوله الطعم.

عن بيع الآبق، ثم أسقط هذا الشرط في السلم، حيث رخص فيه، إلا أنه ما أسقطه مطلقا، بل إلى ما يصلح خلفا عنه وهو الأجل لما ذكرنا من الحديث وصلاحه لكونه وسيلة إلى القدرة على التسليم؛ فإن تيسر الأداء بعد مدة بالتكتب أو بمجيء وقت الحصاد ظاهر، وفوات الشيء إلى خلف كلا فوات. وإذا كان النص ناقلا للشرط من القدرة الحقيقية إلى القدرة الاعتبارية -وهو الأجل- يكون تعليل الخصم لتعديده الحكم إلى السلم الحال إسقاطا للشرط الأصلي مطلقا، فكان رخصة إسقاط، لا رخصة نقل، فكان مغيرا لحكم النص، فيكون باطلا، كما أن الشرع أسقط الطهارة حال عدم الماء، ولكن إلى خلف، فمن أسقطه لا إلى خلف كان باطلا.

قوله (وكذا لا يجوز تعديده حكم التعيين من السلع إلى الأثمان) في المعاوضات، كما ذهب إليها زفر والشافعي رحمهما الله وأصحابه، معلمين بأن التعيين تصرف صدر من أهله لوجود العقل والبلوغ مضافا إلى محله وهو الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة. ولهذا يتعين في الودائع والغصوب والوكالات وغيرها مفيدا في نفسه؛ لجواز أنها أبين نقشا وأقل غشا، فيصح كتعيين السلع؛ لأن حكم البيع في جانب السلع شرعا وجوب ملكيتها للمشتري، لا وجودها في نفسها به، بل لا بد من وجودها في ملك البائع قبل العقد، ليصح العقد إلا في موضع الضرورة. وحكم البيع في جانب الأثمان وجوبها ووجودها في ذمة المشتري معا بالعقد. ألا يري أنه لا يشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد، وسقوط وجود الثمن أمر أصلي، لا أن يكون بطريق الرخصة، بدليل أنه لو اشترى شيئا بدراهم غير عين وفي يده أو كيسه أو بين يديه دراهم موضوعة صح العقد وثبت في الذمة. فلو لم يكن سقوط التعيين وثبوته في الذمة حكما أصليا له لما ثبت في الذمة هنا.

وبدليل جواز استبداله قبل القبض، فلو كان سقوط تعيينه عند العقد بطريق الرخصة لكان فيما وراء الضرورة لعدم الضرورة في حكم العينية، فلم يجز استبداله في المجلس قبل القبض، كما في المسلم فيه. وهذا لأن التصرف في الثمن قبل القبض جائز، وفي المبيع قبل القبض لا يجوز، والمسلم فيه مبيع، وإن كان دينا؛ لأن ثبوته دينا بطريق الرخصة، فبقي على حكم العينية فيما وراء الرخصة. وبهذا التقرير ظهر أن كلمة حتى في قوله: «حتى جاز استبداله» غير مطبق مفصلا. بل كان الصواب أن يقول: «وجواز استبداله» ليكون عطفًا على سقوطه. اللهم إلا أن يقال: إنه متعلق بقوله وسقوط وجود الثمن أصلي.

وبدليل أنه لم يخبر هذا النقصان بالأجل وبقبض ما يقابله في المجلس، ولو كان ثبوتها في الذمة بطريق الرخصة لجبر هذا النقصان بالأجل وبقبض ما يقابله -وهو المبيع-، كما في المسلم فيه؛ فإنه لما كان ثبوت المسلم فيه أمرا ضروريا لا أصليا جبر نقصانه بالأجل وبقبض ما يقابله في

المجلس -وهو رأس المال-. وإذا ثبت أن الحكم الأصلي في جانب الأثمان وجودها في الذمة ثبت أن وجود الثمن حكم العقد؛ لأن ما ثبت بالعقد كان حكمه، فلو عين بالتعيين كالسلف لصار محلاً للعقد وشرطاً له؛ لأن التعيين تقتضي سبق الوجود على البيع، وهذه أمانة أنه شرط لا حكم؛ لأن حكم الشيء لا يسبقه بعد أن كان حكماً له، وجعل الحكم شرطاً تغيير فلا يجوز.

قلت^١: وفي عد هذه المسألة من أمثلة هذا الفصل نظر لا يخفى على المتأمل.

قال^٢ (ومنها: أن يكون التعدية إلى فرع هو نظيره) أي نظير الأصل في الوصف الذي تعلق الحكم به فيه، بأن يوجد مثل ذلك في الفرع من غير تفاوت، لا في كل وصف. وإنما شرط ذلك؛ لأنه لو لم يكن الفرع مثلاً له في العلة لما صح تسويته مع الأصل في الحكم، فلم يجز تعدية حكم الناسي في بقاء الاسم^٣ إلى المكروه والخاطئ، كما فعله الشافعي رحمه الله بجامع كون كل واحد منهما معذوراً؛ لأن عذرهما دون عذر الناسي؛ لأن عذر المخطئ لا ينفك عن ضرب تقصير منه بترك المبالغة في التحرز. ألا يرى أنه لا ينافي وجوب الكفارة والدية وعذر المكروه باعتبار هو مضاف إلى العباد. ولهذا لا يحل له الأكل في هذه الحالة، وإن كان مرخصاً فيه. ولأن النسيان من قبل من له الحق؛ إذ هو أمر جبل عليه الإنسان لا صنع له فيه، ولا يمكنه الاحتراز عنه، فكان سماوياً محضاً منسوباً إلى صاحب الحق من كل وجه، كما أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "إنما أطعمك الله وسقاك". فلهذا عد عذراً، ولم يصلح سبباً للضمان. ألا يرى أن المالك لو أتلّف المغصوب لا يطالب الغاصب بعد ذلك بالرد، ولو أتلّفه غيره، فإنه يطالب بالرد، فيصح أن يجعل ركن الصوم الذي هو الإمساك بهذا الاعتبار قائماً حكماً.

وأما الخطأ والكراهة فهما حادثان؛ بصنع مضاف إلى العباد، فلا يصلحان مناطاً لدفع الضمان. ألا يرى أن المقيّد بقيد السلطان إذا صلى المكتوبة قاعداً يقضي ما صلى عند رفع القيد، والمريض لا يقضي ما صلى قاعداً عند البرء.

^١ في هذا القول اعتراض الشارح إلى المصنف في تمثيله.

^٢ في ب: قوله بدل قوله قال.

^٣ في ب: الصوم بدل قوله الاسم.

^٤ في ب: جاريان بدل قوله حادثان.

فإن قلت: قوله تعالى: ﴿وَمَا أُنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ﴾ يدل على أنه قد يكون من قبل غير من له الحق. قلت: الشيطان لا يقدر على خلق النسيان في العبد، وإنما يوسوس، فيكون وسوسته سببا للغفلة التي بخلق الله عنده النسيان. والدليل على أنه من فعل الله أنه لا يؤاخذ به في الآخرة.

وكذا لم يجز تعليل التيمم بأنه طهارة حكمية لتعدية اشتراط النية منه إلى الوضوء؛ لأن الفرع ليس نظير الأصل في كونه طهارة؛ إذ التيمم تلويث لذاته، فلم يكن رافعا للحدث. وهذا تطهير حقيقة، فلا يلزم من اشتراط النية فيما هو تلويث ليكون تطهيرا بها اشتراطها فيما هو تطهير حسا وشرعا. والحاصل أن الوصف الذي هو مناط الحكم مفقود في الفرع، ولا يعدى حكمه إليه.

قوله (ولا يلزم) جواب عن اعتراض يورده الشافعي رحمه الله على هذا الأصل، حيث يقول: أنتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطء الحلال إلى الوطء الحرام باعتبار الجزئية، والحرام ليس نظير الحلال في استحقاق الكرامة، وحرمة المصاهرة كرامة ونعمة، كما بينا. وإلى هذا المعنى أشار الشافعي رحمه الله حيث قال: النكاح أمر حمدت عليه، والسفاح أمر ذممت عليه، فكيف يقاسان.

وأیضا عديتم حكم البيع الذي هو الملك إلى الغصب، وليسا بنظيرين؛ إذ البيع مشروع والغصب ليس بمشروع.

فأجاب بأن ما عدينا الحكم من الحلال إلى الحرام بالقياس، حتى يرد ما ذكرت؛ إذ الوطء ليس بأصل في استحقاق الحرمة حلالا كان أو حراما. وإنما الأصل فيه الولد الذي ينخلق من مائتين؛ لأنه المستحق لكرامات البشر، فيكون هو مستحقا لهذه الكرامة أيضا، فيثبت معنى الاتحاد بين الزوجين باعتباره، فيصير أمهاتها وبناتها في المحرمة عليه كأمهاته وبناته، ويصير أبنائه وآبائه في كونها محرمة عليهم كآبائها وأبنائها، ثم يقام ما هو السبب -وهو الوطء- مقام المسبب -وهو الولد-، فصار السبب عاملا بمعنى الأصل، فسقط وصف الوطء، إلا أنه أقيم السبب مقام المسبب فيما يكون مبنيا على الاحتياط، كالحرمات ووجب قطعه عنه عند الاشتباه فيما لا يكون مبنيا على مثله من الاحتياط كالنسب. ألا يرى أنه عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله عليه السلام: "وللعاهر الحجر".

وكذا قد فرغنا عن تحقيق هذه المسألة سؤالا وجوابا، فلا نعيده. وكذا نقول في فصل الغصب: إنا ثبت الملك به شرطا للضمان الذي هو حكم الغصب، وذلك الضمان حكم مشروع، كالبيع،

^١ في ب: العقد بدل قوله العبد.

فسقط وصف الغضب فيما يرجع إلى الملك في المغصوب، وشرعية الأصل يقتضي شرعية شرطه الذي هو تابع له، فصار حسنا بحسنه، وقد استقصينا الكلام فيه فيما سبق.

قوله (وقولنا: لا نص فيه) إشارة إلى القيد الأخير، وهو أن لا يكون حكم الفرع منصوبا عليه، وهذا شرط عند المتأخرين من أصحابنا، كالقاضي أبي زيد ومن تابعه ومنهم المصنف رحمهم الله.

وقال الشافعي رحمه الله: إن كان موجب القياس مخالفا للحكم الذي دل عليه النص في الفرع كان باطلا، وإن كان موافقا له سواء يثبت فيه زيادة [لم]¹ يتعرض لها النص أو لم يثبت كان صحيحا؛ لأنه إن كان موافقا للنص كان مؤكدا لموجبه، وإن كان مثبتا لزيادة سكت النص عنها يكون بيانا. والكلام وإن كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة البيان، فيكون التعليل بيانا، ولكنه لا يحتمل خلافه، فلا يجوز التعليل على خلافه.

والمختار ما ذهب إليه بعض مشايخنا أن القياس إن لم يثبت زيادة فهو صحيح، وإن أثبت فلا. أما الأول؛ فلأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز عقلا وشرعا، فقد ورد آيات كثيرة وأحاديث متعددة في حكم واحد، وقد امتلأ كتب السلف بقولهم: هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول، ولم يرو عن أحد في ذلك نكير، فكان ذلك إجماعا منهم على صحته.

يوضحه أن الحديث الغريب يجب قبوله إن كان موافقا للكتاب لقوله² عليه السلام: "فما وافق فاقبلوه"، مع أنه لا فائدة في قبوله إلا تأكيد دليل الكتاب به. فكذا التعليل على موافقة النص يجوز لهذه الفائدة.

فإن قلت: إن معاذ رضي الله عنه إنما عدل إلى الاجتهاد بعد فقدان النص، فدل على أنه لا يجوز استعماله عند وجوده.

قلنا: إن حديث معاذ رضي الله عنه يدل على أن التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز. فأما عند وجود النص فليس فيه دليل لا على جوازه ولا على بطلانه. وأما الثاني؛ فلأن فيه رفع الإطلاق، وهو نسخ.

¹ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

² في ب: بقوله بدل قوله لقوله.

احتج المصنف رحمه الله على ما اختاره بأن التعليل لإثبات حكم موافق للحكم الثابت في الفرع نصاً لغو؛ إذ لا فائدة فيه للاستغناء عنه بالنص الوارد فيه، وإثبات حكم مخالف للحكم الثابت فيه نصاً يكون باطلاً؛ لأن كل تعليل يؤدي إلى نقض حكم النص وإبطاله فهو باطل إجماعاً. وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أنه إن كان موافقاً له يكون لغو، بل يكون معاضداً له ومؤكداً، كما ذكرنا [من الأمثلة]¹.

فلا يستقيم التعليل لإيجاب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بالقياس على الخطأ والمعقودة؛ لأنه تعدية إلى ما فيه نص على وجه يوجب إبطاله، وهو قوله عليه السلام: "خمس من الكبائر، لا كفارة فيهن: اليمين الفاجرة، وقتل نفس بغير حق" الحديث، ولا لشرط² الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل، ولا لشرط³ التملك في طعام الكفارات بالقياس على الكسوة؛ لأنه تعدية إلى ما فيه نص بتغييره بالتقييد؛ فإن النصوص الواردة في الكفارات مثل قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ من قبل أن يتماشاً بإطعام ستين مسكيناً فكفارته إطعام عشرة مساكين⁴ مطلقاً غير مقيدة بالإيمان والتمليك، فيقتضي بإطلاقها الخروج عن العهدة بإعتاق الرقبة الكافرة وإباحة الإطعام للمساكين، فتقيدها بالإيمان والتمليك بالقياس يكون تغييراً لموجباتها بالرأي، وهو غير جائز.

وكذا لا يشترط الإيمان في مصرف الصدقات سوى الزكاة؛ لأنه تعدية إلى ما فيه نص على وجه يغير موجهه، وهو قوله عليه السلام: "تصدقوا على أهل الأديان كلها". وإنما شرط الإيمان في مصرف الزكاة بالحديث المشهور الذي يزداد بمثله على الكتاب، وهو قوله عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه: "خذها من أغنيائهم، وردّها على فقرائهم".

وبما ذكرنا عرف معنى قول المصنف: وهذا كله تعدية إلى ما فيه نص بتغييره وتقييده⁵.

قال⁶ (والشرط الرابع أن يبقى حكم النص) أي حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل تعليله لأن تغيير حكم النص بالرأي في نفسه باطل سواء كان في الفرع أو في الأصل كما بينا.

¹ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

² في ب: ولا شرط بدل قوله ولا لشرط.

³ كلمة لشرط غير موجود في نسخة ب.

⁴ في ب: أو بتقييده بدل قوله وتقييده.

⁵ في ب: قوله بدل قوله قال.

فإن قلت: القياس لا بد وأن يتغير حكم النص من الخصوص إلى العموم، فلو كان عدم التغير شرطاً يلزم بطلان القياس بالكلية.

قلت^١: المراد أن لا يتغير المعنى المفهوم من النص لغة، دون التغير من الخصوص إلى العموم؛ فإنه من ضرورة التعليل؛ إذ لا فائدة له إلا تعميم الحكم والتحقيق أن التنصيص على حكم شيء لا ينافي عمومته لكن ينافي خلافه.

وذلك مثل قول الشافعي رحمه الله في طعام الكفارة: إنه يشترط التملك فيه قياساً على الكسوة؛ فإنه تغيير لحكم النص بعينه؛ لأن الإطعام فعل يصير المسكين به طاعماً لا مالكا، كما حققناه. فاشتراط التملك فيه يكون تغييراً للحكم المنصوص عليه في الفرع.

وكذلك قول الشافعي رحمه الله: إن شهادة الفاسق^٢ ترد بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الإتيان بالشهود، حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا يقبل شهادته اعتباراً بسائر الجرائم المبطلّة للشهادة - كالزنا وشرب الخمر وغيرهما -، ويقبل شهادته إذا تاب بعد الحد قياساً على سائر الكبائر إذا تاب أهلها عنها؛ فإنه يجب قبول شهادتهم. فظهر بما ذكرنا أن قوله كسائر الكبائر مقيس عليه في المسألتين.

قلنا: هذا تعليل باطل؛ لأنه مغير حكم النص في المسألتين. أما في مسألة الرد بنفس القذف؛ فلأن النص، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾^٣ يوجب تأخير رد الشهادة للقاذف إلى حين العجز عن إتيان الشهود؛ لأن كلمة ثم للتراخي، فكان إثبات الرد بنفس القذف بدون مدة العجز بالتعليل تغيير موجب النص من التأخير إلى التعجيل. وأما قبول شهادته بعد التوبة؛ فلأن النص يقتضي أن يكون حكم القذف بعد العجز وجوب الجلد ورد الشهادة على التأبید؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾^٤، ولو قبلت شهادته بعد التوبة لكان الرد موقتاً، والوقت المعين من الأبد بعضه، وبعض الحكم لا يكون حكماً، فيكون هذا التعليل مغيراً لحكم النص في المنصوص عليه، ولما لم يجوز التعليل على وجه يغير حكم النص الوارد في الأصل في الفرع - كما في ظهار الذمي - فلأن لا يجوز

^١ في ب: قلنا بدل قوله قلت.

^٢ في ب: القاذف بدل قوله الفاسق. ونظن أن الأصح ما في نسخة ب؛ لمناسبته للمقام.

^٣ الآية ٤ من سورة النور.

^٤ الآية ٤ من سورة النور.

على وجه يغير حكم النص في عين المنصوص أولى. وقوله من التأخير إلى التعجيل ومن التأبيد إلى التوقيت من اللف والنشر المرتب.

ومثل قول الشافعي رحمه الله: إن السباع التي لا يؤكل لحمها يلحق بالخمس الفواسق^١، حتى لو قتل المحرم شيئاً منها ابتداء لا يجب عليه شيء؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما استثنى الخمس؛ لأن من طبعهن الإيذاء، فكل ما كان من طبعه الإيذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس.

قلنا: هذا التعليل باطل؛ لأننا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الإيذاء خرج المستثنى من أن يكون محصوراً في الخمس، فكان تغييراً لحكم النص بالتعليل، بخلاف [نص]^٢ الربا في الأشياء الستة؛ فإنه لا يغير بالتعليل؛ لأنه عليه السلام ما سماها ستة.

قلت: الحق أن هذا الشرط مما يستغنى عنه بقوله يعينه ولا نص فيه.

قوله (وإنما خصصنا) جواب عما يقوله الشافعية: إنكم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل:

منها أن نص الربا يعم القليل والكثير، وأنتم خصصتم القليل منه بالتعليل بالكيل.

ومنها أن النص أوجب الشاة في الزكاة بصورتها ومعناها وهو قوله عليه السلام: "في خمس من الإبل شاة، وفي أربعين شاة شاة"، وأنتم غيرتم حكم هذا النص بالتعليل بالمالية الدافعة لحوائج الفقراء للتعدي إلى سائر الأموال وحق المستحق مراعي لصورته^٣ ومعناه كما في حقوق العباد.

ومنها أنه [ما]^٤ ثبت بالنص حق الأصناف السبعة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ الآية^٥؛ لوجود الإضافة إليهم بلام التمليك. وأنتم بتجويز الصرف إلى صنف واحد بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه.

^١ الخمس الفواسق: هي التي ذكرت في الحديث من العقرب، والفأرة، والحديا، والغراب، والكلب العقور. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب خمس من الدواب فواسق يقتلن في الحرم، الحديث ١٥٧. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم، الحديث ٨٥٧.

^٢ ما بين القوسين ليس بموجود في الأصل.

^٣ في ب: بصورته بدل قوله لصورته.

^٤ ما بين القوسين ليس بموجود في الأصل.

^٥ الآية ٦٠ من سورة التوبة.

ومنها أن الشرع أوجب التكبير لافتتاح الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ﴾، وبقوله عليه السلام: "تحریمها التكبير". وأنتم بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه، حيث جوزتم افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير.

ومنها أن الشرع علق الكفارة بالوقاع، كما في حديث الأعرابي. وأنتم غيرتم ذلك بالتعليل، حيث عللتم الكفارة وأوجبتموها بدونه.

ومنها أنه ثبت وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة، بقوله عليه السلام: "ثم اغسله بالماء". وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا قالعا، وجوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات، من الخل ونحوه.

فأجاب عن الأول بأنا ما غيرنا حكم النص بالتعليل. وإنما خصصنا القليل بدلالة النص المصاحب للتعليل، لا به. وبيانه أن المستثنى في النص حالة التساوي، واستثناء حالة التساوي على ما هو الأصل فيه أن يكون من جنس المستثنى منه دل على عموم صدره في الأحوال، ولن يثبت اختلاف الأحوال -وهي المساواة والمفاضلة والمجازة^١- إلا في الكثير البالغ مبلغ الكيل.

أما المساواة؛ فلأنها إنما يتحقق عند وجود المساوي -وهو الكيل-؛ إذ الشرع لما جعل الكيل في المطعومات معيارا يعرف به المساواة سقط اعتبار التساوي في الذات وعدد الحبات. ودار^٢ المساواة مع المساوي الشرعي وجودا وعدما، حتى لو كانت حبات إحدى^٣ القفيزين أكثر عددا أو كان أحدهما أثقل وزنا وكان مساويا للأقل الأخف كيلا جاز. فبان أن المعتبر هو المساواة في الكيل.

وأما المفاضلة فهي؛ زيادة على أحد المتساويين، فلا يتحقق إلا عند وجود المساوي.

وكذلك المجازة إنما تحرم لاحتمال أن يكون لأحدهما فضل على الآخر، والفضل لا يتحقق إلا في المقدّر. فصار تقدير الحديث على هذا: «لا تبیعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل إلا بطعام يساويه فيه»، فلا يكون صدر الكلام متناولا للقليل بدليل مقارن للنص موافق للتعليل، لا بالتعليل. فظهر أن المراد بقوله: «بدلالة النص» المعنى اللغوي، لا المعنى المصطلح الذي هو قسيم العبارة.

^١ في ب: المجازة بدل قوله المجازة.

^٢ في ب: دارت بدل قوله دار.

^٣ في ب: أحد بدل قوله إحدى.

^٤ في ب: فهو بدل قوله فهي.

وأجاب عن الثاني بأننا لا نسلم أن جواز الإبدال^١ في باب الزكاة ثبت بالتعليل بل ثبت بالنص؛ لأن الله تعالى وعد الرزق لعباده بقوله: ﴿على الله رزقها﴾^٢، وهو لا يخلف الميعاد^٣. ومعلوم أن حاجات الفقراء مختلفة. ثم أوجب مالا مسمى على الأغنياء لنفسه -وهي الشاة والإبل والبقر [والغنم]-^٤. ثم أمرهم بإنجاز مواعيد الفقراء من ذلك المال المسمى بقوله: "خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم". فكان الأمر بإنجاز المواعيد المختلفة مع أنها لا يحصل من نفس ذلك المسمى متضمنا للإذن بالاستبدال ضرورة، بمنزلة السلطان يجيز أوليائه بجوائز مختلفة، ثم يأمر واحدا من وكلائه بإيفاء ذلك كله من مال معين لا يحتمل تلك المواعيد يكون إذنا له بالاستبدال ضرورة، أو بمنزلة من أودع عبدا عند رجل، ثم قال له: «اقض ديوني من هذا العبد»، وعليه ديون مختلفة كان إذنا له بالبيع ضرورة. فكذا هنا. والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص. فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل، لا بالتعليل، أي اجتمع التغيير بالنص والتعليل. وأفتونا؛ لأن التغيير حصل بالتعليل.

وقوله: «لا يحتمل»^٥ ليس خبرا لأن، بل هو صفة للمال. وإنما الخبر قوله: «يتضمن الإذن».

قوله (مع اختلاف المواعيد) لأن حوائج العباد مختلفة؛ لاحتياج البعض إلى الطعام، والبعض إلى اللباس، والبعض إلى المسكن، وغير ذلك.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن جميع مواعيد الفقراء على الأغنياء، بل بعضها يحصل بكسبهم، وذلك رزق لهم. سلمنا ذلك، لكن إنما يصح هذا أن لو كان المأمور به جنسا واحدا، كما ذكر في مثال السلطان، وليس الأمر كذلك؛ لأن الله تعالى أمر الأغنياء بالدفع إلى الفقير^٦ من أجناس أموالهم المختلفة، كالذهب والفضة [مثلا]^٧، فيحصل الإنجاز بدون الاستبدال.

ويمكن أن يجاب عن الأول بأن الله تعالى لما وعد دفع جميع حوائجهم، ثم أحاله على الأغنياء بمال الزكاة، ولم يحله على غيرهم، فصار كأنه قال لهم: ادفعوا جميع حوائجهم من مال الله تعالى الذي وجب عليكم، وهو الزكاة.

^١ في ب: لا نسلم جواز الإبدال بدل قوله لا نسلم أن جواز الإبدال.

^٢ الآية ٦ من سورة هود.

^٣ في هذه العبارة تلميح إلى الآية

^٤ ما بين القوسين ليس بموجود في الأصل.

^٥ في ب: لا يحتمله بدل قوله لا يحتمل.

^٦ في ب: الفقراء بدل قوله الفقير.

^٧ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

قوله فيحصل^١ بعض حوائجهم بالكسب. قلنا: قد لا يتأتى ذلك لبعضهم لزمانتهم وابتلائهم بأنواع الأمراض المانعة من الكسب أو لعدم هدايتهم طريق التكسب^٢ لغباوتهم.

لا يقال: إنه تعالى لم يقتصر في إنجاز مواعيدهم على مال الزكاة، بل أوجب لهم خمس الغنائم وصرف الكفارات وصدقات الفطر والعشور. فصار كأنه قيل للأغنياء: ادفعوا بعض حوائجهم من مال الزكاة. فلا يلزم منه جواز الاستبدال؛ لأننا نقول: هذه أمور يثبت بالعوارض، وربما لا يقع حرب في سنين، فلا يحصل غنيمة. وربما لا يكون في بلد أرض عشرية. وربما لا يقع أسباب الكفارات، ولو وقعت لا يمكن أخذ الكفارة جبرا ممن وجب عليه، بل هي مما يفتى به.

وكذا صدقة الفطر، فلا يحصل بها إنجاز المواعيد على سبيل اليقين.

فأما الزكاة فأمر أصلي؛ إذ لا يخلو بلد من بلاد المسلمين عن أغنياء يجب عليهم الزكاة ويؤخذ من أرباب الأموال جبرا، فيصلح محلا لإنجاز المواعيد التي من حقها أن ينجز لا محالة. وبهذا خرج الجواب عن الاعتراض الثاني؛ إذ لا يؤخذ الزكاة من الأموال^٣ الباطنة جبرا، على أن قولنا لا يحتمله مع اختلاف المواعيد صادق على هذا التقدير أيضا، فيثبت الإذن بالاستبدال؛ لثبوت دليله.

قوله (وإنما التعليل لحكم شرعي) جواب إشكال، وهو أن يقال: جواز الاستبدال متى ثبت

بالنص، فما فائدة التعليل؟

أجاب بأن التعليل لحكم شرعي وهو صلاح المحل المنصوص عليه وهو الشاة للصرف إلى الفقير يعنى حكم النص كون الشاة صالحة للتسليم إليه على صفة أن يصير حقا للفقير في حالة البقاء بعد ما وقع لله تعالى في الابتداء.

فإن قلت: حكم النص ما ثبت بالنص، وهذه الصلاحية للشاة كانت ثابتة قبله، فلا يثبت به. قلنا: نحن ما عللنا لإثبات تلك الصلاحية الثابتة لها، لكن لإثبات صلاحية جديدة يثبت بالنص. وذلك لأن المال لما أخرج إلى الله تعالى على وجه الزكاة يمكن فيه نوع خبث عند ابتداء القبض الذي هو لله تعالى، [كما]^٤ قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ

^١ في ب: يحصل بدل قوله فيحصل.

^٢ في ب: الكسب بدل قوله التكسب.

^٣ في ب: أموال بدل قوله الأموال.

^٤ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

الصدقات^١، «من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً»^٢، وقال عليه السلام: "الصدقة تقع في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير"؛ لصيرورته قربة مطهرة، قال الله تعالى: «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها»^٣، [وإذا كانت مطهرة تمكنت فيه نوع خبث، كالماء المستعمل]؛ ولهذا حرمت على بني هاشم، قال: "يا بني هاشم أن الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس"، فثبت أنه صار خبيثاً. فالله تعالى لما أمرهم بالصرف إلى الفقير فقد أحدث فيه صلاحية جديدة ضرورة حاجة الفقراء كما في الميتة جعلها صالحة للتناول عند الضرورة بعد ما فسدت صلاحيتها بالموت ولهذا لا يحل للغني لعدم الحاجة وهذه الصلاحية إنما ثبتت بالشرع إذ لم يكن هذه الصلاحية قبل شريعتنا بل الحكم في شرائع من قبلنا أنها كانت تنزل نار من السماء فتحرق المتقَّبَل منها.

فعرفنا أن حكم النص شيئان: أحدهما وجوب الشاة، وثانيهما صلاحيتها للصرف إلى الفقير. ونحن نعلل الثاني منهما، فنقول: لا شك أن هذه الصلاحية بعلة كون المحل مالا متقوماً؛ لأن حاجة الفقير إنما يندفع بالمتقوم، لا بغير المتقوم، ولا بنفس كونه شاة. فعدينا تلك الصلاحية إلى سائر الأموال المتقومة؛ لاشتراكها في علة الحكم مع بقاء حكم النص في المنصوص عليه على حاله.

هذا غاية تقرير هذا الموضع، لكن بقي هناك إشكال، وهو أن جواز الاستبدال إن ثبت بالنص يكون التعليل لغواً، على رأي المصنف؛ إذ لا يجوز التعليل إذا علم حكم [الفرع]^٤ بالنص. وإن لم يثبت به يثبت التغيير بالتعليل، ولا مخلص عنه إلا بالتزام ما اخترناه من المذهب -وهو أن ورود النص في الفرع لا يمنع التعليل إذا كان موافقاً له-. والأولى أن يقال من الرأس: إن التعليل ليس للتعدية، بل لبيان أن النص ليس بمجرى^٥ على ظاهره، كما ظنه الخصم.

قال^٦ (وهو نظير ما قلنا) أي هذا الجواب نظير جوابنا عن مسألة التكبير. إنا لا نسلم أن^٧ حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلاة، بل الواجب تعظيم الله تعالى بكل عضو من البدن. وهذا لأن الصلاة تعظيم الله تعالى بجميع الأعضاء الظاهرة، فيتعلق بكل عضو ما يليق به من

^١ الآية ١٠٤ من سورة التوبة.

^٢ الآية ٢٤٥ من سورة البقرة، والآية ١١ من سورة الحديد.

^٣ الآية ١٠٣ من سورة التوبة.

^٤ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

^٥ في ب: هنا بدل قوله هناك.

^٦ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

^٧ في ب: مجرى بدل قوله بمجرى.

^٨ في ب: قوله بدل قوله قال.

^٩ في ب: لا نسلم بأن بدل قوله لا نسلم أن.

التعظيم، كالقيام للقدم، والركوع للظهر، والسجود للجبهة. واللسان من جملة الأعضاء الظاهرة من وجهه، فكان المستحق استعماله فيما يحصل به التعظيم مما هو ثناء محض على الله تعالى، فعين الشرع التكبير؛ لأنه يصلح آلة لجعل فعل اللسان تعظيماً، لا أنه هو المستحق بعينه، فحينئذ يصح التعليل لتعدية هذه الصلاحية إلى سائر الأثنية وإقامة غيره مقامه.

كما أن تعيين الحجر في قوله عليه السلام: "ولتستنج بثلاثة أحجار" غير مقصودة^١ لذاته، بل لكونه آلة للتطهير، فيقوم مقامه المدر، حيث يعمل عمله.

ولا يلزم علينا الأذان، حيث لا ينادى بلغة أخرى، ولا بثناء آخر؛ لأن الركن ثمة ليس عمل اللسان بالثناء على الله تعالى؛ فإنه لو تكلم به وأخفاه لم يجز، وإن كان الثناء حاصلًا. بل الواجب إعلام الناس بحضور الصلاة، وذلك إنما يحصل بكلمات مخصوصة عرفت إعلامًا، فلو تغيرت لم يبق إعلامًا، فلا يحصل المقصود على أنه روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه يجوز ذلك أيضًا.

قوله (والإفطار) جواب عن الإشكال الخامس، أي لا نسلم أن الكفارة متعلقة بالوقاع، بل بالإفطار؛ لأنه جنائية^٢ على الصوم؛ ولهذا أضيفت إليه، فقيل: كفارة الفطر، والوقاع صالح^٣ للفطر، والأكل والشرب يشاركانه في كونهما آلة للفطر، فيجب الكفارة بهما، كما يجب بالوقاع.

قوله (والواجب إزالة النجاسة) جواب عن الاعتراض السادس.

وتقريره أنا لا نسلم أن الواجب استعمال الماء بعينه^٤، بل الواجب إزالة النجاسة عن الثوب؛ لئلا يكون مستعملًا لها حال أداء الصلاة. والماء آلة صالحة للإزالة. فإن من ألقى الثوب النجس، أو قطع موضع النجاسة، أو حرقه^٥ سقط عنه استعمال الماء. ولو كان استعماله واجبًا بعينه^٦ لم يسقط بدون العذر، كما في إزالة الحدث.

ثم كونه آلة صالحة حكم شرعي؛ لأن الإزالة لا يحصل به إلا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة؛ إذ لو حكم بنجاسته بأول الملاقاة لم يحصل الإزالة أصلاً، ولبقي

^١ في ب: مقصود بدل قوله مقصودة.

^٢ في ب: الجنائية بدل قوله جنائية.

^٣ في ب: صالحة بدل قوله صالح.

^٤ في ب: لعينه بدل قوله بعينه.

^٥ في ب: أحرقه بدل قوله حرقه.

^٦ في ب: لعينه بدل قوله بعينه.

الثوب نجسا أبدا، كما لو أزالها بالبول. والحكم^١ في تلك الحالة بعدم تنجسه حكم شرعي. فمتى عدنا هذا الحكم إلى سائر ما يصلح آلة - كالخل وكل ما ينعصر بالعصر - فقد بقي حكم النص كما كان وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير كما كان قبله من غير تغيير.

قوله (ولا يلزم الحدث) ووجه وروده [أنه]^٢ لما جاز في إزالة النجاسة الحقيقية إلحاق غير الماء به بعلّة الإزالة فليجز في النجاسة الحكمية الإلحاق بهذه العلة أيضا، وقد أنكرت ذلك، فيكون ذلك مناقضة منكم.

أجاب عنه بأنه لا يلزم علينا ذلك؛ لأن الحدث أمر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول المعنى لطهارة المحل حقيقة وشرعا. أما حقيقة، فظاهر. وأما شرعا؛ فلأنه لو أدخل يده في الإناء لا يفسده عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا ضرورة التطهير؛ إذ الوضوء مطهر لقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾^٣، والتطهير لا يتحقق إلا في محل نجس، ولا يبالي بخبثه وزوال ماليته غالبا. فلم يكن ذلك دليل ثبوته عند استعمال سائر المائعات لا قياسا؛ لفقد شرطه، ولا دلالة؛ لأن سائر المائعات ليس بنظير للماء؛ لأن الماء يوجد مباحا، فلا يلزم من خبثه وزوال ماليته عند الاستعمال حرج.

فأما سائر المائعات فأموال لا يوجد مباحة في الغالب، فيلحقنا الحرج عند استعمالها للزوم خبثه وزوال ماليته، فلا يدل ثبوت الحدث عند استعمال ما لا حرج فيه على ثبوته عند استعمال ما فيه حرج.

لا يقال: لا نسلم أنه يلحقه عند استعمال سائر المائعات حرج؛ لأنه قد يرضى بذلك؛ لانا نقول: لو ألحق سائر المائعات بالماء لوجب عليه استعماله البتة عند فقدان الماء، ولم يجز المصير إلى التيمم، وحينئذ يلزمه الاستعمال رضي أو لا. وفيه من الحرج ما لا يخفى. والاعتراض عليه أنه إذا لم يثبت الحدث إلا عند استعمال الماء ينبغي أن يجوز الصلاة بدون استعمال الماء، وذلك خلاف الإجماع.

^١ في ب: فالحكم بدل قوله والحكم.

^٢ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

^٣ في ب: بقوله بدل قوله لقوله.

^٤ الآية ٦ من سورة المائدة.

^٥ في ب: بدون الماء بدل قوله بدون استعمال الماء.

وأجاب^١ عنه صاحب الكشف بأننا لا ننكر وجود المانع من أداء الصلاة في المحل؛ فإنه ثابت إجماعاً، ولكننا نقول: إنه لا يصير النجس مزالاً باستعمال المائع؛ لأن إزالته بالماء يثبت غير معقول. ثم قال: أو نقول: هو ثابت في حق المانع عن أداء الصلاة بالإجماع، ولكنه غير ثابت في حق استعمال المائع، وإذا لم يثبت في حقه بقي غير طهور؛ لتوقف الطهورية على الإزالة، فكان استعماله وعدم استعماله سواء.

وفي هذين الجوابين ضعف^٢ يعرف بالتأمل. والجواب عنه أن مرادهم بقولهم: ثبت الحدث شرعاً غير معقول عند استعمال الماء -أي عند الأمر باستعماله-، ولا شك أنه عند القصد إلى أي صلاة كانت يخاطب باستعمال الماء^٣، فيثبت الحدث، فلا يؤهل لأداء الصلاة. وفيه نظر أيضاً؛ لأنه لما أمر باستعمال الماء وثبت الحدث في المحل ينبغي أن يزول بسائر المائعات كالخبث ولا يلزم -يعنى على هذا الجواب- أن الوضوء لما كان تطهيراً حكماً غير معقول المعنى ينبغي أن يشترط النية لتحقيق التعبد، كما في التيمم. أجب بأن ما لا يعقل صفة المحل وهو اتصافه بالنجاسة عند الأمر باستعمال الماء. فأما الماء في كونه مزيلاً إذا استعمل في المحل معقول؛ لأنه مطهر بطبعه؛ لأنه خلق كذلك، أو مطهر على الإطلاق بالنص، قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^٤، والنية من شرائط العمل، فإذا كان الماء مطهراً بطبعه أو بالنص يكون مطهراً في الحالتين -أي حال اقتران النية وعدمه- والمحليين -أي محل الحدث والخبث-؛ لأنه لما كان التطهير ذاتياً له لا يكون له اختصاص بمحل دون محل، ولا بحالة دون حالة؛ أو لأن النص سماه طهوراً مطلقاً، فلو قلنا: إنه طهور في حال دون حال لكان ذلك تقييد الإطلاق، وهو نسخ، بخلاف التيمم؛ فإن استعماله تلويث وتغيير، والشرع إنما كساه صفة الطهورية عند إرادة الصلاة، فإذا وجدت حدث له صفة الطهورية، فالتحق بالماء، فبعد ذلك لا يحتاج إلى النية أيضاً.

قلت: وفيه نظر؛ لأنه لو أريد أنه مطهر بطبعه للخبث فمسلم. أما كونه مطهراً للحدث بطبعه فممنوع.

^١ في ب: فأجاب بدل قوله وأجاب.

^٢ في ب: نظر بدل قوله ضعف.

^٣ في ب: استعمال الماء بدل قوله باستعمال الماء.

^٤ في ب: أداء بدل قوله لأداء.

^٥ الآية ٤٨ من سورة الفرقان.

قوله (وبهذا تبين) متصل بقوله (بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد) جواب عن الاعتراض الثالث. وتقريره أنه لما ثبت أن الزكاة حق^١ الله تعالى على الخلوص، وإنما يثبت الملك فيها للفقير في حالة البقاء، كان اللام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ لام العاقبة، كما في قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾، أي يصير له بعاقبته، فلا يكون اللام فيه للتمليك، فسقط^٢ الاعتراض المبني عليه. أو لأنه أوجب الصرف إليهم، يعني سلمنا أن اللام للتمليك، إلا أن الله تعالى أثبت الملك لهم بعد ما صار صدقة، حيث قال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾، ولم يقل: إنما الأموال التي وجب أدائها للفقراء. وذلك بعد الأداء إلى الله تعالى، أي صورة^٣ المال صدقة إنما يكون بعد الأداء إلى الله تعالى بقبض الفقير نيابة عنه تعالى، فلا يكون ملكا للفقير قبل القبض، حتى يجب الصرف إلى الجميع، بل يصير ملكا لهم بعد القبض. فيكون الآية على هذا التحقيق لبيان أنهم مصارف للزكاة باعتبار الحاجة، لا أنهم مستحقون لها. ويدل عليه السباق، [وهو قوله تعالى]: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُ فِي الصَّدَقَاتِ﴾؛ لأنه سبق الآية للرد على لمزهم، فعلم أنهم مصارف باعتبار الحاجة. وهذه الاسماء المذكورة في النص أسباب الحاجة، وهي الفقر والمسكنة وغيرهما. وهم بجملتهم للزكاة بمنزلة القبلة للصلاة، فصار^٤ كل صنف منهم بمنزلة جزء من الكعبة في حق الصلاة؛ لشمول المعنى الواحد على جميعهم -وهو الاستحقاق-.

قوله (وأما ركنه) اعلم أن ركن الشيء جانبه الأقوى لغة. قال لوط عليه السلام: ﴿أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾^٥. وفي الاصطلاح ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء من التقوم؛ إذ قوام^٦ الشيء بركنه. لا من القيام، وإلا يلزم أن يكون الفاعل ركنًا للفعل، والجسم للعرض، والموصوف للصفة. وهذا باطل بالاتفاق. ولما لم يكن للقياس^٧ تقوم إلا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك ركنًا له.

وإنما سماه علما لأن العلم ما يعلم به الشيء ولا يكون ثابتا به والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص دون العلة عند المصنف رحمه الله، كما هو اختيار مشايخ العراق والقاضي أبي زيد، والشيخين وإن كان الصحيح ما ذهب إليه جمهور الأصوليين منهم الشيخ أبو منصور أن الحكم في

^١ في ب: من بدل قوله حق.

^٢ في ب: فيسقط بدل قوله فسقط.

^٣ في ب: صيرورة بدل قوله صورة.

^٤ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

^٥ في ب: وصار بدل قوله فصار.

^٦ الآية ٨٠ من سورة هود.

^٧ في ب: قيام بدل قوله قوام.

^٨ في ب: القياس بدل قوله للقياس.

الأصل والفرع مضاف إلى العلة؛ إذ المراد من العلة الباعث لشرع الحكم، وهو أن يكون مشتملا على حكمة صالحة لأن يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الأمانة المجردة، وإلا لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت إجماعا. ولأنهم يشترطون فيها التأثير، وذلك مما ينادي بأنه ليس المراد منها الأمانة المجردة، ولما ذكرنا في باب أسباب الشرائع. وإليه أشار صاحب الميزان حيث قال: ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الأصل متى وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه.

قوله (مما اشتمل عليه) يعنى يشترط أن يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الأوصاف التي اشتمل عليها النص [الوارد]^١ في الأصل، إما بصيغته أو بغير^٢ صيغته. كما يجيء أمثلتها عن قريب إن شاء الله تعالى.

[قوله]^٣ (وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده) الضمير في قوله: «له» و«حكمه» راجع إلى الأصل المقدر؛ لدلالة الكلام عليه، أو إلى النص بمعنى المنصوص عليه. وفي «وجوده» راجع إلى الموصول. والباء للسببية. يعنى وجعل الفرع مماثلا للأصل في حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع. وهذا القيد للاحتراز عن العلة القاصرة.

ولقائل أن يقول: كما لا تقوم للقياس بدون العلة فكذا لا تقوم له بدون الأصل وحكمه والفرع، فأركان القياس أربعة كما صرح به بعض الأصوليين: الأصل، وحكمه، والفرع، والعلة^٤. وأما حكم الفرع فثمررة القياس، فيكون خارجا عنه، فالعلة ركن القياس إلا أن ركن القياس هو العلة. فقوله «ركن القياس ما جعل علما» غير صحيح.

ولو أجبت عنه^٥ بأننا سلمنا أن ركن القياس أربعة، لكن المصنف إنما اعتبر العلة في ركن القياس^٦؛ لأنها آخر الأوصاف؛ إذ لا يتصور وجودها إلا بعد وجود الأصل وحكمه والفرع، والحكم

^١ ما بين القوسين غير موجودة في الأصل.

^٢ في ب: غير بدل قوله بغير.

^٣ ما بين القوسين غير موجود في الأصل.

^٤ في ب: في قوله: «(في حكمه) بدل قوله في قوله: «له» و«حكمه».

^٥ في ب: والعلة والفرع بدل قوله والفرع والعلة.

^٦ في ب: وأجيب عنه بدل قوله ولو أجبت عنه.

^٧ في ب: ركنية القياس بدل قوله ركن القياس.

يضاف إلى الوصف الأخير^١ كالقدح المسكر، أو لأنها هي المؤثرة في الحكم دون ما سواها، أو لأن الأبحاث الآتية مبنية عليها، فجعل كأنها هو الركن ادعاء لكان ذلك غير بعيد عن الصواب.

قوله (وجائز أن يكون وصفا لازما) يعني المعنى الذي جعل علما على حكم النص يجوز أن يكون وصفا لازما للأصل غير منفك عنه كالثمنية جعلت علة للزكاة في المضروب عندنا، حتى أوجبنا الزكاة في الحلبي لوجود تلك العلة فيه فإن الذهب والفضة خلقا ثمينين^٢ للأشياء لا ينفك عنهما هذا الوصف أصلا. وجعلها الشافعي رحمه الله علة للربا في النقدين، أو أمرا عارضا منفكا عنه، مثل تعليلنا الربا بالكيل؛ فإنه وصف عارض للحنطة والشعير؛ لأنه يختلف باختلاف عادات الناس في الأماكن والأوقات، فيجوز أن يباعا وزنا.

قال^٣ (فردا) أي يجوز أن يكون صفة واحدة، ويجوز أن يكون عددا، أي مركبا من أوصاف يكون كل واحد منها جزء لعلة؛ إذ لا يمتنع أن يقوم الدليل على عليية الهيئة الاجتماعية من تأثير أو مناسبة أو إخاله أو غيرها.

وقال بعض الأصوليين: إن التعليل بالوصف المركب باطل، محتجين بأن العلية^٤ صفة زائدة عليه؛ لأننا نعقل المجموع مع الذهول عن كونه علة. وحينئذ إن قامت تلك العلية^٥ بكل جزء لزم كون كل جزء علة، وقيام العرض الواحد في محال كثيرة، وإن قام بكل جزء جزء منها انقسمت العلة، فيكون لها نصف وثلث وربع. وبطلانه لا يخفى.

والجواب عنه أن معنى كون مجموع الأوصاف علة هو أن الشارع قضى بالحكم عند رعايته^٦ لما اشتملت عليه الأوصاف من الحكمة، وليس ذلك^٧ صفة لها، فضلا عن كونها صفة زائدة. ولو سلم أنها صفة لها، لكنها ليست صفة وجودية، فلا يستقيم التقسيم المذكور. ومثالهما تعليلنا ربا الفضل بالقدر والجنس، وربما النسيئة بأحدهما.

^١ في ب: الوصف الآخر بدل قوله الوصف الأخير.

^٢ في ب: ثمنا بدل قوله ثمينين.

^٣ في ب: قوله بدل قوله قال.

^٤ في ب: العلة بدل قوله العلية.

^٥ في ب: العلة بدل قوله العلية.

^٦ في ب: عنده رعاية بدل قوله عند رعايته.

^٧ في ب: تلك بدل قوله تلك.

قوله (وقد يكون في النص) يعني يجوز أن يكون ذلك المعنى المذكوراً في النص، كالتعليل بانفجار الدم^١ والطوف في قوله عليه السلام: "إنها دم عرق انفجر"، "إنها من الطوافين والطوافات عليكم". ويجوز أن لا يكون ذلك المعنى ثابتاً بصريح النص وصيغته، لكنه يلزم أن يكون من ضروراته؛ فإن رخصة السلم في قوله عليه السلام: "ورخص في السلم" معلول بإعدام العاقد، أي بفقره وإفلاسه، وليس ذلك المذكوراً في النص؛ لأن الإعدام معنى في العاقد، لا في السلم، لكنه من ضروراته؛ لأن العقد يقتضي عاقداً، والإعدام صفته، فيكون بمنزلة الثابت بالنص.

وكذا إفساد بيع الآبق معلل بعجز البائع عن تسليم المبيع، فلا^٢ ذكر له في النص، لكنه صفة البائع، وهو ثابت في النص؛ ضرورة أن البائع لا يتصور بدون البائع.

فإن قلت: التمثيل بالسلم هنا باطل؛ لأن السلم لا يعمل عندنا للتعدية لما مر. قلت: لا مناقشة في المثال، فيكون ممثلاً به على مذهب الشافعي رحمه الله؛ فإنه يعلله لتعدية حكمه إلى السلم الحال.

قوله (وقد يكون حكماً) أي يجوز أن يكون ما جعل علماً على حكم النص حكماً شرعياً، خلافاً لقوم، كقوله عليه السلام للختمية: "أرأيت لو كان على أبيك دين، فقضيته، أما كان يجزيه؟"، فقالت: نعم، قال عليه السلام: "فدين الله أحق" علل جواز^٣ الأداء بالثابت بكونه ديناً، وهو حكم شرعي؛ لأنه عبارة عن الثابت في الذمة، وذلك بالوجوب، وهو حكم شرعي، فالنبي عليه السلام جعل حكماً شرعياً علة لحكم شرعي، وهو القبول.

قوله (واختلفوا في دلالة كون الوصف علة) اعلم أنه لا خلاف أن جميع الأوصاف لا يصلح علة؛ إذ لا يوجد إلا في المنصوص عليه، فيؤدي إلى سد باب القياس، ولا يجوز أن يكون كل واحد منها علة، ولا للمعلل أن يجعل أي وصف شاء من الأوصاف علة بلا دليل؛ لما فيه من رفع الابتلاء. ولا خلاف أيضاً أن العلة تثبت بالنص صريحاً أو إيماءً، وبالإجماع، كما ذكرنا أمثلتها.

وأما في دلالة كون الوصف علة بغير النص والإجماع، فقد اختلفوا فيه على قولين:

^١ في ب: بالانفجار بدل قوله بانفجار الدم.

^٢ في ب: ولا بدل قوله فلا.

^٣ في ب: بجواز بدل قوله جواز.

فقال أهل الطرد: والدليل على علية الوصف مجرد الاطراد، أي وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور المغايرة^١ لمحل النزاع من غير معنى يعقل من ملائمة أو تأثير، حتى لو بنى على ذلك الوصف نقيض ذلك الحكم لم يترجح في^٢ مسالك الظن. مثاله ما قالوا: الخل مائع لا يبنى القنطرة على جنسه، فلا يزال النجاسة به، كالدهن، فهذه علة مطردة، لا نقض عليها. قالوا: لأن علل الشرع أمارات على الأحكام، غير موجبة بنفسها، بخلاف العلل العقلية، فلا حاجة هنا إلى معنى معقول يضاف وجود ذلك الشيء إليه، كالمنارة للمسجد، والميل للطريق. قلنا: علل الشرع أمارات، بمعنى أنها غير موجبة بذواتها، بل بجعل الشارع إياها موجبة للحكم؛ لانعقاد الإجماع على الفرق بين العلامة والعلة، كما يجيء تحقيقه.

وزاد بعضهم على ما ذكره الفريق الأول العدم عند العدم، يعني جعل هؤلاء الطرد مع العكس، وهو المسمى بالدوران دليل صحة العلة، دون مجرد الاطراد؛ لأن الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقاً، فلا يدل بمجرد علية، بل بالدوران يغلب على الظن عليه المدار للدائر، والظن كاف في الأحكام.

وزاد بعضهم على الدوران قيام النص في الحالين، أي حال وجود الوصف وعدمه، ولا حكم للنص ليعلم أن الحكم لوجود علته، لا لصورته، محتجين بآية الوضوء^٣؛ فإن وجوب الوضوء فيها رتب على القيام إلى الصلاة. ولما علل^٤ بالحدث دار الحكم معه وجوداً وعدمًا، حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث، ووجب عند الحدث بدون القيام، والمنصوص عليه هو الوجوب حال القيام إلى الصلاة، والنص قائم في الحالين، ولا حكم له.

قوله (وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف: لا يصير الوصف حجة إلا بمعنى تعقل) وذلك بصلاحيته ومناسبة للحكم المنوط به، بواسطة ملائمة للعلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف، بأن لا يكون ذلك الوصف ثابتاً عنه، كجعل المحذور علة للعقوبة، والعبادة مناطاً للمثوبة؛ فإنهم كانوا يعللون بأوصاف ملائمة للأحكام غير ثابتة عنها، وإنما شرط^٥ الملائمة؛ لأن الأصل شاهد، والوصف المستنبط شهادة، والشهادة مختصة بلفظ -وهو أشهد- فمتى أتى به يجب

^١ في ب: المتغايرة بدل قوله المغايرة.

^٢ كلمة في غير موجودة في ب.

^٣ آية الوضوء هي الآية ٦ من سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾.

^٤ في ب: عللت بدل قوله علل.

^٥ في ب: شرطت بدل قوله شرط.

القبول، وإلا فلا. وكذا القياس إذا أتى بوصف منقول عن السلف يجب القبول، وإذا أتى بغيره ينظر، إن كان في معناه يجب العمل به، وإلا فلا. ثم عدالته بظهور أثره في جنس الحكم المعلن بالنص أو الإجماع؛ لأن حاجتنا إلى إثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين حجة، وما لا يحس فطريق معرفته الاستدلال بأثره الذي ظهر في موضع من المواضع.

ألا يرى أنا نتوصل إلى معرفة الصانع بآثار صنعه، وإلى معرفة عدالة الشاهد وصدقه بظهور أثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه، فنستدل بذلك على كونه مجانباً عن الكذب في شهادته [على جانب الصدق في شهادته]^١، لكن لم يجوز العمل به قبل الملائمة؛ لأن كون الوصف منطوقاً أمر شرعي، فلا بد أن يكون موافقاً لما نقل عن الذين عرف أحكام الشرع ببيانهم، ويجوز بعدها، لكن لا يجب العمل إلا بعد العدالة، كما في الشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته، حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ، وبعد ظهور العدالة يجب العمل بشهادته. فكذلك الوصف يجوز العمل به إذا كانت ملائمة^٢، لكن لا يجب إلا بعد العدالة؛ لأن الوصف مع كونه ملائمةً يجوز أن لا يكون علة^٣؛ لأنه لا يكون علة لذاته، بل بجعل الشارع إياه علة، فيحتمل الرد بعد الملائمة، فلا بد من العدالة.

وقال بعض أصحاب الشافعي رحمه الله: اعلم أن الشافعية لا يخالفوننا في اشتراط الملائمة والعدالة، وفي تفسير الملائمة، لكنهم اختلفوا في تفسير العدالة. فقال بعضهم: عدالته بكونه مخيلاً، أي موقعاً في القلب خيال الصحة والقبول؛ لأن الأثر الذي شرطتم لا تحس ليعلم بالحس، ولكنه مما يعقل، فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب؛ لأنه المعتبر عند انقطاع الأدلة الحسية، كما لو اشتبهت القبلة، ولم يبق عليها دليل محسوس، يجب العمل بما يقع في قلبه أنه جهة الكعبة. ثم بعد الإخالة يعرض الوصف على الأصول بطريق الاحتياط، لا بطريق الوجوب؛ ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة. وعند هؤلاء يصح العمل به قبل العرض؛ لأنه صار معدلاً بكونه مخيلاً.

وقال بعضهم: الإخالة ليست بشيء، بل عدالته بالعرض على الأصول، بأن تقابل بقوانين الشرع، فإن طابقتها، وسلم عن المناقض والمعارض صار معدلاً، كما أن الشرع يعرض على المزكين، فإن لم يجرحوه يجب العمل بشهادته، وإلا، فلا. وأدنى ذلك أصلاً؛ إذ لا نهاية للأعلى، واحتمال أن

^١ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٢ في ب: ملائمة بدل قوله ملائمة.

^٣ في ب: أن يكون غير علة بدل قوله أن لا يكون علة.

^٤ في ب: مع بدل قوله بعد.

^٥ في ب: الشاهد بدل قوله الشرع.

يرده منك آخر لا يعتبر، كما في الشاهد. فعلى قول هؤلاء لا يصح العمل به^١ قبل العرض. ومثاله ما قال الشافعي رحمه الله: من وجبت الزكاة في زرعه وجبت الزكاة في ضرعه؛ ولهذا أوجب الزكاة على الصبي.

قوله (وبيان ما قلنا) يعني بيان ما قلنا إن الوصف إنما يصير حجة بالأثر ودليله قوله عليه الصلاة والسلام لفاطمة بنت جيش رضي الله عنها حين سأله عن دم الاستحاضة: **"إنها دم عرق انفجر، توضئي لوقت كل صلاة، وصلي"**. فهذا إشارة منه إلى أحكام ثلاثة، وتعليل لها بأوصاف مؤثرة. الأول وجوب الطهارة. والثاني وجوب الصلاة. والثالث الاكتفاء لوقت الصلاة بطهارة واحدة.

أما وجوب الطهارة، فبعلة أنها دم عرق له الانفجار؛ إذ الدم اسم علم، أي غير مشتق للمائع النجس، وهو تعليل بوصف مؤثر؛ لأن انفجار الدم مؤثر في إثبات النجاسة، وللنجاسة أثر في إيجاب الطهارة. قال الله تعالى: **﴿وَيَا بَنِي إِسْرَءِيلَ اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْبُدُوهُ فَخُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ نَجَسٍ فَقَبَلْ مِنْكُمْ خُلُقٌ نَجَسٌ فَلَمَّا لَمْ يَنْصَرِفْ مِنْكُمْ وَجَدَكُمْ عَٰلَةً بِذُنُوبِكُمْ لَئِنْ لَمْ يَنْقُصْ عَنْكُمُ الْعَذَابُ لَفَاشٍ إِنَّكُمْ لَعُنَائِي فَسَبُّوا﴾**.

وأما وجوب الصلاة؛ فلأن دم الحيض إنما أوجب سقوط الصلاة؛ لأنه عادة راتبة في بنات آدم خلقه الله تعالى في أرحامهن، بحيث لا يمكنهن الاحتراز عنه، فلو أوجبنا الصلاة عليهن لأدى إلى الحرج، وما جعل الله عليكم في الدين من حرج. فأما دم الاستحاضة فدم عرق يوجد بعارض علة فيهن، فإيجاب الصلاة معها لا يؤدي إلى الحرج، فلم يصر عذرا.

وأما الاكتفاء لوقت الصلاة؛ فإنه قال: **"إنها دم عرق انفجر"** إشارة منه إلى وصف مؤثر؛ لأن الانفجار عبارة عن السيال الدائم، فمع ذلك لو وجب عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة أبدا، لا تجد فراغا، فلا يمكنها التفصي^٢ عن عهدة الواجب، وللعجز تأثير في إسقاط النجاسة.

ألا يرى أن طهارة البدن عن النجاسة تسقط إذا لم يجد المصلي ما يغسلها به. وقال عليه السلام: **"الهرة ليست بنجسة إنما هي من الطوافين والطوافات عليكم"**، فقد علل لسقوط النجاسة بوصف مؤثر، وهو الطوف؛ لأنها لما كانت من الطوافين علينا لا يمكننا الاحتراز عن سورها إلا بحرج عظيم، والحرج منفي بالنص، فسقط اعتبار النجاسة ضرورة دفع الحرج، وهذا وصف مؤثر قد ظهر أثره بالكتاب. قال الله تعالى: **﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾**.

^١ في ب: لا يصح العمل بدل قوله لا يصح العمل به.

^٢ الآية ٤ من سورة المدثر.

^٣ في ب: التقصي بدل قوله التفصي.

^٤ الآية ٣ من سورة المائدة.

ألا يرى أن من اضطر إلى أكل الميتة أو الدم، فإنه يسقط اعتبار النجاسة، حتى لا يجب عليه غسل الفم، ولا غسل اليد؛ لمكان الضرورة. فرسول الله عليه السلام ما علل في هذه المواضع بمطلق وصف جامع بين الأصل والفرع، بل بأوصاف مؤثرة، كما بيناه، مع أن قوله عليه السلام حجة يجب علينا اتباعه، سواء عقلنا المعنى فيه، أو لم نعقل؛ لأنه ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى^١، إشارة وتنبيهها منه عليه السلام إلى أن الوصف إنما يصير حجة بالتأثير، وما يوجد منا من العلل المستنبطة بآرائنا يدخله السهو والغلط فأولى أن يكون مؤثرا، حتى يترجح جانب الصواب. فظهر أن التعليل بالتأثير درجة الأنبياء. اللهم اجعلنا متمسكين بعروتهم، متبعين لسننتهم؛ ولأن التعليل بكل وصف -أي بأي وصف شاء من بين الأوصاف- باطل؛ لأن باب القياس يبتنى على الابتلاء؛ لأن الشارع كان قادرا على التنصيص بكل حكم، لكونه من جملة الممكنات، لكنه فوض بعض الأحكام إلى استنباط المجتهدين بقوة قرائحهم؛ لينالوا بالاجتهاد الثواب من الله يوم التناد، فلو جاز التعليل بكل وصف لكان المجتهد وغيره سواء، فيسقط معنى الابتلاء، فلا بد من دليل آخر يميز بين كون الوصف شرطا وبين كونه علة، ومجرد الاطراد لا يميز؛ لأنه قد يكون اتفاقا.

قوله (وكذا عدم) جواب عما قال الفريق الثاني: إنا سلمنا أن الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا، لكن لما عدم عند عدمه علم أن الوجود عنده ما كان اتفاقا، وكان^٢ دليلا على كونه علة. أجاب^٣ بأن عدم عند عدم لا يدل على العلية أيضا؛ لأن الشرط يزاحم الوصف في عدم الحكم عند عدمه.

ألا يرى أن الحول شرط، وقد دار وجوب الزكاة معه وجودا وعدما. ولقائل أن يقول لهم أن تقولوا إنا ندعي إفادة ظن علته المدار للدائر إذا لم يكن هناك دليل آخر يدل على عدم العلية، فلا يرد ما ذكرت. والتحقيق أن مجرد الاحتمال لا ينافي ظن العلية وجواز العمل به، كما في غيره من الصور. يؤيده اتفاق الفريقين على اعتبار الدوران في الأحكام العقلية والحسية. لا يقال: الحكم قد يثبت بعلة أخرى، فلا يصح أن يكون عدمه شرطا للعية؛ لأننا نقول: نحن لا ندعي أن دليل العلية منحصر في الدوران، بل نقول: إنه قد يصلح دليلا على العلية، فيسقط ما ذكرت. وأما شرط قيام النص في الحالين، ولا حكم له، فباطل لما مر أن من شرط صحة التعليل أن لا يكون ذلك التعليل مبطلا لحكم

^١ هذا تلميح إلى الآية ٤ من سورة النجم.

^٢ في ب: فكان بدل قوله وكان.

^٣ في ب: فأجاب بدل قوله أجاب.

النص، فاستحال أن يكون إبطال^١ النص من شرط صحته، وإلا يعاد^٢ الأمر على موضعه^٣ بالنقض. واستدلّهم بآية الوضوء فاسد؛ لأننا لا نسلم أن الحدث علة لوجوب الوضوء، بل العلة هي إرادة الصلاة، والحدث شرط، ولئن سلمنا عليّة الحدث، لكن لا نسلم أن الحدث ثابت بالتعليل، بل بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾^٤، أي من مضاجعكم، والقيام من المضاجع كناية عن النوم، والنوم دليل الحدث، فيكون معنى الآية: إذا قمتم إلى الصلاة، وأنتم محدثون. يؤيده أن ظاهر الآية يقتضي وجوب الوضوء عند كل صلاة، بل عند كل ركعة، وهو خلاف الإجماع، أو ثبت الحدث في الوضوء بدلالة ذكره في بدله، وهو التيمم، قال الله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾^٥. اعلم أن النص في البذل نص في الأصل؛ إذ البذل إنما يجب عند عدم الأصل بما يجب به الأصل، فظهر بما ذكرنا أن شرطية الحدث أو عليّته إنما تثبت بدلالة النص، لا بالتعليل.

قوله (ثم الوصف الذي يتمسك به في الأقيسة ثلاثة أنواع) ووجه الحصر أن الوصف الصالح وهو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول إما إن ظهر أثره بالنص، أو بالإجماع، أو لا. والقسم الثاني إما إن ظهر إلغاؤه، أو لا. والتعليل بالأول^٦ منه باطل اتفاقاً، والثاني جائز مع ضعف، وهو الذي سماه المصنف رحمه الله المناسب، وجعله النوع الثالث. والقسم الأول إما إن ظهر أثر عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم المدعى تعدّيته، وهذا هو النوع الأول، أو ظهر أثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم المدعى تعدّيته، وهذا هو النوع الثاني. والمراد من العين هنا النوع، ومن الجنس الجنس القريب.

قلت: وههنا نوعان آخران أهملهما المصنف^٧ رحمه الله: أحدهما ما ظهر بالنص أو الإجماع اعتبار جنس الوصف في عين ذلك الحكم، كإسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الإغماء؛ فإن تأثير جنسه -وهو عذر الجنون والحيض- [ظهر]^٨ في عين هذا الحكم باعتبار لزوم الحرج؛ فإنه يجمعهما.

وثانيهما ما ظهر اعتبار جنسه في جنس ذلك الحكم. مثاله ما قال علي كرم الله وجهه في الشارب: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وحد المفترين ثمانون سوطاً في كتاب

^١ في ب: إبطاله بدل قوله إبطال.

^٢ في ب: لعاد بدل قوله يعاد.

^٣ في ب: موضوعه بدل قوله موضعه.

^٤ الآية ٦ من سورة المائدة.

^٥ الآية ٤٣ من سورة النساء، والآية ٦ من سورة المائدة.

^٦ في ب: والتعليل الأول بدل قوله والتعليل بالأول.

^٧ هذا اعتراض من الشارح إلى المصنف في تقسيمه الوصف إلى ثلاثة أقسام.

^٨ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

الله تعالى. فإنه أقام الشرب مقام القذف إقامة سبب الشيء مقامه قياساً على إقامة الخلوة بالمرأة الأجنبية مقام وطئها في الحرمة.

فإن قلت: لعل هذين النوعين يكونان مردودين عند القائسين. قلنا: ليس الأمر كذلك، فقد ذكر في المحصول أن القائسين أجمعوا على قبول هذه الأنواع الأربعة، وكيف يحتمل الرد، مع أن السلف قد اعتبروه، كما في الأمثلة التي ذكرناها وفي غيرها^١ مما لا يحصى. لا يقال: قول المصنف رحمه الله: «ما ظهر أثره» مطلق، فيحمل على ظهور أثر عينه أو جنسه، وحينئذ يتناول الأنواع الأربعة؛ لأن حصره في الأنواع الثلاثة يدفع من حمله على ذلك.

قوله (كقولنا في الثيب الصغيرة) إشارة إلى مثال النوع الأول. وتقديره ما قال علماؤنا رحمهم الله في الثيب الصغيرة: إنها صغيرة، فيثبت الولاية على نفسها في الإنكاح، قياساً على البنت الصغيرة وال بكر الصغيرة، بجامع الصغر. فقد ظهر أثر عين هذه الوصف -وهو الصغر- في عين الحكم المدعى تعديته -وهو الولاية على النفس- بالإجماع. ولو قلنا: هذه صغيرة، فيثبت الولاية على نفسها، قياساً على ثبوت الولاية على مالها، كان من النوع الثاني؛ لأن الولاية على النفس جنس الولاية على المال، لا عينه.

ولو قسنا الفأرة والحية على الهرة في سقوط النجاسة عن سؤرهما بعلقة الطوف كان من النوع الأول؛ لأنه ظهر أثر عين هذا الوصف -وهو الطوف- في عين حكم المدعى تعديته -وهو سقوط النجاسة- بالنص. ولو قسناهما -أي الفأرة والحية- في سقوط حرج النجاسة على سقوط حرج الاستئذان فيما ملكت أيماننا بعلقة الطوف علينا كان من النوع الثاني؛ لأن حرج الاستئذان جنس حرج النجاسة، لا عينه.

قوله (وحكم النوع الأول أن لا يبطل بالفرق) لأن غاية الأمر أن يقول السائل: ليس العلة في الأصل ما ذكر، ولكن العلة فيه كذا، ولم يوجد في الفرع، وهذا لا يفيد بطلان عليه الوصف الذي ادعاه المعلل علة في الأصل؛ لجواز ترادف العلل على معلول واحد، وهذا النوع من التعليل قريب من الدلالة، بل عينه؛ إذ لا يبقى بين الأصل والفرع مباينة، إلا في تعدد المحل؛ فإنه لما ثبت أن علة سقوط النجاسة في الهرة الطوف ثبت سقوط النجاسة من الفأرة بأدنى تأمل. ولهذا أقر به منكرو القياس، فكان هذا أقوى وجوه الأقيسة، فتقدم عند التعارض على سائر أنواعها.

^١ في ب: كما في الأمثلة التي ذكرناها وغيرها بدل قوله كما في الأمثلة التي ذكرناها وفي غيرها.

والنوع الثاني -وهو ما ظهر أثره في جنس الحكم- يبطل بالفرق الخاص بأن يقول السائل تأثير الصغر في الولاية على المال فوق تأثيره في الولاية على النفس. ويبين ذلك بأن المال مهان مستبدل^١ خسيس، والنفس مكرم مستبدل شريف. فلا يلزم من كون الصغر مؤثرا في الولاية على الشيء الخسيس كونه مؤثرا في الولاية على النفس الشريف. وهذا النوع من المفارقة وهو الصحيح^٢؛ إذ المفارقة بين جنس وجنس في زيادة التأثير غير بعيد، بخلاف المفارقة بين المحل والمحل، كما في النوع الأول، بل لا يصح المفارقة إلا بهذا الطريق؛ لأن جملة ما يتوجه من الفروق ثلاثة أنواع: الأول بيان السائل زيادة تأثير الوصف المشترك في حكم الأصل. والثاني بيان وصف آخر، هو علة في الأصل لا يوجد في الفرع. والثالث بيان زيادة مصالح الحكم في الأصل من غير أن يثبت زيادة تأثير الوصف فيه، بأن يقول تعليق الحكم في الأصل على هذا الوصف يتضمن مصالح أزيد من المصالح التي يتضمنها التعليق في النوع^٣. فالنوع الأول هو الفرق الصحيح، كما بيناه^٤. والثاني ليس بمفارقة حقيقة، بل هو من قبيل الممانعة في الوصف، مع إسناد المنع إلى بيان وصف آخر، هو علة عند السائل.

تحرير ذلك أن المعلل إذا ادعى مثلا أن العلة في الولاية على البكر الصغيرة هي الصغر، فيقول السائل: لا نسلم أن العلة الصغر، بل العلة البكارة عندي. وهذا هو الممانعة في الوصف يعينه مع ذكر السند. والنوع الثالث من أنواع الفروق فاسد هنا؛ لأن المانع من القول بكون الوصف علة في الفرع منحصر في أحد الأمرين. وهو إما زيادة تأثير هذا الوصف في حكم الأصل، أو انضمام وصف آخر إليه في الأصل ليكون الكل علة تامة في الأصل ويكون ذلك منفردا في الفرع، فلا يوجد العلة فيه؛ لأنه لو انتفتا أصلا لم ينضم إلى هذا الوصف شيء آخر ليتم به العلة؛ لأنه خلاف المفروض. فحينئذ يكون هذا الوصف بانفراده علة في الأصل^٥. ولما ثبت أنه علة في الأصل ثبت أن مطلق الرجحان الثابت في الأصل بتعلق زيادة المصالح لم يكن مانعا من كونه علة في الفرع، وإلا لما انعقد علة في الأصل أيضا؛ لامتناع التعليق بالعلة القاصرة عندنا. وحينئذ كان تأثيره في الفرع كتأثيره في الأصل. فيثبت الاتحاد في العلة والحكم، ويبطل هذا النوع المفارقة.

وأما النوع الثالث وهو أضعف وجوه الأقيسة. أفعل التفضيل في قوله: «أضعف وجوه الأقيسة» من قبيل قولهم: أعدل بني مروان؛ لأن النوعين الأولين لا ضعف فيهما. وهو القياس بالوصف المناسب

^١ في ب: مبتدل بدل قوله مستبدل.

^٢ في ب: وهذا النوع من المفارقة هو الصحيح بدل قوله وهذا النوع من المفارقة وهو الصحيح.

^٣ في ب: الفرع بدل قوله النوع.

^٤ في ب: كما بينا بدل قوله كما بيناه.

^٥ في ب: فحينئذ يكون هذا الوصف علة في الأصل بانفراده بدل قوله فحينئذ يكون هذا الوصف بانفراده علة في الأصل.

للحكم، بأن وجد المعلل في الأصل وصفا مناسباً يوجب الحكم يتقاضاه ولا ينبئ عنه عند تجريد النظر إليه وغفلته عن سائر الأوصاف المؤثرة، فيضيف الحكم إليه لمناسبته له من غير شهادة الأصل له بكونه علة؛ لأن مجرد المناسبة يفيد ظن عليته؛ لأن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد باتفاق الفقهاء. والمراد بشهادة الأصل ظهور أثره على الوجوه التي مر ذكرها. وهذا النوع من القياس ضعيف؛ لأنه إن جاز العمل به لكنه لا يصلح إلزاماً على الغير؛ لاحتمال كونه مردوداً في نظر الشارع، فلا يصلح حجة على الغير، كشهادة مستور الحال. ولضعفه يبطل بالفرق المناسب، وهو بيان وصف آخر في الأصل مساو له في المناسبة أو أشد تناسباً منه، كما إذا رأينا إنساناً غير سفيه أعطى فقيراً درهما يغلب على ظننا أنه أعطاه لفقره، ونسب^١ الإعطاء إليه ما لم يقيم دليل على خلافه؛ لأن الفقير مما يقتضي الإحسان إليه. ثم لو تأملنا وظهر أنه مديون الفقير أو قريب [له]^٢ لا نضيف ذلك إلى فقره، بل إلى غيره من كونه مديوناً أو قريباً له؛ لأنهما يساويانه في المناسبة، أو إلى المركب من الفقر والقربة؛ لأنه أشد تناسباً منه.

فإن قلت: كان ينبغي أن لا يبطل القياس بالمناسب بالفرق، كما لا يبطل به القياس بالمؤثر.

قلت: ظن عليّة الوصف المناسب إنما يحصل عند انتفاء وصف آخر يساويه في التناسب أو يفوقه فيه. فعند ظهور وصف آخر فيه بتلك الصفة لا يبقى الظن، فيبطل به كلام المعلل، بخلاف الوصف المؤثر. فإن ظن عليته إنما ثبت بالتأخير، لا بشرط شيء آخر، فلا يمنع بقاؤه ظهور وصف آخر فيه، فلا يبطل به كلام المعلل.

قوله (ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها) أي بظهور أثرها قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي.

اعلم أن القياس جلي، وهو ما يسبق إليه الأفهام. وخفي، وهو ما يكون بخلافه، ويسمى الاستحسان^٣، لكنه أعم من القياس الخفي. فإن كل قياس خفي استحسان، وليس كل استحسان قياساً خفياً؛ لأن الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والإجماع والضرورة، كما نبينه، لكن الغالب في كتب أصحابنا أنه^٤ إذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي.

^١ في ب: ونضيف بدل قوله ونسب.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ في ب: بالاستحسان بدل قوله الاستحسان.

^٤ كلمة أنه غير موجود في نسخة ب.

ثم الاستحسان حجة عندنا وعند الحنابلة، وقد أنكره بعض الفقهاء، وقالوا: حجج الشرعي^١: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. والاستحسان قسم خامس لم يعرفه أحد من جملة الشرع حجة سوى أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه^٢. وقالوا أيضا: إنه إثبات الحكم بمجرد اتباع الهوى والشهوة؛ لأن اللفظ ينبئ عنه، فكان معنى قولكم: «إنا تركنا القياس بالاستحسان»، «إنا تركنا العمل بما هو حجة شرعية، وعملنا بما هو هوى وشهوة». ولأنكم إن أردتم ترك القياس الذي هو الحجة الشرعية حق، وماذا بعد الحق إلا الضلال. وإن أردتم القياس الباطل شرعا، فالباطل لا يسوغ ذكره، على أنكم ذكرتكم في كتبكم في بعض المواضع: «إنا نأخذ بالقياس، ونترك الاستحسان»، فكيف يجوزون الأخذ بالباطل؟

ونقل عن الشافعي رحمه الله أنه قال: من استحسن، فقد شرع. لكننا نقول: الاستحسان لغة: هو عد الشيء واعتقاده حسنا، يقال: استحسن كذا، أي اعتقدته حسنا. واصطلاحا: اسم للدليل من الأدلة الأربعة يعارض القياس الجلي ويعمل به إذا كان أقوى منه. سموه بذلك؛ لأنه في الأغلب يكون أقوى من القياس الجلي، فيكون قياسا مستحسنا، قال الله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِي الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾^٣.

ولما ظهر المراد به، فالخصم إما إن أنكر التسمية، فلا مشاحة في الاصطلاحات، وسببها التمييز بين حجة وحجة. وإن أنكر كونه حجة فباطل أيضا؛ لأننا بينا أنه واحد من الأدلة الأربعة المتفق على قبولها، وليس عملا بالهوى والشهوة. وقد قال الشافعي رحمه الله في المتعة: أستحسن أن يكون ثلاثين درهما، وفي الشفعة: أستحسن أن يثبت للشفيع الشفعة إلى ثلاثة أيام. وذكر في التهذيب وضع المصحف في حجر الحالف عند التحليف استحسناه الشافعي رحمه الله تغليظا، ومالك بن أنس رحمه الله ذكر لفظ الاستحسان في كتابه في مواضع.

إذا عرفت هذا، فنقول: لما كان العبرة عندنا لقوة الأثر دون الظهور، قدمنا على القياس الجلي الذي ظهر أثره وخفي فساده الاستحسان الذي قوي أثره وإن كان خفيا، كسؤر سباع الطير؛ فإنه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم بجامع السبعية، وهذا معنى ظاهر الأثر؛ لأنهما يستويان في نجاسة اللحم، فيستويان في نجاسة السؤر. وظاهر استحسانا؛ لأن السبع قد ثبت حرمة لحمه، والتحريم لا للكرامة مع صلاحية الغذائية آية النجاسة، فيكون لعابه نجسا؛ لتولده من لحمه، وأنه يشرب بلسانه الذي

^١ في ب: الشرع بدل قوله الشرعي. ونظن أن الأصح ما في نسخة ب؛ لتناسبه مع الأسلوب الإضافي.

^٢ كلمة أصحابه ليس بموجود في نسخة ب.

^٣ الآية ١٧-١٨ من سورة الزمر.

رطب بلعابه، فينجس سوره؛ ضرورة لمخالطة لعبه الماء. وأما^١ سباع الطير تأخذ^٢ الماء بمنقارها، ثم تبتلعه، والمنقار طاهر بذاته؛ لأنه عظم جاف، والعظم من الميت طاهر، فمن الحي أولى، فلا يخالط الماء بملاقاته نجاسة، فيبقى طاهرا، فصار هذا الاستحسان وإن كان خفي الأثر أقوى من ذلك القياس وإن كان ظاهر الأثر؛ لأن تأثير ملاقة الطاهر بالطاهر في بقيته طاهرا أشد من تأثير السبعية في إثبات النجاسة.

وكذلك قدمنا القياس وإن ظهر فساده لقوة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفي جهة فساده؛ لأنه لا عبرة للظاهر بظهوره^٣، ولا للباطن لبطونه، وإنما العبرة لقوة الأثر في مضمونه، فيسقط ضعيف الأثر بمقابلة^٤ قوي الأثر، طاهرا كان أو خفيا. فالدنيا طاهره، والعقبى باطنه، وترجح العقبى، حتى وجب الاشتغال بطلبها والإعراض عن طلب الدنيا؛ لقوة أثر العقبى، من حيث الدوام والصفاء، وضعف أثر الدنيا، من حيث الكدورة والفناء؛ ولهذا قال علي كرم الله وجهه: لو كانت الدنيا من ذهب فان، والعقبى^٥ من خزف باق، لكان الواجب على العاقل أن يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني. فكيف، والأمر بالعكس. وكذا يرجح العقل وإن كان باطنا لقوة أثره على البصر وإن كان ظاهرا.

مثاله من تلا آية السجدة في صلاته، وركع ناويا سجدة التلاوة ركوعا غير ركوع الصلاة أو ركوع الصلاة، إذا لم يتحلل بينهما فاصل -وهو مقدار ثلاث آيات- يجزئه عن السجدة قياسا. وبه أخذ علمائنا، وفي الاستحسان لا يجزئه، وهو قول الشافعي رحمه الله.

وجه القياس أن الركوع أطلق على السجود في قوله تعالى: ﴿وَحَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابٌ﴾ أي ساجدا؛ لأن الخور هو السقوط على الوجه، وإطلاق اسم الشيء على آخر إنما يكون بعد ثبوت التشابه بينهما، والمثابهة بالخضوع، ولما تشابها فيه يسقط الواجب عنه بالركوع قياسا على سقوطه بالسجود بجامع الخضوع.

^١ في ب: فأما بدل قوله وأما.

^٢ في ب: فتأخذ بدل قوله تأخذ. ونظن أنه الأصح؛ لاستعمال الباء في جواب أما.

^٣ في ب: لظهوره بدل قوله بظهوره.

^٤ في ب: في مقابلة بدل قوله بمقابلة.

^٥ في ب: الآخرة بدل قوله العقبى.

^٦ الآية ٢٤ من سورة ص.

وفي كلام المصنف رحمه الله تسامح لا يخفى^١؛ لأنه يشعر أن جواز الركوع ثبت بظاهر النص. وحينئذ لا يكون من باب القياس في شيء، ولكن الوجه ما ذكرنا.

وتصحّحه أن يقال: المقيس عليه محذوف، والتعليل بالنص لبيان الجامع، لا لثبوت الركوع به، وإن كان ظاهر قوله ورد به يأباه وجه الاستحسان أن الشرع أمرنا بالسجود بقوله: ﴿فَاسْجُدُوا لِلَّهِ﴾^٢، ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾^٣ السجدة على من تلاها السجدة على من سمعها، والركوع خلافه -أي غيره- حقيقة، فلا يتأدى السجود به.

ألا يرى أن الركوع في الصلاة لا ينوب عن سجود الصلاة، فلأن لا ينوب عن سجدة التلاوة أولى؛ إذ المناسبة بينهما أكثر؛ لكونهما ركني الصلاة. وأيضا لا يتأدى سجود التلاوة بالركوع خارج الصلاة، مع أنه غير مستحق بجهة أخرى، فركوع الصلاة الذي هو مستحق بجهة أخرى أولى أن لا ينوب^٤. ولا يخفى أن مخالفة الركوع السجود لها أثر ظاهر في أن لا يتأدى المأمور به بإتيان ما يخالفه، ففسد به وجه القياس؛ لأن كل قياس يؤدي إلى تغيير حكم النص باطل، لكن القياس هنا مع هذا أولى بالعمل بسبب قوة أثره الباطن، والاستحسان متروك العمل لفساده^٥ الباطن.

بيانه أن السجود عند التلاوة لم يجب قرينة مقصودة، أي لم يجب قرينة لعينه، حتى لا يلزم بالندر، كما لا يلزم الطهارة به. وإنما المقصود إظهار التواضع عند هذه التلاوة مخالفة للمتكبرين، وموافقة فيما يفعله المقربون، كما علم ذلك من النصوص الواردة في مواضع السجدة. والركوع الصلّاتي يصلح تواضعا كالسجود، فيكفي عند التلاوة، بخلاف سجود الصلاة؛ فإنه مقصود بعينه^٦ كالركوع؛ لقوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾^٧، فلا ينوب أحدهما عن الآخر. وبخلاف الركوع خارج الصلاة؛ فإنه ليس بعبادة، فلا ينوب عن سجدة التلاوة. فعلم أن القياس له فساد ظاهر وأثر باطن، والاستحسان له أثر ظاهر وفساد باطن، وهو جعل ما هو غير مقصود مقصودا.

^١ هذا اعتراض من الشارح إلى المصنف في مسألة الركوع نائبا عن سجدة التلاوة.

^٢ الآية ٦٢ من سورة النجم.

^٣ الآية ١٩ من سورة العلق.

^٤ في ب: أولى لأن لا ينوب بدل قوله أولى أن لا ينوب.

^٥ في ب: لفساد بدل قوله لفساده الباطن.

^٦ في ب: بنفسه بدل قوله بعينه.

^٧ الآية ٧٧ من سورة الحج.

واعترض عليه بأن لا نسلم أن السجود لا يلتزم^١ بالنذر. سلمنا ذلك، لكن الكلام في سجود التلاوة، وهو مما يلزم بالنذر. فقد نقل الإمام الزاهد صاحب القنية^٢ عن صلاة الحلبي أن من نذر سجود التلاوة يجب عليه الوفاء بالمنذور. وأيضا لا نسلم أن المقصود مطلق التواضع، لم لا يجوز أن يكون المقصود التواضع بالسجود الذي هو غاية التواضع والتذلل. وأيضا فرقك بينه وبين سجود التلاوة وركوعها بأن كل واحد منهما مقصود للتنصيص عليه، ليس بفرق؛ لكونه قدرا مشتركا.

والجواب عن الأول أن الروايات ناطقة به، فلا وجه لمنعه. قوله: كلامنا في سجود التلاوة وهو مما يلتزم بالنذر. قلنا بعد التسليم: ليس المنظور إليه في هذا الباب الفعل المقيّد، بل المطلق من حيث هو ينظر فيه إن وجب بالنذر يستدل به على أن الواجب فيه^٣ عبادة مقصودة بنفسه، كمطلق الصلاة والصوم لما وجبا بالنذر يستدل به على أن صلاة الفجر وصوم رمضان عبادة مقصودة بنفسها. وإن لم يجب بالنذر كمطلق الطهارة يستدل به على أن الطهارة الواجبة للصلاة غير مقصودة لذاتها. وهنا مطلق السجود لما لم يجب بالنذر ثبت أن السجود الواجب للتلاوة لا يكون مقصودا بنفسه، وهو المطلوب.

والجواب عن الثاني أن النصوص المذكورة في مواضع السجدة، نحو قوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾^٤، ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾^٥، ﴿فَإِنْ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾^٦ تدل على أن المقصود المخالفة بإظهار التواضع.

وعن الثالث أن حاصل الكلام أن ركوع الصلاة وسجودها مأمور بهما على سبيل الجمع، كما نطق به النص. فالقول بالنيابة يخل بالجمع المأمور به، بخلاف سجود التلاوة مع ركوع الصلاة؛ فإن لم نؤمر بالجمع بينهما ليخل بالنيابة به. هذا غاية تقرير هذا الموضع.

^١ في ب: لا يلزم بدل قوله لا يلتزم.

^٢ قال الزركلي في الأعلام: مختار بن محمود بن محمد، أبو الرجا، نجم الدين، الزاهدي الغزويني المتوفى سنة ٦٥٨ هـ: فقيه، من أكابر الحنفية.

من أهل غزمين (بخوارزم) رحل إلى بغداد والروم. من كتبه (الحاوي في الفتاوى - خ) و (المجتبى - خ) شرح به مختصر القدوري في الفقه، و (الناصرية) رسالة صنفها لبركة خان في النبوة والمعجزات، و (زاد الأئمة) و (قنية المنية لتتميم الغنية - ط). ١٩٣/٧، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٣ في ب: منه بدل قوله فيه.

^٤ في ب: استدل بدل قوله يستدل.

^٥ الآية ١٥ من سورة السجدة. ومع هذه الآية يجري في الآية ٤٩ من سورة النحل.

^٦ الآية ٢٠٦ من سورة الأعراف.

^٧ الآية ٣٨ من سورة فصلت.

وفيه نظر من وجوه^١. أما أولا؛ فلأن إطلاق اسم الشيء على آخر بالمجاز لا يقتضي أن يقوم الأول مقام الثاني في حكم شرعي، كالأسد للشجاع، والحصار للبليد، والركوع للصلاة في قوله: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾^٢، على أنه قد سبق أن طريق الاستعارة غير طريق القياس؛ إذ الأول يصح مع علاقة ما، والثاني يتوقف على الصلاح والعدالة، فأين أحدهما على^٣ الآخر!

وأما ثانيا؛ فلأنه لو صح أن يكون طريق الاستعارة طريق القياس يصح أن ينوب الركوع عنه خارج الصلاة أيضا؛ لثبوت العلاقة بين مطلق الركوع والسجود؛ لأن المستعار في النص مطلق الركوع، لا الركوع الذي هو عبادة.

وأما ثالثا؛ فلأن البحث في تقديم القياس الجلي على المستحسن بالقياس الخفي، ووجوب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن بالنص، فلا يصح مثالا له، على أنا لا نسلم أن وجه الاستحسان أخفى من وجه القياس، بل الأمر بالعكس.

بيانه أن وجه الاستحسان يتوقف على تصور أن النص ورد بالسجود، والركوع غيره، ووجه القياس يتوقف على هذا وعلى أن الركوع أطلق على السجود في الآية مجازا، والإطلاق بطريق التجوز^٤ يعتمد العلاقة، وعلى أن تلك هو الخضوع، وعلى أن تلك العلاقة تصلح مناطا للأمر بالسجود، وذلك المناط ثابت في الركوع، فيصلح أن يكون مقام السجود، ولا شك أن ما كان توقفه على مقدمات أقل يكون^٥ أجلى عند العقل مما كان توقفه على مقدمات أكثر؛ ولهذا قيل: العام أجلى عند العقل من الخاص.

وأما رابعا؛ فلأننا لا نسلم أن القياس رجح على الاستحسان لقوة فيه^٦، بل بمعنى آخر انضم إلى القياس، فصار المجموع راجحا على الاستحسان. والأولى أن يعرض عن هذه التكاليفات صفحا، فيقال^٧: ظاهر النص وإن ورد بالسجود إلا أن مواضع السجدة يدل على أن المقصود مجرد مخالفة

^١ في ب: وفيه نظر بدل قوله وفيه نظر من وجوه.

^٢ الآية ٤٣ من سورة البقرة.

^٣ في ب: عن بدل قوله على.

^٤ في ب: أو على بدل قوله وعلى.

^٥ في ب: المجاز بدل قوله التجوز.

^٦ في ب: أقل أن يكون بدل قوله أقل يكون. ونظن أن الأصح ما في الأصل.

^٧ في ب: بقوة فيه بدل قوله لقوة فيه.

^٨ في ب: ويقال بدل قوله فيقال.

المنكرين^١ بإظهار التواضع لله تعالى بدليل جريان التداخل فيه، والركوع في الصلاة صالح^٢ للتواضع، فيغنى غناؤه، كأداء القيمة في باب الزكاة.

وكذا لو ادعى رجلان ارتهان عين في يد رجل بقول كل واحد منهما لذي اليد: «رهننتي هذا العين بدين لي عليك، وقبضته منك»، وأقاما البينة على ما ادعيا. ففي الاستحسان يقضى بأنه مرهون عندهما [رهننا واحدا]^٣، كأنهما أرهناه^٤ جملة؛ لأنه متى جهل التاريخ صار كأنهما وقعا معا في حالة واحدة كأنه رهنه منهما.

وكما إذا ادعيا بلقى الملك بشراء^٥ من رجل، وأقاما البينة. فإنه يجعل في الحكم كأنه باع منهما جملة، حتى يقضى بينهما نصفين. وفي القياس تهاترت البيئتان لتعذر القضاء لكل واحد منهما بالنصف؛ لأنه يؤدي إلى الشيوخ، وأنه مانع صحة الرهن، وبالكمل لكل واحد منهما؛ إذ المحل يضيق عن ذلك؛ لاستحالة أن يكون العين الواحد كله رهنا لهذا، وكله رهنا لذلك في حالة واحدة، وبكله لواحد بعينه لعدم الأولوية، فيتعين التهاتر، وكان يجب التعرض لإبطال الشق الآخر^٦ ليثبت المطلوب، وقد أهمله المصنف رحمه الله^٧.

ولقائل أن يمنع الشق الثاني، ويقول: لا نسلم استحالة ذلك، بأنه^٨ إذا ارتهنا عينا واحدا من رجل صفقة يجوز الرهن ويكون رهنا عند كل واحد منهما بتمامه.

وأجاب عنه صاحب الهداية بأن العمل على هذا الوجه عمل على خلاف ما اقتضته الحجة؛ لأن كل واحد منهما أثبت ببينته حيسا يكون وسيلة إلى مثله في الاستغناء^٩. وبهذا القضاء يثبت حبس يكون وسيلة إلى شطره في الاستغناء^{١٠}. وليس هذا عملا على وفق الحجة.

^١ في ب: المتكبرين بدل قوله المنكرين.

^٢ في ب: صالحة بدل قوله صالح.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٤ في ب: ارتهناه بدل قوله أرهناه.

^٥ في ب: شراء بدل قوله بشراء.

^٦ في ب: الأخير بدل قوله الآخر.

^٧ هذا اعتراض الشارح على المصنف.

^٨ في ب: فإنه بدل قوله بأنه.

^٩ في ب: الاستيفاء بدل قوله الاستغناء.

^{١٠} في ب: الاستيفاء بدل قوله الاستغناء.

قلت: هذا انتقال من علة إلى علة أخرى؛ لإثبات الحكم الأول. وذلك انقطاع عند ذوي التحقيق، على أن لا نسلم أن هذا عمل على خلاف ما اقتضته الحجة؛ لأن مقتضاها أن يكون العين رهنا عند كل واحد منهما كاملاً، وهنا كذلك. ولو سلم ذلك لكن^١ هذا عمل بالحجتين من وجه، فيكون أولى من إبطالهما من كل وجه، كما إذا ادعى الرجلان كل واحد منهما أن هذا العين له، وأقاما بينة، فإنها ينصف بينهما كذلك.

قوله (فأخذنا بالقياس) وتركنا الاستحسان لقوة أثر المستتر^٢، وهو أن كل واحد منهما ببينته يثبت الحق لنفسه على حدة ولم يرض بمزاحمة للآخر^٣ في حق الحبس والعمل بهذا الوجه غير ممكن، بخلاف ارتهانهما معا من رجل؛ لأن هناك العقد من جانب الراهن واحد، فيمكن إثبات موجب العقد متحدًا في المحل، ويرد عليه أنه لما لم يرض كل واحد منهما بمزاحمة الآخر، فلا أن لا يرضى بانتفاء حقه في الحبس بالكلية أولى. وهذا فساد قوي مستتر. وأيضاً لو جعل وجه الاستحسان قياساً ووجه القياس استحساناً لكان أقرب إلى الصواب؛ لوجود الأصل والفرع في وجه الاستحسان دون وجه القياس، بل هو مركب^٤ من العلل الكلية المستنبطة من النصوص، وهذا يسمى عللاً شرعية لا قياساً؛ لأن ما جعله وجه الاستحسان أجلى مما جعله وجه القياس بعرف بالتأمل. وهذا قسم عز وجوده أي القياس الذي يرجح على الاستحسان بقوة أثره الباطن قليل الوجود.

قيل: إنه لم يوجد إلا في ست مسائل أو سبع. وأما الأول، وهو تقديم الاستحسان بقوة أثره على القياس، فأكثر من أن يحصى، [وأظهر من أن يخفى]^٥.

قال^٦ (ثم المستحسن) اعلم أن الاستحسان أربعة أنواع:

أحدها المستحسن بالقياس الخفي، كما مر.

^١ في ب: ولكن بدل قوله لكن.

^٢ في ب: أثره المستتر بدل قوله أثر المستتر.

^٣ في ب: الآخر بدل قوله للآخر.

^٤ في ب: بل مركب بدل قوله بل هو مركب.

^٥ ما بين الحاصرتين غير موجود في نسخة ب.

^٦ في ب: قوله بدل قوله قال.

وثانيها المستحسن بالأثر، أي النص، مثل السلم. فإن القياس يأبى جوازه؛ لأن المعقود عليه معدوم عند العقد، والعقد لا ينعقد بدون محله، إلا أنه ترك القياس بالأثر، وهو قوله عليه السلام^١: "ورخص في السلم".

فإن قيل: هذا يخص العام، وهو قول الراوي^٢: "لا تبع ما ليس عندك"، لا ترك القياس به. قلنا: سلمنا كونه تخصيصاً له، لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الأثر. وثالثها المستحسن بالإجماع، مثل جواز الاستصناع فيما ظهر فيه تعامل الناس من غير نكير. والقياس يأبى جوازه؛ لأنه بيع عين بعمله في المستقبل، وبيع الشيء إنما يجوز بعد تعيينه حقيقة. لكنهم استحسنوا ترك هذا القياس بالإجماع الثابت ب تعامل الناس من غير نكير؛ إذ الإجماع فوق القياس. لا يقال: الإجماع عارض العام، وهو قوله عليه السلام: "لا تبع ما ليس عندك"، وخصه، لا أنه عارض القياس؛ لأننا نقول: قد مر الجواب عنه.

ورابعها المستحسن بالضرورة، مثل طهارة الحيض والأواني. فالقياس الظاهر يأبى طهارتها بعد تنجسها؛ لأن خروج بعض الماء عن الحوض لا يؤثر في طهارة الباقي. وكذا الماء يتنجس بملاقاة الدلو النجس^٣، والنجس لا يفيد الطهارة. لكنهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس؛ للضرورة الموجبة إلى ذلك لعامة الناس، وللضرورة تأثير في سقوط التكليف بالكتاب والسنة والإجماع، فصار القياس في الحقيقة متروكاً بها.

وهذه الأنواع الثلاثة لا يجوز تعدية أحكامها؛ لأن الحكم فيها معدول به عن سنن القياس. ومن شرط صحة التعدية أن لا يكون الحكم معدولاً به عن القياس لما مر. وإنما يجوز تعدية الحكم المستحسن بالقياس الخفي؛ لأنه وإن اختلف باختصاص باسم الاستحسان لكنه قياس شرعي لغة، فيصح تعدية حكمه.

ألا يرى أن الاختلاف في الثمن، أي إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن قبل قبض المبيع، فالقياس يقتضي أن يكون القول قول المشتري مع يمينه؛ لأن البائع يدعي عليه زيادة الثمن، وهو منكر، واليمين في جانب المنكر، كما في سائر الخصومات. وفي الاستحسان أن^٤ القياس الخفي

^١ في ب: وهو قول الراوي بدل قوله وهو قوله عليه السلام.

^٢ في ب: وهو قوله عليه السلام بدل قوله وهو قول الراوي.

^٣ كلمة النجس غير موجودة في نسخة ب.

^٤ في ب: أي بدل قوله أي. ولعل هذا أن المفسرة بمعنى أي.

يجب يمين البائع، كما يجب يمين المشتري؛ لأن المشتري يدعي على البائع وجوب تسليم المبيع بتسليم الثمن الذي يدعيه، والبائع ينكر وجوب التسليم عليه بذلك القدر، فهذا إنكار لا يعرف إلا بضرب تأمل، والأول يعرف ببديهة الرأي. فاستحسنوا العمل بالإنكارين جميعاً.

قال^١ (وهذا حكم) أي حكم هذا الاستحسان، وهو التحالف لكونه قياساً خفياً يتعدى إلى الوراثين يعني وارث البائع والمشتري إذا اختلفا في مقدار الثمن قبل قبض المبيع يتحالفان كما إذا اختلف المورثان. وكذا إذا اختلفا في الأجرة قبل استيفاء المعقود عليه؛ فإنهما يتحالفان ويترادان العقد.

وأما بعد القبض، أي قبض المبيع لم يجب يمين البائع عند قيام السلعة، إلا بالأثر عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وهو قوله عليه السلام: "إذا اختلفا المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا"، بخلاف القياس؛ لأن المشتري لا يدعي على البائع شيئاً؛ إذ المبيع مسلم إليه، فلم يصح تعديته إلى الوراثين بعد قبض المبيع والإجارة بعد استيفاء المعقود عليه.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يحمل هذا الأثر على ما قبل القبض بدليل قوله عليه السلام: "البينة على المدعي، واليمين على من أنكر"؟ قلنا: المراد من التراد إن كان رد المأخوذ حساً فظاهر. إن ذلك لا يتأتى إلا بعد القبض. وإن كان المراد رد العقد وفسخه فكذلك؛ لأنه لو لم يحمل على ما بعد القبض للغاؤه قوله: «والسلعة قائمة»؛ إذ هلاك المبيع قبل القبض يوجب فسخ العقد، فلا يتصور فيه الاختلاف، فجريان الاختلاف الموجب للتحالف يدل على قيام المبيع، فيكون التقييد بقيام السلعة بعد ذكر الاختلاف لغواً.

قوله (ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل) ذهب الشيخ^٢ أبو الحسن الكرخي رحمه الله إلى جواز تخصيص العلة، وزعم أن ذلك مذهب علمائنا الثلاثة^٣، مستدلاً بأنهم قد قالوا بالاستحسان، وليس الاستحسان إلا تخصيص العلة؛ لأن معنى تخصيص العلة هو تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة في بعض الصور لمانع. والاستحسان بهذه الصفة. فإن حكم القياس لم يثبت في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة.

^١ في ب: قوله بدل قوله قال.

^٢ في ب: ذهب أبو الحسن الكرخي بدل قوله ذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي -عليه رحمة الباري-.

^٣ العلماء الثلاثة: هم الإمام الأعظم أبو حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي، والإمام الثاني أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، والإمام الثالث محمد بن الحسن الشيباني رحمهم الله تعالى رحمة واسعة وأسكنهم في فسيح جنانه ونفعنا الله تعالى بإفاضة علومهم علينا بمنه وكرمه.

فأجاب المصنف رحمه الله بأن الاستحسان ليس من باب تخصيص العلة، بأن يكون العلة علة، ويتخلف الحكم عنها لمانع، بل الحكم إنما ينعدم في تلك الصورة لعدم علتها؛ لأن القياس إذا عارضه استحسان لم يبق الوصف علة؛ لأن دليل الاستحسان إن كان نصاً فلا اعتبار لعله القياس في مقابلته؛ إذ من شرط صحة التعليل عدم النص. وكذا إن كان إجماعاً؛ لأنه مثل الكتاب والسنة في إيجاب الحكم، فكان أقوى من العلة، والضعيف في مقابلة القوي معدوم حكماً. وكذا إن كان ضرورة؛ لأن اعتبار الضرورة بالإجماع. وكذا إن كان قياساً خفياً؛ لكونه أقوى من القياس الجلي. والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم. فثبت أن عدم الحكم لعدم العلة، لا لمانع مع قيام العلة. فلم يكن الاستحسان من باب تخصيص العلة، كما ظن. فالحاصل أن عدم المانع شرط العلة، أو شطرها.

قوله (وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة) أي مثل قولنا في القياس مع الاستحسان، من أن عدم الحكم لعدم العلة، لا لمانع مع قيام العلة، نقول في سائر العلل المؤثرة إذا تخلف عنها أحكامها في بعض المواضع.

وبيان ذلك في الصائم النائم إذا صب الماء في حلقه، أنه يفسد صومه لفوات ركن الصوم -وهو الإمساك- لوصل الماء إلى جوفه. ووصول الماء إلى الجوف وصف مؤثر في بطلان الصوم. ولزم عليه الناسي؛ فإن صومه لا يفسد مع فوات ركنه حقيقة. فمن أجاز تخصيص العلة قال: امتنع تأثير هذا التعليل في صورة النسيان لمانع وهو الأثر مع قيام العلة. وقلنا نحن: انعدم الحكم ثمة لعدم العلة فيه؛ فإنها عدمت لعدم معنى له مدخل في التأثير مع فعله وهو أن يكون جنائية وفعل الناسي لما نسب إلى صاحب الشرع للحديث سقط عنه معنى الجنائية، وصار فعله عفواً أي ساقطاً كأن لم يكن، كمن أتلف مال الغير بإذنه. وإذا لم يبق فعله معتبراً شرعاً كان ركن الصوم باقياً حكماً فكان عدم الحكم -وهو الفطر- لعدم علة الفطر، لا لمانع من قيام العلة.

واعترض عليه بأن هذا إنكار الحس والعقل. أما الحس فظاهر. وأما العقل فلأن المنافاة بين الأكل والكف ثابتة عقلاً. وقد حكم صريح العقل بوقوع أحد المتنافيين، فانتفى الآخر ضرورة. أجاب عنه^١ صاحب الكشف^٢ بأننا لا نجعل الآكل غير آكل حقيقة، ولكن لا نجعله سبباً للفطر بنسبته إلى صاحب الحق بالتسبيب.

^١ في ب: وأجاب عنه بدل قوله أجاب عنه.

^٢ صاحب الكشف: هو عبد العزيز البخاري

قلنا^١: وفيه نظر؛ لأنه لا يخلو إما أن يعتبر^٢ الأكل موجوداً أم لا. والثاني مكابرة الحس والعقل. والأول اعتراف بوجود علة الإفطار لقوله عليه السلام: "الفطر مما دخل"، وتخلف الحكم عنه لمانع الأثر وهذا عين تخصيص العلة.

والحق عندي هو التفصيل، وهو أن يقال: كل موضع استحسنا فيه بالأثر والإجماع والضرورة يصار إلى القول بالتخصيص، وإلا يلزم الفساد المذكور، ويلزم التناقض بين قولهم: «التخصيص باطل»، وقولهم: «شرط صحة التعليل أن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس»؛ لأنه لو لم يكن العلة موجودة مع تخلف الحكم عنها كيف يكون ذلك معدولاً به عن القياس، ولا يبقى لقوله عليه السلام: "ورخص في السلم" معنى؛ لأن الترخيص إنما يتحقق عند تخلف الحكم لعذر وضرورة. وكل موضع استحسنا^٣ فيه بالقياس الخفي لا يصار إلى التخصيص؛ لانتفاء ما ذكرنا من المحذورات. أما الثاني والثالث فظاهر. وأما الأول فكذلك؛ لأن توجه الاستحسان يظهر أن ما كان تترأى لنا علة لم يكن علة حقيقة، حتى يحتاج إلى القول بالتخلف لمانع، بل العلة كانت غيره، كما قلنا في سؤر سباع الطير: بوجه الاستحسان ظهر أن السبعية ليست علة لنجاسة سؤر سباع الوحش من البهائم، بل الرطوبة النجسة^٤ في الآلة التي شرب منها، وتلك العلة غير موجودة في سباع الطير، فلم يتنجس سؤرها؛ لعدم علته. ولهذا لا يقال: إن المستحسن بالقياس الخفي معدول به عن سنن القياس.

قوله (فالذي جعل عندهم مانعاً للحكم مع قيام العلة من نص أو غيره جعلناه) أي ذلك الدليل دليل عدم العلة، وهذا، أي جعل دليل الخصوص دليل عدم أصل هذا الفصل، فاحفظ هذا الأصل. وأحكم بفتح الهمزة من الأحكام؛ لأن فيه فقهاً كثيراً ومخلصاً كبيراً. أما الأول فلأنه علم أنه يجب على المعلن أن ينظر إلى الأوصاف المعتبرة في العلة ليعلم العلة ويعلم أنه إذا انتفى شيء منها ينتفي العلة وينعدم الحكم. وأما الثاني فلأنه يقدر بهذا الأصل على إبطال قولهم في تخصيص العلة في جميع صور خلف^٥ الحكم عنها.

قوله (ومن أصحابنا من أجاز تخصيص العلل المؤثرة) اعلم أن الفقهاء أجمعوا على أن تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة لا لمانع يقدح في العلية. لكن اختلفوا في تخلف الحكم عنها لمانع،

^١ في ب: قلت بدل قوله قلنا.

^٢ في ب: يصير بدل قوله يعتبر.

^٣ في ب: استحسناه بدل قوله استحسنا.

^٤ في ب: بوجه بدل قوله توجه. ونظن أن الأصح ما في نسخة ب.

^٥ في ب: الرطوبة بالمنجسة بدل قوله الرطوبة النجسة.

^٦ في ب: تخلف بدل قوله خلف.

وهو المسمى بتخصيص العلة. فقال القاضي أبو زيد، وأبو الحسن الكرخي، وأبو بكر الرازي، وأكثر أصحابنا العراقيين بجوازه، وهو مذهب مالك، والحنابلة، وأكثر المعتزلة. وذهب مشايخ سمرقند، منهم أبو منصور الماتريدي، وفخر الإسلام، وشمس الأئمة السرخسي، وهو أظهر قولي الشافعي رحمهم الله إلى أن ذلك لا يجوز، وهو اختيار المصنف رحمه الله. وهذا الخلاف في العلة المستنبطة.

أما في العلة المنصوصة فقد اختلف هؤلاء. منهم من جوزه، ومنهم من لم يجوزه.

احتج المجوزون بأن حاصل التخصيص أن يقول المعلل إذا ورد عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم إثباته بعلته: موجب علتي كذا، إلا أنه ظهر ثمة مانع، فتخلف الحكم عنها باعتبار ذلك المانع، وذلك لا ينافي صحة علتي، كما أن العام يخص منه بعض ما يتناوله^١ بالدليل المخصص، وذلك لا ينافي بقاءه حجة فيما بقي تحته. كذا هنا. وهذا معنى قوله: «اعتباراً بالنص».

قال العلامة النسفي رحمه الله: والعجب من الإمام أبي زيد أنه قال فيما تقدم: إن دلالة النص لا يحتمل الخصوص؛ لأنها تعم بحسب عموم العلة، العلة بعد ما ثبت علة لا يحتمل الخصوص. وهنا ذهب إلى القول بتخصيص العلة. والتوفيق بين كلاميه صعب.

قلت^٢: لا مخالفة بين كلاميه، حتى يحتاج إلى التوفيق، فضلا عن الصعوبة. بيانه أن المراد بالتخصيص هنا غير المراد بالتخصيص ثمة؛ إذ المراد به^٣ هنا أنه إذا وقع التعارض بين موجب العلة وموجب دليل أقوى منها يترك العمل بها مع قيامها في تلك الصورة، ويعمل بالأقوى منها. ومثله جائز في دلالة النص إجماعاً. ألا يرى أنه إذا وقع التعارض بينها وبين عبارة النص يترك موجب الدلالة في تلك الصورة، [ويعمل بالعبارة مع قيام الدلالة في تلك الصورة]^٤. وأما المراد به ثمة بيان أن قدر المخصوص لم يدخل تحت النص، وهذا لا يتحقق في دلالة النص، وعبارته ثمة يتأدى^٥ بما ذكرنا، حيث قال: العلة متى يثبت^٦ عليتها لا يحتمل الخصوص؛ إذ الخصوص لبيان أن^٧ قدر المخصوص لم يدخل تحت النص. فأما بعد الدخول فلا يكون تخصيصاً بل تركاً لموجبه.

^١ في ب: تناوله بدل قوله يتناوله.

^٢ هذا جواب للعلامة النسفي في اعتراضه على القاضي أبي زيد الدبوسي رحمهم الله تعالى.

^٣ في ب: المراد هنا بدل قوله المراد به هنا.

^٤ في ب: بينهما بدل قوله بينهما.

^٥ ما بين الحاصرتين ليس بموجود في الأصل.

^٦ في ب: تنادي بدل قوله يتأدى.

^٧ في ب: ثبت بدل قوله يثبت.

^٨ كلمة أن غير موجودة في نسخة ب.

قوله (وبنى على هذا) أي من أجاز تخصيص العلة بنى على قوله هذا تقسيم الموانع على خمسة، أي موانع الحكم مطلقا، لا موانع الحكم مع وجود العلة كما ظن؛ لأن القسمين الأولين ليسا من قبيل تخلف الحكم مع وجود العلة، بل الحكم لم يوجد فيهما لانتفاء علته. يدل عليه عبارة صاحب التقويم^١، حيث قال بعد ذكر الموانع: فهذا باب لا بد للفقهاء منه. فإن الحكم ينعقد بهذه الوجوه، والعدم لعدم العلة ولنقصانها غير العدم لمانع.

مانع يمنع أصل انعقاد العلة، كبيع الحر؛ لأنه ليس بمال، والبيع مبادلة المال بالمال، فلم ينعقد العلة لانعدام محله.

ومانع يمنع تمام انعقاد العلة، كبيع عبد الغير؛ فإن إضافة البيع إلى مال الغير يمنع تمام الانعقاد في حق المالك، بدليل أنه يبطل بموته، ولا يتوقف على إجازة الوارث، ولا يمنع أصل الانعقاد، بدليل أنه يلزم بإجازة المالك، وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالإجازة. وإنما قيد بقوله: «في حق المالك»؛ لأنه في حق البائع تام حتى [أنه]^٢ لم يكن له ولاية إبطاله.

ومانع يمنع ابتداء الحكم، كخيار الشرط، حتى لا يخرج البذل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه إلى ملك صاحبه، وإن انعقد البيع في حقهما على التمام.

ومانع يمنع تمام الحكم دون أصله، كخيار الرؤية؛ فإنه لا يمنع ثبوت الملك.

ومانع يمنع لزوم الحكم، كخيار العيب؛ فإنه يثبت الحكم معه تاما، حتى كان له ولاية التصرف في المبيع، ولم يتمكن من الفسخ بلا قضاء ولا رضا، ولكنه غير لازم، حيث يثبت له ولاية الفسخ.

وإنما اختلفت^٣ مراتب هذه الخيارات؛ لأن خيار الشرط داخل على الحكم، لما عرف، فكان الحكم معلقا بالشرط، فيكون معدوما قبل وجوده. وأما خيار الرؤية فلأن البيع صدر مطلقا عن الشرط، فأوجب الحكم، وهو الملك، لكن الملك لم يتم لعدم الرضاء بالحكم عند عدم الرؤية. وأما خيار العيب فلأنه حصل السبب والحكم بتمامه لتتمام الرضاء؛ لأنه قد وجد الرؤية، لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري. فقلنا بعدم اللزوم. ولهذا قلنا: إن المشتري يتمكن من رد بعض المبيع بعد القبض

^١ صاحب التويم: هو القاضي أبو زيد الدبوسي رحمه الله تعالى. والتقويم هو تقويم الأدلة.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ في ب: اختلف بدل قوله اختلفت.

في خيار العيب؛ لأنه تفريق الصفقة بعد التمام، وأنه جائز. وفي خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقاً؛ لأنه تفريق قبل التمام، وإذا لا يجوز.

فإن قلت: هذا يشير إلى الفرق بينهما بعد القبض، والمدعى الفرق بينهما مطلقاً.

قلت: الفرق بينهما ثابت. أما بعد القبض فلما ذكرنا. وأما قبل القبض فلأن المشتري في خيار العيب لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضاء أو القضاء، بخلاف خيار الرؤية؛ فإنه يتفرد^١ بالرد بلا قضاء ولا رضاء [مطلقاً]^٢. هذا. ولو جعل أقسام الموانع أربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشتري من الفسخ فيهما، كما جعله القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله لكان أوجه.

قال^٣ (ولنا قوله تعالى: ﴿قُلْ أَلَذَّكَّرِينَ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثِيَيْنِ﴾) احتج المصنف رحمه الله على^٤

امتناع تخصيص العلة بوجوه ثلاثة:

أحدها ما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله في تأويلاته أن الكفار كانوا يحرمون أشياء على أنفسهم، ويضيفون تحريمها إلى الله تعالى. بيان ذلك أنهم كانوا يحرمون من البحيرة والوصيلة بعض الأولاد دون البعض. قال العتبي^٥: البحيرة الناقة إذا أنتجت^٦ خمسة أبطن، والخامس ذكر ينحر، فيأكله الرجال والنساء، وإن كان أنثى شقوا أذنهما، وكانت حراماً على النساء لحمها، وإذا^٧ ماتت حلت للنساء. والوصيلة من الغنم إذا ولدت سبعة أبطن نظروا، فإن كان السابع ذكراً ذبح وأكل منه الرجال والنساء، وإن كانت أنثى تركت في الغنم، وإن كان ذكراً وأنثى قالوا: وصلت أخاها، فلا يذبح لمكانها.

وكذا كانوا يحرمون أشياء على الإناث ويحلونها للذكور. وكما^٨ حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مِنْتَهُ فَهُمْ

^١ في ب: منفرد بدل قوله يتفرد.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ في ب: قوله بدل قوله قال.

^٤ الآية ١٤٣-١٤٤ من سورة الأنعام.

^٥ في ب: عن بدل قوله على.

^٦ في ب: القتنى بدل قوله العتبي.

^٧ في ب: نتجت بدل قوله أنتجت.

^٨ في ب: فإذا بدل قوله وإذا.

^٩ في ب: لما بدل قوله كما.

فيه شُرَكَاءُ^١، فعرف الله تعالى رسوله بقوله: ﴿قُلْ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ﴾ مطالبتهن ببيان العلة فيما ادعوا فيه الحرمة على وجه لم يجدوا منه مدفعا، وصاروا محجوجين به لتخلف الحرمة عما هو العلة في معتقدهم من الذكورة والأنوثة، واشتمال الرحم عليه؛ لأنهم إن قالوا: حرم ذلك علينا للذكورة يلزمهم أن يكون كل ذكر محرما، وليس ذلك^٢ عندهم، فناقضوا قولهم. وكذا^٣ الكلام إن قالوا: العلة الأنوثة، أو ما اشتملت عليه الرحم. فلما علموا ورود النقض عليهم أي معنى اختاروه^٤ علة صاروا مبهورين محجوجين. فلو جاز تخصيص العلة لما صاروا^٥ محجوجين به؛ لأن أحدا لا يعجز عند ورود النقض عليه أن يقول: «حكم علتي امتنع في تلك الصورة لمانع».

قلت: والاعتراض عليه بعد تسليم أن الآية سبقت للسؤال عن بيان العلة أن هذا إنما يصح حجة أن لو كان مجرد دعوى المانع كافيا وهو ممنوع، بل لا بد من بيان وجه صحيح يصلح مانعا. والكفار لما لم يجدوا ذلك صاروا محجوجين لذلك، لا لما ذكرت، على أن تخصيص العلة الطردية جائز. ذكره الإمام فخر الإسلام رحمه الله. وإنما النزاع في العلة المؤثرة، ولا شك أن ما ذكره الكفار من العلة ليست بمؤثرة، فلا يكون من قبيل ما نحن بصدده.

وثانيها أن دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته، والاستثناء بحكمه؛ لما مر. فإذا وقع التعارض بين النص العام والنص المخصص في القدر المخصوص لم يبطل العام بلحق دليل الخصوص به، كما ذهب إليه البعض، ولم يبطل دليل الخصوص إذا كان مجهولا بالعام أيضا، كما هو مذهب آخرين رعاية لشبه^٦ النسخ والاستثناء، ولكن النص عام لحقه ضرب من الاستعارة بأن أريد به بعضه مع بقاء حجة في الباقي. وهذا، أي التخصيص على هذا الوجه لا يكون في العلة؛ إذ الألفاظ مما يجري فيها الاستعارة دون المعاني.

وفيه نظر لما مر أن المراد بالتخصيص ههنا^٧ غير ما هو المراد به ثمة، ولا اشتراك بينهما إلا في الاسم. وحينئذ لا يحتاج هنا إلى الاستعارة؛ لأن العلة موجودة في جميع الصور مبقاة على عمومها^٨

^١ الآية ١٣٩ من سورة الأنعام.

^٢ في ب: كذلك بدل قوله ذلك.

^٣ في ب: كذلك بدل قوله كذا.

^٤ في ب: اختاروا بدل قوله اختاروه.

^٥ في ب: صار بدل قوله صاروا.

^٦ في ب: لشبهي بدل قوله لشبه.

^٧ في ب: هنا بدل قوله ههنا.

^٨ في ب: عمومها بدل قوله عمومها.

كما كان قبل التخصيص، لكن تخلف الحكم عنها في صورة مثلاً مع قيامها فيها لمانع منع من تأثيرها، لا من^١ وجودها.

وثالثها أن تخصيص العلة يؤدي إلى تصويب كل مجتهد؛ لأن صحة الاجتهاد إنما تثبت بسلامته عن المناقضة وفساده وخطأه بانتقاضه. فإذا جاز تخصيص العلة أمكن لكل مجتهد إذا أورد^٢ عليه النقض في علة أن يقول: امتنع حكم علتي ثمة لمانع. وفي ذلك أي في تصويب كل مجتهد قول بالأصلح على الله تعالى؛ إذ الأصلح في كل مجتهد أن يكون مصيباً والقول بالأصلح باطل، فما يؤدي إليه يكون باطلاً.

ولقائل أن يقول: التخصيص إنما يؤدي إلى التصويب أن لو قبل منه مجرد قوله امتنع حكم علتي لمانع. أما إذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا؛ إذ لا يتيسر لكل مجتهد عند وجود^٣ ورود النقض على علة بيان مانع صالح للتخصيص، على أن لهم أن يقلبوا هذا عليكم بأن يقولوا: لما كان عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص مضافاً إلى عدم العلة بتغيرها^٤ يمكن حينئذ لكل مجتهد إذا ورد عليه نقض أن يقول: «عدم علتي في صورة النقض لزيادة وصف فيها أو نقصانه عنها»، ويتخلص عن النقض، فيبقى علة على الصحة، فيكون كل مجتهد مصيباً.

ولئن سلمنا ذلك، لكن لا يلزم منه تصويب كل مجتهد بجواز إبطال علة لسائر الطرق^٥، كالممانعة والمعارضة وفساد الوضع والقلب وغيرها.

ولئن سلمنا أنه يلزم منه تصويب كل مجتهد، لكن إنما يلزم منه التصويب في حق العمل، لا في حق الحكم الثابت عند الله تعالى، كما روي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: «كل مجتهد مصيب، والحق عند الله تعالى واحد». وذلك لا يؤدي إلى القول بالأصلح، وإلا لكان هذا الإلزام وارداً عليكم أيضاً؛ لأنكم قائلون بالتصويب بهذا المعنى.

ولئن سلمنا أنه يلزم منه التصويب في حق الحكم أيضاً، لكن لا يلزم منه القول بوجوب الأصلح على الله تعالى، بل غايته وقوع الأصلح، والقول بوجوب الأصلح باطل، لا بوقوعه منه تعالى

^١ كلمة من غير موجودة في نسخة ب.

^٢ في ب: ورد بدل قوله أورد.

^٣ كلمة وجود غير موجودة في نسخة ب.

^٤ في ب: بتغيير ما بدل قوله بتغيرها.

^٥ في ب: لجواز إبطال علة بسائر الطرق بدل قوله بجواز إبطال علة لسائر الطرق.

لاتفاق الفقهاء على أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد، كما ينادي به تعليلاتهم في شرعية المعاملات والعقوبات والزواج.

قال صاحب التنقيح: القول باشتراط المناسبة في العلة مبني على أن أفعال الله تعالى معللة برعاية مصالح العباد عندنا، مع أن الأصلح لا يكون واجبا عليه تعالى، خلافا للمعتزلة. ثم قال: وما أبعد عن الحق قول من قال: إنها غير معللة بها؛ فإن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزة لتصديقهم. فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة.

وقال الإمام في المحصول: أحكام الله تعالى مشروعة لأجل مصالح العباد، لا لأن ذلك يجب عليه، بل فعله تعالى على هذا الوجه تفضلا وإحسانا علينا، غير أن المسألة مصورة في أنه هل يجب على الله تعالى أن يفعل بعباده ما هو الأصلح لهم. فمال عامة المتكلمين إلى أنه لا يجب ذلك على الله تعالى^١.

وقال أبو القاسم [الكعبي]^٢ ومن تابعه من المعتزلة: إن ذلك يجب عليه تعالى في جود^٣. ولا شك أن كون العبد مصيبا في اجتهاده ثبت بكسبه ونظره، ونظره فعله. ولا خلاف أنه يجب على المكلف أن يفعل ما هو أصلح له في دينه ودنياه. أليس أن الإتيان بالواجبات والاجتناب عن المعاصي أصلح له، وأنه واجب عليه إجماعا، حتى أن^٤ من أنكره يكفر؟ وأليس أنا في اعتقادنا حقيقة الله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونعوت جلاله مصيبون قطعاً، ولا شك أن ذلك أصلح لنا؟ فإن لزم من ذلك القول بوجوب الأصلح على الله تعالى لكنتم^٥ أحق الناس بالقول به حينئذ. فلم أنكرتم ذلك على خصومكم؟ وإن لم يلزم من ذلك القول به؛ لأنه غير محل النزاع، فحينئذ يظهر الحق، ويتبين أن مسألة التصويب ليست من مسألة الأصلح المختلفة بين المتكلمين في شيء. هذا ما سنح لي في تحقيق هذا المقام. واستعيذ بالله من الزلل والخطل في الكلام. إياك أن تلومني^٦ قبل التأمل في طي هذه الاعتراضات مرة بعد أخرى، وأن تجعل التقليد مظنة التسديد^٧، فالرجوع إلى الحق أحق وأحرى.

^١ في ب: عليه تعالى بدل قوله على الله تعالى.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ في ب: الجود بدل قوله جود.

^٤ في ب: يفعله بدل قوله يفعل.

^٥ كلمة أن ليس بموجودة في نسخة ب.

^٦ في ب: لكنهم بدل قوله لكنتم.

^٧ في ب: إياك وأن تلومني بدل قوله إياك أن تلومني.

^٨ في ب: مظنة للتسديد بدل قوله مظنة التسديد.

قوله (وأما حكمه فتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه) لما مر من اشتراط عدم النص في الفرع. وزاد القاضي أبو زيد رحمه الله قوله: «ولا إجماع».

قوله (ليثبت فيه الحكم بغالب الرأي) إشارة إلى أن القياس من الأدلة الظنية وإن كان وجوب العمل قطعياً. وقوله: «على احتمال الخطأ» بناء على أن المجتهد يخطئ ويصيب.

قلت: ولا يخفى ما في حمل التعدية على الحكم من التسامح؛ لأن حكم الشيء الأثر الثابت، فيكون غيره، والتعدية نفس القياس، فلا يكون حكمه. اللهم إلا أن يقال: الضمير يرجع إلى التعليل الذي يدل عليه القياس.

قال^٢ (فالتعدية حكم لازم) أي صحة التعدية حكم لازم للتعليل [عندنا]^٣، حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلاً. وعند الشافعي وجماعة من أصحابنا منهم الشيخ أبو منصور رحمهم الله التعليل صحيح بدون التعدية، حتى جوزوا تعليل حرمة الربا في النقيدين بالثمنية. وإنما قال: «حكم لازم للتعليل»، ولم يقل: «للقياس»؛ إذ لا خلاف أن حكم القياس هو التعدية، وإنما الخلاف في التعليل. وعند الشافعي رحمه الله إن كانت العلة متعدية يسمى قياساً، وإن كانت قاصرة يسمى تعليلاً مستقيماً. فعلى قوله يكون القياس أخص من التعليل.

احتج الشافعي رحمه الله بأن المعنى المستنبط من النصوص لما كان من جنس الحجج التي يتعلق به الأحكام وجب أن يتعلق به إثبات الحكم مطلقاً، سواء تعدى إلى فرع أو لا. مثل تعلق الحكم بسائر الحجج من الكتاب والسنة؛ فإن الحكم يثبت به خاصاً كان أو عاماً. وهذا لأن الدليل الذي يدل على كون الوصف علة من الملائمة والعدالة بالتأثير أو الإخالة أو العرض على الأصول لا يقتضي تعديته أي لا يتوقف على كونه متعدياً، بل التعدية باعتبار عموم الوصف، وعدمها باعتبار خصوصه، وبأن التعدية توقفت على صحة العلية إجماعاً فلو توقفت صحة العلية عليها لزم الدور. وأيضاً اعتبروا العلة المستنبطة بالمنصوصة.

ووجه قولنا أن دليل الشرع لا بد من أن يوجب علماً أو عملاً؛ إذ لو خلا عنهما لكان عبثاً. فهذا^٤ -أي التعليل بالرأي- لا يوجب علماً بلا خلاف؛ لكونه دليلاً ظنياً ولا يوجب عملاً في المنصوص

^١ كلمة قوله غير موجودة في نسخة ب.

^٢ في ب: قوله بدل قوله قال.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٤ في ب: لا بد وأن يوجب علماً أو عملاً بدل قوله لا بد من أن يوجب علماً أو عملاً.

^٥ في ب: وهذا بدل قوله فهذا.

عليه؛ لأن وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف إلى النص لا إلى العلة؛ لأن النص فوق التعليل، فلا يصح قطع الحكم عن النص وإضافته إلى التعليل؛ إذ العدول عن أقوى الحجتين إلى الأضعف مما يردده العقول.

ولقائل أن يقول: هذا منقوض بخبر الواحد الموافق للكتاب، على أنا لا نسلم أن مطلق التعليل من أدلة الشرع اعترضوا عليه بأن حصر الفوائد فيما ذكرتم من العلم والعمل ممنوع؛ إذ لها فوائد أخرى. منها ما ذكره المصنف رحمه الله أن التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص حكم النص بمحله، فلا يشتغل المجتهد بالتعليل بعده للتعدية. ومنها معرفة الحكم المميلة للقلوب إلى الطمأنينة والقبول؛ فإن القلوب إلى قبول الأحكام المعقولة أميل منها إلى قهر التحكم.

وأجيب عن الأول بأن هذا الاختصاص يحصل بترك التعليل؛ إذ النص بصيغته إنما دل على ثبوت الحكم في المنصوص عليه فقط. فما لم يعمل لا يعم. فإذا ترك التعليل يبقى مخصوصا، فلا فائدة في التعليل إذا، على أن التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى، كما يجوز تعليل الأصل بعلتين متعديين إحداهما أكثر تعديا من الأخرى. وهذا لأن العلة الشرعية علامة، ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد، فيبطل هذه الفائدة. ولقائل أن يقول: فلم لا يجوز على هذا أن يضاف الحكم في الأصل إلى العلة مع كونه مضافا إلى النص.

وأجيب عن الثاني بأن الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل، والرأي لا يوجب علما. فيبطل هذه الفائدة. كذا قيل. وفيه نظر.

وأما الجواب عن الدور فنقول: لم لا يجوز أن يقال: صحة العلية لا يتوقف على تعدية الحكم بل على وجودها في غير الوصف. وحينئذ ينقطع الدور. ولو سلم ذلك لكنه دور معية، فلا يكون باطلا.

وأما الجواب عن القاصرة المنصوصة فهو أن الشارع لما نص عليها أفادنا ذلك علما بأنها هي المؤثرة في الحكم. كذا قال صاحب الكشف. وفيه نظر. والحق أن يقال: تعليل الشارع يفيد اختصاص الحكم [به]؛ إذ لا يجوز للمجتهد حينئذ أن يعمل بعله أخرى متعدية^٢.

^١ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٢ في ب: أن يعلله بعله أخرى تتعديه بدل قوله أن يعمل بعله أخرى متعدية.

وأرى أن هذا الخلاف مبني على الاختلاف في جواز التعليل لتعدية الحكم إلى فرع فيه نص. فمن جوز ذلك جوز التعليل بالعلة القاصرة، ومن لم يجوز ذلك لم يجوز التعليل بها.

قوله (ثم جملة ما يعلل له أربعة أقسام) اعلم أن جميع ما يعلل له أربعة أقسام:

التعليل لإثبات الموجب أو وصفه، وإثبات الشرط أو وصفه، وإثبات الحكم أو وصفه. وكل ذلك باطل؛ إذ لا خلاف بين الفقهاء أن إثبات سبب أو شرط أو حكم بالرأي ابتداء لا يجوز. وإنما اختلفوا في إثبات الأسباب والشروط بطريق التعدية، بأن يثبت سبب أو شرط [لحكم]^١ بالنص أو الإجماع، هل يجوز تعدية السببية والشرطية إلى شيء آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء سببا أو شرطا لذلك الحكم فيه أو لا^٢؟

فذهب المحققون من أصحاب الشافعي وبعض أصحابنا رحمهم الله إلى أن ذلك لا يجوز. وذهب بعض الأصوليين، منهم الإمام فخر الإسلام رحمه الله إلى أن ذلك جائز، وهو اختيار المصنف رحمه الله. فإنه ذكر بعد هذا بأشطر. وإنما أنكرنا هذه الجملة إذا لم يوجد له أصل يصح تعليله. فظهر به أن المراد من قوله: «التعليل باطل لإثبات هذه الأقسام أو نفيها» بطلان التكلم في التعليل ابتداء لا التكلم بطريق التعدية.

مثاله ما قلنا: إن الجنس بانفراده [سبب]^٣ موجب لحرمة النساء. وقال الشافعي رحمه الله: لا يحرم النساء. هذا خلاف وقع في الموجب للحكم، فلا يمكننا سبب إثباته بالقياس؛ لأننا لا نجد جنسا محرما لنقيسه عليه، بل يجب التكلم في صحته بدلالة النص أو بإشارته أو باقتضائه، لما عرف في موضعه^٤، ولا يمكن للشافعي رحمه الله إبطاله بالقياس أيضا.

وكذلك السفر سبب مسقط لشرط الصلاة عندنا. وعند الشافعي رحمه الله ليس بمسقط. فلا يمكن إثباته بالقياس ولا نفيه به^٥؛ لأننا لا نجد سفرا مسقطا لشرط شيء لنقيسه عليه، لكننا تكلمنا فيه بالنص، وهو قوله عليه السلام: "إن الله تصدق عليكم بصدقة، فاقبلوا صدقته" على ما يجيء تقريره.

^١ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٢ في ب: ليصير ذلك سببا أو شرطا لذلك الحكم فيه أو لا بدل قوله ليصير ذلك الشيء سببا أو شرطا لذلك الحكم فيه أم لا.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٤ في ب: فلا يمكننا إثباته بالقياس بدل قوله فلا يمكننا سبب إثباته بالقياس.

^٥ في ب: كما عرف في موضعه بدل قوله لما عرف في موضعه.

^٦ في ب: ولا نفيه بدل قوله ولا نفيه به.

وأما مثال صفة الموجب فنحو صفة السوم في الأنعام، هل يشترط للزكاة أم لا؟ فعندنا يشترط. وقال مالك رحمه الله: لا يشترط. فلا يتكلم فيه بالقياس، بل يستدل بالنص على اشتراطه أو عدم اشتراطه. ومثل صفة الحل في الوطء أيشترط لإثبات حرمة المصاهرة أم لا؟ عندنا لا يشترط. وعند الشافعي رحمه الله يشترط. فيجب التكلم فيه بالنص لا بالرأي.

وأما مثال الشرط فمثل اشتراط التسمية للذبيحة عندنا، خلافاً للشافعي رحمه الله. ومثل الشهود للنكاح عندنا يشترط، وعند مالك رحمه الله لا يشترط. والعدالة والذكورة في شهود النكاح أهي شرط أم لا؟ هذا نظير صفة الشرط.

وأما مثال الحكم فمثل الركعة الواحدة غير مشروعة عندنا نهى النبي صلى الله عليه وسلم على البتيراء مشروعة عند الشافعي رحمه الله، حتى جوز الوتر بركعة. وكذا صوم بعض اليوم غير مشروعة عندنا خلافاً له.

وأما مثال صفة الحكم فمثل الاعتماد واجب عند الشافعي رحمه الله غير واجب عندنا. فلا يجوز إثباته بالرأي. وإنما جعل الوجوب صفة الحكم، مع أنه حكم برأسه؛ لأنه لما جعل مشروعيته حكماً كان وجوبه وصفه. وإنما لم يجز التكلم في هذه الأقسام الثلاثة بالرأي لأنه نصب الشرع^١ بالرأي أو رفع له، كما في الشرط وصفته؛ لأن الحكم كان ثابتاً قبل الشرط وصفته، فتعليقه لهما^٢ يجعله معدوماً قبل وجودهما شرعاً، وإثبات الأحكام ورفعها بالرأي ابتداءً باطل، بل وإنما يعرف ذلك بالسمع ممن ينزل عليه الوحي. ولأن القياس لا يتعقل^٣ إلا بين شيئين، فيكون معدوماً عند انعدام محل انفعاله، كالعلم لا يتصور في الجماد.

قلت: ولعمري أن التعرض لهذه الأقسام الثلاثة بالإبطال كان مستغنى عنه؛ لما سبق من تعريف القياس وشرطه وحكمه^٤. وإن كان غرضه بيان جريان القياس في الشروط والأسباب نفياً لقول طائفة من الأصوليين لكان يكفيه الاكتفاء بما جعله القسم الرابع.

^١ في ب: للشرع بدل قوله الشرع.

^٢ في ب: فتعليقه بهما بدل قوله فتعليقه لهما.

^٣ في ب: لا ينفعل بدل قوله لا يتعقل.

^٤ في ب: بما بدل قوله لما.

^٥ هذا اعتراض الشارح على المصنف لقوله بالإبطال في الأقسام الثلاثة.

فإن قيل: قد تكلمتم في صوم [يوم] النحر بالرأي، وقد وقع النزاع في الحكم، وهو الصوم أنه مشروع أم لا؟ قلنا: الاختلاف في صوم يوم النحر بناء على الاختلاف في موجب النهي أنه لإفساد المشروع مع بقاء أصله ورفع مشروعيته أصلاً. وهذا لا يثبت بالرأي، بل يثبت بدليل النص.

ولأننا إنما أنكرنا التكلم بالرأي في هذه الجملة إذا لم يوجد له أصل في الشريعة يصح تعليله. فأما إذا وجد فهو القسم الرابع الذي يصح تعليله بعد رعاية ما ذكرنا من الشرائط، وصوم يوم النحر من هذا القسم. فإننا وجدنا له أصلاً متفقاً عليه في كون الصوم مشروعاً فيه، وهو سائر الأيام، فأمكن تعدية الحكم بتعليله إليه. ونظيره الاختلاف في مسح الرأس ألحقه الشافعي رحمه الله بالمغسولات في استئنان التثليث، ونحن ألحقنا بالممسوحات في عدم سنية التثليث. وكذا الاختلاف في اشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام، وإن كان تكلماً في إثبات الشرط ونفيه بالرأي لكن الشافعي رحمه الله لما وجد لإثباته أصلاً -وهو بيع الأثمان بالأثمان- ألحقه به، ونحن لما وجدنا لنفيه أصلاً -وهو بيع السلم بالأثمان- ألحقنا به^٢.

ثم الكلام بعد ذلك في الترجيح. وهذا بخلاف شرط التسمية في الذبيحة. فالمدعي لإثبات هذا الشرط لا يجد له أصلاً يقيسه عليه^٣ ولا لنفيه، فإن قاسه على الناسي قلنا نحن لا نسلم ثمة سقوط التسمية، ولكن نقول بجعل الناسي كالمسمي حكماً للعذر. أو نقول هو معدول به عن القياس عليه غيره لا يقاس وبخلاف شرطية الصوم للاعتكاف لا يمكن إثباته بالقياس لما قلنا وإنما أثبتناه بالنص ولا نفيه به. فإن قالوا: الاعتكاف أصل^٤ -وهو الوقوف بعرفة-، فإنه لبث في مكان، فلا يشترط الصوم فيه، كما لا يشترط في الوقوف. قلنا: ذلك ثبت بخلاف القياس، والتقريب ظاهر.

قوله (وأما دفعه) لما فرغ من بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه، فقال: **(العلل قسمان: طردية، ومؤثرة)**. فالطردية هي الوصف الذي اعتبر علة لدوران الحكم معه وجوداً وعدمه عند البعض، كما مر من غير نظر إلى ملائمته وثبوت أثره في موضع بنص أو إجماع. والمؤثرة ما ظهر أثرها بنص أو إجماع في موضع من المواضع، كما مر تقريره.

^١ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٢ في ب: ألحقناه به بدل قوله ألحقنا به.

^٣ في ب: ليقيسه عليه بدل قوله يقيسه عليه.

^٤ في ب: للاعتكاف أصل بدل قوله الاعتكاف أصل.

والعلة المؤثرة عند من يمنع التخصيص أخص من الطردية، وذلك ظاهر. وعلى قول من يشترط الانعكاس، فبينهما عموم وخصوص من وجوه^١؛ لأن الانعكاس ليس بشرط في المؤثرة. وكذلك على قول من يجوز التخصيص؛ لأن الاطراد ليس بشرط عندهم في المؤثرة. والاستدلال بالطردية وإن كان فاسداً عند المصنف رحمه الله، لكن قوم من الجدليين لما تمسكوا بها وشاع بينهم لزم دفعها.

ووجه دفع العلة الطردية أربعة: القول بموجب العلة، ثم الممانعة، ثم بيان فساد الوضع، ثم المناقضة. وإنما قدم القول بموجب العلة^٢؛ لأنه يرفع الخلاف بتسليم موجب علته، وهو أحق بالتقديم؛ إذ المصير إلى المنازعة عند عدم إمكان الموافقة. ثم قدم الممانعة على الباقيين؛ لأن المنع أسهل منهما. ثم قدم فساد الوضع؛ لأنه أقوى في الدفع؛ إذ المناقضة خجل مجلس، وهذا انقطاع كلي.

قلت: ولم أدر ما دعاهم إلى ترك ذكر المعارضة هنا، مع أن العلة الطردية قد تدفع بها، كما تدفع بها العلة المؤثرة، كأنهم ظنوا أن الطردية تندفع لا محالة بإحدى هذه الطرق^٣. وحينئذ لا يحتاج السائل إلى الاشتغال بها.

أما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزم المعلن بتعليله، أي قبول السائل ما يوجبه المعلن بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود. وهذا النوع من الاعتراض إنما يتأدى إذا أثبت المعلن بعلته ما يتوهم أنه محل النزاع، ولا يكون كذلك، فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجه مع بقاء مقصوده في الحكم أو أثبت المعلن بدليله^٤ إبطال ما يتوهم أنه مأخذ الخصم. فبالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم يتبين أن ذلك ليس مأخذه. فمسألة التعيين ومسألة التثليث من أمثلة القسم الأول. ومسألة المختلعة وال لزوم بالشروع من أمثلة القسم الثاني. مثل قولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأدى إلا بتعيين النية، كقضاء رمضان^٥. فنقول: موجب علتك أن لا يتأدى صوم رمضان إلا بتعيين النية، فنحن نسلم ذلك؛ لأن عندنا لا يصح أيضاً بدون التعيين. وإنما يجوز بإطلاق النية؛ لأن الإطلاق تعيين في هذه الصورة، لأن^٦ التعيين ساقط عنه.

^١ في ب: وجه بدل قوله وجوه.

^٢ في ب: وإنما قدم موجب العلة بدل قوله وإنما قدم القول بموجب العلة.

^٣ هذا اعتراض الشارح على من عد أربعاً وترك المعارضة.

^٤ في ب: يلزمه بدل قوله يلزم.

^٥ في ب: بدليل بدل قوله بدليله.

^٦ في ب: كصوم القضاء بدل قوله كقضاء رمضان.

^٧ في ب: لا أن بدل قوله لأن.

قال الفاضل السمرقندي رحمه الله: وفيه بحث؛ لأن الخصم يقول: إن التعيين بطريق القصد إلى الفرضية شرط كصوم القضاء. فإن سلم هذا فكيف يبقى الخلاف، وإلا فكيف يسلم موجب تعليقه؟

والجواب عنه أن الخصم [إن] ^١ أطلق التعيين ولم يقيده بالقصد فدفعناه بالقول بموجب العلة، فإن قيده بالقصد ندفعه بالممانعة. وقد طرد هذا الاعتراض في جميع الأمثلة. والجواب عن الكل واحد. فيا عجباً! كيف خفي عليه هذا القدر، وهو من الحذاق المهرة في هذا الفن؟

ومثل قولهم: المختلعة منقطعة النكاح بالخلع، فلا يلحقها الطلاق في العدة كمنقضية العدة. قلنا لهم ^٢: سلمنا أنه لا يلحقها الطلاق لأجل كونها منقطعة النكاح، بل بوصف أنها معتدة عن نكاح صحيح. فإن العدة أثر من آثار النكاح، فعند ارتفاعه يبقى ملك الزوج ^٣ عليها، حتى كان له ولاية منعها عن الخروج، فتكون المرأة بهذا الوصف محلاً للطلاق.

ومثل قولهم: المسح ركن في الوضوء، فيسن تثليثه، كغسل الوجه. نحن نلتزم بموجب علتك، فنقول: التثليث مسنون عندنا أيضاً، لكن بطريق الاستيعاب. فإن الفرض يتأدى بربع الرأس عندنا، فالاستيعاب تثليث وزيادة؛ لأن التثليث جعل الشيء ثلاثة أمثاله، وذلك لا يقتضي اتحاد المحل. فإن من دخل ثلاثة دور يكون ثلاث دخلات، كما لو دخل في دار واحدة ثلاث مرات.

فإن قال المعلن: أردت بالتثليث التكرار، قلنا له: لا نسلم أن التكرار سنة في المقيس عليه -وهو غسل الوجه-، بل السنة هو التكميل عندنا دون التكرار؛ لأن السنن شرعت مكملات للفرائض، والأصل في التكميل أن يكون بطريق الإطالة، كما في أركان الصلاة من القيام والقراءة والركوع والسجود، إلا أن الإكمال بدون التكرار لما لم يتصور عند استغراق الفرض محله صرنا إلى التكرار خلفاً عنه. وفي مسح الرأس الأصل مقدور عليه لاتساع محله، فيبطل الخلف. فحاصل الاعتراض على تقدير الإطلاق القول بموجب العلة، وعلى تقدير التفسير الممانعة ^٤. وهذا يؤكد جوابنا فيما سبق عن اعتراض السمرقندي. فثبت أن التثليث في هذه المسألة والتعيين في المسألة الأولى ليس محل النزاع. وإنما النزاع في أن الإطلاق تعيين وأن الاستيعاب تثليث أم لا.

^١ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٢ في ب: قلنا بدل قوله قلنا لهم.

^٣ في ب: النكاح بدل قوله الزوج.

^٤ في ب: وعلى تقدير التقييد الممانعة بدل قوله وعلى تقدير التفسير الممانعة.

ومثل قولهم في الصوم النفل مثلاً: إنه نفل لا يمضى في فاسده، فلا يلزم القضاء بالإفساد كالوضوء. فنقول: عندنا لا يجب بالإفساد أيضاً. ولهذا يجب إذا فسد لا باختياره بأن شرع في صوم النفل، فصب الماء في حلقه، بل إنما يلزم بالشروع لما مر. فإن قال المعلن: ينبغي أن لا يجب القضاء بالشروع^١ ولا بالإفساد كالوضوء. قلنا: نعم بهذا الوصف -وهو الشروع في العبادة^٢- لا يمضى في فاسدها لا يجب القربة عندنا. ولكن إنما يجب بالشروع في عبادة يجب بالندر. وعدم الوجوب باعتبار الوصف الذي قاله لا يمنع الوجوب باعتبار الوصف الذي قلنا.

ثم اختلف الأصوليون في أنه هل يجب على السائل بعد ما رد المأخذ الذي ذكره المعلن بيان مأخذ آخر، فقيل: يجب؛ لأنه أقرب إلى صيانة الكلام من الحبط والعناد. وقيل: لا يجب، بل يكون له أن يقول: لا نسلم أن المأخذ ما ذكرت، بل المأخذ غيره عندي، إلا أنه لو بين لكان دليلاً على دقة نظره وحذاقته في الفقه.

قال^٣ (وأما الممانعة فأربعة أوجه) اعلم أن الممانعة امتناع السائل عن قبول ما أوجبه المعلن من غير دليل. وهي على أربعة أوجه:

ممانعة في نفس الوصف، وهي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور، أو منع وجوده فيه. كقول الشافعي رحمه الله في كفارة الفطر: هذه عقوبة متعلقة بالجماع، فلا يجب بالأكل والشرب، كالرجم في باب الزنا. قلنا: لا نسلم تعلقها بالجماع، بل هي متعلقة بالإفطار.

وممانعة في صلاحية الوصف للعلة؛ إذ الوصف إنما يصير صالحاً للعلة بالملائمة والتأثير. فللسائل أن يمانعه في ذلك. كقول الشافعي رحمه الله في الثيب الصغيرة: ترجى مشورتها، فلا تنكح إلا برأيها كالثيب البالغة. ونحن لا نسلم صلاحية هذا الوصف؛ لكونها مناطاً للحكم. بيان ذلك أنا نقول له: مانعني بقولك: لا تنكح إلا برأيها، رأياً قائماً في الحال، أم رأياً منتظراً يحدث في المآل، أم أيهما كان؟ فإن قال: «أيهما كان» انتقض بالمجنونة؛ لأنها تزوج في الحال، ورأيها غير مأنوس عنه لتوهم الإفاقة. فإن قال: «برأي قائم في الحال» لم يوجد في الفرع، وإن قال: «برأي منتظر» لم يوجد

^١ في ب: ينبغي أن لا يجب بالشروع بدل قوله ينبغي أن لا يجب القضاء بالشروع.

^٢ في ب: عبادة بدل قوله العبادة.

^٣ في ب: قوله بدل قوله قال.

^٤ في ب: لا نسلم صلاحية الوصف بدل قوله لا نسلم صلاحية هذا الوصف.

^٥ في ب: بأيهما كان بدل قوله أيهما كان.

في الأصل؛ لأن المانع في البالغة الرأي القائم لا المنتظر، والوصف إذا لم يكن مشتركاً بين الأصل والفرع لا يكون صالحاً لإفادة الحكم المطلوب بالتعليل.

وكقوله في مسح الرأس: إنه طهارة مسح، فيسن تكراره كالغسل. فنقول: المسح لا أثر له في التكرار بل هو ينبئ عن التخفيف وفي التكرار نوع مشقة وبدون الأثر لا يكون الوصف صالحاً لإفادة الحكم. فإن قال: إني أردت إثبات مذهبي وعندي الطرد حجة بدون التأثير فلا حاجة إلى بيان التأثير. قلنا: المقام مقام الاحتياج إلى إلزام الخصم فلا يصح تلك^١ الاحتجاج إلا بما هو حجة عند الخصم. ألا يرى أن الكافر إذا أقام بينة كفاراً على مسلم لا يقبل، وإن كانت هذه الشهادة حجة عند المدعي، كذا هنا.

وممانعة في الحكم، وهي منع ثبوت الحكم المدعى في الأصل. كقوله مسح في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل. قلنا: لا نسلم ثبوت هذا الحكم في الأصل، فالمسنون هناك عندنا ليس التكرار، بل التكميل، غير أن الإكمال بدون التكرار لا يتصور عند استغراق الفرض محله، فصرنا إلى التكرار ضرورة، ولا ضرورة هنا، فصرنا إلى الاستيعاب. ومثل قوله في طعام الكفارة: يشترط التملك كالكسوة. قلنا: لا نسلم أن شرط التكفير التملك، بل امتثال الأمر، غير أن امتثال الأمر^٢ في الكسوة يكون بالتمليك، وفي الطعام بالإباحة على ما عرف.

وممانعة في إضافة الحكم إلى الوصف، وهي منع تعلق الحكم في الأصل بالوصف. كقول الشافعي رحمه الله: النكاح ليس بمال، فلا يقبل فيه شهادة النساء كالحدود، والأخ لا يعتق على الأخ لعدم البعضية كابن العم. ونحن لا نسلم بأن عدم قبول شهادة النساء في الحدود لعدم ماليتها، بل لأن الحدود يندري بالشبهات، والنكاح مما لا يندري بالشبهات. ولا نسلم بأن عدم الإعتاق في ابن العم لعدم البعضية، بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح. وكل تعليل يكون بعدم وصف أو عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض؛ لأن العدم لا يصلح علة كما نبينه.

وهذه الممانعة أعم من الممانعة في الصلاحية من وجه؛ لأن منع الصلاحية منع تعلق الحكم به من غير عكس. وقد يمنع الصلاحية عن وصف جعل علة في الفرع، وهذه مختصة بوصف جعل علة في الأصل.

^١ في ب: لك بدل قوله تلك.

^٢ في ب: على بدل قوله عند.

^٣ في ب: بل امتثال الأمر في الكسوة يكون بالتمليك بدل قوله بل امتثال الأمر غير أن امتثال الأمر في الكسوة يكون بالتمليك.

قوله (وأما فساد الوضع) فهو عبارة عن كون العلة معتبرة^١ في نقيض الحكم بالنص أو الإجماع.

مثل تعليل أصحاب الشافعي رحمه الله لإيجاب الفرقة بسبب إسلام أحد الزوجين، حيث قالوا: إسلام أحدهما يوجب اختلاف الدين، فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير توقف الفرقة على إبقاء الإسلام وقضاء القاضي وانقضاء العدة كردة أحدهما قبل الدخول. ومثل تعليلهم لإبقاء النكاح مع ارتداد أحدهما في المدخول بها إلى انقضاء العدة، بأن ملك النكاح بعد الدخول يتأكد، فيتأخر إلى انقضاء العدة كما في الطلاق.

ونحن نقول: تعليلهم في المسألتين فاسد في وضعه. أما في الأولى فلأنهم أوجبوا الفرقة بنفس الإسلام؛ إذ هو الحادث المورث للاختلاف، والإسلام شرع عاصما للحقوق لا قاطعا لها. وأما في الثانية فلأن الردة عرفت قاطعة للحقوق، فلا يصح عفواً، أي لا يصلح أن يجعل كالمعدوم ليحكم ببقاء النكاح^٢؛ لأنها في غاية القبح.

وكذا تعليل الشافعي رحمه الله في الضرورة، وهو الذي وجب عليه الحج، ولم يحج إذا حج عن نفل أو عن غيره فإنه يقع عما نوى عندنا. وعند الشافعي رحمه الله يقع عن فرضه؛ لأن فرض الحج يتأدى بمطلق النية، فيتأدى بنية النفل أيضاً كالزكاة؛ فإن التصديق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتأدى به الزكاة كان نية النفل كذلك. وهذا التعليل فاسد وضعا؛ لأنه يريد بهذا حمل المقيد على المطلق، ولم يقل به أحد. وإنما الخلاف بيننا وبينه في حمل المطلق على المقيد كما مر. ألا يرى أن مطلق الدراهم ينصرف إلى نقد البلد للعرف. وأما المقيد بنقد آخر فإنه لا يحمل على المطلق لينصرف إلى نقد البلد.

لا يقال: إن نية النفل في رمضان محمول على مطلق النية عندكم، فقد وقعت فيما أبيتم. لأننا نقول: نية النفل ثمة لغو لكون المشروع واحدا لا يحتمل^٣ على غيره، فيبقى المطلق. وهنا المشروع متعدد، فلا يلغو نية النفل، فافترقا.

وكذا تعليله في طول الحرية أنه^٤ يمنع الحر عن نكاح الأمة؛ لأن فيه إرقاق جزئه حال استغنائه؛ إذ الولد يتبع الأم في الرقية، وذلك حرام، كما لو كان تحت حرة؛ فإنه لا يجوز له التزوج بالأمة فاسد

^١ في ب: معتبرا بدل قوله معتبرة.

^٢ في ب: فلا يصلح عفوا بدل قوله فلا يصح عفوا.

^٣ في ب: ليحكم بقاء النكاح بدل قوله ليحكم ببقاء النكاح.

^٤ في ب: لا يحمل بدل قوله لا يحتمل.

^٥ في ب: بأنه بدل قوله أنه.

في وضعه؛ لأن تأثير الحرية شرعا في جلب زيادة الكرامات كملك الأشياء والولاية، لا في سلب ما لا يسلب عن الرقيق. وهذا التعليل يؤدي إلى ذلك. بيانه أن المولى إذا دفع إلى العبد مهرا يصلح للحررة والأمة، وقال له: «تزوج من شئت»، جاز له أن ينكح الأمة، فلما جاز للرقيق مع طول الحررة أن ينكح الأمة. فلو لم يجز للحر ذلك لكان حاله أنقص من حال الرقيق، وفساده لا يخفى.

ومثله التعليل بالطعم والتمنية، أي مثل التعليل المقدم التعليل بالطعم والتمنية؛ فإنهم قالوا: إن الطعم معنى له خطر. وكذا التمنية لشدة حاجة الناس إليهما^١ في بقاء النفوس وقضاء الحاجات، فناسب أن يناط بكل واحد منهما تحريم الربا، حتى لا يجوز بيعه إلا بشرط زائد^٢، وهو المساواة إذا قوبل بجنسه تخفيفا^٣ لطريق الوصول إليهما إظهارا لخطرهما. فإن من^٤ ضاق إليه الوصول عز في الأعين الأعين إذا أصيب، وإذا اتسع الوصول إليه هان في الأعين اعتبارا بالنكاح؛ فإنه لما كان معنى يتعلق به قوام العالم، وكان استيلاء على محل ذي خطر شرط لجوازه حضور الشهود وإذن المولى.

وقلنا: هذا التعليل فاسد في الوضع؛ لأن ما هذا شأنه من شدة حاجة الناس إليه لا يصلح علة للتحريم والتضييق، بل السبيل فيه الإطلاق بأبلغ الوجوه؛ إذ الحاجة تؤثر في الإباحة، كالميتة تحل عند الحاجة، هكذا جرت سنة الله تعالى تسهيلا للأمر على عباده، واعتبر هذا بالماء والهواء والتراب؛ فإن الله تعالى بفضله وكرمه سهل الوصول إلى هذه الأشياء لما علم شدة احتياج الناس إليها.

فأما الحرية فعبرة عن الخلو، يقال: طين حر، أي خالص. وفي التنزيل ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾^٥ أي مخلصا من أعمال الدنيا. فصلح أن يكون الأصل فيها تحريم الاستيلاء لما فيه نوع رق، لكن الحل يثبت بعارض الحاجة إلى بقاء النسل، وما ثبت بالعارض يجوز أن يتوقف على أشياء؛ لما فيه من مخالفة الأصل.

وأما المناقضة فهي إظهار تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة سواء كان^٦ لمانع أو لا عند من لا يجوز تخصيص العلة، وعند من جوزه إن لم يكن لمانع يكون مناقضة وإلا فلا. مثال ذلك فيما علل الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء، بأن الوضوء والتيمم طهارتان، فكيف افترقتا في

^١ في ب: إليها بدل قوله إليهما.

^٢ في ب: لا يجوز إلا بشرط زائد بدل قوله لا يجوز بيعه بشرط زائد.

^٣ في ب: تضييقا بدل قوله تخفيفا.

^٤ في ب: ما بدل قوله من.

^٥ الآية ٣٥ من سورة آل عمران.

^٦ كلمة كان غير موجودة في نسخة ب.

النية. قلنا: ينتقض هذا التعليل بغسل الثوب والبدن عن النجاسة؛ فإنه طهارة، ولم يشترط فيهما النية إجماعاً، فيضطر المعلن حينئذ إلى بيان وجه المسألة، أي إلى المعنى الفقهي المؤثر؛ لأن الطرد الذي تمسك به لما انتقض لا يجد منه مخلصاً إلا بالعدول عنه إلى بيان المعنى المؤثر.

قيل: هذا إن لم يجعل ذلك انقطاعاً كما هو مذهب البعض ويسامحه السائل فيه. أما إن لم يسامحه السائل في ذلك بأن يقول: إنك احتججت علي باطراد هذا الوصف، وقد انتقض ذلك بما أورد به، فلا يسمع منك بيان التأثير والشروع في الفرق في هذا المجلس؛ لأن ذلك انتقال عن حجة إلى أخرى لإثبات المطلوب الأول، وهو انقطاع منك.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن دفع نقضه لا يمكنه إلا بالعدول إلى التأثير، بل للمعلن أن يقول: الطهارة تطلق بالتواطؤ أو^١ بالاشتراك على الطهارة عن الحدث، وعلى الطهارة عن الخبث. ومرادنا ههنا الأول، فلا يرد ما ذكرت نقضاً.

ووجه المسألة أن يقول المعلن: الوضوء تطهير حكمي أي تعبدي غير معقول المعنى؛ إذ لا يعقل في المحل نجاسة تزول به؛ لأنه طاهر حقيقة وحكما، فيشترط فيه النية، كما في التيمم؛ لأن العبادة لا يتحقق بدون النية، بخلاف غسل الثوب [النجس]^٢؛ لأنه معقول. ونحن نقول: الماء مطهر بطبعه، كما أنه مزيل للنجاسة؛ لأن الله تعالى خلقه كذلك، قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^٣ فإذا استعمله في محل النجاسة طهره سواء قصد بالاستعمال التطهير أو لا، كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الإحراق مطلقاً سواء قصد الإحراق أو لا.

فإن قلت: نعم إنه مطهر، لكن للمحل النجس، والمحل هنا طاهر، فكيف يطهره؟ قلت: لا نسلم أن المحل هنا طاهر؛ فإن خروج النجاسة يثبت صفة الحدث لكل البدن. ألا يرى أنه يقال: «فلان محدث»، ولو اختص بموضع لكان أولى المواضع مخرج الحدث. وهذا لأن الصفة متى ثبت^٤ في ذات يتصف كل الذات بتلك الصفات^٥، يقال: «فلان سميع عالم بصير»، وإن كان يسمع بإذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه. وهذا حقيقة، كما اختاره بعض العلماء؛ إذ لو كان مجازاً يصح^٦ نفيه.

^١ في ب: و بدل قوله أو.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ الآية ٤٨ من سورة الفرقان.

^٤ في ب: تثبت بدل قوله ثبت.

^٥ في ب: الصفة بدل قوله الصفات.

^٦ في ب: لصح بدل قوله يصح.

ومعلوم أن من قال: «فلان ليس بسميع ولا بصير ولا عالم ولا محدث^١» يكذب عرفاً، فثبت أن الحدث غير مقتصر على المخرج، بل سار إلى الجميع.

ولقائل أن يقول: إن سلمنا أن هذا الإطلاق حقيقة، ولكن ذلك لا يقتضي حلول الحدث بجميع أجزاء البدن، بل الحلول في البعض كاف لصحة الإطلاق، كما في السميع والبصير والعالم، فلا يتم التقريب.

قوله (إلا أن الشرع) جواب عما يقال: لما اتصف كل البدن بالحدث ينبغي أن يجب غسل كله. [و] أجاب بأن الشرع اقتصر على الأربعة التي تنكشف كثيراً إقامة له مقام جميع البدن تيسيراً على العباد فيما يكثر وقوعه ويعم وجوده وفيما عداه مما لا حرج فيه لقلته وقوعه بقاء على أصل القياس كالمني والحيض والنفاس. فثبت أن ما لا يعقل وصف كل البدن بالنجاسة؛ لأن حكم الحدث وإن ثبت في أعضاء الوضوء شرعاً لكنه غير ثابت حساً، فأثبت^٢ ضرورة الأمر بالتطهير فكان إثباته في المحل أمراً حكماً غير معقول المعنى.

وكذلك الاقتصار على غسل الأعضاء الأربعة أيضاً غير معقول كما ذكرنا. والنية للفعل القائم بالماء وهو التطهير لو احتيج إليها لا للوصف القائم بالمحل وهو الحدث؛ لأنه كان ثابتاً قبله فكان مثل غسل النجس، فيزيل الحدث بلا نية، كما يزيل الخبث بدونها، بخلاف التراب؛ فإنه ملوث، وليس بمطهر بطبعه. ولهذا لا يزيل النجاسة الحقيقية. وإنما صار مطهراً شرعاً عند عدم الماء وإرادة الصوم، فلا يكون مطهراً حال عدم النية كما لا يكون مطهراً حال وجود الماء. فإذا وجدت إرادة الصلاة صار طهوراً وبعد صحة الإرادة وصيرورته مطهراً استغنى عن النية كالماء، فلا فرق بينهما حينئذ.

حاصل الجواب منع كون التوضؤ تطهيراً حكماً، فيكون الجامع منتفياً، وبدون الجامع لا يتحقق القياس.

قوله (فهذه الوجوه تلجى أصحاب الطرد إلى القول بالأكثر^٣) كما ذكرنا ههنا ليتضح ما هو الحق.

^١ في ب: فلان ليس بسميع ولا بصير ولا محدث بدل قوله فلان ليس بسميع ولا بصير ولا عالم ولا محدث.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ في ب: وإنما يثبت بدل قوله فأثبت.

^٤ في ب: الصلاة بدل قوله الصوم.

^٥ في ب: الأثر بدل قوله الأكثر. وفي متن المغني التأثير.

قوله (وأما العلل المؤثرة) اعلم أن دفع العلل المؤثرة يكون بطريق صحيح، وبطريق فاسد.

أما الصحيح فأربعة أوجه: أولها الممانعة، ثم القلب المبطل، ثم العكس الكاسر، ثم المعارضة.

والفاسد أربعة أيضا: الفرق، والمناقضة، وفساد الوضع، ووجود الحكم عند عدم العلة.

أما الممانعة فهي أربعة أوجه أيضا. وهي أساس المناظرة، لا ينبغي للسائل أن يتجاوز إلى غيرها

إلا عند الضرورة.

ممانعة في نفس الحجة، أي في الحجة التي يتمسك بها المجيب، أهي حجة أم لا؟ لأن من الناس من يحتج بما ليس بحجة، من استصحاب الحال، والتعليل بالنفي، وتعارض الأشياء^١. وكذا منهم من يتمسك بالطرد، فإذا تعلق المجيب بشيء منها يقول السائل: لا نسلم أن^٢ ما ذكرت من الوصف صالح لكونه علة، فكانت الممانعة في هذه الموضع^٣ دليل المفاقة.

وممانعة في الوصف، يعني بعد ما ثبت صلاحيته لا بد من وجوده في الأصل والفرع. فله أن يمنع الوجود في كل واحد منهما ليثبتته المجيب بالدليل؛ لأن التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده، كقول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله: إيداع الشيء عند الصبي تسليطه على استهلاكه. وهذا الوصف ممنوع وجوده عند أبي يوسف رحمه الله، بل هو مسلط على الحفظ عنده؛ ولهذا يضمه. وكقول الشافعي رحمه الله متمسكا في صوم يوم^٤ النحر: إنه منهي عنه، والنهي يرفع المشروعية، لا بد للحنفي أن يمنعه، أو كقول الحنفي: إنه منهي، والنهي يقرر المشروعية، لا بد للشافعي أن يمنع كونه مقرا، وإلا يتم كلام المجيب.

وممانعة في شرط التعليل بأن ينظر في شرائط القياس على ما سلف أهي موجودة أم لا؟

وممانعة في المعنى الذي صار به الوصف علة ودليلا، وهو الأثر؛ لأن مجرد صلاح الوصف

بدون الأثر ليس بحجة ملزمة عندنا.

غاية الأمر أن يكون العمل به جائزا، لكن كل ما جاز العمل به غير واجب. فالنوافل جائزة،

وليست بواجبة. والقضاء بشهادة مستور الحال جائز، وليس بواجب. فإذا لا بد من بيان واجب العمل

^١ في ب: الأشياء بدل قوله الأشياء.

^٢ كلمة أن غير موجودة في نسخة ب.

^٣ في ب: المواضع بدل قوله الموضع.

^٤ كلمة يوم ليس بموجودة في نسخة ب.

^٥ في ب: أو بدل قوله أم.

ليتم الإلزام على السائل. وذلك ببيان الأثر. وسبيل السائل في هذا كله -أي فيما ذكرنا من وجوه الممانعة- الإنكار ومطالبته وأن لا يتعرض للدعوى. فإذا تكلم بما هو في صورة الدعوى لم يضره ذلك إن كان إنكاراً بمعناه؛ لأن العبرة للمعاني لا للصور والمباني، كالمودع إذا ادعى رد الوديعة، وأنكره المودع، كان القول قوله مع اليمين؛ لأنه منكر وجوب الضمان عليه معنى، وإن كان مدعياً للرد صورة، حتى لو قال السائل للمجيب: «إن العلة في الأصل غير الذي ذكرت» كانت هذه دعوى، فكانت فاسدة^١. وإذا قال: «إن الذي ذكرته ليس بعلة» كانت هذه ممانعة؛ لكونه إنكاراً معنى.

واعلم أن المنوع المذكورة هنا والتي ذكرت في دفع العلل الطردية يتداخل بعضها في بعض. والتي لا تتداخل فيها لا اختصاص لها بواحد منهما، بل يجري فيهما. فتخصيص هذه الأربعة هنا وتلك الأربعة هنالك لا يخلو عن تحكّم^٢.

قوله (وبعد الممانعة ليس له إلا المعارضة) فإن قلت: أين ذهب قولك: الاعتراضات الصحيحة أربعة أوجه؟ قلت: المعارضة تتضمن الأوجه الثلاثة: القلب، والكسر، والمعارضة الخالصة، على ما يأتيك بيانه، فصار مع الممانعة أربعة أوجه بالتقسيمين.

قلت: وهذا الحصر يناقض ما ذكره المصنف رحمه الله في حواشيه^٣. إنه إذا ثبت ما ادعاه المجيب بعلة مؤثرة، فحينئذ يتجاوز السائل عن الممانعة إلى القول بموجب العلة إن أمكنه ذلك، وإلا فيشتغل بالقلب، ثم بالعكس.

قوله (لأنها لا تحتل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب والسنة والإجماع)

أما المناقضة فلأن النقص لا يرد على ما ثبت بها [-وهو العلة-] بخلاف المعارضة؛ لأنها قد تقع بين النصوص لجهلنا بالناسخ من المنسوخ. فكذا تقع بين العلل لجهلنا بما هو علة الحكم في الواقع.

وأما فساد الوضع فلأن معناه أن ذلك الوصف ناب عن هذا الحكم، ودعوة النبوة بعد صحة الأثر لا يتصور؛ إذاً لا يوصف الكتاب أو السنة أو الإجماع بالفساد في الوضع.

^١ في ب: إذا كانت فاسدة بدل قوله فكانت فاسدة.

^٢ في هذه الفقرة اعتراض الشارح على المصنف في التقسيم.

^٣ هذا اعتراض الشارح على الجواب بحسب تضاده.

^٤ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٥ في ب: إذ بدل قوله إذا.

واعترض عليه بأنه إن أراد بفسادهما الفساد قبل ظهور أثر الوصف، فذلك ممنوع؛ لأن الاعتراض بالمانعة لما صح لاحتمال أن لا يكون الوصف مؤثراً صح الاعتراض بهما أيضاً. وإن أراد به فسادهما بعد ظهور تأثيره، فلا فرق إذا بينهما وبين الممانعة في الفساد؛ لأن التأثير لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة، كما لم يبق محل المناقضة وفساد الوضع.

وأجيب عنه بالتزام الشق الأول، والفرق بينهما وبين الممانعة بأنه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين أنه لم يكن محتملاً لهما، بخلاف الممانعة؛ فإنها طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره، وبعد ظهوره لم يتبين أن ذلك الطلب كان باطلاً.

قلت: وما في هذا الجواب من التحمل والهواء لا يخفى على ذوي النهى، على أنه مخالف لتصريحهم بأنها لا تحتملها بعد ما ظهر أثرها بالحجج الثلاثة^١.

قلت: هذا الاعتراض إنما نشأ من حمل كلام السلف على غير مرادهم؛ لأن هذا المعترض وهم أنهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع، بأن الممانعة اعتراض صحيح يجب على المجيب قبوله ودفعه، وهما فاسدان بمعنى أنهما لا يسمعان منه ولا يشتغل بالجواب عنهما، ويكفي للمجيب أن يقول: «هذا اعتراض فاسد لا أسمع منك ولا ألتفت إليك»، فبنى على وهمه ترديده، وليس مرادهم ذلك، وإلا لكان قولهم بعد ذلك: «لكنه إذا تصور مناقضة يجب دفعه بوجوه أربعة» تناقضاً، بل الظاهر أنهم لا يفرقون بين الممانعة والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة في أن كل واحد منها مما يسمع من السائل ويجب على المجيب المخلص عنه بعد ظهور الأثر وقبله، لكن غرضهم بهذا الكلام أن يبينوا أن السائل بعد ما فرغ من الممانعة، وظهر أثر الوصف المدعى علة، هل يتمكن من إبطال ذلك بالمناقضة وفساد الوضع، كما في العلل الطردية أم لا؟

فقال الإمام أبو زيد، والشيخان رحمهم الله بأنه لا تمكن من ذلك^٢، وهو اختيار المصنف رحمه الله. وقوله: «وبعد الممانعة ليس له إلا المعارضة» مما ينادي عليه.

فإن قلت: فعلى هذا لا فرق بين الممانعة وبينهما؛ لاشتراكهما في عدم التمكين^٣ بالإبطال بعد ظهور الأثر.

^١ هذا اعتراض الشارح على الجواب.

^٢ في ب: لا يتمكن ذلك بدل قوله لا تمكن من ذلك.

^٣ في ب: يتمكن بدل قوله التمكين.

قلت: التأثير إنما يمنع^١ بالمانعة وبعده لا يتصور الممانعة، والاشتراك بين الشيئين في صفة يتوقف على تصور وجودهما، ولا يتصور الممانعة^٢، فلا اشتراك. وإذا تحقق المراد لائح^٣ على كلام المعترض الفساد. وهذا توجيه لطيف ومعنى دقيق قد ألهمت به، والله المستعان، وعليه التكلان^٤.

وقول الإمام صدر الإسلام رحمه الله: «يرد النقض وفساد الوضع على العلة المؤثرة؛ لأنهما في الحقيقة لا يردان على علة الشرع، بل على ما يدعيه المجيب علة مؤثرة، وذا في الحقيقة ثبت بغلبة الظن، فجاز أن لا يكون كذلك في الواقع» مما يؤيد ما قلنا.

قوله (وكذا لا يضره) إشارة إلى النوع الثالث من الاعتراضات الفاسدة، وهو وجود الحكم مع انعدام تلك العلة، وهذا اعتراض فاسد لا يضر المعلل بعد ثبوت تأثير الوصف المدعى علة؛ لأن الحكم يجوز أن يثبت في تلك [الصورة]^٥ بعللة أخرى، لجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين في الصحيح. ولهذا لم يشترط العكس في صحة العلة الشرعية، وإن كان ذلك شرطاً للعلل العقلية. أما الاطراد^٦ فهو شرط صحة العلة، وإن لم يكن العكس دليل الصحة.

والرابع منها الفرق، وهو بيان علة في الأصل، فلا^٧ وجود لها في الفرع. وصورته أن يقول السائل: ليس العلة في الأصل ما ذكرت من المعنى، لكن العلة فيه هذا المعنى، وهو مفقود في الفرع. وفساد الفرق من وجوه:

أحدها أن السائل منكر، فسبيله الدفع دون الدعوى، فإذا ذكر في الأصل معنى آخر انتصب مدعياً، وذلك لا يجوز؛ لأنه تجاوز عن مقامه، وغصب منصب المجيب، بخلاف ما إذا عارضه؛ لأنه لم يبق سائلاً حينئذ؛ لأنها إنما تكون بعد تمام الدليل، فيكون مدعياً.

وثانيها أن ذكر السائل علة أخرى هي معدومة في الفرع لا يدفع علة المجيب في الأصل؛ لجواز أن يكون الأصل معلولاً بعلتين. والحكم يتعدى إلى بعض الفروع بإحدى العلتين دون الأخرى.

^١ في ب: يظهر بدل قوله يمنع.

^٢ في ب: للممانعة بدل قوله الممانعة.

^٣ في ب: لائح بدل قوله لائح.

^٤ هذا إشارة من الشارح إلى تفرده في هذا المعنى بالإلهام.

^٥ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٦ في ب: الطرد بل قوله الاطراد.

^٧ في ب: لا بدل قوله فلا.

ففقدان الوصف الذي يروم به السائل الفرق بين الأصل والفرع لا يمنع المجيب [عن] ^١ أن يتعدى حكم الأصل إلى الفرع بالوصف الذي يدعيه أنه علة للحكم، وما لا يكون قد جاء ^٢ في كلام المجيب يكون اشتغال السائل به عبثاً.

وثالثها أن الخلاف في حكم الفرع ولم يصنع بما قال إلا أن آراءنا عدم العلة المعينة. والاستدلال بعدم علة معينة على عدم الحكم عند مقابلة العدم -أي عند انعدام الحجة المثبتة للحكم- لا يصح. فلأن لا يصح عند قيام الحجة المثبتة للحكم أولى. فمن رام إبطال العلة المؤثرة بالفرق فقد رام إبطال الحجة بعدم الحجة.

قال الإمام الرازي رحمه الله: الكلام في الفرق مبني على أن تعليل الحكم الواحد بعلمتين هل يجوز، أم لا؟ والحق أنه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلمتين مستنبطتين، وإن جاز بعلمتين منصوصتين، خلافاً لبعضهم.

وقال الغزالي رحمه الله: الصحيح أن تعليل الحكم الواحد بعلمتين يجوز عندنا؛ لأن العلة الشرعية علامة. ولا يمنع ^٣ نصب علامتين على شيء واحد. وإنما يمنع ^٤ هذا في العلل، كما نذهب ^٥ عليه في غير هذا الفن.

قوله (ولكنه إذا تصور مناقضة) يعني قد ذكرنا أن المناقضة لا يرد على العلل المؤثرة، ولكن إذا تخيل عند السائل مناقضة يجب دفعه بوجوه أربعة:

في نفس الوصف ^٦، بأن يقول: ما ذكرته علة ليس بموجود في صورة النقص.

وتأثيره ^٧ الثابت به دلالة، بأن يقول: ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة -وهو التأثير- موجوداً في صورة النقص، فلا يكون الوصف بدون علة.

^١ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٢ في ب: قدحا بدل قوله قد جاء. نظن أن الأصح ما في نسخة ب.

^٣ في ب: يمتنع بدل قوله يمنع.

^٤ في ب: يمتنع بدل قوله يمنع.

^٥ في ب: برهن بدل قوله نذهب.

^٦ في ب: بنفس الوصف بدل قوله في نفس الوصف.

^٧ في ب: وتأثيره بدل قوله وتأثيره.

وبالحكم المطلوب لذلك^١ الوصف، بأن يقول: ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عنه في صورة النقض، بل هو موجود فيه.

وبالغرض من التعليل. بيان ذلك فيما قلنا في الخارج النجس من غير السبيلين: إنه خارج نجس^٢ من بدن الإنسان، وكان حدثا كالبول. فيورد عليه ما إذا لم يسئل. ندفعه أولا بالوصف، أي بمنع الوصف بأن نقول: لا نسلم أن ذلك خارج؛ إذ الخروج هو الانتقال من مكان إلى مكان طاهر، وهذا المعنى لم يوجد في غير السائل؛ لأن النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه. وهذا لأن تحت كل جلدة رطوبة، وفي كل عرق دما. فإذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا، كمن كان في خيمة مستترا، فإذا رفعت عنه يكون ظاهرا لا خارجا، وإنما يكون خارجا إذا فارق [من] الخيمة. ثم بالمعنى الثابت بدلالة وصف الخروج -وهو التأثير-؛ فإن الخروج إنما يكون حدثا باعتبار أنه مؤثر في تنجس موضعه، حتى تجب تطهيره بالإجماع. ثم يتعدى إلى سائر البدن؛ لأن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يخرج منه لا يحتمل التجزي، بل يجب غسل الكل، كما في المنى والحيض والنفاس، أو غسل البعض، كما في البول، على ما ذكرنا. وفيما لم يسئل لم يجب غسل ذلك الموضع إجماعا، فلم يكن كالبول. ولو كان مؤثرا في تنجس موضعه لوجب غسل موضعه عنده قليلا كان أو كثيرا، وعندنا إذا جاوز قدر الدرهم، ولكان مسنونا إذا كان دون الدرهم.

قوله (فيه صار الوصف حجة) أي بوجوب غسل ذلك الموضع صار وصف الخروج مؤثرا في انتقاض الطهارة. واحترز بقوله: «ما يكون»^٣ عن إصابة النجاسة من الخارج؛ فإنها توجب غسل ذلك الموضع فقط. قوله: ويورد عليه، أي يورد على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السائل؛ فإن ما يخرج من جرحه خارج نجس من بدن الإنسان، وليس بحدث، حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا. فندفعه بالحكم، أي ندفع النقض بمنع عدم الحكم في صورة النقض، بأن نقول: لا نسلم بأنه ليس بحدث، بل هو حدث، ولكن تأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت بتعذر، ولهذا يلزمه الطهارة لصلاة أخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث، لا بالخروج؛ فإنه ليس بحدث بالإجماع، والحكم قد يتصل بالسبب، وقد يتأخر^٤ عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار.

^١ في ب: بذلك بدل قوله لذلك.

^٢ في ب: أنه نجس خارج بدل قوله خارج نجس.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٤ في ب: باعتبار ما يكون منه بدل قوله ما يكون.

^٥ في ب: للتعذر بدل قوله بتعذر.

^٦ في ب: تأخر بدل قوله يتأخر.

وبالغرض، وهو الوجه الرابع من وجوه الدفع، بأن يقال: الغرض من هذا التعليل التسوية بين الخارج النجس من غير السبيلين والخارج النجس من أحد السبيلين، وهو البول. وقد حصل التسوية؛ لأن في البول الذي هو الحدث إذا لزم -أي دام- صار عفوا لقيام وقت الصلاة. فكذا الدم الملحق به تحقيقا للتسوية بينهما في حالتي الاختيار والاضطرار.

قال^١ (وأما المعارضة فهي نوعان) اعلم أن المعارضة هي المقابلة على سبيل الممانعة لغة وتسليم دليل المعلل دون مدلوله والاستدلال على خلاف مدلوله اصطلاحاً وهي^٢، أي ما يطلق عليه اسم المعارضة لغة لا اصطلاحاً كما طن نوعان: معارضة خالصة، وهي المصطلح الذي ذكرنا، سميت بذلك لخلوها عن إبطال دليل المعلل. ومعارضة فيها مناقضة، وهي المقابلة بالتعليل المبطل لتعليل المعلل، سميت بذلك لتضمنها إبطال دليل المعلل.

وتحقيقها أن المناقضة عبارة عن إبطال دليل المعلل بدون إبداء دليل مبتدأ، والمعارضة عبارة عن إبداء دليل مبتدأ بدون التعرض لدليل المعلل. ولما كان كل واحد من القلب والعكس مركبا من أحد جزئي المعارضة وهو إبداء علة مبتدئة، والمناقضة وهو إبطال الدليل سمّيناهما باسم آخر غير المعارضة والمناقضة منبئ عنهما وهي معارضة فيها مناقضة.

والمعارضة التي فيها المناقضة نوعان أيضا: القلب، والعكس.

أما القلب فهو تغيير التعليل إلى هيئة تخالف الهيئة الأولى، وهو نوعان: أحدهما قلب العلة حكما والحكم علة، أي جعل العلة معلولا والمعلول علة في الأصل. وإنما قلنا: إن فيه مناقضة؛ لأنه يبطل به علة المجيب، حيث جعلها حكما. وهذا القلب إنما يتحقق أن لو علل المجيب حكما بحكم آخر؛ لأن كل واحد منهما كما استقام علة استقام حكما. أما إذا علل بوصف لا يمكن هذا القلب؛ لأن الوصف لا يحتمل أن يكون حكما.

مثاله قول الشافعي رحمه الله: إن الثيب الذمي إذا زنى يرجم؛ إذ الكفار يجلد بكرهم مائة إجماعا، ووجوب جلد مائة بتقدير البكارة علة وجوب الرجم بتقدير الثيابة، كالمسلمين. ومثل قوله: جريان الربا في كثير الشيء علة جريانه في قليله كالأثمان. وقوله: تكرر فرض القراءة في الأوليين علة تكررهما في الآخرين كالركوع والسجود.

^١ في ب: قوله بدل قوله قال.

^٢ في ب: وهو بدل قوله وهي.

قلنا: لا نسلم أن المسلمين يرجم ثيبيهم؛ لأن بكرهم يجلد مائة، بل إنما يجلد بكرهم مائة، لأنه يُرجم ثيبيهم، فلا يلزم رجم الثيب الذمي. ولا نسلم أن جريان الربا في الكثير علة جريانه في القليل، بل إنما يجري الربا في كثيره لجريانه في قليله. ولا نسلم أن تكرر الركوع والسجود في الآخرين لتكررهما في الأوليين، بل إنما يكررا فرضا في الأوليين لتكررهما فرضا في الآخرين.

فلما احتمل الانقلاب فسد الأصل، أي خرج من أن يكون مقيسا عليه للمعلل في الحكم المطلوب، فبقي قياسه بلا مقيس عليه، فبطل ضرورة.

قال الفاضل السمرقندي: وفيه بحث؛ لأن^١ منع مقدمة دليله، فما سلم دليله، ولا يكون معارضة. ثم المناقضة -كما مر- وجود العلة مع عدم الحكم، وههنا ما لزم هذا لتحقيقهما معا بلى ما لزم الحكم بما جعله المعلل علة. وهذا ليس بتخلف، إلا أن يقال: الغرض من بيان التخلف [بيان]^٢ تخلف التأثير وقد حصل.

قلت: أما السؤال الأول إنما يرد أن لو كان المقسم المعارضة بالمعنى المصطلح كما ظنه. أما لو جعل المعنى اللغوي كما اخترناه فلا. وكذلك الثاني إنما يرد أن لو كان المراد في المناقضة المعنى المصطلح، وهو ممنوع، بل المراد بها معناها اللغوي، وهو الإبطال كما لخصناه.

قوله (وإنما يتم الاستدلال) هذا إشارة إلى المخلص من هذا النوع من القلب.

قال صاحب الكشف رحمه الله: ليس المراد أنه إذا ورد يدفعه بهذا الطريق بعد وروده، بل معناه [أنه]^٣ إذا أراد أن لا يرد عليه هذا القلب، فطريقه أن يخرج الكلام بطريق الاستدلال، لا بطريق التعليل.

قلت: لعله إنما ذهب إليه ظنا منه أنه صار منقطعا بالقلب، فلا يمكن له التدارك بعده. وفيه نظر؛ لأنه لا يخلو إما أن صرح بأن هذا علة لذلك أو لا، بأن نقول: الكفار يجلد بكرهم مائة، فيرجم ثيبيهم كالمسلمين، كما قال الإمام فخر الإسلام رحمه الله. وعلى التقديرين التدارك ممكن.

^١ في ب: لأنه بدل قوله لأن.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٤ كلمة هذا ليس بموجودة في نسخة ب.

أما على الأول، فبأن نقول: العلة كما يطلق على المؤثر قد يطلق على المعرف. والمراد هو الثاني، فلا يضرنا القلب؛ لأن الشيء جاز أن يكون معرفاً للشيء^١، وذلك الشيء معرفاً له أيضاً، كالنار مع الدخان.

قال الإمام رحمه الله في المحصول: يجوز أن يكون كل واحد من الحكمين علة لصاحبه، بمعنى كون كل واحد منهما معرفاً لصاحبه.

وأما على الثاني، فبأن نقول: غرضي الاستدلال بثبوت أحدهما على الآخر، وما ذكرت من القلب لا ينافي غرضي. فظهر أن المعلل لا ينقطع بالقلب. وله أن يتخلص عنه بهذا الطريق. لكن هذا إنما يتم له إذا كان الحكمان نظيرين، لأن^٢ يكون بينهما تلازم في الثبوت شرعاً، حتى يمكن أن يستدل بثبوت كل واحد منهما على صاحبه، ويكون كل واحد منهما دليل الآخر ومدلوله، كالتوءمين؛ فإن عتاق^٣ أيهما كان يدل على عتق الآخر، وكذا رق أحدهما يدل على رق الآخر. أما العلة فمؤثرة، فلا يجوز أن يكون كل واحد منهما مؤثراً في الآخر وعلة له؛ لأن العلة سابقة على المعلول رتبة، فيلزم سبق كل واحد منهما على الآخر في الرتبة، واستحالته لا يخفى.

مثال ذلك قول علمائنا رحمهم الله ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع إذا صح، كالحج والشيخ الصغيرة يولى عليها في مالها، فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة، ولا يضرنا القلب في المسألتين، بأن يقال: الحج إنما لزم بالنذر؛ لأنه لازم بالشروع، والبكر الصغيرة إنما يولى عليها في مالها؛ لأنه يولى عليها في نفسها؛ لاشتراك الصورتين في علة الولاية وال لزوم.

بيان ذلك أن الولاية شرعت لحاجة المولى عليه وعجزه عن التصرف بنفسه إلى من هو قادر على قضاء حاجته وهو الولي نظراً لها، والنفس والمال والبكر والشيخ فيه سواء؛ لأن الميثب للولاية إنما هو العجز والحاجة، وهذا المعنى شامل، فجاز أن يستدل بثبوت الولاية في إحدى الصورتين على ثبوت الولاية في الأخرى؛ لأنهما معلولا علة واحدة، وهو العجز والحاجة.

وكذا النذر إنما صار سبباً للزوم؛ لأن الناذر عهد أن يطيع الله تعالى، فلزمه الوفاء به. قال الله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^٤. فكذا الشارع أمر بحفظ ما أدي من العبادة ونهى عن البطلان. قال الله

^١ في ب: لشيء بدل قوله للشيء.

^٢ في ب: بأن بدل قوله لأن.

^٣ في ب: عتق بدل قوله عتاق.

^٤ الآية ١ من سورة المائدة.

تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^١. ولا يمكن حفظ ما أدى إلا بضم الباقي إليه. ولما وجب الأداء تحقيقاً للوفاء للعهد^٢ لأن يلزم إتمام ما أدى وإبقاؤه عبادة أولى. أو نقول هما معلولا علة واحدة أيضا وهو الوفاء [بالعهد]^٣ إلا أن العهد ثمة بالقول وهنا بالفعل وهو أقوى، فيمكن الاستدلال بثبوت الحكم بأحدهما على ثبوته بالآخر، بخلاف تعليل الشافعي رحمه الله؛ فإنه لا يصح المخلص عن القلب بهذا الطريق؛ لأنه لا مساواة بين الجلد والرجم. أما من حيث الذات فإن الرجم مهلك دون الجلد. وأما من حيث الشرط فالثيابة شرط الرجم دون الجلد. فلما افترقا في شرط الثيابة فجاز أن يفترقا في شرط الإسلام، ولا يمكن الاستدلال بثبوت أحدهما على الآخر.

وكذا القراءة والركوع ليسا بسواء^٤. فالقراءة ركن زائد بدليل جواز الصلاة بدونها، حتى أن المقتدي لو أدرك الإمام في الركوع يسقط عنه القراءة إجماعا. ولا يسقط الركوع والسجود بحال.

وكذا الشفع الأول والثاني ليسا بسواء في حق القراءة. ألا يرى أن أحد شطر القراءة سقط فيه -وهو السورة-، وسقط أحد وصفيه -وهو الجهر-، فلما ثبت التفاوت بينهما لم يصح الاستدلال بثبوت الحكم في الأول على ثبوته في الثاني. فيلزم الانقطاع ضرورة.

قوله (والثاني قلب الوصف) أي النوع الثاني من القلب هو أن يجعل السائل وصف المعلل شاهدا عليه، أي حجة عليه بعد أن كان شاهدا له. مأخوذ من قلب الجراب؛ لأنه كان ظهره إليك، أي كان حجة عليك، فصار وجهه إليك، أي صار حجة لك على المعلل. وهو معارضة من حيث أنه أبدى علة أخرى فيها، مناقضة من حيث أنه نقض علته.

وحقيقة هذا القلب هو ربط خلاف قول المستدل على علته إلحاقا بأصله. وأنكره بعض الأصوليين، مستدلا بأنه إن لم يتعارض^٥ في القلب لنقيض حكم المعلل فلا يقدح ذلك في دليله، وإن يتعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره بأصل المستدل ولا إثباته بعلته؛ لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد، واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكيمين متنافيين؛ لتعذر مناسبتها إياهما.

^١ الآية ٣٣ من سورة محمد.

^٢ في ب: بالعهد بدل قوله للعهد.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٤ في ب: وكذا القراءة والركوع والسجود ليسوا بسواء بدل قوله وكذا القراءة والركوع ليسا بسواء.

^٥ في ب: شطري بدل قوله شطر.

^٦ في ب: يتعرض بدل قوله يتعارض.

وأجاب عنه صاحب المحصول بأن شرط القلب اشتمال الأصل على حكمين غير متنافيين في ذاتيهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وأن لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقيا بل إقناعيا إلا أن هذا النوع من القلب لا يكون إلا بوصف زائد على الوصف الذي ذكره مثل قول الشافعي رحمه الله في نية صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأدى إلا بتعيين النية، كصوم القضاء. فقلنا: لما كان صوما فرضا استغنى عن النية المعينة بعد تعيينه، كصوم القضاء؛ فإنه بعد ما عين مرة لا يجب تعيينه ثابتا.

قوله (في تفسير الأول) جواب عما يقال: القلب إنما يكون بتعليق الحكم بذلك الوصف تعيينه^٢، فلو زيد عليه وصف آخر لم يكن تعيينه علة^٣، فلا يكون قلبا. فقال: الزيادة تفسير للأول، لا تغيير له. وهذا لأن الخصم قال: هذا صوم فرض، ولم يعين أنه متعين في هذا الوقت تلبيسا علينا. فنحن إذا فسرنا هذا الصوم المذكور لا يكون تغييرا، بل تفسيرا لذلك الوصف.

ولقائل أن يقول: لو كان علة المعلل مؤثرة لم يرد عليه القلب بنوعيه؛ لأن فيه مناقضة، وهي لا تحتل المناقضة. قلت: يمكن أن يجاب عنه بأن يقال: قوله «وأما المعارضة» من قبيل قوله تعالى: ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾^٤، فيكون ذكر المعارضة التي منها^٥ المناقضة طفيلية كنوعي العكس، إلا أنها ترد على العلة المؤثرة. وإنما الوارد عليها هي المعارضة^٦ الخالصة فقط.

وقول العلامة النسفي رحمه الله: كم من شيء لا يثبت قصدا ويثبت^٧ ضمنا، وههنا^٨ تثبت المناقضة في ضمن المعارضة، وهي ترد على العلل المؤثرة [بما لا يسمن ولا يغني من جوع؛ لأنه إن ادعى المعارضة الخالصة ترد على العلة المؤثرة]^٩ فمسلم، لكنه لا يتم التقريب. وإذا^{١٠} ادعى أنها

^١ في ب: فيه تفسير للأول بدل قوله في تفسير الأول.

^٢ في ب: بعينه بدل قوله تعيينه.

^٣ في ب: لم يكن ذلك الوصف بعينه علة بدل قوله لم يكن تعيينه علة.

^٤ الآية ٢٦ من سورة آل عمران.

^٥ في ب: فيها بدل قوله منها.

^٦ في ب: لا أنها بدل قوله إلا أنها.

^٧ كلمة المعارضة غير موجودة في نسخة ب.

^٨ في ب: ثبت بدل قوله يثبت.

^٩ في ب: هنا بدل قوله ههنا.

^{١٠} ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل. وفي هذا تلميح إلى الآية ٧ من سورة الغاشية.

^{١١} في ب: إن بدل قوله إذا.

بنوعيتها^١ ترد عليها فممنوع. ثم قوله: «تثبت ههنا المناقضة في ضمن المعارضة^٢» سهو ظاهر؛ لأن المعارضة التي فيها مناقضة لمجموعها اسم لنوع واحد، لا أنها معارضة قصدية ومناقضة ضمنية، كما ظنه. يظهر ذلك بالتأمل.

والحق أن القلب إنما يرد على الطردية لا المؤثرة. يؤيد^٣ ما ذكره الإمام صدر الإسلام رحمه الله أن القلب الأول إنما يجيء في كل طرد جعل الحكم علة، والقلب الثاني يرد على كل طرد ما لم يظهر التأثير. وما ذكره بعض الأصوليين أن المخلص من القلب يذكر تأثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قاله خصمه. وكذا ما ذكره صاحب المحصول رحمه الله أن القلب إنما يصح فيما إذا كانت مناسبة الوصف للحكم إقناعيا لا حقيقيا. فتبين أن الاعتراض [بالقلب]^٤ بعد التأثير غير صحيح، كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق.

قوله (والعكس) وهو عطف على قوله: «القلب». وهو في اللغة عبارة عن رد الشيء إلى سننه أي رجعه من ورائه على طريقة الأول، مثل عكس المرأة إذا ردت [نور]^٥ بصرك بصفائها إلى وجهك، حتى ترى وجهك بنور عينيك. وفي الاصطلاح عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة ردا إلى أصل آخر، كقولنا: ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع، كالحج، وعكسه ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع، فيكون العكس على هذا ضد الطرد. وهذا النوع من العكس ليس بقادح في العلل؛ لأنه كلام من قبل المعلل لتصحيح علته، لا من قبل السائل، بل يصلح مرجحا للعلّة باطرادها وانعكاسها على التي يطرد ولا ينعكس لإفادته زيادة قوة في ظن كون الوصف علة.

قلت: فعلى هذا جعله من قبيل المعارضة التي فيها مناقضة تسامح. والأولى أن لا يذكره على طريق التقسيم للمعارضة، بل يذكره ابتداء للمناسبة بين القلب وبينه، من حيث أن القلب للإبطال والعكس للتصحيح، كما قال فخر الإسلام رحمه الله: وأما العكس فليس من هذا الباب، لكنه لما استعمل في مقابلته التحق^٦ به.

^١ في ب: بنوعها بدل قوله بنوعيتها.

^٢ في ب: تثبت المناقضة هنا في ضمن المعارضة بدل قوله تثبت ههنا المناقضة في ضمن المعارضة.

^٣ في ب: يؤيده بدل قوله يؤيد.

^٤ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٥ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٦ في ب: ألحق به بدل قوله التحق به.

والنوع الثاني من العكس أن يرد على خلاف سننه، أي أن يرد الحكم لا على سنن الأصل بل على خلاف سننه، كقول أصحاب الشافعي رحمه الله في صلاة النفل مثلاً: 'هذه عبادة لا يتمضي في فاسدها، فلا يلزم بالشروع، كالوضوء؛ فإنه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع. واحتزوا به عن الحج؛ فإنه يجب بالشروع؛ لأنه يجب المضي في فاسده. فيقال لهم: لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه^١ عمل النذر والشروع، كما استوى عملهما في الوضوء؛ فإن الوضوء لما لم يلزم بالشروع لم يلزم بالنذر، والنفل يلزم بالنذر بالإجماع، فيلزم أن يكون الشروع فيه ملزماً أيضاً عملاً بقضية الاستواء، وهو أضعف وجوه القلب.

اعلم أن هذا النوع ليس من قبيل العكس لغة؛ إذ العكس المصطلح ما ذكرنا، وتعريفه لا يصدق عليه، بل هو من أقسام القلب. ولهذا ذكره عامة الأصوليين في أقسام القلب، وسمّوه قلب التسوية. وقول المصنف: «إنه من أضعف وجوه القلب» إشارة إلى ذلك، لكنه لما كان تشبه العكس من حيث أنه رد الحكم الذي اطرء، وإن كان على خلاف سننه أوردته الإمام فخر الإسلام في هذا الباب، وتابعه المصنف رحمهما الله. لكن مع هذا كان الواجب عليه أن يذكره مقدماً على العكس؛ لأنه من الأسئلة بخلاف العكس.

ثم هذا النوع من القلب مقبول عند البعض، وهو الاختيار للإمام الرازي رحمه الله^٢، ومردود عند البعض، ومنهم^٣ المصنف رحمه الله، وبين فساد من وجهين:

أحدهما أن السائل [لما]^٤ جاء بحكم آخر -وهو التسوية-، والمعلل ما نفى التسوية ليكون إثباتها مناقضاً لمدعاه. وحينئذ لا يتحقق المناقضة التي هي شرط صحة القلب.

ولقائل أن يقول: لهم أن يقولوا: ليس تناقض الحكمين ذاتاً بشرط^٥ صحة القلب. بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف لصحته، وقد وجد؛ لأن ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل. ويعلم دفع هذا السؤال من الوجه الثاني.

^١ كلمة مثلاً غير موجودة في نسخة ب.

^٢ كلمة فيه غير موجودة في نسخة ب.

^٣ في ب: وهو اختيار الإمام الرازي رحمه الله بدل قوله وهو الاختيار للإمام الرازي رحمه الله.

^٤ في ب: واختاره بدل قوله ومنهم.

^٥ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٦ في ب: شرط بدل قوله بشرط.

وثانيهما أن المقصود من الكلام معناه. والاستواء وإن كان متحققاً في الأصل -وهو الوضوء- وفي الفرع -وهو النفل-، إلا أنه مختلف في المعنى؛ إذ الاستواء في الأصل بمعنى سقوط اللزوم، وفي الفرع بمعنى ثبوت اللزوم، والسقوط واللزوم وهما متضادان^١، فلا يثبت اتحاد الحكم بين الأصل والفرع، وذلك مبطل للقياس لما سبق. وإنما يستقيم هذا التعليل أن لو كان المقصود غير التسوية، وليس كذلك، على أن كلام المعلل مفسر، وكلام السائل مجمل، والمجمل لا يعارض المفسر.

قوله (وأما المعارضة الخالصة) أي ما يطلق عليه اسم المعارضة سواء كانت مقبولة أو مردودة نوعان^٢:

أحدهما في حكم الفرع. ويسمى معارضة في الحكم. وذلك خمسة أنواع. اثنان منها صحيحان بلا شبهة، والثالثة^٣ منها فيها صحة من وجه.

أولها المعارضة بالتنصيص على ضد ذلك الحكم في ذلك المحل بعينه من غير زيادة، فيقع بذلك محض المقابلة ويسد طريق الوصول إلى المدعى إلا بالترجيح، كقولهم: المسح ركن في الوضوء، فليسن^٤ تثليثه كالغسل. فيعارضه بأنه مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف. وثانيها معارضة بتغيير، هو تفسير للأول، وتقرير له. وذلك أن يعارضه في مسألة المسح بأنه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد إكماله كالغسل، وفي مسألة تعيين النية في رمضان أنه صوم فرض فيكون مستغنياً عن التعيين بعد تعيينه كصوم القضاء. وهي معارضة صحيحة؛ لأن الزيادة تفسير للحكم^٥ المتنازع فيه؛ لأن الخلاف في التثليث بعد إكمال الفرض في محله، وفي التعيين بعد تعيينه في نفسه، فوجب المصير فيها إلى الترجيح كما في الأولى. وهذان هما الوجهان الصحيحان بلا شبهة. أما صحة الأول فظاهرة. وكذلك صحة الثاني؛ لأنه أحد وجهي القلب، وقد ثبت صحته.

وهناك إشكال^٦. ووجهه أنه في بيان المعارضة الخالصة، والقلب ليس منها، بل من المعارضة التي فيها مناقضة، فلا يصح إيرادها في المعارضة الخالصة. وقول العلامة النسفي رحمه الله: «إن القلب

^١ في ب: والسقوط مع اللزوم متضادان بدل قوله والسقوط واللزوم وهما متضادان.

^٢ في ب: فنوعان بدل قوله نوعان.

^٣ في ب: والثالثة بدل قوله والثالثة.

^٤ في ب: فيسن بدل قوله فليسن.

^٥ في ب: الحكم بدل قوله للحكم.

^٦ هذا اعتراض الشارح على المصنف رحمه الله.

معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا، فأورد ههنا نظرا إلى ذاتها ولم ينظر إلى ما في ضمنها» لا يدفعه؛ إذ لا خلوص مع كونها متضمنة للمناقضة.

وثالثها معارضة بإثبات ما نفاه المعلل أو نفي ما أثبتته، لكن بضرب تغيير فيه إخلال بموضع الخلاف. مثل قول علمائنا رحمهم الله في التعليل لإثبات الولاية لغير الأب والجد من الأولياء عند عدمهما على تزويج الصغيرة التي لا أب لها فيولى عليها نكاحا كالتى لها أب، فيعارض بأنها يتيمة، فلا يلي الأخ تزويجها كما لها؛ فإنه لا ولاية للأخ على المال إجماعا. وهذا تغيير لمحل النزاع؛ لأن التعليل وقع في إثبات أصل الولاية عليها، لا في تعيين الولي.

فنحن أثبتنا أصل الولاية، وأنه نفى الولاية بسبب خاص -وهو الأخوة-، فلم يكن هذا قدحا في كلام المعلل. فمن هذا الوجه يكون فاسدا. لكنه إذا لم يثبت الولاية للأخ لا يثبت لغيره إجماعا؛ لأنه أقرب الناس إليها بعد الأب والجد. ومن هذا الوجه^١ يظهر فيها معنى الصحة.

ورابعها هو النوع الثاني من نوعي العكس، مثل ما قلنا: إن الكافر إذا اشترى عبدا مسلما يجوز شراؤه عندنا، لكنه يؤمر بإخراجه من يده بالبيع أو الإعتاق أو نحو ذلك. وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز شراؤه.

وعللنا بأن العبد المسلم يملك الكافر بيعه، فكذا شرائه كالمسلم^٢. فقالوا: لما ملك بيعه وجب أن يستوي فيه حكم شرائه ابتداء وبقاء كالمسلم، ثم أنه لا يقر على الملك، بل يرد عليه اتفاقا، فكذلك يرد شراؤه تحقيقا للاستواء بينهما، كما في حق المسلم. وهذه^٣ معارضة فاسدة ظاهرا؛ لأننا لم نعلل للتفرقة بينهما ليكون التسوية معارضة، بل حكمنا عليه بجواز الشراء، والتسوية بين الابتداء والبقاء حكم آخر لم يتعرض له غير أن تحت هذه التسوية دفعا للحكم الأول لأنه إذ ثبت المساواة بين الابتداء والبقاء لا يصح الشراء فيظهر فيها معنى الصحة عند إثبات التسوية بينهما.

قال صاحب الكشف رحمه الله: إيراد هذا العكس من قبيل المعارضة الخالصة مشكل؛ لأن هذا قلب في الحقيقة، فيكون فيه إبطال دليل^٤ المستدل. قلت لما كان هذا من أضعف وجوه القلب لكونه لا مناقضة فيه لما مرّ صح إيراده في هذا القسم.

^١ في ب: فمن هذا الوجه بدل قوله ومن هذا الوجه.

^٢ في ب: يملك بيعه فكذا اشتراؤه كالمسلم بدل قوله يملك الكافر بيعه فكذا شرائه كالمسلم.

^٣ في ب: وهذا بدل قوله وهذه.

^٤ في ب: تعليل بدل قوله دليل.

وخامسها معارضة في حكم غير الأول، لكن فيه نفي الأول، مثل قول أبي حنيفة رحمه الله في المرأة التي نعي^١ عليها زوجها، فنكحت زوجا آخر، وولدت، ثم جاء الزوج الأول: إن الولد للزوج الأول؛ لأن فراشه منها قائم^٢، فصار كما لو كانا حاضرين. وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله يعارضان بأن الثاني صاحب فراش حاضر، والفساد لا يخل به، فيثبت النسب منه، كما لو تزوجها بغير شهود، فولدت يثبت النسب منه، وإن كان الفراش فاسدا، فكذا ههنا^٣.

والمعنى أن الولد خلق من ماء الحاضر ظاهرا، كما لو كان الفراشان فاسدين وأحدهما حاضر والآخر غائب يثبت النسب من الحاضر. فهذه معارضة لإثبات حكم في غير المحل الذي أثبتته الأول؛ لأن المعلل أثبت النسب من الأول بفراش صحيح، والسائل أثبت النسب من الثاني بفراش فاسد، فكان محل الحكم مختلفا، ففسدت من هذا الوجه؛ لفقد شرطها -وهو اتحاد المحل- إلا أن النسب لما لم يصح إثباته للأول بعد ثبوته للثاني لعدم تصور ثبوته من شخصين شرعا تضمنت هذه المعارضة نفي النسب من الأول، فصحت من هذا الوجه. واحتيج إلى الترجيح بأن يقول: صحة فراش الأول وقيام ملكه حقيقة مع غيبته أحق بالاعتبار من حضرة الثاني وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة؛ لأن الفاسد يوجب الشبهة، والصحيح الحقيقة، والشبهة لا يعارض الحقيقة ليترجح^٤ بالحضرة، فيكون الولد للأول، ولا يلزم عليه ما إذا ادعى الشريكان معا نسب ولد جارية مشتركة، حيث ثبت^٥ النسب من كل واحد منهما.

وكذا إذا ادعى اللقيط اثنان؛ فإنه يثبت النسب منهما، حتى يرثهما ويرثانه؛ لأن ذلك ليس بطريق الشركة في النسب؛ إذ الأب أحدهما حقيقة، لكن لعدم أولوية أحدهما على الآخر أضيف الولد إلى كل واحد منهما في حق الأحكام. ألا يرى أنه لو ظهر لأحدهما رجحان بوجه من الوجوه يتعين ثبوت النسب منه. إلى هذا أشار في الزيادات. والفرق بين الرابع والخامس أن في الرابع يعارضه بحكم آخر في ذلك المحل بإثبات ما لم يثبتته الأول، وفي الخامس يعارضه بإثبات ما أثبتته الأول في غير المحل الأول.

^١ نعي: أي أخبر بموت زوجته.

^٢ في ب: لأن فراشها منه بدل قوله لأن فراشه منها.

^٣ في ب: هنا بدل قوله ههنا.

^٤ في ب: لترجح بدل قوله ليترجح.

^٥ في ب: يثبت بدل قوله ثبت.

وثانيهما في علة الأصل، وهو أن يقيم الدليل على علية وصف آخر في المقيس عليه غير موجود في محل النزاع، ويسند الحكم إليه. وذلك إنما يكون بثلاثة أوجه: معارضة بعلة لا يتعدى أصلاً، أو يتعدى إلى فصل مجمع عليه، أو فصل مختلف فيه. وكلها فاسد^١.

أما لو أقام الدليل على نفي علة بعد ما أثبتته المعلل [علة]^٢ فمقبول اتفاقاً. كذا في التنقيح.

قلت: فعلى هذا ينبغي أن يقول: المعارضة في علة الأصل على أربعة أوجه: واحد منها صحيحة، والثلاثة منها باطلة. وإنما فسد هذه الوجوه إما إن كان غير متعدية^٣، كما قلنا في الذهب والفضة: إن حرمة الربا فيهما معلولة بالقدر والجنس، فيعارض^٤ الشافعي رحمه الله بالثمنية. ففساده لعدم حكمه -وهو التعدية-. وإن كانت متعدية فلا يخلو إما أن يكون متعدية إلى صورة أخرى غير محل النزاع مجمع عليها، مثاله ما قلنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلاً: إنه مكيل بيع بجنسه متفاضلاً، فيكون باطلاً كالحنطة، فيعارضنا المالكي رحمه الله بأن العلة في الأصل غير ما ذكرت وهو الاقتيات. وقد فقد هذا في الفرع وهو الجص. وهذا المعنى متعد إلى فصل مجمع عليه وهو الأرز والذرة والسمسم. فهذه المعارضة فاسدة أيضاً؛ إذ لا اتصال لها بموضع النزاع إلا من حيث أنه انعدم تلك العلة فيه، وعدم العلة المعينة لا يوجب عدم الحكم لجواز ترادف العلل على معلول واحد. وحينئذ جاز أن يجتمعا في الأصل بلا تدافع، فلم يبق بينهما معارضة.

قال الفاضل السمرقندي: وفيه بحث؛ إذ ثبوت حكم واحد بعلة مختلفة، على معنى أنه يثبت بكل واحدة منها ممتنع والا يلزم إثبات الثابت بل يثبت إما بواحدة منها أو بالمجموع، وعلى التقديرين لا يكون ثبوته بعلة مختلفة. فحينئذ يكون علية وصف السائل منافية لعية وصف المعلل.

والجواب عنه بعد تسليم أن علل الشرع موجبات أنا نعني بالواحد هنا الواحد بالنوع لا بالشخص. فلا يلزم من ذلك إثبات الثابت^٥. وتحقيقه أن لا شك أن الثابت بالعلل أحكام متعددة بالشخص.

^١ في ب: فاسدة بدل قوله فاسد.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ في ب: وإنما فسدت هذه الوجوه إما إن كانت غير متعدية بدل قوله وإنما فسد هذه الوجوه إما إن كان غير متعدية.

^٤ في ب: فيعارضنا بدل قوله فيعارض.

^٥ في ب: موضوع بدل قوله موضع.

^٦ هذا جواب الشارح إلى الفاضل السمرقندي في اعتراضه.

ألا يرى أنه لو وقعت في الخل فأرة، وماتت بعد ما تنجست في الخمر^١ أو قبله، ثم صار الخمر خلا لا يطهر، وإن زالت نجاسة الخمر؛ لبقاء نجاسة الفأرة. لكننا نكتفي بإطلاق النجاسة؛ لشمولها إياهما.

وفي المحيط إذا اجتمع الحدثان فوضوء من الأول عند الجرجاني رحمه الله اتحد الجنس أو اختلف. وقال الهندواني رحمه الله: إن اتحد الجنس بأن بال ثم بال فهو من الأول، وإن اختلف بأن بال ثم رعف فهو منهما. وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: هو منهما مطلقا. وقال الحلواني رحمه الله: يجب الوضوء لكل مرة، ويقع الوضوء الواحد للكل، أو يكون متعدية إلى فصل مختلف فيه، بأن يقول السائل: ليست العلة ما ذكرت، بل الطعم والجنس، كما قال الشافعي رحمه الله، ولم يوجد في الفرع، وهذا يتعدى إلى فرع مختلف فيه، وهو ما دون الكيل، وذلك فاسد أيضا لما ذكرنا.

ومن أهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة لإجماع الفقهاء على أن العلة أحدهما، فإذا ثبت أحدهما بطل الآخر. وقد بينا في فصل الإجماع أن هذا استدلال فاسد، فلا يصح التمسك به.

قوله (وكلّ كلام صحيح في الأصل) اعلم أن المعارضة في علة الأصل يسمى مفارقة. ولما بين أنها من الأسئلة الفاسدة أشار إلى تعليم ينفع في المناظرة. وهو أن كل كلام صحيح لكونه في الحقيقة منعا لليلة إذا أورد على سبيل المفارقة يمنع الجدلي توجيهه^٢، فذكره على سبيل الممانعة أولى لثلا يتمكن الجدلي من رده، ولأنها^٣ أساس المناظرة، وبها يعرف فقه الرجل، كقول أصحاب الشافعي رحمه الله في إعتاق الرهن العبد المرهون: إنه تصرف من الرهن يلاقي حق المرتهن بالإبطال بدون رضاه، فكان مردودا، كما لو باعه الرهن.

فقال قوم من أصحابنا في الجواب عنه: إن الفرق بين البيع والإعتاق بين. وذلك لأن البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه، فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه، بخلاف العتق؛ فإنه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه، فلا يظهر أثر حق المرتهن في المنع من النفاذ. فهذا معنى فقهي صحيح في نفسه، لكن يمنع توجيهه^٤.

^١ في ب: بعد ما تنجس بالخمر بدل قوله بعد ما تنجست في الخمر.

^٢ في ب: توجيهه بدل قوله توجيهه.

^٣ في ب: وأنها بدل قوله ولأنها.

^٤ في ب: لكنه يمنع توجيهه بدل قوله لكن يمنع توجيهه.

فألوجه فيه أن نقول: القياس لتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه، دون تغييره، وأنا لا نسلم وجود هذا الشرط هنا؛ لأنك إن ادعيت أن حكم الأصل -وهو البيع- البطلان فهو ممنوع؛ لأن الحكم عندنا في بيع الراهن هو التوقف، وإن كان التوقف، فلا يكون الحكمان متمايلين، فيكون تغييرا لا تعدية. وإن ادعيت التوقف في الفرع أيضا ألزمتكم بأن العتق لا يحتمل الفسخ. فظهر بما ذكرنا أنه لو قال: «حكم الأصل التوقف، ولم يوجد في الفرع» لكان كافيا، لكنه ذكر ذلك دفعا، عسى أن يلتزم المعلل التوقف في الفرع.

فصل «وإذا» قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح»

لما فرغ من بيان الممانعة والمعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها، فقال: إذا قامت المعارضة بين القياسين بأن لا يندفع بطريق من الطرق المذكورة كان سبيل المجيب في دفعها المصير إلى الترجيح، فإن لم يتأت له ذلك صار منقطعا. والكلام فيه في مواضع:

الأول في تفسير الترجيح لغة وشريعة. والثاني في بيان ما يقع به الترجيح بين الأقيسة على وجه الصحة، فأما وجوه الترجيح بين النصوص فقد مر. والثالث في بيان المخلص من التعارض الذي يقع بين وجوه الترجيح.

أما الأول، فالترجيح لغة: عبارة عن كذا. فيه توسع؛ لأن ما ذكره معنى الرجحان، لا معنى الترجيح، كأنه أراد به الرجحان، فذكر المؤثر، وأراد به الأثر، ويحمل^١ على حذف المضاف، يعني إظهار فضل أحد المثليين. ويؤيده ما ذكره الإمام أبو زيد^٢ رحمه الله أن الترجيح هو إظهار فضل لأحد المثليين على الآخر. إنما قيد بقوله: «وصفا [لا أصلا]»؛ لأن الترجيح إنما يقع بما لا يتصور به المعادلة، فكان نازلة^٣ منزلة الوصف للمزيد عليه لا بما هو أصل يقوم به المعادلة والمعارضة. وذلك كرجحان الميزان بأن يستوي الكفتان بما يقوم^٤ به التعارض، ثم ينضم إلى أحدهما شيء لا يقوم به التعارض، ولا يقع له الوزن مقصودا لولا الأصل، مثل زيادة حبة على من مثلا، يترجح على الأخرى

^١ ب: لو.

^٢ ب: أو يحمل.

^٣ الإمام أبو زيد: هو عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد المتوفى سنة ٤٣٠ هـ: أول من وضع علم الخلاف، وأبرزه إلى الوجود. كان فقيها باحثا. نسبته إلى دبوسية بين بخارى وسمرقند، ووفاته في بخارى، عن ٦٣ سنة.

له: تأسيس النظر فيما اختلف به الفقهاء أبو حنيفة وصاحبه ومالك الشافعي، والأسرار في الأصول والفروع عند الحنفية، وتقويم الأدلة في الأصول، والأمد الأقصى. الأعلام، للزركلي، ١٠٩/٤، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ ب: نازلا.

^٦ ب: يقع.

بتلك الزيادة، ولو ضم إلى أحدهما من آخر لا يسمى هذا راجحاً؛ لأن ما ازداد في إحدى الكفتين مثل لما في الكفة الأخرى، فيكون أصلاً يقوم به المعارضة، ويقوم بها الوزن.

وفي الشريعة عبارة عن زيادة قوة لأحد الحجتين المعارضتين^١ وصفاً لا أصلاً. وهذا معنى قول مشايخنا رحمهم الله: إن الترجيح إنما يكون بوصف لا يقوم به الحجة، لا بوصف يقوم به الحجة؛ ولهذا جوزنا فضلاً في قضاء الديون، قال صلى الله عليه وسلم للوزان حين اشترى سراويلاً بدرهمين: "زن وأرجح؛ فإننا معاشر الأنبياء هكذا نزن"^٢، ولم يجعل ذلك الفضل هبةً، حتى يمنع من الجواز؛ لأن ذلك الفضل يعد وصفاً [عادة]^٣ كالجودة، حتى لو كان ذلك الفضل أكثر مما يقع به الرجحان بأن زاد على العشرة درهماً أو درهمين مثلاً صار ذلك هبة، ويكون باطلة لو لم يكن متميزاً، كما هو الحكم في هبة المشاع؛ لأنه مما يقوم به المعادلة ويكون مقصوداً بالوزن فيكون مقصوداً في التملك فبطلت لشيوعه.

قال الفاضل السمرقندي^٤: وفيه بحث؛ إذ لا شك أن فضل أحد المثلين على الآخر هو الرجحان، والفضل أعم من أن يكون بقدر قليل أو كثير شرعاً وعقلاً ولغة وعرفاً. أما الشرع؛ فلقوله عليه السلام: "الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل"^٥ والفضل ربا، وانعقد الإجماع على أن بيع كيل من حنطة بكيلين ربا، فجعل الكيل الواحد فضلاً. وأما غير الشرع؛ فلا أن كل أحد يعلم عقلاً ولغة وعرفاً أن أحد عشر زائد على العشرة، والزيادة هو الرجحان.

^١ ب: لها.

^٢ ب: المتعارضتين.

^٣ أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب البيوع، باب ما جاء في الرجحان في الوزن، الحديث ١٣٠٥-١٢٢٢. وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في الرجحان في الوزن والوزن بالأجر، الحديث ٣٣٣٦-٢٩٠١. وأخرجه النسائي في سننه الكبرى، كتاب البيوع، باب الرجحان في الوزن، الحديث ٦١٣٨-٥٩٧١، وكتاب الزينة، باب السراويل، الحديث ٩٥٩٢-٩٢٩٠. وأخرجه النسائي في سننه الصغرى، كتاب البيوع، باب الرجحان في الوزن، الحديث ٤٥٩٢-٤٥٤٠. وأخرجه الدارمي في سننه، كتاب البيوع، باب الرجحان في الوزن، الحديث ٢٥٨٥-٢٥٠٥. وأخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، تنمة مسند الكوفيين، الحديث ١٨٦١٨-١٨٦٨٨.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٥ الفاضل السمرقندي: هو إسحاق بن محمد بن إسماعيل، أبو القاسم، الحكيم السمرقندي المتوفى سنة ٣٤٥ هـ: قاض حنفي. من كتبه: الصحائف الإلهية، والسواد الأعظم في التوحيد. ٢٩٦/١، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت، ٢٠٠٢.

^٦ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، الحديث ٢٩٨٠-١٥٨٩، بلفظ: "التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح مثلاً بمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى إلا ما اختلفت ألوانه". وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب الصرف وما لا يجوز متفاضلاً يدا بيد، الحديث ٢٢٥٥-٢٢٤٦، بلفظ: "الفضة بالفضة والذهب بالذهب والشعير بالشعير والحنطة بالحنطة مثلاً بمثل". وأخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، الحديث ٧١٣١-٦٩٩٨، بلفظ: "الحنطة بالحنطة والشعير بالتمر والتمر بالتمر والملح بالكيل ووزن بوزن فمن زاد أو أزد فقد أربى إلا ما اختلف ألوانه".

وربما يجاب عنه بأن قولك: «لا شك أن فضل أحد المثلين على الآخر هو الرجحان» ممنوع. أما قولك: «الفضل أعم» مسلم^١، لكن لا نسلم أن كل فضل رجحان كيف، ونحن نتيقن أن زيادة الألف على واحد لا يسمى رجحانا لغة وعرفا، بل الرجحان هو الميل لغة، يقال: رجح الميزان، إذا مال، وذلك يحصل بكيف مخصوص، كما ذكر في الكتاب.

قوله (ولهذا قالوا) اعلم أن العلماء اختلفوا في الترجيح بكثرة الأدلة -مثل أن يكون في جانب واحد حديث واحد وقياس واحد وفي الآخر حديثان- فذهب بعض أصحابنا وأصحاب الشافعي رحمهم الله إلى أنه يصح الترجيح بها، متمسكين في ذلك لأن^٢ كل واحد منها يفيد قدرا من الظن، فعند الاجتماع يحصل الزيادة؛ لثلا يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان. ونوقض ذلك باتفاقهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد وبأن الأقيسة وإن كثرت لا يترجح على خبر الواحد الصحيح عند التعارض. فلو كان للكثرة التي لم يحصل بسببها هيئة وحدانية لترجحت الأقيسة على خبر الواحد وشهادة الأربع على الإثنين، والإجماع منعقد على خلافه.

وذهب عامة أصحابنا رحمهم الله إلى أن الترجيح لا يقع بالكثرة؛ لما مر أن الترجيح لا يقع إلا بوصف هو تبع لغيره، وما هو حجة بنفسه لا يكون تبعا لغيره. ولهذا قالوا: القياس لا يترجح بقياس آخر يعضده. وكذا الحديث لا يترجح بحديث آخر، ولا نص الكتاب بنص آخر. وإنما يترجح بقوة أثر عليّة، والحديث بثقة الراوي وعدالته وضبطه وإتقانه، والنص بكونه محكما أو مفسرا أو نصا أو صريحا أو حقيقة. ولهذا قلنا: إن المشهور يترجح على خبر الواحد؛ لأن الشهرة تقوي وصف الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم.

وكذا لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة فيما إذا جرح رجل رجلا جراحة صالحة للقتل وجرحه آخر ذلك عشر جراحات كذلك ومات المجروح منها لا يجعل صاحب الجراحات قاتلا وحده حتى يجب القصاص أو الدية عليه وحده، بل يجب القصاص على كل واحد منهما إن كانت عمدا، والدية^٣ عليهما نصفين إن كانت خطأ؛ لأن كل جرح علة تامة لإضافة الموت إليه، فلا يصلح وصفا لجناية أخرى، فلا يقع بها الترجيح. وهذا معنى قول المشايخ: العبرة بعدد الجناة لا بعدد الجنايات. وإنما يترجح بعضها على بعض بقوة فيها بأن كانت جراحة أحدهما [مما]^٤ لا يتخلف

^١ ب: فمسلم.

^٢ ب: بأن. ونظن أنه الصواب؛ لتعلق فعل تمسك بحرف الباء. والله أعلم بالصواب.

^٣ ب: أو الدية.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

عنها الموت عادة بأن جز أحدهما رقبتة أو قده بنصفين^١ وقطع الآخر يده، فالقاتل هو الجاز والقاد دون القاطع.

وكذا أجمع الفقهاء في امرأة ماتت وتركت ابني عم أحدهما زوج المرأة أن التعصيب الذي في الزوج لا يترجح بسبب الزوجية حتى يستحق جميع الميراث بل هي علة أخرى لاستحقاق الإرث سوى العصوبة بمنزلة ما لو كانتا في شخصين فيستحق النصف بالزوجية والباقي بينهما نصفان. فيصح من أربعة ثلاثة للزوج بالفرض والتعصيب، وواحد للآخر. ولا يلزم عليه أن ابن العين يرجح^٢ على ابن العلة بقرابة الأم^٣؛ لأن الأخوة لأم في معنى زيادة وصف في الأخوة لأب. ألا يرى أن الأخ لأب وأم إذا تفرد لم يكن قرابة الأم فيه سببا للاستحقاق بالفرضية. وإنما يستحق بالعصوبة، لا غير. فيحصل بالأخوة لأب وأم رجحان على الأخ لأب [ولم يترجح على الأخ لأم]^٤ اتفاقاً؛ فإن استحقاق الأخ لأم بالفرض بالنص، واستحقاق الأخ لأب وأم بالعصوبة. فلم يكن بينهما مزاحمة لاختلاف السبب. فلم يحتج إلى الترجيح اتفاقاً.

قوله (ولا يجوز الترجيح) بكثرة الشهود حتى لو أقام رجل شاهدين والآخر أربعة لم يترجح صاحب الأربعة لأن شهادة الإثنين علة تامّة للحكم فلم تصلح وصفا مرجحاً لا يقال ينبغي أن يترجح شهادة الثلاثة على شهادة الاثنين لأن شهادة الواحد ليست بحجة تامة فيصلح مرجحاً لأننا نقول قد يكون شهادة الواحد حجة كالشهادة لهلال رمضان يوم الغيم مثلاً فلا يقع به الترجيح قلت وينبغي إذا بلغ عدد الشهود حد التواتر أن يترجح على من لم يبلغه قياساً على الخبر ولم أظفر على الرواية ونقل عن مالك رحمه الله أنه رجح شهادة الأربعة على الإثنين حكاه الإمام الرازي في محصولة. ويجوز الترجيح بعد التهم حتى لو أقام أحد المدعين شاهدين مستورين والآخر عدلين يرجح العدلان بالعدالة؛ لأنها تقوي معنى الصدق في الشهادة. ولا يجوز الترجيح بكثرة الاتصال لاستحقاق الشفعة بالجواز، حتى أن من كان جوازه من جوانب لا يترجح على من جوازه من جانب واحد؛ لما ذكرنا. ويجوز بقوة الاتصال كالخليط في نفس المبيع أو حقه يقدم على الجار؛ لأن سبب الاستحقاق الاتصال، وذا في الخليط أقوى؛ لوجوده اتصال كل جزء من المبيع بجزء من ملكه، وقوة السبب موجبة للترجيح.

^١ ب: نصفين.

^٢ ب: يترجح.

^٣ ب: لأم.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٥ ب: لوجود.

قوله (والذي يقع به الترجيح أربعة) أي المعاني التي يقع بها الترجيح في القياسات أربعة:

أحدها: الترجيح بقوة الأثر بأن كان أحد القياسين المتعارضين أقوى تأثيراً من الآخر؛ لأن الوصف إنما يصير حجة بأثره^١ في ثبوت الحكم المطلوب، فمهما كان الأثر أقوى كان العمل به أولى؛ لزيادة وكادة في نفس الحجة^٢ على مثال الاستحسان في معارضة القياس وإن كان مؤثراً ترجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه.

فإن قيل: أليست الشهادة جُعِلَتْ حجةً بسبب العدالة، ثم لم يترجح بقوة العدالة له بأن يكون بعضُ الشهود أعدلَ من بعض، فينبغي أن لا يترجح أحد القياسين بقوة التأثير. قلت: العدالة بالتقوى والانجراز عن ارتكاب المحرمات والتقوى ليست بأنواع بعضها فوق بعض لتمكن التمييز بينها بأنواعها بخلاف تأثير العلة فإن ذلك بأدلة معلومة متفاوتة الأثر بعضها فوق بعض فإن الوصف الذي اعتبره الشارع عينه في النوع فوق الوصف الذي اعتبر عينه في الجنس مثلاً فيظهر قوة الأثر عند المقابلة على وجه لا يمكن إنكارها على أنا لو سلمنا التفاوت في العدالة لكن الوقوف على الزيادة متعذر لكونها أمراً باطناً فربما كان الذي يظن أنه أعدل أدنى درجةً من الذي يُظن أنه عادل فلم يمكن اعتبارها في تأثير الحجة وبيان ذلك في مسائل منها ما قال علمائنا رحمهم الله طولُ الحرة لا يمنع الحر عن نكاح الأمة وقال الشافعي أن ذلك يمنع لأنه يُرَقَّ ماؤه على غُنيهِ فكان حراماً كما لو كان تحت حرة فإنه محرم عليه تزويج الأمة إجماعاً وهذا وصف بيّن الأثر إذ الإرقاق اهلاك إذ الرق أثر الكفر وهو موت حكماً فكما يحرم قتل ولده شرعاً يحرم عليه إرقاقه مع استغنائه عنه بخلاف ما إذا لم يجد طول الحرة لأن فيه ضرورة [ولا يلزم عليه ما إذا تزوّج حرة على أمة حيث يبقى نكاح الأمة صحيحاً مع أن فيه إرقاقاً بلا ضرورة]^٣ لأننا أقمنا السبب وهو النكاح مقام حقيقة الإرقاق في الحرمة فلا يكون للبقاء عليه حكم الابتداء قلنا هذا نكاح يملكه العبد بإذن مولاه إجماعاً فيملكه الحر كسائر الأنكحة وهذا معنى قوى الأثر لأن الحرّية من صفات الكمال وأسباب الكرامة والشرف الموضوع للبرهان فكان تأثيرها في الإطلاق وفتح باب النكاح لا في المنع والحجر والرق من أسباب ينصفُ الحل، حتى حل للحرّ أربع نسوة، لم يحلّ للعبد إلا نصفها، فيجب أن يكون الرقيق في نصف الحلّ مثل الحرّ في الكلّ وأيضاً فما يكون شرطاً في حق الحرّ يكون شرطاً في حق العبد كالشهود وما لا يكون شرطاً في حق العبد لا يكون شرطاً في حق الحرّ إذ النصوص لا توجب التفرقة بينهما في الشروط لا أن يزداد أثر الرق في

^١ ب: أثرها.

^٢ ب: النفس.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ ب: ولم يحل.

اتّساع حلّه بسقوط الشروط^١ في حقه ولما لم يكن عدم الطول شرطا في حق العبد علم أنه ليس بشرط في حق الحرّ ويزداد تأثير هذا الوصف بالتأمل في أحوال البشر فإن ما ثبت بطريق الكرامة في حق البشر يزداد بزيادة الشرف الا يرى أن النبي عليه السلام لما كان أشرف الناس كان أوسعهم حلا حتى حلّ له تسع نسوة أو ما لا يتناهى على ما روت عائشة رضي الله عنها: "ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أبيح له من النساء ما شاء"، فثبت لزيادة^٢ الكرامة توجب زيادة الحل فكيف يجوز زيادة حلّ العبد مع نقصان حاله وما ذكر الشافعي رحمه الله من الوصف ضعيف الأثر إذ الإرقاق إهلاك حكمي لأنه يفوت صفة الحرية لا أصل الولد والتضييع إهلاك حقيقي لأنه يفوت الأصل ثم التضييع بالعزل في أمته مطلقا وفي الحرة برضاها وبنكاح الصبيّة والعجوز والعقيم لم يحرم مع أنه حقيقة الإهلاك فلأن لا يحرم الإرقاق الذي هو إهلاك حكما أولى.

فإن قلت: في العزل امتناع من سبب الوجود، لا إهلاك. قلنا: في تزوج الأمة أيضا امتناع من تحصيل صفة الحرية، لا إرقاق الحرّ حقيقة. وكذا يجوز نكاح الأمة لمن يملك سرية^٣ يستغنى بها عن نكاحها، ولا يحلّ له قتل ولده بحال من الأحوال. فثبت أن ما ذكره من الإرقاق ليس بإهلاك وأن وصف الإرقاق لم يكن مطردا في إثبات الحرمة، فيفسد العلة لفوت^٤ شرطها وهو الاطراد.

اعلم أن جواز نكاح الأمة لمن يملك سرية مذهبنا فأما عند الشافعي رحمه الله فلا يجوز ذلك فقد ذكر في التهذيب وإن كان في ملكه أمة يحل له وطئها أو كان قادرا على أن يشتري أمة لا يحل له أن ينكح الأمة فعلى هذا لا يصح الاحتجاج به على الخصم ومنها ما قال علمائنا رحمهم الله إذا أسلم أحد الزوجين لا يقع الفرقة سواء كان قبل الدخول أو بعده حتى يعرض الإسلام على الآخر فإن أسلم فهما على نكاحهما وإن أبى فرق القاضي بينهما وإذا ارتد أحدهما يقع الفرقة في الحال سواء كان قبل الدخول أو بعده فقال الشافعي رحمه الله إذا أسلم أحدهما فإن كان قبل الدخول يتعجل الفرقة وإن كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة وكذا الجواب عنده إذا ارتد أحدهما سوى بين الردّة والإسلام في الجواب وأضاف الفرقة إليهما وعلل بأن الحادث بهما أعني بالردّة والإسلام^٥ اختلاف الدين وله أثر في إيجاب الفرقة الا يرى أنه يمنع ابتداء النكاح فممنع بقاءه أيضا وقلنا الإسلام من أسباب العصمة في النفس والمال قال صلى الله عليه وسلم: "فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم"،

^١ ب: الشروع.

^٢ ب: أن زيادة.

^٣ السرية: المرأة المملوكة التي يتخذها الرجل لذته الجسدية بطريقة غير شرعية. الرائد لمسعود جبران، ٤٤٠.

^٤ ب: لفوات.

^٥ ب: بالإسلام والردّة.

فلا يجوز أن يستحق به زوال النعمة وهو الملك وبقاء الآخر على الكفر ليس من أسباب الفرقة أيضا لأنه غير طار على النكاح ودوام ما لم يكن قاطعا لا يوجب قطعاً ضرورة فإن قيل سلمنا أن كل واحد منهما لا يصلح أن يكون منوطاً للحكم فلم لا يجوز أن يكون المجموع وهو اختلاف الدينين منوطاً للحكم قلنا لما نفى عن كل واحد منهما الصلاحية أصلاً لا يصلح أن يكون جزء العلة لأنه عبارة عما يكون معتبراً في تحقيق الملائمة وكون اختلاف الدينين مانعاً من ابتداء العقد لا يدل على صيرورته قطعاً، فربّ شيء يمنع ولا يقطع الا يرى أن قيام عدة الغير وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء ونكاح الحرة يمنع نكاح الأمة ولا يقطعه ولما تعدّر إضافة التفريق إلى الاختلاف في الدين ولا بدّ من دفع ضرر الظلم عنها لأن ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فانت شرعاً جعلنا السبب ما له أثر في إيجاب الفرقة وهو فوت غرض النكاح رعاية لحق المسلم فإن المسلم إن كان هو الزوج وجب عليه إدرار النفقة من [غير]^١ أن يكون له فائدة الاستمتاع وإن كانت المرأة صارت كالمعلقة والتعليق ظلم لكونه مفوتاً للإمسك بالمعروف وإذا كان كذلك صار [مفوضاً]^٢ إلى القاضي لأنه فرقة لإزالة الظلم والقاضي نصب لإزالة الظلم عن الناس وهذا معنى قول مشايخنا رحمهم الله القضاة نواب الظلمة وهو أي فوت أغراض النكاح في كونه سبباً لإيجاب الفرقة ظاهر الأثر بالرجوع إلى الأصول كما في التفريق بالإيلاء واللعان والجَبِّ والعنة أما في الجَبِّ والعنة فظاهر وأما في اللعان فلان الاستمتاع لما حرم بالتلاعن كما عرف في موضعه وفات عرض النكاح وجب دفن الظلم بالتفريق وكذا في الإيلاء لأن الزوج ظلمها يمنع حقها في المدّة فجوزي بزوال نعم النكاح عند مضي المدّة. فأما^٣ الردة فمنافية يعني هي موجبة للفرقة على سبيل المنافاة لكونها من أسباب زوال العصمة لا لأنها موضوعها^٤ للفرقة فيثبت الحرمة بنفسها من غير توقف على انقضاء العدة ولا قضاء قاضٍ في طرو الرضاع وحرمة المصاهرة ولا يلزم ارتدادهما يعني لا يقال لو كان بطلان النكاح بالردة والمنافاة^٥ لزم أن يبطل بارتدادهما بالطريق الأولى لازدياد المنافي كما لو اجتمع الرضاع والنسب لأن القياس أن يكون ارتدادهما مبطلاً أيضاً كما قال زفر رحمه الله إلا أنا تركناه بإجماع الصحابة رضي الله عنهم والقياس ليس بحجة في مقابلة الإجماع وبيانه أن العرب ارتدوا في عهد أبي بكر رضي الله عنه ثم

^١ ب: قاطعاً.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ ب: فوات.

^٥ ب: نعمة.

^٦ ب: وأما.

^٧ ب: موضوعه.

^٨ ب: للمنافاة.

أسلموا ولم يأمرهم بتجديدهم^١ الأنكحة وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم من غير نكير منهم فحلّ محلّ الإجماع على أن في ردة أحدهما اختلافا ومضادة وفي ردّتهما ائتلافا وموافقة وفي الاتفاق حصول أغراض النكاح وفي الاختلاف فواتها فلا يلزم من كونها منافية للنكاح عند فوات الأغراض كونها منافية له عند وجودها.

وثانيها: الترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به أي بقوة ثبات الوصف على الحكم الذي شهد بثبوته وحاصل معناه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في جنس هذا الحكم كقولنا في مسح الرأس أنه مسح فإنه أثبت في دلالة التخفيف من قولهم أنه ركن في دلالة التكرار إذ ليس للركنية زيادة قوة الثبات في سببية^٢ التكرار فإن أركان الصلاة كالقيام والقراءة والركوع والسجود تمامها بالإكمال والإطالة دون التكرار فأما أثر المسح فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرة^٣ كالتييم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجورب لا يقال أنهم جعلوا الوصف ركنية الوضوء لا الركنية مطلقا فكيف يرد عليه أركان الصلاة لأننا نقول هذا ليس بنقص^٤ عليهم بل بيان أن الركنية إن سلم أنها مؤثرة في الوضوء فليس^٥ بمؤثرة في غيره والمسح مؤثر في التخفيف مطلقا فيكون أولى بالاعتبار من الركنية.

وقوله: (في كل ما لا يعقل تطهيرا) احتراز عن الاستنجاء بغير الماء؛ فإنه مسح وقد شرع فيه التكرار؛ لأنه عقل فيه معنى التطهير؛ إذ المقصود التبعية والتكرار يؤيد في تحصيل هذا المقصود وكذا قولنا في صوم رمضان أنه متعين فإنه^٦ أثبت في سقوط التعيين من قول الشافعي رحمه الله أنه فرض في دلالة التعيين لأن الفرضية لا يوجب إلا الامتثال بالمأمور به لا تعيين النية فإن الحج يصح بمطلق النية وبنية النفل عنده فيكون أثره مختصا ببعض العبادات وأما سقوط التعيين فلازم لكل متعين حتى لو ردّ الوديعة أو المغصوب إلى المالك أو رد المبيع إلى البائع في البيع الفاسد لا يشترط تعيين هذه الأشياء بل بأيّ طريق وجد الردّ يقع عن الجهة المستحقة لتعين المحل لذلك شرعا حتى لو أدى الدين يشترط التعيين لعدم تعيين المحل لذلك.

^١ ب: بتجديد.

^٢ ب: سنية.

^٣ ب: تطهيرا.

^٤ ب: للنقص.

^٥ ب: فليست.

^٦ ب: وإنه.

وثالثها: الترجيح بكثرة الأصول وهو أن يشهد لأحد الوصفين أصلاً أو أصول فترجح على الوصف الذي لم يشهد [له]^١ إلا أصل واحد مثل وصف المسح في مسألة التثليث فإنه لما شهد لصحته التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة والجورب^٢ ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية إلا الغسل يرجح^٣ عليه وزعم بعض أصحابنا و[بعض]^٤ أصحاب الشافعي رحمهم الله أن هذا النوع من الترجيح غير صحيح؛ لأنه من جنس الترجيح بكثرة العلل لأن شهادة كل أصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح وهو اختيار المصنف رحمه الله لأن الحجّة هو الوصف المؤثر لا الأصل المستنبط منه لكن كثرة الأصول توجب زيادة لزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وليس هذا من قبيل ترجيح القياس بالقياس إذ القياس فيما نحن فيه واحد [والعلة واحدة]^٥ إلا أن أصوله كثيرة وكثرة الأقيسة عبارة عما كان لكل قياس علة على حدة قيل الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني أن في هذا القسم اعتبر المؤثر وهو كثرة الأصول وفي القسم الثاني اعتبر الأثر وهو ثباته على الحكم المشهود به وقيل لا فرق بين الثلاثة لأنها راجعة إلى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف إلا أن الجهات مختلفة فالتعدد باعتبار الجهات فالأول باعتبار نفس الوصف والثاني بالنظر إلى الحكم والثالث بالنظر إلى الأصول ولهذا قال الإمام أبو زيد رحمه الله وقلما يوجد واحد من هذه الثلاثة إلا ومعه الآخرا. واعلم أنا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول وكثرة الرواة إذا بلغوا حد الشهرة أو التواتر^٦ ولم يرجح بالكثرة في بعضها كالترجيح بكثرة الأدلة ولنا [أن]^٧ فيه ضابطة وهو أن الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بسببه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع وليس^٨ بمعتبرة في كل موضع لا يحصل بها ذلك ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فإن كل أمر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلاً فإن الكثير لا يغلب فيها بل واحد معين ربما يغلب الألوف من الضعاف فكثرة الأصول والشهرة والتواتر من قبيل الأول لأنها دليل قوة تأثير الوصف وصدق الخبر فيعتبر وكثرة الأدلة من قبيل الثاني إذ الحكم منوط بكل واحد منها لا بالمجموع فلا يعتبر هذا هو الأصل واحكمه^٩ واحفظه.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ ب: الجوارب.

^٣ ب: يترجح.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٦ ب: والتواتر.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٨ ب: ليست.

^٩ ب: فاحكمه.

ورابعها: الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة، ويسمى الترجيح بالانعكاس، كقولنا في مسح الرأس: [إنه مسح]^١ فلا يسن تكراره، ينعكس إلى أن ما ليس بمسح يسن تكراره، كغسل اليدين والرجلين والوجه. وقوله: إنه ركن فيسن تكراره، [لا]^٢ ينعكس إلى أن كل ما ليس بركن لا يسن تكراره. وهذا غير صادق لأن المضمضة والاستنشاق ليسا^٣ بركن ومع ذلك يسن تكرارهما، وهذا أضعف وجوه الترجيح لأن عدم لا يتعلق به حكم إذ عدم لا يعلل ولا يعلل به كما ذهب إليه المتكلمون لكونه نفيا محضا لكن الحكم إذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك أوضح لصحته حيث دار الحكم معه وجودا وعدما مع كونه مؤثرا فيه لا يقال عدم وإن كان نفيا محضا لكنه معنى له أثر في الأشياء عقلا وشرعا فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غيرهما ليس كذلك لأننا نقول عدم الشرط والجزء لا يوجب عدم المشروط والكل عندنا بل هو معدوم بالعدم الأصلي وهو لا يفتقر إلى موجب.

قوله (وإذا تعارض ضربا ترجيح) إشارة إلى بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح.

واعلم أن ما يقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين شيان: أحدهما الذات أي الترجيح بالنظر إلى ذات الشيء ونفسه، والثاني الترجيح بالنظر إلى الحال أي وصف الذات؛ لأن كل موجود قائم بذاته موصوف بحاله فيطلب الترجيح أولاً باعتبار الذات فإن أمكن الترجيح يترجح به وإن استويا يعمل المجتهد بأيّهما شاء بشهادة قلبه وإنما قدمنا الترجيح باعتبار الذات على الحال لمعنيين: أحدهما أن الذات أسبق وجوداً من الحال فبعد ما وقع الترجيح به لا يتغير بما حدث من معنى في حاله بعد ذلك بمنزلة ما لو اتصل الحكم بالاجتهاد وتأيد به لم ينسخ بما حدث من اجتهاد آخر بعد ذلك لا يقال الذات أسبق على حال نفسها لا على حال ذات أخرى فلا يتم التقريب لأن المنظور كون الذات في نفس الأمر أسبق على الحال على أن الترجيح بالذات والحال قد يقعان في شيء واحد وثانيهما أن الذات يقوم بنفسه ولا يحتاج إلى غيره والحال قائم بغيره وهو الذات وما يكون تبعاً لغيره

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ب: ليستا.

^٤ ب: تكراره.

^٥ ب: تعارضا.

^٦ ب: وضعاً.

لا يجوز أن يكون مبطلا لأصله. وفيه نظر^١؛ لأن الذات قد يكون عرضا كالأخوة ترجح^٢ على العمومة باعتبار الذات.

وقال صاحب التنقيح رحمه الله: الترجيح بالذات عبارة عن الترجيح بالوصف الذاتي وبالحال عبارة عن الترجيح بالوصف العرضي وفسر الذاتي بوصف يقوم بالشيء بحسب ذاته أو بعض أجزائه والعرضي بوصف يقوم بالشيء بحسب أمر خارج عنه ولا يخفى أن هذين التعليين يبيان الحمل على ذلك وكذا بعض الأمثلة يعرف بالتأمل في موضع الخلاف مثاله ما قلنا في صوم رمضان أنه يجوز نيته قبل انتصاف النهار لأن الصوم ركن واحد يتعلق جوازه بالعزيمة وإذا^٣ وجدت في البعض دون البعض تعارضا فوجودها في البعض^٤ يوجب الصحة في الكل وعدمها في البعض الآخر يوجب الفساد في الكل؛ لأنه ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا، فرجحنا وجود النية في البعض نظرا إلى ذاته وهو الإمساكات الكثيرة فحكمنا بالصحة ولم يترجح جانب الفساد بالنظر إلى كونه عبادة كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله لأنه ترجيح لمعنى في الحال وما ذكرنا معنى في الذات والترجيح بالذات أولى بالاعتبار من الترجيح بالحال. لا يقال: الكل تابع لجزئه في النقصان دون الكمال؛ فإن بعض أجزاء الشيء إذا كان ناقصا والبعض [الآخر]^٥ كاملا يكون الكل ناقصا قطعاً والصوم فإن^٦ كان ركنا واحدا لكن لما خلا بعض أجزائه عن النية التي هي شرط الصحة فأتت الصحة ولا يوجب وجود النية في البعض الآخر وإن كان أكثر صحة الكل^٧ وحينئذ لا تعارض ولا^٨ ترجيح؛ لأننا نقول: لا نسلم فساد الأقل الذي لم يوجد النية فيه حقيقة بل نقول هو متوقف على مشروع الوقت فإن صادفته النية صح والا بطل ويجعل النية الموجودة في الأكثر حقيقة موجودة في الكل تقديرا ومثاله في موضع الوفاق فإن ابن الأخ لأبه وأم أولى بالتعصيب من العم لأنه راجح بذات القرابة وهو الأخوة والعم راجح بحاله وهو^٩ زيادة القرب لأن الوساطة بينه وبين الميت أقل وكذلك العمة لأم مع الخال لأب وأم أحق بالثلثين من الخال والثلث للخال؛ لأنها راجحة بالنظر إلى ذات القرابة وهو الأدلاء إلى الميت بالأب؛ إذ الأصل قرابة الأب والخال راجح بحاله وهو اتصاله من الجانبين بأم الميت وكذا ابن الأخ لأب وأم أحق بالعصوبة من

^١ هذا اعتراض القاءاني رحمه الله.

^٢ ب: تترجح.

^٣ ب: فإذا.

^٤ ب: فيه.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٦ ب: وإن.

^٧ ب: فلا.

^٨ ب: هي.

ابن الأخ لأب لأنهما استويا في ذات القرابة وهو الأخوة فصرنا إلى الترجيح بالحال وهو زيادة الاتصال لابن الأخ لأب وأم وكذا ابن ابن الأخ لأب وأم لا يرث مع ابن الأخ لأب لاستوائهما في ذات القرابة وهو الأخوة فترجح ابن الأخ لأب باعتبار الحال وهو زيادة القرب. ومثل هذا الترجيح في الفرائض كثير.

قوله (ومنها) أي من مسائل المعارضة بين الترجيحين هذه المسألة. وهي إذا تغيّرت العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها وعُظُم منافعها زال ملك المغصوب منه عنها ويملكها الغاصب وضمن قيمتها كمن غصب شاة فذبحها وشواها أو طبخها أو حنطة فطحنها أو زرعها وهذا عندنا.

وقال الشافعي رحمه الله: لا ينقطع حق المالك لأنه صاحب أصل والغاصب صاحب صنعة، والصنعة قائمة بالأصل تابعة له فيترجح صاحب الأصل على صاحب التبع. وقلنا أنه لا بد من قطع أحد الحقين بالبدل لتعذر الفصل أي التمييز بين الصنعة والأصل وذلك ظاهر في الشيء والطحن^٢ والزرع وتقوّم حق صاحب الأصل ظاهرٌ وكذلك تقوم حق صاحب الصنعة بدليل أن المغصوب منه يأخذ العين ويعطيه ما زادت الصنعة فيه وتعذر إثبات الشركة لاختلاف الحقين جنساً^٣، فلا بد وأن يملك أحدهما حق الآخر بالقيمة جعلنا حق الغاصب أولى بالاعتبار؛ لأن حقه في الصنعة وهي موجودة من كلّ وجه، أما العين فهالكة من وجه لتبدّل الاسم والمقصود، وتبدلها دليل المغايرة صورةً ومعنى، وإذا ثبت المغايرة بينهما وقد ثبت الثاني فيكون الأول مستهلكاً ضرورة أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون شيئين وهي أي العين من ذلك الوجه مضافة إلى الغاصب لأن الهلاك بفعله فإذا تعارض أي الترجيح باعتبار الوجود والترجح باعتبار بقاء الوجود كان الترجيح بالوجود أولى من الترجيح بالبقاء؛ لأن الأول ترجيح بالذات، والثاني ترجيح بالحال. وكذا قلنا: إن السارق لو صبغ الثوب [المسروق]^٤ ينقطع حق المالك؛ لأن الصبغ موجود بصورته ومعناه، والثوب موجود بصورته لقيام عينه لا بمعناه؛ لأنه غير مضمون على السارق؛ إذ القطع مع الضمان لا يجتمعان، ولو كان [مكان]^٥ السارق غاصب بأن غصب ثوبا وصبغه لا ينقطع حق المالك، ولكن يصير بالخيار عندنا، إن شاء أخذ ثوبه وغرم ما

^١ ب: ملكها.

^٢ ب: الطبخ.

^٣ ب: الجنسين.

^٤ ب: فقلنا.

^٥ ب: ثبتت.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

زاد الصَّبْعُ، وإن شاء ضمن الغاصب قيمة ثوب أبيض؛ لأنهما استويا في الوجود؛ إذ حق كل واحد منهما موجودة^١ بصورته ومعناه، فيترجح^٢ بالبقاء والحال.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: إن المستفاد يضم إلى أقرب النصابين. وصورته من له نصابان يضم المستفاد إلى أقربهما حولاً؛ لأن علة الضم عندنا هو الجنسية وهما استويا [في الجنسية]^٣ فترجح أحدهما على الآخر باعتبار الحال وهو القرب إلى الحول؛ إذ في اعتبار هذه الحالة منفعة الفقراء، فلو أنه يصرف في أحد النصابين وربح أو ولد لأحدهما ولد فإنه يضم المستفاد إلى أصله وإن كان أبعد حولاً؛ لأن الربح والولد متصل بأصله من حيث الذات؛ إذ هو جزء النصاب وبالنصاب الآخر حالاً وهي القرب إلى مضي الحول والترحيح بالذات أحق لما ذكرنا.

اعلم أن الأصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترحيح بحيث لا يكاد يضبط فالمصنف رحمه الله يقتصر^٤ في بيان الوجوه الصحيحة على الأربعة المتفقة أما لأنها هي المبنية على المعاني الفقهيّة^٥ والمتداولة بين أهل الفقه لأن ما سواها^٦ من الوجوه قد اندرج فيما تقدم.

فصل في الانتقال

اعلم أن السائل إذا اشتغل بدفع العلة بما ذكرنا من الوجوه كانت غايته أن يلجئ المعلن إلى الانتقال. وأنه على أربعة أوجه: الأول الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات العلة الأولى، والثاني [في]^٧ الانتقال من حكم إلى آخر لإثباته بالعلة الأولى، والثالث الانتقال إلى حكم آخر وعلة أخرى، والرابع الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول. والثلاثة الأول صحيحة اتفاقاً.

أما الأول فلان المعلن التزم إثبات الحكم بما ذكره من العلة فإذا أنكر الخصم ثبوتها يحتاج إلى إثباتها فما دام سَعْيُهُ في إثبات تلك العلة يكون وفاء منه بما التزم فيكون صحيحاً كمن علل بوصف ممنوع فقال في الصبيّ المودع إذا استهلك الوديعة لم يضمن لأنه مسلط على الاستهلاك فإذا أنكره الخصم يحتاج إلى إثبات كونه مسلطاً وكمن أحتج بقياس فنوزع فاحتج بقول الصحابي لإثبات

^١ ب: موجود.

^٢ ب: يرجح.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٤ ب: للفقراء.

^٥ ب: اقتصر.

^٦ ب: القرينة.

^٧ ب: سواه.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

القياس فنوزع فاحتج لتصحيح قول الصحابي بخبر الواحد فنوزع فاحتج لتصحيح خبر الواحد بالكتاب كما سبق.

وأما الثاني والثالثة^١ فلأن الانتقال من حكم إلى آخر إنما يكون عند موافقة الخصم في الحكم الأول، وذلك إنما يتحقق في القول بموجب العلة؛ لأن السائل لما سلم الحكم الذي رتبته المجيب على العلة، وادعى النزاع في حكم آخر، لم يتم غرض المعلل، فينتقل لإثبات^٢ الحكم المتنازع فيه بالعلة الأولى إن أمكنه ذلك وذلك أنه^٣ كمال فقهه ودليل صحة وصفه^٤ مثل قولنا في جواز اعتناق المكاتب الذي لم يؤد شيئاً من بدل الكتابة من كفارة اليمين أن الكتابة عقدٌ يقال ويُفسخ فلا يمنع الصرف إلى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والإجارة فإن قال السائل أنا أقول بموجب هذه العلة فعندي لا يمنع الكتابة عن الصرف إلى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكّن في الرق بسبب هذا العقد فنقول بهذه العلة وجب أن لا يتمكّن نقصان في الرق بالكتابة ولا يمنع الصرف إلى الكفارة كالبيع بشرط الخيار والإجارة لأن ما يمكن نقصاناً في الرق لا يحتمل الفسخ بوجه فقد ثبت الحكم الثاني بالعلة الأولى فإن^٥ لم يمكن ذلك يلزمه الانتقال إلى علة أخرى لإثبات ذلك الحكم كمن علل في مسح الرأس أنه ركن فيسن تثلثه ونحن سلمنا أن التثليث مسنون بهذه العلة لكن بطريق الاستيعاب لا بالتكرار فاحتاج المعلل لإثبات التكرار إلى علة أخرى فقال هذا مسح في الضوء فيسن تكراره وهذا أيضاً مستقيم؛ لأن نصب العلة لزعم أن هذا محل الخلاف فإذا وافقه الخصم في ذلك الموضع وتنازعه في حكم آخر يحتاج إلى علة أخرى لإثبات ذلك الحكم فلا يكون انقطاعاً، ولكن مثل هذا لا يخلو عن نوع غفلة حيث لم يعرف موضع الخلاف ليعلل^٦ بوجه لا يحتاج إلى الانتقال.

وأما الرابع فمن أهل النظر من استحسنته تمسكا بقصة الخليل عليه السلام ومحاجته على نمرود اللعين؛ فإن إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه^٧ لما قال: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾، وعارضه اللعين بقوله: ﴿أنا أحيي وأميت﴾، قال إبراهيم عليه السلام: ﴿فإن^٨ الله يأتي بالشمس من المشرق

^١ ب: الثالث.

^٢ ب: إلى إثبات.

^٣ ب: آية.

^٤ ب: وضعه.

^٥ ب: وإن.

^٦ ب: لتعلل.

^٧ ب: صلوات الله وسلامه عليه.

^٨ ب: إن.

فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر^١. وهذا انتقال منه عليه السلام إلى حجة أخرى لإثبات الحكم الأول، وقد حكى الله تعالى عنه [ذلك]^٢ على سبيل التمدح، فثبت أنه كان صحيحاً، والصحيح أن هذا انقطاع لظهور عجز المعلل عن الوفاء بما التزم بانتقاله إلى علة أخرى قبل إتمام الحكم بالعلة الأولى. ألا يرى أنه لما لزمه نقض لم يقبل منه الاحتراز عنه بوصف زائد مع أنه ليس بعلة بنفسه، فلأن لا يقبل التعليل بعلة مبتدئة أولى، ولأن مجالس النظر لم يُعَقَدْ إلا لإبانة الحق إظهاراً للصواب، ولو صحَّ هذا النوع من الانتقال لتطاول [الكلام]^٣ من غير حصول الغرض وهو الإبانة؛ لأن المعلل لما ردَّ عليه يتعلّق بأخر، فلا تنتهي المناظرة، ولا يحصل المرام. وأما قصة الخليل عليه السلام فليست من هذه القبيل؛ لأن الحجة الأولى كانت لازمة على اللعين مفعمة إياه؛ لأن إبراهيم عليه السلام أراد بقوله: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾ حقيقة الإحياء والإماتة، إلا أن اللعين عارضه بأمر باطل، وهو إطلاق أحد المسجونين وقتل الآخر أو نصب المعزول وعزل العامل كما حكى عنه، وذلك ليس من الإحياء والإماتة في شيء تلبساً للأمر على ضَعْفِ القلوب وأصحاب الظواهر، فخاف الخليل الالتباس عليهم، فانتقل من الحجة الأولى مع أنها كافية إلى حجة أخرى خالية عما يوجب اللبس والاشتباه على العامة، ومثل هذا الانتقال حسن عند قيام الحجة الأولى وخوف الاشتباه فإن المجيب إذا تكلم بكلام دقيق يخفى على الحضر والخصم تلبس يجوز له أن ينتقل إلى حجة أخرى ظاهرة يدركها القوم وطريق النظر أن يقول المجيب بعد إثبات علته على أنا نقول أو الذي يوضح ما ذكرت وهذا لأن الحجج أنوار وضم حجة إلى حجة [أخرى]^٤ لزيادة الاطمئنان كضم^٥ سراج إلى سراج لتنوير المكان فيكون حسناً. قال الإمام الرازي رحمه الله: يروى أن إبراهيم عليه السلام لما احتج بهذه الحجة دعا نمرود بشخصين قتل أحدهما وخلّى سبيل الآخر. وهذا بعيد عندي؛ لأنه لا يخفى على حضار مجلسه أن العفو ليس بإحياء وأن القتل غير الإماتة، بل الصواب أن إبراهيم عليه السلام لما احتج بالإحياء والإماتة قال المنكر: أتدعي الإحياء والإماتة من غير واسطة الأسباب الفلكية والأرضية أو بواسطتهما؟ أما الأول فباطل، وأما الثاني فقد يقدر^٦ عليه واحد منا؛ فإن الجماع قد يفضي إلى الإحياء وشرب السم

^١ هذا اقتباس من الآية ٢٥٨ من سورة البقرة.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٤ ب: علته.

^٥ ب: هذا.

^٦ ب: يدركه.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٨ ب: وضم.

^٩ ب: مقدر.

[قد]^١ يفضي إلى الموت، فأجاب إبراهيم عليه السلام بأننا اخترنا أنهما يحصلان بواسطة الأسباب الفلكية إلا أن تلك الأسباب لا بد أن تنتهي إلى مدبر وهو الله تعالى؛ إذ لا قدرة للبشر على الاتصالات، فيظهر الفرق. وثبت أن قوله: فإن الله تعالى ليس دليلاً آخر، بل بيان أن تلك الحركات صادرة من الله تعالى بحيث لا يقدر عليه البشر.

وقيل: إن هذا من قبيل الانتقال في المثال، كأنه قال إبراهيم عليه السلام: ربي الذي يوجد الممكنات ويعدمها، وأتى بالإحياء والإماتة مثلاً، فلما اعترض جاء بمثال أجلى لدفع الشغب.

ويروى وجه لطيف عن مولانا جلال الدين الرومي رحمه الله، وهو أن إبراهيم عليه السلام قال حين قال نمرود: أنا أحبي وأميت، "إن كنت قادراً على الإحياء الصوري فإن الله تعالى جعل بطن الأمهات مشرقاً لطلوع شمس الإنسان، والقبر مغرباً لها فأت بها من مغربها إلى مشرق الرحم. وإن كنت قادراً على الإحياء المعنوي فإن الله يأتي بشمس العرفان من مشرق المجاهدات فأت بها من مغربها" -وهو حال الاستغراق في المعاصي-، فبهت الذي كفر؛ لأنه لا يقدر^٢ عليهما إلا الله تعالى، فلا يكون انتقالاً.

واعلم أن الانقطاع على أربعة أوجه -على ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله-: الأول وهو أظهرها السكوت، كما أخبر الله تعالى عن اللعين بقوله: ﴿فبهت الذي كفر﴾^٣، والثاني جحد ما يعلم ضرورة؛ لأنه يدل على أن الحامل على ذلك عجزه عن دفع حجة الخصم، والثالث المنع بعد التسليم؛ فإنه يدل على أنه لم يحمله على المنع بعد التسليم إلا عجزه عن الدفع لما استدل به خصمه، والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد بها إثبات الحكم حتى انتقل منها إلى علة أخرى؛ فإنه انقطاع؛ لأنه عبارة عن قصور المرء عن بلوغ مغزاه وعجزه عن إظهار مراده ومبتغاه، وهذا العجز نظير العجز [ابتداء]^٤ عن إقامة الدليل على ما ادّعاه وهذا النوع من الانتقال إنما يكون انقطاعاً في حق المعلل دون السائل فإنه لو انتقل من دفع إلى آخر لا يكون به بأس^٥؛ لأنه معارض لكلام المجيب، فما دام في المعارضة بدفع يصلح اعتراضاً لا يكون منقطعاً، إليه أشير في الميزان.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٢ ب: لا يقدر.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٤ ب: دليل.

^٥ ب: تأثير.

فصل

ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والإجماع شيئان: الأحكام المشروعة، وما يتعلق به الأحكام المشروعة، مثل الأسباب والعلل والشروط والعلامة. وإنما قيد بقوله: «سابقا على باب القياس»؛ لأن هذه الأشياء لا تثبت بالقياس عندهم؛ لأنه مظهر لا مثبت. وإنما يصح التعليل بالقياس بعد معرفة هذه الجملة، أي الأحكام وما يتعلق به؛ لأن القياس لتعدية حكم معلوم الوصف ثابت بسببه وشرطه في محل آخر. وذلك لا يتحقق إلا بعد معرفة هذه الجملة. فألحقناها باب القياس لتكون وسيلة إلى القياس بعد إحكام طريق التعليل.

فإن قيل: لما ثبت أن معرفة هذه الجملة وسيلة إلى القياس كان ينبغي أن يذكر هذه الجملة قبل القياس؛ إذ الوسائل مقدمة على المقاصد. قلنا: كون القياس حجة من حجج الشرع أوجب وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها.

أما الأحكام فأنواع أربعة بالقسمة العقلية بعد سقوط التساوي بين الحقيين بالاستقراء: حقوق الله تعالى خالصة، وحقوق العباد خالصة، وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى فيه غالب، وما اجتمع فيه وحق العبد غالب.

فحق الله تعالى على الخصوص^١ ما يتعلق به النفع العام للعباد، ولا يختص به أحد كحرمة الزنا؛ فإنه يتعلق بها عموم النفع عن سلامة الأنساب عن الاشتباه وصيانة الأولاد عن الضياع وارتفاع التقاتل بين الزناة. وإنما نسب إلى الله تعالى تعظما؛ لأنه [تعالى]^٢ يتعالى عن أن ينتفع بشيء، فلا يكون له حق بهذا الوجه، هكذا قيل. ويرد عليه الصلاة والصوم والحج، والحق أن يقال: يعني بحق الله تعالى ما يكون المستحق هو الله تعالى حتى لا يرد عليه النقض المذكور.

وحق العبد على الخلو^٣ ما يتعلق به مصلحة خاصة، كحرمة مال الغير. ولهذا يباح مال الغير بإباحة المالك، ولا يباح الزنا بإباحة المرأة ولا بإباحة الزوج^٢، إلا ما روي عن عطاء بن أبي رباح رحمه الله أنه قال: يباح وطء الأمة بإذن سيدها. فإن قلت: حرمة مال الغير أيضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة أموال الناس. قلت: لم تشرع تلك الحرمة لصيانة أموال الناس أجمع. ألا يرى أن

^١ ب: الخلو. ونظن أنه الصواب لتناسبه مع ما بعده. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٣ ب: ولا بإباحة الزوج.

الكفار يملكون أموالنا بالاستيلاء، ونحن نملك أموالهم بذلك، وأموال المؤمنين يباح لنا عند وجود الرضاء منهم.

وما اجتماعا وحق الله تعالى فيه غالب هو حد القذف^١. اعلم أنه لا خلاف أن فيه حق الله تعالى وحق العبد؛ فإنه شرع لدفع العار من المقدوف، وهو الذي ينتفع به على الخصوص، ويشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة، ولا يبطل بالتقادم، ولا يصح الرجوع بعد الإقرار، فمن هذا الوجه حق العبد ومن حيث إنه شرع زاجرا. ولهذا سمي^٢ حدا. والمقصد من شرط^٣ الزواجر إخلاء العالم عن الفساد حق الله تعالى، إلا أن الشافعي رحمه الله مال إلى تغليب حق العبد، وهو اختيار فخر الإسلام البزدوي رحمه الله تقديمًا لحقه على حق الله تعالى لحاجة العبد وغناء الشرع. ونحن ملنا^٤ إلى تغليب حق الله تعالى؛ لأن حق العبد يصير مرعيا باعتبار [رعاية]^٥ حق الله تعالى؛ لأن ما للعبد يتولاه مولاه ولا كذلك عكسه؛ إذ لا ولاية للعبد في استيفاء حق^٦ الله تعالى إلا نيابة عنه.

وفائدة الخلاف أنه لما كان الغالب فيه حق الله تعالى عندنا لا يجري فيه الإرث، ولا يسقط بعفو المقدوف، ويجري فيه التداخل، حتى لو قذف جماعة أو في كلمات متفرقة لا يجب عليه إلا حد واحد. وعند الشافعي رحمه الله لما كان حق العبد فيه غالبا جرى الإرث والعفو ولم يجر فيه التداخل.

وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب مثل القصاص؛ فإن القتل جناية على النفس، والله تعالى فيها حق الاستيعاد، كما أن للعبد فيها حق الاستمتاع ببقاء النفس. فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين، لكن حق العبد فيه راجح بالإجماع. ولهذا يجري فيه الإرث والعفو والاعتياض بطريق الصلح. ولو قتل سلطان إنسانا يؤاخذ به كما لو أتلّف ماله، بخلاف ما إذا قذف إنسانا؛ فإنه لا يؤاخذ بحد القذف. وإلى رجحان حق العبد إشارة في قوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة﴾.

^١ ب: وما اجتماعا وحق الله تعالى غالب وهو حد القذف.

^٢ ب: يسمى.

^٣ ب: شرع.

^٤ ب: قلنا. ونظن أن الصواب في الأصل لتعلقه بـإلى. والله أعلم بالصواب.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٦ ب: حقوق.

وأما حقوق الله تعالى فثمانية أنواع: عبادات خالصة، وعقوبات كاملة، وعقوبات قاصرة، وحقوق دائرة بين الأمرين، وعبادة فيها معنى المؤنة، ومؤنة فيها معنى القربة، ومؤنة فيها معنى العقوبة، وحقوق قائم بنفسه.

أما العبادات الخالصة فمثل الإيمان والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد. الإيمان أصل، وسائر العبادات فروع؛ إذ لا صحة لها بدونه، وهو صحيح بدونها. ثم الصلاة أصل الفروع وعماد الدين؛ إذ فيها غاية التذلل وشكر نعمة البدن والروح. ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: "الصلاة معراج المؤمن"، وقال: "أفلا أكون عبدا شكورا!". ثم بعدها الزكاة؛ لأن النعمة الدنيا وميّة ضربان: نعمة البدن، ونعمة المال. فالصلاة شرعت لإظهار شكر نعمة البدن، والزكاة لنعمة المال. ولا شك أن نعمة البدن فوق نعمة المال، فما يكون متعلقا بأقوى النعمتين كان أقوى العبادتين. وبعدها الصوم؛ لأنه نوع رياضة يقهر النفس الأمارة بالسوء المائلة إلى نيل الشهوات، والرياضة استعداد البدن^١ على تحمل المشاق في خدمة المولى، فكان^٢ دون ما سبق. ثم بعده الحج؛ لأنه عبادة متاركة^٣ الأوطان ومهاجرة الإخوان وملازمة الأحزان، وكان وسيلة إلى الصوم؛ لأنه يبعده عن الوطن والأهل يضعف نفسه وينكسر قوته، فكان أقدر على الصوم بواسطته. وهذا مما يعرفه أهل الذوق والرياضة. والجهاد لكسر شوكة المشركين ودفع شرهم عن المسلمين؛ إذ هو في نفسه تخريب بلاد الله تعالى وتعذيب عباده، ودفع فتنهم يحصل بالبعض، فصار من فروض الكفاية، فكان دون ما سبق؛ لأنها من فروض الأعيان. وأما سواها من نوافل العبادات وسننها وآدابها شرعت مكملات للفرائض.

وأما العقوبات الكاملة كالحدود مثل حد الزنا والسرقة وشرب الخمر فشرعت لصيانة الأنساب والأموال والعقول. وإنما كانت كاملة؛ لأنها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الإباحة.

وأما العقوبات القاصرة -ونسُميها أجزية فرقا بين الكامل والقاصر. وإطلاق اسم العقوبة على الكامل أولى؛ إذ المطلق ينصرف إلى الكامل- فذلك^٤ مثل حرمان الميراث بالقتل. ومعنى القصور فيه أنه عقوبة حرمان لا يتصل به ألم بظاهر بدنه، وكذا لا يلحقه نقصان في ماله، بل يمتنع به الثبوت، فمن حيث العقوبة لا يثبت في حق الصبي والمجنون عندنا؛ لأن أهلية العقوبة لا يسبق الخطاب، بخلاف البالغ العاقل الخاطئ؛ لأنه مقصّر فيه، فيلزمه الجزاء القاصر وإن لم يلزمه الكامل.

^١ ب: للبدن.

^٢ ب: وكان.

^٣ ب: مفارقة.

^٤ ب: وذلك.

ثم قيل: المراد بالجمع في قوله: **(وعقوبات قاصرة)** الواحد؛ إذ ليس في هذا النوع إلا هذا المثال. وقيل: يجوز أن يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة لقصور في معنى العقوبة فيها، فحينئذ يكون اللفظ محمولاً على حقيقته.

وأما **الحقوق الدائرة بين الأمرين** فمثل الكفارات، ففيها معنى العبادة أداءً؛ لأنها يؤدي بما هو عبادة وهو الصوم والتحرير والإطعام، ويشترط فيها النية وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالأداء بنفسه. وفيها معنى العقوبة وجوباً؛ لأنها لم تجب إلا أجزية؛ ولهذا سميت كفارة لكونها ستارة للذنوب.

وأما **العبادة التي فيها معنى المؤنة** فمثل صدقة الفطر. أما كونها عبادة فلا أن اسمها -وهي الصدقة- يدل عليها. وكذا اشتراط النية في أدائها ووجوب صرفها إلى مصارف الصدقات واشتراط النصاب غير أن فيه معنى المؤنة؛ لأنها يجب على الغير بسبب الغير كالنفقة. وإلى معنى المؤنة أشار النبي عليه السلام: "أدوا عن من تمونون"، إلا أن المؤنة تارة للغداء كالنفقة وتارة للتطهير كالاغتسال^١، وصدقة الفطر مؤنة التطهير على ما قال النبي عليه السلام: "صدقة الفطر طهيرة للصيام". ولما لم يكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الأهلية من العقل والبلوغ، حتى قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله: يجب على الصبي والمجنون إذا كان لهما مال، ويؤدي الولي من مالهما كالنفقة يجب عليهما ولذوي الأرحام المحارم. وعند محمد وزفر رحمهما الله لا يجب عليهما في مالهما، بل يجب على أبيه الغني في ماله؛ لأن معنى العبادة راجح فيها، ولا^٢ يجب على الصبي والمجنون لسقوط الخطاب عنهما.

وأما **المؤنة التي فيها معنى القرية** فهو العشر؛ فإنه باعتبار تعلقه بالأرض النامية مؤنة؛ لأن المؤنة ما يصرف لبقائه كنفقة الأولاد، والعشر كذلك؛ لأنه يصرف إلى الفقراء والمقاتلة إذا كانوا فقراء وهم يذبون الكفار عن الاستيلاء على بلاد المسلمين، فتبقى الأراضي في أيديهم. أما المقاتلة فظاهر، وأما الفقراء فإن الله تعالى ببركة دعائهم يذب الأعداء عن المسلمين، قال [النبي]^٣ صلى الله عليه وسلم: "إنما تنصرون بضعفائكم"، فيكون الصرف إليهم صرفاً إلى الأرض لبقائها. وباعتبار كونه مصروفاً إلى الفقراء كالزكاة عبادة وقرية؛ ولهذا لا يبتدأ على الكافر؛ لأنه ليس من أهل العبادة بوجه، وجاز البقاء عليه عند محمد رحمه الله، أي إن اشترى الكافر أرضاً عشرية يبقى عشرية عنده؛ لأن

^١ ب: كماء الاغتسال.

^٢ ب: فلا.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

جهة المؤنة يعارض جهة القربة، فلا يسقط بالشك كما لا يثبت بالشك. وعند أبي يوسف رحمه الله يجب تضعيفه. وعند أبي حنيفة رحمه الله ينقلب خراجية.

وأما **المؤنة التي فيها معنى العقوبة** فهي الخراج؛ فإنه مؤنة الأرض، ولكن فيها معنى العقوبة؛ لما أن سببه الاشتغال بالزراعة، والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا والإعراض عن الجهاد وهو عادة الكفار وسبب الذلّ، قال الله تعالى: ﴿وَعَمِّرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَّرُوهَا﴾، وقال صلى الله عليه وسلم: "إذا تبايعتم بالعين واتبعتم أذناب البقر فقد ذللتكم وظهر عليكم عدوكم"، ولا يلزم العشر؛ لأنه اعتبر في حق اكتساب المال كإكتساب مال يجب فيه الزكاة؛ لأن العمارة أصل في حق الكفار عارض في حق المسلمين، ولا^١ يجعل العشر عقوبة عليهم، فكان وجوب الخراج باعتبار الأصل -وهو الأرض- مؤنة وباعتبار الوصف -وهو الاشتغال بالزراعة- عقوبة، فسميناه مؤنة فيها معنى العقوبة، ولكونه مترددا بين المؤنة والعقوبة لا يبتدأ على المسلم وضعه بالشك، ولا يسقط عنه بعد الوجوب بالشك، بخلاف العشر حيث لا يبقى على الكفار عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله؛ لأن الكفر ينافي العبادة من كل وجه. وأما الإسلام فلا ينافي العقوبة في الجملة. ألا يرى أنه يجب على المسلم الحدود عند تحقق أسبابها منه.

وأما **الحق القائم بنفسه** فهو خمس الغنائم والمعادن، أي ثابت بنفسه من غير أن يتعلق وجوبه بذمة المكلف، ويجب عليه أدائه طاعة؛ فإن الخمس حق ثبت لله تعالى بحكم ألوهيته بناء على أن الجهاد حق لله تعالى؛ لأنه إعزاز دينه وإعلاء كلمته، فصار المصباح بالجهاد له تعالى كله كما قال الله تعالى: ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ﴾، لكنه تعالى أوجب -أي أثبت- أربعة أخماسه للغانمين منة منه تعالى وكرما، فلم يكن الخمس حقاً لزمنا أدائه طاعة، بل هو حق استبقاه لنفسه وقسمه بين من سماهم في كتابه، فتولى السلطان أخذه وقسمته؛ لأنه نائب عن الشرع في إقامة حقوقه.

ولهذا -أي ولأنه لم يكن حقاً- لزمنا [أدائه]^٢ طاعة، جوّزنا صرف خمس الغنيمة إلى من استحق أربعة أخماسه من الغانمين عند حاجتهم، بخلاف الزكوات والصدقات؛ فإنها لزمّت طاعة لله تعالى، فلا يجوز صرفها إلى المؤدّي وإن افتقر، حتى لو سلم الزكاة إلى السّاعي بعد حولان الحول وافتقر قبل صرف السّاعي إلى الفقير لا يجوز له أن يستردها منه. والمعنى أنها لما وجبت على سبيل الطاعة كان فعل الإتيان مقصوداً، ولا يحصل الإتيان بالصرف إلى نفسه.

^١ ب: فلا.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

قوله (وحل لبني هاشم) عطف على (جوّزنا) أي لأجل ما ذكرنا حل لبني هاشم؛ لأنه على هذا التحقيق الذي ذكرنا أنه حق قائم بنفسه لم يَصِرْ من الأوساخ؛ لأن المال إنما يصير وسخا إذا أُقيم به قرابة؛ [لأنه ينتقل به قرابة الآثام الذي هي بمنزلة الدرن في البدن]، ولما لم يؤد به واجب يبقى طيبا كما كان فحل لبني هاشم، بخلاف الزكاة؛ لأنه صار خبثا، فلم يحل لهم لفضيلتهم. وإليه أشار النبي عليه السلام حيث قال: "يا بني هاشم إن الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس وأوساخهم، وعوضكم منها بخمس الخمس".

وأما حقوق العباد على الخلوص فأكثر من أن يحصى نحو الدية وبدل المتلف وردّ المغصوب وملك المبيع والثلثين وملك النكاح والطلاق وغيرها.

قوله (وأما القسم الثاني) وهو ما يتعلق به الأحكام المشروعة (فأربعة: السبب، والعلة، والشرط، والعلامة) ووجه الحصر أن ما يتعلق به الحكم إما أن يكون مؤثرا في وجوده أو لا. والأول العلة، والثاني إما أن يكون وسيلة إليه أو لا. والأول السبب، والثاني إما أن يكون وجود الحكم عنده أو لا. والأول الشرط، والثاني العلامة.

أما السبب في اللغة اسم لما يتوصل به إلى المقصود، قال الله تعالى: ﴿واتيناه من كل شيء سبباً﴾ أي طريقا موصولا^١ إليه. وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول إلى الحكم من غير مؤثر فيه.

ثم السبب أربعة أقسام -أي ما يطلق عليه اسم السبب سواء بطريق الحقيقة أو المجاز-: سبب حقيقي، وسبب هو في معنى العلة، وسبب له شبهة العلة، وسبب مجازي.

أما السبب الحقيقي ويسمى سببا محضاً وهو ما يكون طريقا للوصول إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجود الحكم أو وجوبه أي لا يكون ثبوته به ولا وجوده عنده بل يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف وجودها إلى ذلك الطريق واحتراز بقوله طريقا إلى الحكم عن السبب المجازي لأنه ليس بطريق إليه وعن العلامة لأنها ليست بطريق [إليه]^٢ بل هي دالة عليه وبقوله من غير أن يضاف إليه وجوب الحكم عن العلة وبقوله أو وجوده عن الشرط وبقوله ولكنّه يتخلل عن السبب الذي فيه معنى العلة وعن السبب الذي له شبهة العلة والمراد من السبب في قوله لا تضاف إلى السبب المعنى اللغوي

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ ب: موصلا.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

وهو الطريق فلا يتوهم الدورُ فعلى هذا لا يكون تسمية الوقت والشهر والبيت وسائر ما ذكر في بيان أسباب الشرائع أسبابا بطريق الحقيقة إذ مسبباتها تضاف إليها فيكون من قبيل العَلَل مثال ذلك دلالة إنسان السارق على مال إنسان ليسرقه ففعل لم يضمن الدال لأن الدلالة سبب محض لإتلاف المال وعَلَّتْهُ صدورُ فعل السرقة من الفاعل المختار وذلك تضاف إلى سوء اختياره لا إلى الدال وكذا حَلُّ قيد عبد الغير فإنه طريق لوصول العبد إلى الإباق الذي هو مفوّت ماليّة المولى ولكن يتخلل بينه وبين الإباق قصْدٌ وذهابٌ من العبد وهو غير مضاف إلى الحَلِّ وكذا لو فتح باب الإصطبل فبدت الدابة أو باب القفص فطار فإنه لا يجب الضمان عليه لأن العلة ذهاب الدابة وطيران الطيور^١ وذلك غير مضاف إلى السبب وكذا لو دفع السكين إلى صبي ليمسكه فوجأ به نفسه لم يضمن الدافع لأن الدافع سبب محض إذ تخلل بينه وبين الموت ما هو علة له لا يضاف إليه بوجه وهو قتل الصبي نفسه وكذا لو أخذ صبيّا حرّاً من يد وليّه فمات في يده لمرضٍ لم يضمن الآخذ شيئاً بخلاف ما لو قرّبه إلى بعض المهالك فعطب بواسطة الحرّ والبرد واقتراس السبع حيث يضمن عاقلة الآخذ؛ لأن التسبب هنا في معنى العدم باعتبار الإضافة إليه فإنه يقال لولا تقريبه إياه إلى ذلك الموضع لما مات من هذا الوجه ولا يقال لولا أخذه من يد وليه لم يمت من مرضه هذا ولذلك لو قال رجل لصبي إرقأ^٢ هذه الشجرة وانفض ثمرتها^٣ لتأكل أنت أو قال لنأكل نحن فسقط وعطب لم يضمن الأمر لأن كلامه سبب وقد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة غير مضافة إلى السبب وهو صعود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه حتى لو قال لأكل أنا ضمن عاقلته ديته لأنه صار في معنى العلة لما كان صعوده لمنفعة الأمر على الخلوص فيلزمه ما يجب بالسبب المباشر لأن الغرم بالغنم وفي قوله لنأكل نحن وقعت المباشرة له من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك وكذا لو حمل رجل صبيا ليس منه بسبيل على دابة فسقط منها ميتاً وهي واقفة أو سارت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل سواء كان صبيا يستمسك على الدابة بنفسه أو لا لأنّ حملَه على الدابة سبب السقوط فيضاف إليه ما لزمه بسبب السقوط إذا لم يعترض عليه علّة يقطع النسبة فإن ساقها الصبي باليسير^٤ لم يضمن لأنه يقطع النسبة منه. وقوله: (لاعترض العلة على السبب فانقطع الإضافة إليه) تعليلٌ لجميع ما سبق من المسائل كما بينا.

^١ ب: الطير.

^٢ ب: ارق.

^٣ ب: ثمرها.

^٤ ب: وإن.

^٥ ب: التيسر.

فإن أضيفت العلة إلى السبب صار في معنى العلة وهو القسم الثاني من أقسام السبب مثل قطع حبل القنديل المعلق وشق الزق الذي فيه مائع لأن العلة الثقل والسيلان وذلك أمر طبيعي وشق الزق الذي فيه مائع مضاف إلى السبب وكذا قطع حبل القنديل وكذلك إشراع الجناح في الطريق ووضع الحجر فيه وترك المالك الحائط المائل بعد التقدم والإشهاد عليه كله سبب في معنى العلة إذا لم يتخلل بينه وبين الحكم علة يصلح أن يضاف الحكم إليها^١ وكذا إدخال الدابة في زرع الغير حتى أكلت^٢ الزرع سبب في معنى العلة ولهذا كان موجبا عليه ضمان التلف وكذا قود الدابة وسوقها في معنى العلة إذ هما طريقا الوصول إلى الإتلاف لكنه غير موضوع له ليكون علة بل علة التلف وطئ الدابة لكنه في معنى العلة. ألا يرى أن الحكم يضاف إليهما يقال أتلغه بقوده وسوقه يدلّ عليه أن الدابة يمشي على طبع القائد والسائق وكذا لو أخذ الصبي من يد وليه وقربه إلى السبعة حتى افترسه السبع أو قال له ارق هذه الشجرة فانفضها لي أو حمّله على الدابة فسقط منها فإن هذه الأشياء في معنى العلة لما ذكرنا وكذلك شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لأن الشهادة غير موضوعة للقتل لكنها^٣ طريق إليه وقضاء القاضي بعد الشهادة عن اختيار منه وكذلك استيفاء الولي لكنه لا يوجب الكفارة وحرمان الإرث ولا القصاص على الشهود إذا رجعوا لأنها جزاء المباشرة ولم يوجد فلو قال رجل لآخر تزوج هذه المرأة فإنها حرة فزوجها وولدت له ولدا ثم ظهر أنها كانت أمة لم يرجع على الدال بقيمة الولد لأنه صاحب السبب المحض لأنه يخلل بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب وهو تزوجه إيّاها بخلاف ما إذا زوجها منه على أنها حرة لأنها صارت في معنى العلة لأن ما لزم عليه لزم بالإستيلاء والإستيلاء ثابت بالتزويج لأنه وضع له والمزوّج صاحب العلة فيضاف الحكم إليه وكذلك^٤ الموهوب له المغرور إذا استولد الجارية الموهوبة ثم استحقت لم ترجع بقيمة الولد على الواهب وكذا المستعير إذا أتلّف العين باستعماله ثم ظهر الإستحقاق وضمن قيمته لا يرجع بقيمة على المعير لأن كلّ واحد منهما سبب محض وقد يخلل بينه وبين الولد والعين ما هو علة غير مضافة إليه وهو الإستيلاء والإستعمال المفضي إلى التلف وهذا بخلاف المشتري إذا استولدها ثم ظهر الإستحقاق فإنه يرجع بقيمة الأولاد لأنّ البائع صار كفيلا عن المشتري بما شرط عليه من البدل كأنه قال ضمننت لك سلامة الأولاد وإن الولد يسلم لك فإن لم يسلم لك فأنا ضامن لك ما يلزمك بسببه وهذا الضمان لا يثبت في عقد التبرع وإنما يثبت في عقد المعارضة لإقتضائه

^١ ب: إليه.

^٢ ب: أكل.

^٣ ب: لكن.

^٤ ب: كذا.

سلامة بسلامة أو لأن بمباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الإستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزماً سلامة المعقود عليه عن العيب.

قوله (وعلى هذا يضمن المحرم) جواب عما يقال إنَّ المحرم والمودعَ يضمنان بالدلالة على صيد الحرم ومال الوديعة مع أن الدلالة سبب محض لتلف الصيد والوديعة كدلالة السارق إذا تخلل بينهما وبين الحكم فعل فاعل مختار فقال لا نسلم أن وجوب الضمان على المحرم والمودع باعتبار التسبب بل باعتبار المباشرة بيان ذلك أن المحرم بعقد الإحرام التزم أمان الصيد وأمانه في البعد عن أيدي الناس وأعينهم فيصير بالدلالة المتلفة جانبا من حيث إزالة الأمر للصيد وكذا المودع بعقد الوديعة التزم الحفظ بترك التضييع وبالدلالة يصير مضيعا بخلاف [الدلالة عن]^١ غير المودع فإنه لو ضمن إنما يضمن بالتسبب المحض وذا لا يجوز ولا يلزم على ما قلنا ما إذا سعى الإنسان إلى سلطان ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرّمه مالا فإن الساعي يضمن مع أنه سبب محض لتخلل فعل فاعل مختار بينهما وبين التبرع لأن ذلك لا يروى عن السلف بل هو اختيار بعض المتأخرين لغلبة السعاة في زماننا حتى قال الإمام صدر الإسلام رحمه الله أنه لا يفتى به بل يقال للقاضي أن يغرّمه حسماً لمادة فساد السعاة.

وأما الثالث وهو السبب الذي له شبهة العلة فمثل حفر البئر في الطريق فإنه سبب للقتل لأنه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقل الماشي والسبب [المطلق]^٢ مشيه فيه فأما الحفر فهو إيجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث أن الحكم يضاف إليه وجودا عنده لا ثبوتاً به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الإرث لأن ذلك جزاء المباشرة ولم يوجد لكنه يجب الدية عليه لأن ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا إلى حفره وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن إضافة الحكم إليه نحو دفع دافع إياه يكون الضمان على الدافع دون الحافر وكذا إذا تزوج الرجل صغيرة وكبيرة فأرضعت الكبيرة ضرعها الصغيرة حتى حرمتا عليه فإن الزوج يغرّم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة إن تعمّدت الفساد بعد علمها بالنكاح وإن لم يتعمد فلا يرجع عليها لأن ثبوت الحرمة بالإرتضاع وذلك قد وجد من الصغيرة إلا أن إلقام الشدي إياها سبب من الكبيرة له شبهة العلة من حيث أن الحكم يضاف إليه وجوداً عنده وقد كانت متعدية في ذلك فيلزمها ضمان العدوان بخلاف المحرم إذا نصب فطاطا فتعلق به صيد وتلف أو حفر

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

بئراً في المفازة للإستقاء فوقه فيها صيد فإنه لا يضمن لأن نصب الخيمة والحفر للإستقاء ليس بتعدٍ منه وضمان التسبب لا يكون الا بالتعدي.

وأما الرابع وهو الذي يسمى سبباً مجازاً فمثل اليمين بالله فإنها سميت سبباً للكفارة باعتبار الصورة وكذا النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سبباً لوجوب^١ المنذور مجازاً لأنه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو تحقيق الشرط وإنما يصير سبباً بعد زوال المانع وكذا تعليق الطلاق والعتاق بالشرط يسمى سبباً للطلاق والعتاق مجازاً لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً للوصول إلى الحكم وإنما قال أدنى لأن التسبب^٢ الذي فيه معنى العلة طريق إلى الحكم مع نوع تأثير فيه والذي لا تأثير له يكون أدنى حالاً منه بالنسبة إلى الحكم واليمين يُعقد^٣ للبر أي الغرض من عقدها البر سواء كان يميناً بالله أو بغيره وذلك أي الشيء الذي يعقد للبر لا يكون طريقاً إلى الكفارة في اليمين بالله تعالى ولا إلى الجزاء في اليمين بغير الله تعالى لأن البر مانع من الحنث لأنه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن أن يجعل المانع من الشيء سبباً لثبوته وطريقاً إليه في الحال. ألا يرى أن التعليق في قوله تعالى: ﴿وسبعة إذا رجعتن﴾ كيف أخرج المتمتع من أن يكون سبباً لصيام السبعة قبل الرجوع من منى حتى لو أداه لا يجوز لأنه لما تعلق بشرط الرجوع فقبل وجود الشرط لا يكون المتمتع سبباً حقيقة فيكون الأداء قبل انعقاد السبب وذا لا يجوز بخلاف قوله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ حيث لم يخرج شهود الشهر من أن يكون سبباً حقيقة لأنه أضاف الصوم إلى وقت ولم يعلقه بالشرط فلا يقدم السببية قبل وجود الوقت معنى فلا يمنع جواز الأداء قبله كتعجيل الزكاة قبل الحول لكنه أي المذكور أو كل واحد منها لما كان بعرض أن يزول المانع ويصير طريقاً للوصول إلى وجوب الكفارة أو الجزاء سمي سبباً مجازاً باعتبار ما يؤل إليه كما في قوله تعالى: ﴿إني أراني أعصر خمراً﴾.

قلت: والحق أنه إن أراد بالسبب العلة يكون مجازاً كما ذكره، وإن أراد به السبب المحض فلا نسلم أنه مجاز، يعرف بالتأمل.

قوله (وهذا عندنا) أي تسميته كل واحد من هذه الأشياء سبباً مجازياً مذهبنا حتى لم نجوز التكفير قبل الحنث لأنه قبل السبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لأن المعلق ليس

^١ ب: بوجوب.

^٢ ب: التسبب.

^٣ ب: تعقد.

^٤ ب: جزاء.

بسبب فلا يحتاج إلى المحل عند التعليق والشافعي رحمه الله جعل كل واحد منها سببا في معنى العلة لأن اليمين هي التي يوجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فلم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لأن السبب لا ينعقد في غير محلّه وسر بيان هذه المسائل فيما تقدم وعندنا لهذا المجاز الذي سميناه [سببا] ^١ مجازا شبهة الحقيقة أي شبهة كونه سببا حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر رحمه الله فإن عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض. وتبيين ^٢ ذلك في مسألة التنجيز أي يظهر ثمرة الخلاف في أن التنجيز بالثلاث هل يبطل التعليق أم لا يعني إذا قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فعندنا يبطل اليمين بتنجيز الثلاث حتى لو عادت إليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع وعنده لا يبطل ويقع الثلاث عند وجود الشرط هو يقول أن المعلق بالشرط ليس بتطليق ^٣ فلا سبب له قبل وجود الشرط وليس فيه شبهة السببية بوجه وإنما هو يصرف اليمين ومحلها الذمة واشتراط الملك عند التعليق ليترجح جانب الوجود على جانب العدم حتى يصح إيجاب اليمين به وهذا غير معتبر به في حالة البقاء. ألا يرى أنه يصح تعليق الطلاق بالملك بعد الطلقات الثلاث وإن عدم المحل فلائ يبقى هنا أولى؛ لأن البقاء أسهل من الابتداء، ولكننا نقول: المعلق بالشرط وإن لم يكن تطليقا ولا سببا له في الحال ولكن فيه شبهة السببية بناء على أن التعليق يمين و موجه البر لما قلنا والبر مضمون بالطلاق على معنى لو فات البر لزمه الطلاق بمنزلة الغصب موجه ردّ العين على المختار وأنه مضمون بالقيمة على معنى أنه لو فات ردّ العين لزمه رد القيمة ثم للقيمة في باب الغصب حال قيام العين شبهة الوجوب حتى صح الرهن والكفالة بالمغصوب مع أن الرهن والكفالة لا يصحان إلا بالدين القائم في الحال وكذلك لو أبرأه الغاصب عن الضمان يصح حتى لو هلك العين بعد ذلك لا شيء عليه مع أن الإبراء عن العين لا يصح فكذلك ههنا لما كان البر مضمونا في الحال بالطلاق يثبت للتعليق شبهة التطليق وشبهة الشيء لا يثبت في غير محله في الحقيقة. ألا يرى أن شبهة النكاح لا يثبت في البهائم ولا شبهة البيع في الحر لما لم يتصور حقيقة النكاح والبيع فيهما فإذا فات المحل بالتنجيز بطل التعليق ضرورة والذي تحقق ما ذكرنا أن الجزاء طلقا هذا الملك لأنها هي المانعة من الحنث فيشترط بقاؤها عند الشرط لتحصل معنى التخويف وأما طلقات ملك سيوجد غير متيقن وجوده عند الشرط؛ إذ الظاهر عدم ما يحدث وقد فات ذلك بتنجيز الثلاث؛ لأن حكم الطلاق زوال صفة الحل به عن المحل ولا

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ ب: يتبين.

^٣ ب: ولا.

^٤ ب: فغير، ونظن أنه الصواب لمجيء جواب أما بالفاء. والله تعالى أعلم بالصواب.

يتصور كذلك بعد حرمة المحل بالطلقات الثلاث فلا يبقى اليمين؛ لأن فيها يرجع إلى المحل يستوي فيه البقاء الابتداء.

فإن قيل: أليس أنه لو قال لعبده إن دخلت الدار فأنت حر فباعه ثم اشتراه فدخل الدار فإنه يعتق قلنا العبد بصفة الرق محل للعتق وبالبيع لم تفت تلك الصفة حتى لو فات بالعتق لم يبق اليمين.

قوله (بخلاف الإضافة إلى الملك) جواب عن المسألة التي استشهد بها زفر رحمه الله على أن بقاء التعليق لا يحتاج إلى بقاء المحل، فقال: وهذا بخلاف الإضافة إلى الملك؛ لأن انعقاده ليس باعتبار الملك والمحلية في الحال، بل بتيقن الملك والمحلية عند وجود الشرط. وإنما صح هذا لأنه تحصل فائدة اليمين وهو المنع عن مباشرة الشرط بدون الملك في المحل في الحال خوفاً عن نزول الجزاء، فصار هذا التعليق مثل التعليق بسائر الشروط حال حل المحل، بل هو أولى بالصحة؛ لأن نزول الجزاء قطعي هنا عند وجود الشرط، بخلاف سائر الشروط.

قوله (ولا يلزم بقاء الظهار) إشارة إلى الجواب عما يقال: إن من ظاهر [من] امرأته، ثم طلقها ثلاثاً فإنه يبقى الظهار كما كان، وينبغي أن يبطل بالتنجيز لانعدام المحل؛ ولهذا لا ينعقد ابتداء عند انعدام المحل.

أجاب بأن الظهار تحريم للفعل لا تحريم للحل الأصلي الثابت في المحل نظراً إلى الجنس؛ لأنه تشبيه المحللة بالمحرمة على التأبید، والطلقات الثلاث لا تنافي هذا التحريم بل تحققه، إلا أن قيام النكاح قد اشترط في الإبتداء بالنص، قال الله تعالى: ﴿والذين يظاهرون من نسائهم﴾، فلا يشترط بقاؤه لبقاء المشروط لما عرف أن شرط الانعقاد لا يلزم أن يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح، بخلاف الطلاق؛ لأنه تحريم للحل العارض الثابت بالنكاح، وقد فات ذلك بتنجيز الثلاث، فيفوت التعليق لفوات^٢ محله.

فإن قيل: إذا لم يشترط لبقاء الظهار قيام النكاح وجب أن لا يرتفع الظهار بالرضاع الطارئ عليه. قلنا: نعم من هذا الوجه، أي من حيث إن قيام النكاح ليس بشرط لبقاء الظهار لا يرتفع [الظهار]^٣، لكن إنما يرتفع لما بين حكمي الرضاع والظهار من التنافي؛ إذ حكم الرضاع الحرمة

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٢ ب: بفوات.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

المؤبدة، وحكم الظهار الحرمة الموقته بالكفارة، وتنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات، فلا يتصور اجتماعهما في محل واحد، وهذا من قبيل القول بموجب العلة.

قوله (وأما العلة) اعلم أن العلة لغة عبارة عن معنى يحلّ بالمحلّ، فيتغيّر به حال المحل. ومنه سمي المرض علة؛ لأنّ بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف. وشريعة عبارة عما يجب الحكم به معه. احترز بقوله: **(به)** عن العلامة والشرط والسبب وعلّة العلة؛ إذ المراد بالوجوب به أن يكون مؤثرا فيه بلا واسطة. واحترز بقوله: **(معه)** عن قول بعض أصحابنا رحمهم الله، حيث فرقوا بين العقلية كالكسر مع الانكسار والشرعية، وقالوا: إنّ العقلية يقارن معلولها زمانا ويقدمها عليه بالرتبة، والشرعية يعقبها.

قوله (وهي ستة أقسام) منظور فيه؛ لأن العلة بالتعريف المذكور لا يتناول إلا القسم الأول، وذلك ظاهر. ولا يمكن أن يجعل المقسم ما يصدق عليه العلة؛ لأنّ عود الضمير إلى العرف يأباه^١.

أحدها: أن يكون علة اسماً ومعنى وحكماً كالبيع المطلق للملك؛ فإن البيع علة للملك اسماً؛ لأنه وضع في الشرع لإثباته ومعنى لكونه مشروعاً لهذا الموجب ومؤثراً فيه وحكماً؛ لأنه يثبت به مقارناً له. وكذلك النكاح للحل. وهذا هو الذي يسمى علة حقيقية^٢، ويسمى علة مطلقة.

وثانيها: أن يكون علة اسماً لا معنى ولا حكماً كتعليق الطلاق والعناق بالملك.

وثالثها: أن يكون علة اسماً ومعنى لا حكماً كالبيع الموقوف والبيع بشرط الخيار؛ فإنه علة اسماً بدليل أن الحكم يضاف إليه شرعاً، ومعنى لانعقاده شرعاً لإفادة هذا الحكم. ودلالة كونه علة لا سبباً أن المانع وهو حق المالك أو الخيار إذا زال بالإجارة في البيع الموقوف أو بمضي مدة الخيار يثبت الحكم -أي الملك- للمشتري بذلك البيع من حين الإيجاب أي العقد حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعاً، ولو كان سبباً لم يكن كذلك؛ فإن المسبب يثبت مقصوراً لا مستنداً إلى وقت وجود السبب. ولا يخفى أن القول بتراخي الحكم لمانع لا يستقيم على مذهب المصنف رحمه الله؛ لأنه يؤدي إلى التخصيص، وهو ممّن ينكره.

لا يقال: إنما أنكر التخصيص عند وجود العلة حقيقة. والبيع بشرط الخيار ليس بعلة حقيقة لكونه ليس بعلة حكماً لتخلف الحكم عنها، فلا يكون هذا تخصيصاً؛ لأننا نقول: فعلى هذا لا تصور

^١ ب: حتى قالوا.

^٢ هذا اعتراض القاءاني على البخاري رحمه الله تعالى في تقسيمه العلة إلى ستة أقسام.

^٣ ب: حقيقة.

للتخصيص مع قيام العلة حقيقة؛ لأن الحكم إذا تخلف عنها لم يكن علة حقيقة، فيرتفع الخلاف، ويمكن أن يجاب عنه بأنه وإن أنكره بنى التقسيم على قول من يجوزه كما بنى على ذلك تقسيم الموانع.

قوله (وكذا عقد الإجارة) أي مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الإجارة علة الملك المنفعة والأجرة اسمًا لأنه وضع له والحكم يضاف إليه ومعنى لأنه المؤثر في إثبات الملك في المنفعة والأجرة دون غيره لا حكمًا لأنه وارد على المعدوم وهو المنافع والمعدوم ليس بمحل للملك وإذا لم يثبت الملك في المنافع بنفس العقد لم يثبت في بدلها أيضا في الحال وهو الأجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت أنه ليس بعلة حكمًا ولكونه علة اسمًا ومعنى صح تعجيل الأجرة قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل لأنه أسقط حقه في المساواة كما صح أداء الزكاة قبل الحول لوجود العلة اسمًا ومعنى وكذا كل إيجاب مضاف إلى وقت كالطلاق المضاف إلى وقت في المستقبل وكانذر المضاف إلى المستقبل علة اسمًا لكونه موضوعًا للحكم المضاف إليه ومعنى لتأثيره فيه لا حكمًا لتأخيرته^١ إلى الزمان المضاف إليه الغير الحاصل في الحال لكنه يشبه الأسباب يعني كل واحد من عقد الإجارة والإيجاب المضاف [إليه]^٢ يشبه الأسباب أما عقد الإجارة فلأنه يصح في الحال بنسبتها إلى العين التي هي محل المنفعة لكنه بالنسبة إلى ملك المنفعة بمنزلة المضاف إلى زمان وجود المنفعة كأن ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء ولهذا قال مشايخنا رحمهم الله الإجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر ثبوت الملك في الأجرة على حال استيفاء المنفعة حقيقة أو تقديرًا بتسليم العين ولا يستند إلى وقت العقد لأن إقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الإيجاب والقبول لا في حق ملك المنفعة وإذا تحقق فيه معنى الإضافة إلى المستقبل ثبت فيه شبه السبب لأن إضافة الانعقاد إلى زمان سيوجد يوجب عدم عليه العقد في الحال وهو مفض إلى ملك المنفعة بواسطة انعقاده عند وجود المنفعة فكان له شبه بالأسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فإن انعقادهما يثبت في الحال لقيام المعقود عليه حال العقد فلم يحتج فيهما إلى إثبات معنى الإضافة فلم يثبت لهما شبه الأسباب فاستند الحكم فيهما إلى زمان الإيجاب وأما الإيجاب المضاف فلأننا لما بينا أن الإضافة التقديرية أوجببت شبه السببية فحقيقة الإضافة أولى [بذلك]^٣ فيثبت الحكم عند مجيء الغد مقتصرًا لا مستندًا إلى أول الإيجاب.

^١ ب: لتأخره.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

فإن قلت: لما كان علة يشبه السبب وجب أن يجعل من القسم الرابع لا من القسم الثالث. قلت: إنما جعله من هذا القسم اتباعا للإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله؛ فإنه قال: قد جعل بعض مشايخنا الإيجاب المضاف إلى وقت من القسم الرابع، لكن الأصح عندي أنه من القسم الثالث؛ فإنه علة اسما ومعنى لا حكما ولهذا قلنا أنه لو نذر أن يتصدق بدرهم غدا فتصدق به قبل مجيء الغد جاز عن المنذور للحال ولو كان نظير القسم الرابع لتأخر حكم جوازه عن المنذور إلى مجيء الغد كما في تعجيل الزكاة وفي البدني كالصوم والصلاة يجوز تعجيله قبل مجيء ذلك الوقت عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله خلافا لمحمد رحمه الله ويتحقق هذا القول بتحقيق القسم الرابع.

ورابعها علة تشبه السبب وهو ما يوجد ركن العلة يعني هو أن يكون ما يضاف إليه الحكم أصله موجودا وصفته منتظرا في وجوده خطر، فتراخى^١ الحكم إلى وجود ذلك الوصف فمن حيث وجود الأصل كان علة لأن الوصف تابع الأصل^٢ ومن حيث أن كونه موجبا للحكم باعتبار الوصف وهو منتظر الوجود كان طريقا للوصول إليه فكان سببا ويعرف مما ذكرنا بالتأمل أن الإجارة والإيجاب المضاف ليسا من هذا القسم ومثال ذلك النصاب في أول الحول للزكاة فإن ما هو ركن العلة قد وجد اسما لأنه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه إذ الغنى يوجب الموساة والغنى في النصاب دون وصفه لكنه تراخى عنه وصفه وهو النماء لأن النصاب إنما جعل علة بصفة النماء قال عليه السلام: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول"، وبانعدام صفة النماء للحال لا ينعدم أصل المال الذي يضاف إليه هذا الحكم شرعا، لكن لما تراخى حكم النصاب وهو وجوب الزكاة إلى وجود وصف النماء أشبه النصاب قبل الحول الأسباب ولما كان^٣ العلية أصلا فيه كان الوجوب ثابتا من الأصل في التقدير. ولهذا^٤ صح التعجيل قبل الوصف خلافا لمالك ولكن لا يكون المؤدى زكاة في الحال خلافا للشافعي رحمه الله لعدم وصف العلة فإذا تم الحول ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكاة باعتبار أن الأداء وجد بعد وجود العلة ولو كان النصاب سببا محضا لم يكن المؤدى قبل وجود العلة محسوبا عن الزكاة المؤدى بعد الحول فإذا^٥ تم الحول ونصابه غير كامل كان المؤدى تطوعا حتى لو كان قائما في يد الإمام له أن يسترده بخلاف ما إذا دفع إلى الفقير لأنها تمت قرينة وإن لم يتم زكاة^٦.

^١ ب: فيتراخى.

^٢ ب: للأصل.

^٣ ب: كانت.

^٤ ب: فلهذا.

^٥ ب: وإذا.

^٦ ب: الزكاة.

فإن قيل: قد ذكر في التجنيس إنه لو عجل الزكاة إلى الفقير فصار غنيا قبل الحول أو ارتد والعياذ بالله جاز المؤدى عن الزكاة ولو صار المؤدى زكاة عند الحول لشرطت أهلية المصرف عنده. قلنا: قد ظهر مما ذكرنا أن المؤدى إنما يصير زكاة عند تمام الحول من حين الأداء لا مقتصرًا عليه فيشترط^١ أهلية المصرف عند الأداء لا عند تمام الحول فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء وكذا مرض الموت علة الحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث من الهبة والصدقة والمحابة ونحوها لكن بصفة اتصال الموت به إذ علة الحجر مرض الموت لا مطلق المرض وهذا أمر منتظر، وكان الموجود في الحال علة تشبه السبب فإذا اتصل به الموت استند حكمه إلى أول المرض حتى كان للورثة ولاية إبطال تبرعاته بما زاد على الثلث وإذا برئ من مرضه كان تبرعه نافذا لأن العلة لم يتم بوصفها وهذا أشبه بالعلل من النصاب أي معنى العلية^٢ في مرض الموت أرجح منه في النصاب لأن الوصف الذي تراخى^٣ الحكم إليه وهو الموت حادث به فإن الموت يحدث من المرض بترادف الآلام وكان^٤ بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب فإن الوصف الذي تعلق به الحكم وهو النماء غير حادث به إذا النماء الحقيقي وهو البذر^٥ والنسل والسمن وزيادة المال والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل بسؤمها في المرعي وسفادها وكثرة رغبة الناس وتغير الأسعار الحادث بخلق الله تعالى فتأكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه يُقَوِّي شبهة السبب.

وكذا الجرح علة لوجوب الكفارة في الآدمي والصيد بصفة السراية حتى يجوز أداء الكفارة بالمال والصوم قبل السراية وإذا اتصل به الموت كان المؤدى جائزًا عن الواجب وهذا لأن السراية لما كانت صفة للجرح. لا يقال: جرح ساري كان عدم الوصف مانعًا من^٦ الوجوب لأن^٧ التعجيل موقوفًا على تمام العلة بوصفها وكذا علة العلة وهو أن يكون العلة موجبة للحكم بواسطة هي من موجبات العلة الأولى فيكون بمنزلة علة يوجب الحكم بوصف ذلك الوصف قائم بالعلة فكما أن الحكم ثمة يكون مضافًا إلى العلة دون الصفة فهنا أيضًا يكون مضافًا إلى العلة دون الوساطة وإنما فصله عما قبله لأن التأخر هنا إلى ما هو في حكم الصفة لا إلى حقيقة الصفة. ألا يرى أن الشراء لا يوصف بالملك وذلك نحو الرمي فإنه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود بالرمي وذلك

^١ ب: فيشترط.

^٢ ب: العلة.

^٣ ب: يتراخى.

^٤ ب: فكان.

^٥ ب: الدر.

^٦ ب: عن.

^٧ ب: لا عن.

هو المؤثر في زهوق الروح والحكم قد تراخى عن الرمي إلى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد^١ الرمي لكن هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة لا سببا حتى وجب القصاص على الرامي ولم يضر هذا الوسائط شبهة فيه ونحو شراء القريب فإنه علة للعتق بواسطة الملك؛ إذ الشراء يوجب الملك، والملك في القريب يوجب العتق بالحديث فيصير العتق مضافا إلى الشراء حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة يتأذى به والتزكية عند أبي حنيفة رحمه الله في معنى علة العلة إذ علة ظهور الرجم شهادة الشهود وعلة صيرورة الشهادة موجبة للحكم التزكية فكان الحكم مضافا إلى التزكية من هذا الوجه حتى أن المزكين لشهود الولي إذا رجعوا ضمنوا عنده ولكن لما كانت التزكية صفة لشهادة بقي الحكم مضافا إلى الشهادة [أيضا]^٢ فأَيُّ الفريقين رجع ضمن.

وخامسها ما هو علة معنى وحكما لا اسما كآخر الوصفين.

اعلم أن الحكم إذا تعلق بوصفين^٣ أحدهما غير مؤثر يكون المؤثر علة والآخر شرطا. أما إذا كانا مؤثرين كان آخرهما وجودا علة معنى لكونه مؤثرا فيه، وحكما لأن الحكم يوجد عنده ويضاف إليه، لا اسما لأن العلة تتم بوصفين جميعا، فلا يكون أحدهما^٤ علة حقيقة.

لا يقال: لما شاركه الوصف الأول الثاني في الإيجاب ينبغي أن يضاف الحكم إليهما جميعا؛ لأننا نقول: لما ترجح الثاني على الأول بوجود الحكم عنده عدم حكم الأول تقديرا، وصار الحكم مضافا إلى الوصف الأخير كما في المنّ الأخير في السفينة والقدح الأخير في المسكر، وذلك كالقربة المحرمة للنكاح والملك^٥ للعتق في القريب؛ فإن كل واحد منهما مؤثر في العتق. أما القربة فلأنها توجب الحرمة، والرق يوجب المذلة. وأما الملك فلقوله عليه السلام: "من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه"، ويفوت العتق بفوت^٦ كل منهما، وكان المجموع علة واحدة، ويضاف العتق إلى الأخير منهما.

فإن تأخر الملك عن القربة أضيف العتق إليه حتى يصير المشتري معتقا، ويصح [به]^٧ الكفارة عند الشراء. ولو لم يكن الحكم مضافا إلى الوصف الأخير بل إلى المجموع لما كان الشراء

^١ ب: لمجرد.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٣ ب: بصفتين.

^٤ ب: آخرهما.

^٥ ب: مع الملك.

^٦ ب: لفوات.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

إعتاقا، ولما وقع عن الكفارة. وإن تأخرت القرابة أضيف إليها، [حتى] لو ورث اثنان عبداً مجهول النسب أو اشتريا ثم ادّعى أحدهما أنه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه؛ لأن المدعي يصير معتقاً بواسطة القرابة، وإلا لما غرم لعدم الصنع منه، كما لو ورثا قريب أحدهما.

فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن يضاف الحكم إلى الشاهد الأخير حتى يضمن كل المتلف عند الرجوع. قلنا: الشهادة إنما تعمل بقضاء القاضي، والقضاء يقع بالمجموع، وعند ذلك لا ترجيح للبعض على البعض، وللأول شبهة العلة وليس بسبب محض كما ذهب إليه بعض مشايخنا رحمهم الله؛ إذ هو ليس بطريق لثبوت الحكم بعلة أخرى كسائر الأسباب، بل هو مؤثر في إثبات الحكم كما بينا، وليس علة بنفسه أيضا لفوات الشرط الثاني من العلة، فله شبهة العلة. ولهذا قلنا: إن حرمة النساء يثبت بأحد وصفي علة الربا وهما الجنس والقدر، حتى لو أسلم قوهياً في قوهي^٢ لا يجوز لوجود الجنس، وكذا لو أسلم شعيراً في حنطة لوجود القدر. وذلك لأن لربا النسيئة شبهة الفضل؛ فإن للنقد مزية على النسيئة عرفاً، فيثبت حرمتها لشبهة^٣ العلة.

لا يقال: حقيقة الفضل لم تحرم لشبهة العلة، فلأن لا تحرم لشبهة الفضل أولى؛ لأننا نقول: ما ذكرنا محرم، فالمحرم راجح على المبيح، ولأن حرمة النساء أسرع ثبوتاً من حرمة الفضل؛ لقوله عليه السلام: "إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يداً بيد"، هكذا قيل.

ولقائل أن يقول: من الرأس لا نسلم أن حرمة ربا النسيئة إنما تثبت بأحد وصفي علة الربا؛ لأن له شبهة العلة، بل لكونه علة تامة لربا النسيئة كما دل عليه الحديث، وإلا يلزم توزيع الحكم على أجزاء العلة، وإذا لا يجوز، ولا يثبت به حرمة الفضل؛ لأنه أقوى الحرمتين، ولها علة معلومة في الشرع، فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة، ولا يلزم علينا شبهة فضل الجودة عند وجود أصل^٤ الوصفين؛ لأن الجودة والرداءة سقط اعتبارهما مع حصول الوصفين بالنص والإجماع، فمع حصول أحدهما أولى أن يسقط.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ القوهي: ضرب من الثياب بيض. المعجم الوسيط، ٧٦٨.

^٣ ب: بشبهة.

^٤ ب: حقيقة الفضل لم تحرم لشبهة العلة فلأن لا تحرم لشبهة الفضل أولى.

^٥ ب: والمحرم.

^٦ ب: أحد.

وسادسها ما هو علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والمرض للرخصة؛ فإن الرخصة في الشريعة مضافة إليهما، فكان كل واحد منهما علة اسما وحكما كالرخصة بالفطر ونحوه يثبت عند وجودهما، فكانا علتين حكما. وأما المعنى المؤثر في هذه الرخصة فهو المشقة التي يلحقه بالصوم دون المرض والسفر، وإليه أشار تعالى بقوله: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾.

وكذا النوم علة للحدث اسماً؛ لأن الحدث يضاف إليه، وحكما؛ لأنه يثبت عند النوم، لا معنى؛ إذ المعنى المؤثر في الحدث خروج نجس من البدن أو من أحد السبيلين على حسب ما اختلف العلماء فيه. وإذا غير موجود في النوم، غير أن المرض متنوع إلى ما يكون سبباً لزيادة المشقة وإلى ما ليس كذلك، وكذا النوم متنوع إلى ما يكون سبباً لخروج النجاسة باسترخاء المفاصل وإلى ما [لا]¹ يكون كذلك، فما هو سبب للمشقة والحدث من المرض والنوم أقيم مقامهما تيسيراً، وما لا يكون كذلك فلا، بخلاف السفر؛ فإنه لا يتنوع؛ فإن المسافر وإن كان في رفاهية لا يخلو عن مشقة عادة؛ ولهذا قيل: المسافة مسّ آفة، غير أنها قد تقلّ وقد تكثر، ولا يمكن الوقوف عليها، فسقطت المشقة أصلاً، وتعلق الحكم في كل الأحوال بالسفر.

وكذا استحداث ملك الوطء بملك اليمين علة لوجوب الاستبراء اسماً وحكماً لا معنى؛ لأن المؤثر في وجوب الاستبراء صيانة مائه عن الخلط بماءٍ آخر؛ فإنه حرام بالحديث، والوطء من المشتري يوجب ذلك على اعتبار وجود العلوق من البائع، لكن الشغل لما كان أمراً باطناً أقيم السبب الداعي إليه -وهو استحداث الملك- مقامه، بخلاف ملك النكاح؛ لأن زواله لا يكون إلا عن تربص موجب للبراءة، فإطلاق الوطء للزوج الثاني بدون الاستبراء لا يؤدي إلى الخلط.

قوله (وهذا في الأصل² نوعان) أي إقامة الشيء مقام غيره نوعان:

أحدهما إقامة الداعي -أي السبب المفضي إلى الشيء- مقام المدعوى. وهذا النوع يكون لمعنيين: أحدهما دفع الحرج عن الناس كالسفر والمرض فإن كلا منهما سبب دافع إلى المشقة والعجز أقيم مقام المشقة وحقيقة العجز دفعا للحرج. وثانيهما الاحتياط كالنوم والتقاء الختانين في كونه موجبا للاغتسال؛ فإنهما سببان داعيان إلى خروج النجس والمني أقيما مقام الخارج احتياطاً في العبادات.

والثاني إقامة الدليل مقام المدلول. والفرق بين الداعي والدليل أن الداعي لا يخلو عن تأثير له في المسبب أو إفضاء إليه، والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير وهذا يكون

¹ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

² ب: الحاصل، ونظن أنه الصواب؛ لأنه هكذا في متن المعني. والله تعالى أعلم بالصواب.

لمعنى واحد فقهي وهو العجز عن الوقوف على الحقيقة. والفرق بين الحرج والعجز أن الأول مما يمكن الوقوف عليه لكن بعسر، والثاني مما لا يمكن الوقوف عليه أصلاً، وذلك مثل الإخبار عن المحبة والعداوة أقيم مقام المحبة والعداوة في قوله لها: «إن كنت تُحِبِّينِي أَوْ تُبْغِضِينِي^١ فأنت طالق»، فقالت: «أُحِبُّكَ أَوْ أَبْغُضُكَ» [حتى]^٢ وقع الطلاق عليها لمجرد الإخبار؛ لأن إخبارها دليل على وجود ما جعله شرطاً، فأقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه، ولكنه مقتصر على المجلس، حتى لو أخبرت خارج المجلس لا يقع الطلاق؛ لأنه يشبه التخيير، والتخيير مقتصر على المجلس. وكذا الإقدام على الطلاق زمان الطهر وهو زمان تجدد الرغبة دليل مساس الحاجة إلى الطلاق، فأقيم الدليل مقام المدلول ضرورة العجز عن الوقوف على المدلول.

قوله (وأما الشرط) اعلم أن الشرط في اللغة العلامة. ومنه الشروط للصكوك؛ لأنها علامات دالة على التوثق. وسمي ما به علق الجزاء شرطاً^٣؛ لأنه علامة لنزوله. واصطلاحاً عبارة عما يتوقف عليه تحقق الشيء ويكون خارجاً عنه غير مؤثر فيه.

[ثم]^٤ ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء إلى خمسة أقسام: شرط محض، وشرط له حكم العلل، وشرط له حكم الأسباب، وشرط اسماً لا حكماً، وشرط هو بمعنى العلامة.

أما الشرط المحض فهو ما يمتنع به وجود العلة أي ما يمتنع بسبب التعليق به وجود العلة فإذا وجدت العلة ويصير وجود الحكم مضافاً إليه دون وجوبه كالدخول في قوله لامرأته: «إن دخلت الدار فأنت طالق»؛ فإن الطلاق يتوقف على وجود الشرط وهو الدخول، ويصير عند وجوده مضافاً إليه وجوداً عنده لا وجوباً به بل وجوبه بقوله: «أنت طالق». وهذا المعنى لازم لشرط كل شيء حتى أن أركان العبادات كالقيام والقراءة والركوع والسجود للصلاة ينعقد لعدم شروطها من الطهارة والنية. وكذلك المعاملات؛ فإن ركن النكاح وهو الإيجاب والقبول لا ينعقد به العقد إلا عند وجود الشرط وهو الشهود. وكذلك العلم لما كان شرطاً للتكليف قلنا: إن النص النازل لا حكم له في حق من أسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب العبادات عليه، حتى مضى زمان ثم علم بذلك؛ فإنه لا يلزم قضاء شيء منها وإن وجد عليه الوجوب وهو الوقت ونحوه لفقد شرطه وهو علم العبد بالخطاب.

^١ الفعلان المضارعان في النسخ بحذف النون، ولكن الصحيح ثبوته؛ لعدم موجب الحذف. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ ب: وسمي ما علق به الجزاء شرطاً.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

أما إذا أسلم في دار الإسلام فإنه يلزمه القضاء، لا لأن العلم ليس بشرط، ولكن لأن شيوع الخطاب في دار الإسلام أقيم مقام العلم به.

قوله (وإنما يعرف الشرط بصيغته) اعلم أن بعض مشايخنا -منهم القاضي الإمام أبو زيد رحمهم الله تعالى أجمعين- قالوا: إن الشرط في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾^١ أي قدرة على أداء بدل الكتابة أو أمانة وديانة مذكور على وفاق العادة؛ فإن العادة جرت بأن المرء إنما يكتب عبده إذا رأى فيه خيرا، وليس لهذا الشرط حكم، بل ذكره والسكوت عنه بمنزلة [واحدة]^٢. وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ﴾^٣ الآية، وقوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾^٤؛ إذ القصر غير متعلق بالخوف اتفاقا.

فرد المصنف رحمه الله ذلك، وقال: (صفة الشرط وحروفه لا يخلو عن معنى الشروط [قط]^٥ خصوصا في كلام الله تعالى؛ لأنه يؤدي إلى أنه لا فائدة لهذا الشرط، فيكون ذكره لغوا، وكلام الله منزّه عن ذلك. وأشار إلى الجواب عن تمسكهم، فقال في الجواب عن قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾: إن الأمر كما يكون للإيجاب يكون للندب، وهو المراد به ههنا بدلالة السياق، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَثَرُهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾^٦. فقد جاء في التفسير أن المراد به حط بعض بدل الكتابة، وأنه مندوب. فكذا الأول؛ إذ الأصل في الكلام أن يسرد سردا واحدا وإن كان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم، والندبية متعلقة بهذا الشرط.

وكذا آية الطول غير مذكورة على وفاق العادة، بل لبيان الندب؛ فإن نكاح الأمة مع طول الحرة وإن كان مباحا إلا أنه غير مندوب إليه، وإنما يندب إليه عند عدم طول الحرة.

وكذا قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^٧ ليس محمولا على وفاق العادة، بل هو بمعنى الشرط حقيقة؛ لأن المراد به قصر الأحوال وهو أن يومي على الدابة عند الخوف أو يخفف القراءة والركوع والسجود [والتسبيح]^٨ كما هو المروي

^١ الآية ٣٣ من سورة النور.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ الآية ٢٥ من سورة النساء.

^٤ الآية ١٠١ من سورة النساء.

^٥ ب: صيغة.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ الآية ٣٣ من سورة النور.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

عن ابن عباس رضي الله عنهما، وقصر الأحوال بلا كراهية متعلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر. أما قصر الذات فيتعلق بنفس السفر.

فإن قيل: هذا تناقض^١ ما ذكر في باب الرخصة من الاستدلال بحديث عمر رضي الله عنه؛ فإن من قوله: أنقصر الصلاة ونحن آمنون؟ وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم ذلك يفهم أن المراد به قصر الذات.

قلنا: إنما يلزم التناقض أن لو كان سؤال عمر رضي الله عنه ناشئا من فهمه تعليق قصر الذات من الآية وهو ممنوع بل جاز أن يكون ذلك إما لظنه أن الوقت سبب الأربع في حق الكافة كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله لكن جرى التخفيف فيها بعذر الخوف فينبغي أن يبقى ما رواه على الأصل أو لظنه أن آيات القرآن يقتضي إتمام الصلاة فلما جاز القصر في السفر مع الأمن تعجب منه وسأل. وإلى هذا المحمل ذهب قاضي القضاة المتكلم رحمه الله^٢ على أنا نقول: إن أئمة التفسير اختلفوا في تفسير هذه الآية فبعضهم حملة على قصر الذات وابن عباس رضي الله عنه حملة على قصر الأحوال، فالمشايخ رحمهم الله حملوه على القصرين في الموضوعين باعتبار القولين، ومثله لا يعد تناقضا. ألا يرى أن الإمام فخر الإسلام أورد القرء نظيرا للمشترك تارة ونظيرا للمجاز [تارة]^٣ أخرى لما عرف اختلاف أهل اللغة فيه، ولم يعد ذلك منه تناقضا اتفاقا، أو نقول: حملة على قصر الحال في هذا الباب في معرض الاعتراض على القائلين بأن الشرط فيه على وفاق العادة لا في مقام الاستدلال، والسائل لا مذهب له فلا يتوجه عليه؛ لما ذكرت أن المراد به قصر الذات.

قوله (وكذا دلالة الشرط) أي كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه كذا لا تنفك دلالة الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط. مثل قول الرجل: «المرأة التي أتزوجها طالق»، أو «المرأة التي تدخل الدار من نسائي طالق» هذا الكلام بمعنى الشرط دلالة، فيتوقف وجود العلة على وجود التزوج والدخول؛ لأن التزوج والدخول دخل^٤ على النكحة وهي المرأة الغير المعينة، والوصف في النكحة معتبر لتعرفها به، وإذا اعتبر تلك الصفة فيها صارت الصفة في معنى الشرط؛ لأن الشرط ما يكون على خطر الوجود، ويتوقف نزول الجزاء عليه، وقد وجد ذلك فيما نحن فيه، وصار كأنه قال: «إن تزوجت امرأة فهي طالق»، إلا أنه يستقيم ذكر الجزاء هنا بحرف الفاء وبدونه؛ لأن الصفة ليست بشرط صيغة بل

^١ ب: يناقض.

^٢ ب: قاضي خان.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٤ ب: دخلا.

هي شرط معنى، فاستقام ذكر الجزاء بدون الفاء أيضا عملا بالشبهين كذا ذكره العلامة النسفي رحمه الله، بخلاف المعين أي بخلاف ما لو دخل الوصف على المعين بأن أشار إلى امرأة وقال: «هذه المرأة التي أتزوجها»، أو «هذه المرأة التي تدخل الدار طالق» حيث لم تصح دلالة على الشرط؛ لأن الوصف في المعين لغو، فيبقى قوله: «هذه المرأة طالق»، فيلغو في الأجنبية ويتنجز في المنكوحة، ولو أتى بصيغة الشرط في الوجهين -أي المنكر والمعرف- مثل أن يقول: «إن تزوجت امرأة [فهي طالق]» أو يقول: «إن تزوجت هذه المرأة فهي طالق» يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين جميعا.

ولقائل أن يقول: قولهم بأن معنى الشرط لا ينفك عن الشرط أصلا يناقض قولهم: إن التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم. والتوفيق بين كلامهم صعب.

وأما الشرط الذي في حكم العلة فهو كل شرط لا تعارضه علة صالحة لأن يضاف الحكم إليها. والأولى أن يزيد قيда في تعريفه ويقول: «لا يعارضه علة ولا سبب»؛ لأنه إذا لم يصلح العلة وصلح السبب يضاف إلى السبب دون الشرط، كما يلوح في تقرير كلامه مثل حفر البئر؛ فإنه شرط التلف حقيقة، والثقل علة السقوط، والمشي سبب محض. ألا يرى أنه لو نام على غصن، فقطع الغصن يحصل الوقوع، فعلم أنه سبب لا علة، لكن الأرض كانت مسكة -وهي ما يمسك به الشيء- مانعة عمل الثقل، والحفر إزالة للمانع، فكان شرطا، لكن العلة -وهو الثقل- ليست بصالحة لإضافة الحكم إليها؛ لأنه أمر طبيعي لا تعدي فيه، فلا يصلح إضافة ضمان العدوان إليه.

قلت: لا يخفى أن في هذا التعليل تساهلا، والمشي مباح بلا شبهة يعني لما تعذر الإضافة إلى العلة ينبغي أن يضاف إلى السبب لأنه أقرب إلى العلة من الشرط إلا أن المشي مباح بلا شبهة وهذا ضمان العدوان فلا يجب بدونه حتى لو وجدت صفة التعدي فيه بأن تعتمد المرور على البئر فوقع فيها وهلك يضاف التلف إليه دون الحافر. وللشرط شبهة^٢ بالعلل لأنه تعلق به وجود الحكم كما تعلق بالعلة وجوبه فأقيم مقام العلة في إضافة الضمان إليه خلفا عن العلة عند تعذر الإضافة إليها.

قوله (في ضمان النفس) أي فيما إذا تلف في البئر إنسان والأموال يعني فيما إذا وقع فيها شيء من الحيوان، وهذا في حق إيجاب الضمان. فأما في حق حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا؛ لأنهم متعلقان بالمباشرة ولم يوجد، وعلى هذا قلنا: إذا شق الزق حتى سال ما فيه من الدهن يضمن الشاق.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ ب: شبه.

وكذا لو قطع جبل قنديل معلق؛ فإنه يضمن القاطع وإن كان كل واحد من الشق والقطع شرطا للتلف لكونهما إزالة للمانع من السيلاان والسقوط والعلة السيلاان والنقل، ولكنهما لما كانا طبيعيين لم يصلح إضافة الضمان إليهما، فأقيم الشرط الموصوف بالتعدي -وهو القطع والشق- مقام العلة في هذه الصور لما ذكرنا.

وكذا قلنا: إن من غصب حنطة، فزرعها في أرض غيره أن العلة -أي الزرع- للغاصب عندنا، لا لصاحب الحنطة كما قاله الشافعي رحمه الله وإن كان إلقاؤها شرطا للنماء، والغلة طبع الأرض والهواء والماء، لكنها لما كانت مسخرة بتقدير الله تعالى ولا اختيار لها لم تصلح لإضافة الحكم إليها مع وجود فعل فاعل مختار وهو المزارع، فجعل الإلقاء الذي هو شرط خلفا عنها في الحكم، حتى لو سقط الحب في الأرض من غير صنع أحد بأن تهب^١ به الريح تعذر جعل الشرط وهو سقوطه في الأرض خلفا عنها؛ لأنه لا يصلح إضافة الحكم إليه، وجعل المحل الذي هو في حكم الشرط؛ إذ المحال شروط خلفا عن العلة، فيكون الخارج لصاحب الحنطة؛ لكونها محلا لما خرج من الزرع كذا ذكره شمس الأئمة رحمه الله. ووقع في بعض النسخ ويكون الخارج لصاحب الأرض، وهذا خلاف ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله.

قوله:^٢ وأما إذا كانت العلة صالحة لإضافة الحكم إليها لم يكن الشرط في حكم العلة؛ لأن الإضافة إلى العلة لكونها مؤثرة في ثبوت الحكم أولى من الإضافة إلى ما له شبهة العلة، كما إذا أوقع نفسه في البئر لا يجب الضمان على الحافر؛ لصلاحية العلة لإضافة التلف إليها.

ولهذا قلنا: إن شهود العلة وشهود السبب إذا اجتمعا سقط حكم السبب، ويجب الضمان على شهود العلة خاصة، كشهود التخيير والاختيار إذا اجتمعا بأن شهد اثنان أنه قال لامرأته: «أنت طالق إن شئت»، وآخرا أنها قالت: «شئت»، ثم رجعا بعد الحكم؛ فإن الضمان على شهود الاختيار؛ لأن التخيير سبب؛ لأنه طريق يقتضي إليه، والاختيار علة للطلاق، فشهود الاختيار أثبتوا العلة زورا، فأضيف الحكم إليه، فيضمنون، ولم يضمن شهود السبب شيئا.

وقلنا: إذا اختلف الحافر للبئر مع ولي الهالك فيها، فقال الحافر: «إنه أسقط نفسه فيها»، وقال الولي: «بل وقع فيها» كان القول قول الحافر استحسانا. والقياس أن يكون القول قول الولي، كما ذهب إليه أبو يوسف رحمه الله؛ لأن الضمان قد وجب على عاقلة الحافر، فهو يدعي إلقاء النفس

^١ ب: يهب.

^٢ نظن أن الأصح عدم كلمة «قوله»؛ لتناسب العبارات. والله تعالى أعلم بالصواب.

يريد إسقاط ذلك عن نفسه، فلا يقبل قوله، إلا أنهما استحسنا قبول قول الحافر؛ لأنه متمسك بالأصل، وهو صلاحية العلة لإضافة الحكم إليها، وينكر خلافة الشرط عن العلة التي هو خلاف الأصل، فكان القول قوله، بخلاف ما إذا ادعى الجارح أن المجروح مات بسبب آخر، وقال الولي: «إنه مات من تلك الجراحة» حيث يكون القول قول الولي؛ لأن الجارح صاحب علة لا صاحب شرط^١، والأصل في العلة الصلاحية للحكم، فكان الولي هو المتمسك بالأصل هناك.

ولما نفذ القضاء ظاهراً وباطناً بالشهود الزور عند أبي حنيفة رحمه الله ضمنوا فيمن قال لعبده: «إن لم يكن وزن قيدك رطلين فأنت حر»، ثم قال: «وإن حل عنك هذا القيد فأنت حر»، فشهد الشاهدان أن القيد رطل، فقضى القاضي بعتقه، ثم حل القيد فإذا هو رطلان؛ فإن الشهود يضمنون قيمة العبد للمولى؛ لأن قضاء القاضي عنده لما نفذ ظاهراً وباطناً كان العتق ثابتاً به قبل الحل وهما في الصورة شاهد الشرط، ولكنهما مثبتان علة العتق معنى؛ لأنهما شهدا أن المولى علق عتقه بشرط موجود، والتعليق بشرط موجود تنجيز، وكأنهما شهدا بتنجيز العتق كاذبين، فيضمنان، ولأنهما وإن أثبتا شرط العتق زوراً لكن علة العتق -وهي يمين المولى- ليست بصالحة للضمان؛ لانتفاء صفة التعدي عنها؛ لأن يمينه يصرف في^٢ ملكه، فكان مباحاً، والضمان يعتمد العدوان، فجعل الشرط في معنى العلة كما في حفر البئر.

فإن قيل: لا ينفذ القضاء عنده بعد اليقين بالبطلان كما لو وجد الشهود عبيداً أو كفاراً، فينبغي أن لا ينفذ ههنا. قلنا: ليس الأمر كذلك، بل نفوذ القضاء عنده باعتبار سقوط تعرف ما لا طريق للقاضي إلى معرفته وهو صدق الشهود، بخلاف كفرهم ورقهم؛ فإنه يمكن معرفته. وهذا بخلاف ما لو رجع شهود الشرط واليمين حيث يجب الضمان على شهود اليمين خاصة؛ لأن إيجاب كلمة العتق وهي قوله: «أنت حر إن كان كذا» متعدياً لظهور كذبهم بالرجوع يصلح لضمان العدوان، فلم يجعل الشرط في حكم العلة لعدم الضرورة. وأما عندهما فالعتق حصل بحل القيد لا بالقضاء؛ لكونه غير نافذ عندهما، فلم يضمننا شيئاً.

وأما الشرط الذي له حكم السبب فهو أن يعترض على الشرط فعل مختار غير منسوب إليه لثلاث يكون في معنى العلة وأن يكون الشرط سابقاً على ذلك الفعل الاختياري ليكون في معنى السبب كما إذا حل قيد عبد الغير حتى أبق فإنه لم يضمن قيمته عند أصحابنا رحمهم الله؛ لأن حله شرط الإباق في الحقيقة؛ لأنه إزالة المانع من الإباق الذي هو علة تلف مالية العبد وقد اعترض عليه فعل مختار

^١ ب: الشرط.

^٢ ب: إلى.

صالح لإضافة التلف إليه وهو الإباق فيمنع ذلك إضافة الحكم إلى الشرط لكن الحل لما سبق الإباق الذي هو علة التلف كان له حكم السبب لأن سبب الشيء يتقدمه لكونه مفضيا إليه وشرطه يكون متأخرا عن صورة العلة وجودا ولا يرد عليه ما إذا أمر عبد الغير بالإباق فأبق حيث يضمن الأمر وإن اعترض عليه فعل مختار لأن الأمر بالإباق استعمال للعبد فإذا اتصل به الإباق فقد عمل العبد على وفق استعماله فيصير الأمر غاصبا له كما إذا استخدمه فخدم فيضاف التلف إليه. وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير^١، أو باب اصطبل ففرت الدابة في فور ذلك: إنه لا يضمن الفاتح شيئا لأن هذا شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب إليه فلم يجعل التلف مضافا إليه بخلاف السقوط في البئر حيث يضمن الحافر لأنه لا اختيار في السقوط حتى لو أوقع نفسه فيها هدر دمه؛ لأنه^٢ ما اعترض عليه علة صالحة للحكم وهو فعل مختار قصدا. ولهذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة بغير حق أو على موضع رش الماء عالما به فزلق هدر دمه ولم يضمن الواضع والراش شيئا. وقوله: «عالما به» يتعلق بالصورتين.

ومحمد رحمه الله يقول: إن فعل الدابة هدر شرعا فيجعل كالصادر بلا اختيار وصار كسيلان المائع من الزق فلا يصلح لإضافة الحكم إليه فيكون مضافا إلى الشرط السابق بخلاف إباق العبد فإنه صالح شرعا لإضافة الحكم إليه. والجواب لهما أن فعل الدابة لا يصلح لإيجاب حكم [به]^٣؛ لأن الوجوب محله الذمة، ولا ذمة لها، ولكن يصلح لقطع النسبة عن فعل العبد. ألا يرى أنه إذا أرسل كلبه على صيد فمال عن سنيه ثم أتبع الصيد فأخذه وقتله فإنه لا يؤكل لهذا المعنى. وكذا إذا أرسل الدابة صاحبها في الطريق فجالت يمنة أو يسرة؛ فإن فعلها يعتبر في قطع حكم إرسال صاحبها، حتى لا يجب الضمان على المالك إذا أتلّف شيئا في تلك الحالة. وكذا من ألقى نارا في الطريق فهبت بها الريح إلى أرض جاره حتى أحرقت كرسيه أو ألقى شيئا من الهوام في الطريق فانقلبت من مكانها إلى مكان آخر ثم لدغت إنسانا لم يضمن الملقى شيئا؛ لأنه صاحب سبب، والفعل الموجود بعده غير مضاف إليه؛ لأن ثبوت^٤ الريح بعد ما ألقى غير مضاف إليه. وكذا لدغ الحية بعد ما تحركت بخلاف ما إذا أحرقت قبل الوقوع على الأرض أو لدغت قبل التحرك لأنه مضاف إليه تسببا فيضمن. وعلى هذا أي على أن اعتراض فعل فاعل مختار يقطع نسبة الحكم إلى الشرط والسبب من أشلى كلبا على إنسان فمزق ثيابه أو على صيد مملوك لغيره فقتله فإنه لا يضمن شيئا؛ لأن الإشلاء سبب، وقد اعترض

^١ ب: فتح باب قفص الطير فطار.

^٢ ب: لأن.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ ب: هبوب.

عليه فعل مختار غير منسوب إليه؛ لأن الكلب يعمل بطبعه، وبمجرد الإشلاء لا يكون سائقا له؛ لأنه غير محمول على ذلك، فبقي فعل الدابة غير مضاف إليه، فكان هدرًا، حتى لو كان سائقا له بأن كان يعدو خلفه ويشليه ضمن ما أتلّف الكلب.

لا يقال: فعلى هذا ينبغي أن لا يضاف فعل الكلب إلى المرسل أيضا في حق الحل حتى لو قتل صيدا بعد الإرسال قبل أن يدركه المرسل يكون ميتة لأننا نقول: الاصطياد من باب المكاسب، قال الله تعالى: ﴿فَاصْطَادُوا﴾^١، فبقي أمره على نفي الحرج وقدر الإمكان فصرنا فيه إلى الاستحسان وفي ضمان العدوان إلى القياس وهو أنه ليس بمباشر ولا مسبب ومع الشك في السبب الموجب [للضمان]^٢ لا يجب الضمان.

وأما الذي هو شرط اسما لا حكما فهو أول الشرطين في حكم تعلق بهما؛ لأن الحكم غير مضاف إليه وجودا عنده. ولهذا لم يعتبر علماؤنا رحمهم الله قيام الملك عند وجوده في قوله: «إن كلمت أبا عمرو وأبا يوسف فأنت طالق ثلاثا» حتى لو أبانها وانقضت عدتها فكلمت أبا عمرو ثم تزوجها فكلمت أبا يوسف طلقت ثلاثا مع الواحدة الأولى. والمسألة على أربعة أوجه: أما إن وجد الشرطان في الملك فيقع الثلاث إجماعا، أو وجدا في غير الملك، أو الأول في الملك والثاني في غير الملك فلا يقع فيهما إجماعا؛ لأن الجزاء -وهو الطلاق- لا يقع في غير الملك، أو وجد الأول في غير الملك والثاني في الملك فطلق عندنا، خلافا لزفر رحمه الله وهو اعتبر الشرط الأول بالثاني لاستوائهما في توقف الجزاء عليهما، فصار كشرط واحد. ثم الملك شرط عند وجود الثاني، فكذا [عند] الأول. ونحن نقول: قيام الملك بعد انعقاد اليمين إنما شرط لنزول الجزاء، وأنه لا ينزل إلا عند وجود آخرهما، فلو اعتبر الملك عند وجوده إنما اعتبر لبقاء اليمين، والملك لا يشترط لبقاء اليمين؛ لأن محلها الذمة فكانت باقية ببقاء محلها.

قال الفاضل السمرقندي رحمه الله: وفيه بحث؛ إذ لا نسلم أن الأول شرط اسما. من سماه شرطا! بل الشرط اسما وحكما المجموع. قلنا: اتفق الفقهاء على تسميته شرطا؛ فإنهم قالوا: إن

^١ الآية ٢ من سورة المائدة.

^٢ ب: فبني.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٤ ب: فصارا.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

للصلاة شروطا كالطهارة عن الحدث والنخب والنية وستر العورة ونحوها . ومحمد رحمه الله لقب بابا بباب شروط الصلاة .

وأما الشرط الذي هو علامة فمثل الإحصان لإيجاب الرجم في باب الزنا . والدليل على كونه علامة لا شرطا أن الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة إلى حين وجوده، كما في تعليق^١ العتاق بالدخول، والزنا إذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على إحصان يحدث بعد؛ فإن الإحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت به الرجم، فعرفنا أن الإحصان [كان]^٢ معرفا لحكم الزنا، وهو أنه كان موجبا للرجم عند وجوده، فكان علامة له لا شرطا. هذا^٣ هو اختيار بعض المتأخرين. أما عامة الفقهاء المتقدمين والمتأخرين فقد جعلوا الإحصان شرطا لا علامة مستدلين بأن الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر، والإحصان بهذه المثابة؛ فإن تأثير الزنا في الرجم يتوقف على وجود الإحصان شرطا لا علامة، وكونه سابقا على الزنا لا يخل بشرطيته كشروط الصلاة التي يتقدمها.

قوله (فلهذا لا يضمن) أي لأن الإحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الإحصان إذا رجعوا بحال، يعني سواء رجعوا مع شهود الزنا أو رجعوا وحدهم قبل القضاء أو بعده؛ لأن العلامة لا يضاف الحكم إليها لا وجوبا ولا وجودا، فلا يجوز خلافها عن العلة أصلا، وتقبل فيه شهادة الرجال مع النساء عندنا، خلافا لزفر رحمه الله؛ لأنه لما كان معرفا كانت هذه الحالة كغيرها من الأحوال في حكم الشهادة، فكما يثبت النكاح بشهادة رجل وامرأتين في غير هذه الحالة فكذلك في هذه الحالة.

فإن قيل: أنا أثبت النكاح بهذه الشهادة، لكن لا أثبت التمكّن للإمام من إقامة الرجم؛ لأنه كما لا مدخل لشهادة النساء في إيجاب الرجم لا مدخل لشهادتهن في إثبات التمكّن من إقامة الرجم، بدليل أن الزاني لو كان عبدا مسلما لزمي، فشهد عليه ذميان أن مولاه أعتقه قبل الزنا؛ فإنه يثبت العتق بهذه الشهادة، ولا يمكن للإمام من إقامة الرجم؛ لأنه لا مدخل لشهادة الكفار في إيجاب الرجم على المسلم، فلا مدخل لشهادتهم في إثبات التمكّن من إقامة الرجم عليه.

^١ ب: تعلق.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٣ ب: وهذا.

قلنا: إن شهادة الكفار^١ على المسلم فيما ينكره المسلم أو يتضرر [به]^٢ غير مقبولة، وفي إثبات سبق العتق في المسألة المذكورة ضرر له، حيث يتغلظ به العقوبة [عليه]^٣؛ فلهذا لم تقبل بخلاف شهادة النساء مع الرجال حيث تكون مقبولة فيما لا يتعلق به العقوبة وجوبا أو وجودا وإن تضرر به المسلم، وهناك لم يتعلق بها ذلك؛ فلذا قبلت.

قوله (وعلى هذا الأصل) وهو أن الشرط إذا كان بمعنى العلامة لا يتعلق به وجوب ولا وجود قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله في المعتدة إذا جاءت بولد فأنكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة^٤؛ إن النسب يثبت بشهادتها وإن لم يكن هناك حبل ظاهر ولا فراش قائم ولا إقرار من قبل الزوج بالحبل. وكذا تقبل عندهما شهادة القابلة في الطلاق ضمنا لا قصدا لو علق طلاقها بالولادة ولم تقر بأنها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها حال قيام الفراش وأنكر الزوج الولادة حيث يقع الطلاق؛ لأن الولادة شرط بمعنى العلامة؛ فإن بها يظهر ما كان موجودا في الرحم، فكان ثابت النسب منه من حين وجد، فلم يكن النسب مضافا إليها وجوبا ولا وجودا، فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة، فيثبت ما كان تبعا لها وهو الطلاق المعلق بالولادة.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: الولادة شرط محض للطلاق والعتاق المعلق بها من حيث إنه يمتنع بثبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة إلا عند وجودها، وشرط الحكم لا يثبت إلا بكمال الحجة. وكذا الولادة شرط محض للنسب في حقنا؛ لأننا نبني الحكم على الظاهر وإن كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن، فما كان باطنا يجعل كالمعدوم إلى أن يظهر بالولادة، كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم به.

وإذا صار النسب مضافا إلى الولادة في حقنا لا يثبت^٥ إلا بما هو حجة لإثبات النسب، بخلاف ما لو كان الفراش قائما؛ لأن الفراش سبب للنسب قبل الولادة، فكانت الولادة معرفة محضة. وكذا إذا كان الحبل ظاهرا أو أقر الزوج بالحبل؛ لأنه قد وجد دليل قيام النسب.

^١ ب: الكافر.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من ب.

^٤ ب: الولد.

^٥ ب: صارت.

^٦ ب: تثبت.

وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله في استهلال المولود في حق الإرث: إنه لا يثبت بشهادة القابلة؛ لأن حياة الولد كانت غيبا عنا. وإنما تظهر عند استهلاله، فتصير^١ مضافة إليه في حقنا، والإرث يبني عليها، فلا يثبت بشهادة القابلة. وقالوا: إن الاستهلال معرف محض؛ لأن حياة الولد لا تضاف إليه وجوبا ولا وجودا، ونفس الاستهلال في غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة، حتى يصل على المولود. فكذلك في حالة التوريث.

فصل الاحتجاج بلا دليل

لما فرغ من بيان الطرق الصحيحة في الاحتجاج على الخصم شرع في بيان الطرق الضعيفة.

منها الاحتجاج بلا دليل. جعله بعضهم حجة للنافي على خصمه، وعندنا لا يكون حجة على خصمه أصلا. وطريق الاحتجاج به عندهم هو أنهم متى حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا: إنه لا دليل على ثبوته، وكل ما لا دليل على ثبوته وجب نفيه. أما بيان أنه لا دليل عليه فربما يثبتون ذلك بنقل أدلة المثبتين لذلك، ثم بيان فسادها، وربما يقيمون الدلالة على حصر وجوه الأدلة، ثم يكتفون في بيان انتفائها لعدم وجدانهم لها.

أما بيان أن كل ما لا دليل عليه وجب نفيه. فهم يثبتون ذلك بالمعقول والمنقول. أما المعقول فهو أن تجويز ثبوت ما لا دليل عليه يستلزم القدح في الضروريات والنظريات، فكان باطلا. أما بيان أدائه إلى القدح في الضروريات فهو أنا لو جوزنا ذلك يلزمنا تجويز أن يكون بحضرتنا جبال شامخة وفيل عظيمة ونحن لا نراها. وأما بيان أدائه إلى القدح في النظريات فهو أنا نستدل بدليل على شيء، فإذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه، فلعل في مقدمات ذلك الدليل غلطا لم نقف عليه، ومع هذا التجويز لا يمكن تحصيل اليقين إلا بعد دفع هذا التجويز، ودفعه إن كان بدليل آخر كان الكلام فيه كالكلام في الأول، ويلزم التسلسل. فيثبت^٢ أن تجويز ثبوت ما لا دليل عليها يورث القدح في الضروريات والنظريات.

وأما المنقول فهو أن الله تعالى علمنا الاحتجاج به على نفي الشرك^٣ بقوله: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾، وعلم نبيه عليه السلام الإحتجاج به على نفي التحريم بقوله: ﴿قُلْ

^١ ب: وتصير.

^٢ في ب: فثبت بدل قوله فيثبت.

^٣ في ب: الشريك بدل قوله الشرك.

^٤ الآية ١١٧ من سورة المؤمنون.

لَا أَجِدُ فِيهَا أُوجِي إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ^١ الآية. ولنا قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ^٢﴾. فقد علم نبيه مطالبة النافي بإقامة الحجة على نفي الدخول. وذلك تنصيص على أن لا دليل ليس بحجة على النفي، والدليل عليه أيضا فصل الخصومات؛ فإن إنكار الخصم لا يكون حجة للمنكر على المدعي، حتى كان للمدعي إحضاره مرة [بعد]^٣ أخرى، وتحليفه وتكفيله بنفسه أو بنفس العين المدعى بعد جحوده ولو كان لا دليل حجة على خصمه لم يبق للمدعي على المدعى عليه سبيل بعد إنكاره وقوله لا حجة للمدعي.

لا يقال: أليس أن القول جعل قول المنكر؛ لأن ذلك لدلالة الظاهر له؛ إذ الأصل في الذمم البرائة، ومع هذا لا يكون حجة على خصمه وإن حلف حتى لا يصير المدعي مفضيا عليه بشيء، لكنه لا يتعرض له ما لم يأت بحجة شرعية. هذا غاية تحريره. وفيه نظر؛ لأن الآية خارجة عن محل النزاع؛ لأنهم ادعوا حصر دخول الجنة عليهم، فطولبوا بالبرهان على الحصر، لا على النفي سلمنا ذلك، لكنهم ما استدلوا على نفيهم بلا دليل حتى يتم التقريب. وكذا باب الخصومات والدعاوى؛ لأن أحدا لم يقل: إن مجرد قول الخصم لا دليل حجة على الخصم الآخر عسى أن يورد الخصم دليلا على مدعاه فلا بد من استماعه والنظر فيه لذلك يؤمر بالحضور ليستمع حجة خصمه ويدفع إن كان له دفع صحيح، وإلا ألزم.

وقال الشافعي رحمه الله: إنه حجة لإبقاء ما ثبت بدليل لا لإثبات ما لم يعلم ثبوته فبني على أصله هذا بطلان الصلح على الإنكار؛ لأن نفي المنكر دعوى المدعي يستند إلى دليل وهو المعلوم من براءة ذمته في الأصل إذا كان المدعى ديناً، أو اليد التي هو دليل الملك إذا كان المدعى عيناً، فيكون حجة له على خصمه في إبقاء ما ثبت بدليله، وبعد ما ظهرت براءة ذمته أو ثبوت ملكه فيما في يده بهذا الدليل يكون أخذ المال رشوة على الكف عن الدعوى لكان باطلاً.

وعندنا الإحتجاج بلا دليل لم يكن حجة لواحد من الخصمين على الآخر لا في الإبقاء، ولا في الإثبات؛ لأنه إحتجاج بالجهل. ولأننا نقول لهم: إما إن تعنوا به أنكم لم تعرفوا دليلا على ثبوته،

^١ الآية ١٤٥ من سورة الأنعام.

^٢ الآية ١١١ من سورة البقرة.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٤ في ب: هي بدل قوله هو.

^٥ في ب: بقاء بدل قوله إبقاء.

أو تعنوا به أنه ليس عليه دليل في نفس الأمر. فإن عنيتم الثاني منعناه، وإن عنيتم الأول فيكون هذا منكم جهلاً بالدليل، وجهلكم لا يكون حجة على خصمكم؛ إذ الناس يتفاوتون في العلم بالأدلة. قال الله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^١. ولهذا صح هذا النوع من الله تعالى؛ لأنه لا يفوت عن علمه مثقال ذرة^٢ ولا يخفى عليه خافية.

فبإخباره أن لا برهان لمن يدعي الشرك حصل [لنا]^٣ علم اليقين بأن لا دليل على الشرك بوجه. ولأن الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالإيجاد لا يوجب البقاء، حتى صح الإفناء وجاز النسخ، كما مر تحقيقه في باب النسخ. فعلم أن دعوى البقاء فيما عرف ثبوته محتمل كدعوى الإثبات فيما لم يعلم ثبوته. وإذا كان كذلك فالدليل المثبت لبراءة ذمة المنكر وللملك فيما في يده في مسألة الصلح على الإنكار غير متعرض للبقاء، فكان^٤ خبر كل واحد منهما محتملاً. فكما لم يكن خبر المدعي حجة على المدعى عليه في إلزام التسليم فكذا^٥ خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعي في فساد الإعتياض، فيكون ما أخذ من بدل الصلح عوض حقه في زعمه، فلا يكون رشوة. ولهذا صح الصلح من الأجنبي ولو ثبت براءة ذمته في حق المدعي بدليل لما جاز صلحه مع الأجنبي، كما لو أقر المدعي أنه مبطل في دعواه ثم صالح مع أجنبي.

وعلى هذا الأصل قلنا: مجهول الحال -أي من لا يعلم رقيته ولا حريته- حر باعتبار ظاهر الحال، فلو جنى عليه جناية، وزعم الجاني أنه رقيق، أو قذف هو إنساناً، وزعم أنه رقيق، وقال المقذوف: بل أنت حر بناء على الأصل. فإنه لا يجب على القاذف حد الأحرار، ولا على الجاني أرشهم بدون البيئة على الحرية.

وكذا لو اشترى شقصاً من دار، فطلب الشريك الشفعة، فأنكر المشتري ملك الشفيع فيما في يده يكون القول قول المشتري في إنكاره في حق الشفعة؛ لأن خبر كل واحد محتمل، فلا يكون حجة على خصمه في استحقاق ما في يده.

^١ الآية ٧٦ من سورة يوسف.

^٢ في ب: ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج فيما نص الله تعالى عليه؛ لأنه لا يعرب عن علمه مثقال ذرة بدل قوله ولهذا صح هذا النوع من الله تعالى؛ لأنه لا يفوت عن علمه مثقال ذرة. وفي هذا تلميح إلى الآية ٣ من سورة سبأ.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٤ في ب: من بدل قوله في.

^٥ في ب: وكان بدل قوله فكان.

^٦ في ب: فكذلك بدل قوله فكذا.

وقال الشافعي رحمه الله: يجب بغير بينة؛ لأن يده لما كانت ثابتة -وهي دليل ظاهر- حكم بثبوت الملك له. وإذا ثبت الملك كان له أن يأخذه. وإنما فرضنا المسألة في الشقص؛ لأن الشفعة عنده لا يجب بالجوار.

وقال علمائنا رحمه الله فيمن قال لعبده: «إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر، ثم اختلفا بعد مضي اليوم في الدخول»: إن القول قول المولى، حتى لا يعتق العبد، وإن كان العبد متمسكا بالأصل وهو عدم الدخول، إلا أنه لا يصلح للإلزام على السيد. وقال الشافعي رحمه الله: لما كان الأصل عدم الدخول، ولا دليل على الدخول كان حجة على المولى، إلا إذا ثبت الدخول بدليله.

وكذا قالوا: لو قال زوج المرأة المعتدة: أخبرتني أن عدتها انقضت، وذلك في مدة تنقضي في مثلها العدة، وكذبت المرأة يحل له أن يزوج أختها أو أربعا سواها، ولا يسقط عنه نفقتها ولا سكنائها، خلافاً لزفر رحمه الله، هو يقول: العدة كانت واجبة بدليل قطعاً، فتبقى إلى وجود دليل المزيل.

ونحن نقول: نعم أن العدة كانت واجبة، لكنها تحتمل البقاء والانقضاء، فلا يعتدى قول كل واحد منهما إلى صاحبه. فقسمنا الأحكام بينهما، وقلنا: ما كان حقاً للزوج يثبت بقوله، وما كان حقاً لها يبقى بقولها، وما كان مشتركاً بينهما كالنسب يبقى ضرورة بقاء الفراش، بخلاف ما إذا كانت المدة بحيث لا يحتمل^١ الانقضاء؛ إذ البقاء ثمة متيقن به، فكان القول قولها. وقلنا جميعاً فيمن أقر بحرية عبد^٢، ثم اشتراه: إنه يصح إجماعاً، ولزمه الثمن، ولكنه يعتق على المشتري.

أما على أصلنا فلأن قول كل واحد من المتعاقدين لا يعدو قائله. ولو لم يجز البيع لعدا قائله -وهو البائع-، وإقرار^٣ المشتري أنه حر يظهر في حقه، حتى يعتق عليه، كما اشتراه لا من جهته، حتى لا يكون ولادة^٤ له، ولا يظهر في حق البائع، حتى يجوز بيعه، ويكون هذا بيعاً في حق البائع فداء في حق المشتري بتخليصه.

وأما على أصل الشافعي رحمه الله فقول البائع: «إنه ليس بحر» وهو مملوكه مستند إلى دليل -وهو الملك الثابت له-، فصار ذلك حجة له^٥ على خصمه في إبقاء ملكه. وأما قول المشتري: «إنه

^١ في ب: تحتمل بدل قوله يحتمل.

^٢ في ب: العبد بدل قوله عبد.

^٣ في ب: فإقرار بدل قوله وإقرار.

^٤ في ب: ولادة بدل قوله ولادة.

^٥ كلمة له غير موجودة في نسخة ب.

حر» فلا يرجع إلى أصل عرف بدليله، فلا يكون حجة على خصمه، ويجب الثمن عليه، ثم يعتق عليه بعد ما دخل في ملكه باعتبار زعمه.

قوله (ومن الاحتجاج بلا دليل: العمل بإستصحاب الحال) اعلم أن الاستصحاب هو التمسك بالحكم الثابت في حالة البقاء، مثل قول جماعة: لا زكاة في مال الصبي؛ لأن الأصل عدم الوجوب، فيستصحبه إلا بدليل. وهذا النوع من الاحتجاج فاسد عندنا؛ لأن البقاء في الوجود، والمعدوم يستغني عن دليله، أي لا يستند إليه؛ إذ ليس ذلك موجباً.

ألا يرى أن عدم الشراء في الحال لا يمنع حدوث^١ الشراء في المستقبل، والشراء الموجب للملك لا يمنع زواله في المستقبل بدليله. فعرفنا أن الدليل الذي استند إليه^٢ الحكم لا يوجب بقاءه، وأن بقاءه فيما عرف ثبوته بدليله محتمل، كثبوته فيما لا يعرف ثبوته بدليله، فلم يكن حجة على خصمه؛ لأنه إن كان يلزمه باعتبار أحد الاحتمالين فالآخر يدفعه بالاحتمال الآخر والدفع الأيسر^٣، بخلاف العام؛ فإنه نص موجب للحكم في جميع ما تناوله قطعاً على احتمال دليل الخصوص. فما لم يظهر دليل الخصوص كان الحكم ثابتاً بنص موجب [له]^٤. وهنا الدليل المثبت للحكم لا يكون متعرضاً للأزمة أصلاً، فلا يكون ثبوته في الأزمنة الآتية بدليل مثبت له.

فإن قيل: إذا شهد الشهود أن المدعى كان ملكاً للمدعي قبلت شهادتهم إجماعاً، وصارت حجة على الغير، حتى يقضي القاضي بالملك للمدعي للحال، وإن لم [يكن]^٥ يقولوا: إنه ملكه في الحال. وكذا تيقن بالوضوء وشكه في الحدث لم يلزمه وضوء آخر، ولزمه أداء الصلاة بذلك الوضوء، ويصح اقتداء الغير به، وإن كان متيقناً بالوضوء^٦. ومن تيقن بالحدث، ثم شك في الوضوء بقي الحدث حتى لا يجوز له أداء الصلاة إلا بعد الطهارة. وكذا لو ثبت ملك الشفيع بإقرار المشتري أنه كان له أو أنه اشتراه من فلان وهو يملكه وجبت الشفعة، وفي^٧ بقاء ملكه بالاستصحاب، وقد صلح حجة موجبة^٨ على الغير.

^١ في ب: حدوثه بدل قوله حدوث.

^٢ في ب: استند بدل قوله استند إليه.

^٣ في ب: اليسر بدل قوله الأيسر.

^٤ ما بين الحاصرتين ليس بموجود في الأصل.

^٥ ما بين الحاصرتين ليس بموجود في الأصل.

^٦ في ب: مثبتاً بالوصف بدل قوله متيقناً بالوضوء.

^٧ كلمة في غير موجودة في نسخة ب.

^٨ كلمة موجبة غير موجودة في نسخة ب.

قلنا: هذه المسائل ليست من المتنازع فيها؛ لأنها^١ من جنس ما بقي بدليله؛ إذ حكم الشراء الملك المؤبد. كذا حكم النكاح، وكذا حكم الوضوء الحدث، وكذا الشهادة والإقرار بالملك يوجب ملكا مؤبدا. ألا يرى أنه لا يصح توقيته صريحا بأن يقول: اشتريت إلى كذا، أو نكحت إلى كذا، أو توضحت إلى كذا. فلو لم يكن حكمها مؤبدا لصح، وإن احتمل أحكامها السقوط لوجود المناقض^٢، فقبل وجود المعارض لها حكم التأبید، وكان البقاء بدليله، فكان حجة على الغير. وكلامنا فيما ثبت بقاءه بلا دليل، كحياة المفقود، والأمر المطلق في حياة النبي عليه السلام.

ألا يرى أنه كان محتملا للتوقيت في حياته قولاً أي صريحا بأن يقال مثلاً: «صلوا عشر سنين»، فيكون البقاء حال حياته ثابتاً بدلالة الاستصحاب، بخلاف ما بعد الوفاة؛ لأن الدلائل صارت موجبة قطعاً بوفاته عليه السلام مع تقريرها، بحيث لم يحتمل النسخ، فبقائها حينئذ بدليل مبقى سوى الدليل الموجب. قال النبي عليه السلام: "الحلال ما جرى على لساني إلى يوم القيمة، والحرام ما جرى على لساني إلى يوم القيمة".

فإن قيل: بقاء الحكم قبل أن يظهر ناسخه إن لم يكن مقطوعاً به في حياته عليه السلام لم يكن النصوص حجة حينئذ.

قلنا: البقاء بعد الأمر إنما يكون باستصحاب الحال كبقاء حياة المفقود، حتى جاز نسخه بخبر الواحد، على ما مر بيانه في باب النسخ، إلا أن الواجب علينا العمل بما ظهر عندنا من الدليل، لا بما غاب عنا من الناسخ. فقبل ظهوره يلزمنا العمل به، ولكن إنما يصح التمسك به لإلزام الخصم في إثبات الحكم ابتداء. فأما التمسك به لبقاء الحكم أو لنفي الناسخ فلا، حتى لا يكون حجة على من أنكر البقاء بناسخ هذا. وإن قوله: «حكم الشراء الملك المؤبد» يناقض ما ذكره^٣ في باب الناسخ أن الشراء يثبت به الملك دون البقاء، بل ما ذكره آنفاً في أول باب الاستصحاب، فتأمل.

قوله (وهو على أربعة أوجه) أي الاحتجاج بالاستصحاب على أربعة أوجه:

^١ في ب: لأنه بدل قوله لأنها.

^٢ في ب: بوجود المناقض بدل قوله لوجود المناقض.

^٣ في ب: ذكرناه بدل قوله ذكره.

أحدها الإحتجاج به مع القطع بانعدام الدليل المغير بطريق الحس أو بخبر الشارع. وهذا صحيح بلا خلاف. علمنا الله تعالى الإحتجاج به في قوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ الآية^١.

وثانيها الإحتجاج به لعدم دليل مغير ثابت بالنظر، والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام المغير من حيث هو لا يشعر به. وهذا النوع من الاستصحاب يصلح لإبلاء العذر، ولا يصلح حجة على الغير عندنا؛ لاحتمال [قيام]^٢ المغير عند غيره؛ إذ فوق كل ذي علم عليم^٣، خلافا للشافعي، والشيخ الإمام أبي منصور، وبعض مشايخنا رحمهم الله؛ لأن الظاهر في كل ثابت بقاؤه. وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه، فلم يظفر به، فكان الحكم باقيا بضرب اجتهاد منه، فيكون حجة على الغير.

وثالثها الإحتجاج به قبل التأمل في طلب الدليل المغير. وهذا باطل بالاتفاق، وجهل محض، والجهل لا يكون حجة ولا عذرا عند التمكن من طلب الدليل، كالجهل بالشرائع لا يكون حجة وعذرا لمن أسلم في دارنا، بخلاف من أسلم في دار الحرب، ولم يهاجر إلينا؛ فإن الجهل يكون عذرا له. وكذا من اشتبهت عليه القبلة، وليس بحضرته من يسأله عنها؛ فإنه يتحرى ويصلي ويكون معذورا، وإن أخطأ جهة القبلة. وغير المتحري لا يكون معذورا.

ورابعها التمسك بالاستصحاب لإثبات حكم مبتدأ. وهذا خطأ محض؛ لأن الاستصحاب كاسمه عبارة عن إبقاء ما كان لإنعدام المغير، وفي إثبات الحكم [به]^٤ ابتداء تغييره اسما ومعنى. فلهذا قلنا في المفقود: إنه كان حيا، فيتمسك به حتى يقوم دليل موته. وكذلك ملكه ثابت له، فيتمسك به لإبقاء ملكه حتى يعلم موته، ولا يكون حجة في إثبات ملك آخر لم يكن [له]^٥، حتى لا يرث من أبيه؛ لأن ملكه لم يكن له، فيبقى على ما كان، ولا يثبت له، فالثابت لا يزول بالشك، وغير الثابت لا يثبت بالشك.

^١ الآية ١٤٥ من سورة الأنعام.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ هذا تلميح إلى الآية ٧٦ من سورة يوسف.

^٤ في ب: وكان بدل قوله فكان.

^٥ ما بين الحاصرتين ليس بموجود في الأصل.

^٦ ما بين الحاصرتين ليس بموجود في الأصل.

وبعض أصحاب الشافعي رحمه الله يجوزون التمسك بالاستصحاب في ابتداء الحكم، حتى قالوا: إن المفقود يرث من مال أبيه. لكن قالوا به^١ من حيث لم يشعروا به لا قصدا إليه، بل باعتبار أنه يبقى للوارث الملك الذي كان للمورث؛ إذ الوراثة خلافه. وقد ثبت حياة المفقود بالاستصحاب، وهو حجة على الغير عنده، فيكون الاستصحاب حجة في إثبات الإرث له، لكن بواسطة بقاء الحياة له، لا ابتداء.

وعلى هذا قال أبو يوسف رحمه الله: إذا ادعى عينا في يد إنسان أنه ميراث عن أبيه وأقام شاهدين فشهدا أن هذا كان لأبيه^٢ قبلت هذه الشهادة؛ لأن الوراثة خلافه. فإنما يبقى الملك الذي كان للمورث بعينه. ولهذا يرد الوارث ما اشتراه المورث بالعيب، ويصير مغرورا فيما اشتراه المورث، وما ثبت من الملك يبقى لاستغناء البقاء عن دليل. ولكنهما قالا: صفة المالكية تثبت للوارث ابتداء في هذا المحل بعد أن لم يكن. ولهذا يثبت في حق الوارث من الأحكام ما لا يثبت في حق مورثه من وجوب الاستبراء وحل الوطء وحرمة لجواز^٣ أن يكون الأمة المشتراة حلالا لأحدهما دون الآخر، بأن كانت أخت الرضاع لأحدهما دون الآخر. وإنما يكون هذا إبقاء في حق المورث أن لو حضر بنفسه وادعى أن هذا العين ملكه وشهد الشهود أن المدعى كان للمدعي قبلت شهادتهم اتفاقا، كما لو شهدوا أن هذا المدعى ملكه الآن.

فصل في بيان الأهلية

اعلم أن أهلية الإنسان للشيء عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله إياه. وفي الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه. وهي نوعان: أهلية وجوب، وأهلية أداء. وقد ذكرنا أن الوجوب عبارة عن شغل الذمة، والأداء عن تفريغها.

أما أهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة. والذمة لغة العهد؛ لأن نقضه يوجب الذم. قال الله تعالى: ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً﴾ أي لا يراغبون حلفا ولا عهدا. ومنه يقال: أهل الذمة

^١ في ب: إنه بدل قوله به.

^٢ في ب: وأقام شاهدين أن هذا كان لأبيه بدل قوله وأقام شاهدين فشهدا أن هذا كان لأبيه.

^٣ في ب: بجواز بدل قوله لجواز.

^٤ الآية ١٠ من سورة التوبة.

^٥ في ب: لا يراغبون خلفا بدل قوله لا يراغبون حلفا.

للمعاهدين^١ من الكفار. وشرعا مختلف فيها، فمنهم من جعلها وصفاً، وعرفها بأنها وصف يصير الشخص به أهلاً للإيجاب له وعليه.

واعترض عليه بأن العقل بهذه الحيثية؛ إذ مناط التكليف هو وهو غير الذمة بالإتفاق. قلنا: لا نسلم أنه غير الذمة، بل ظاهر كلام هذا القائل يشعر بأنه هو العقل، كما سنشير إليه. غاية الأمر أنه لا يفصل بين العقل الهولاني والعقل بالملكة. ويطلق عليهما إسم الذمة.

ومنهم من جعلها ذاتاً، وهو اختيار الإمام فخر الإسلام و المصنف رحمهما الله. فلهذا عرفها بأنها نفس لها عهد. فإن الإنسان تولد^٢ وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء دون سائر الحيوانات، حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه إياه، ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي، ولو انقلب على مال انسان^٣ فأتلفه يكون ضامناً له، ويلزمه عشر أرضه وخراجها بالإجماع.

وهذه الذمة الصالحة إنما يثبت له بناء على العهد السابق الذي جرى بين العبد وبين ربه يوم الميثاق، كما أخبر الله تعالى عن ذلك بقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ الآية^٤. فقال بعض المفسرين: معناه أن الله تعالى لما خلق آدم صلوات الله عليه وسلامه أخرج ذريته عليه السلام من ظهره مثل الذرة، وأخذ عليهم الميثاق أنه ربههم بقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، فأجابوه ببلى.

وذكر في الكشف^٥ أن معنى أخذ ذريتهم من ظهورهم إخراجهم نسلاً كما يكون وإشهادهم على أنفسهم، وقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ من باب التمثيل والتخييل معنى أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت لها عقولهم وبصائرهم التي ركبها في أنفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكأنه أشهدهم على أنفسهم، وقال: ألسنت بربكم، وكأنهم قالوا: بلى أنت ربنا شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك. وإليه مال جماعة من المحققين، منهم الشيخ أبو منصور قدس الله روحه، ورد التفسير الأول بوجوه ذكرها في التأويلات: منها أن ظاهر الآية يرد تفسيرهم هذا؛ إذ

^١ في ب: المتعاهدين بدل قوله المعاهدين.

^٢ في ب: يولد بدل قوله تولد.

^٣ في ب: ولو انفلت عن مال إنسان بدل قوله ولو انقلب على مال إنسان.

^٤ الآية ١٧٢ من سورة الأعراف.

^٥ الكشف هو كتاب لجار الله الزمخشري في التفسير.

الآية تدل على أخذ الذرية من ظهور بني آدم، وتفسيرهم يدل على إخراج الذرية من ظهر آدم عليه السلام.

فإن قلت: هذا التفسير أيضا يخالف إجماع الفقهاء؛ لأنهم قائلون بالذمة، والتمثيل ينافيها. قلت: لا نسلم أنه يخالف إجماعهم. غاية الأمر أنه يخالف تفسير بعض الفقهاء الذمة بمعنى العهد الماضي، لكن لا يخالف قول البعض الذين اختاروا التفسير الأول للذمة؛ لأننا قد بينا أن المراد بالذمة العقل، وظاهر كلام القاضي أبي زيد رحمه الله في التقويم يشير إلى أن المراد بالذمة العقل.

قوله (وقبل الانفصال هو جزء من وجه) يعني الجنين قبل الانفصال عن أمه جزء من وجه حسا وحكما. أما حسا فلأن قراره وانتقاله بقرار الأم وانتقالها كيدها ورجلها. ولهذا يقرض بالمقراض عنها عند الولادة. وأما حكما فلأنه يعتق بعتهها، ويرق باسترقاقها، ويدخل في البيع ببيعها. ولكن لما كان منفردا بالحياة معدا للانفصال وصيرورته نفسا برأسه حتى توقف الإرث لأجله لم يكن جزء الأم مطلقا. وإذا كان جزء الأم من وجه لم يكن له ذمة مطلقة -أي كاملة-، حتى صلح الجنين لأن يجب له الحق من عتق ووصية وإرث ونسب، ولم يصلح لأن يجب عليه، حتى لو اشترى الولي [له] شيئا لا يجب عليه الثمن، ولا يجب عليه نفقة الأقارب. وبعد انفصاله من الأم ظهرت له ذمة مطلقة؛ لصيرورته نفسا من كل وجه، وصار أهلا للوجوب له و عليه، حتى لو انقلب على مال إنسان فأتلفه يجب الضمان عليه. وكذا يلزم عليه مهر امرأته بعقد الولي غير أن الوجوب -أي نفس الوجوب- غير مقصود بنفسه، بل لحكمه وهو الأداء عن اختيار، حتى يظهر المطيع به من العاصي، فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^٢. فجاز أن ينعدم الوجوب لإنعدام حكمه، كما ينعدم بإنعدام سببه ومحلّه.

قوله (ولذا) أي ولأن الوجوب ينعدم لإنعدام حكمه قلنا: إن الأب إذا قتل ابنه لا يجب عليه القصاص لإنعدام حكمه، وهو استيفاده^٣ من الأب، وقلنا أيضا: لم يجب على الكافر شيء من فروع الشرايع التي هي الطاعات؛ لأن حكمها الأداء وفائدته نيل ثواب الآخرة، والكافر مع الكفر ليس أهلا

^١ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٢ الآية ٧ من سورة هود، والآية ٢ من سورة الممك.

^٣ في ب: استيفاؤه بدل قوله استيفاده.

لأداء العبادة؛ لأن الفرع لا يصلح^١ بدون الأصل، ولا للثواب، وذلك ظاهر، ولزمه الإيمان؛ لأنه أهل لحكمه -وهو الأداء- وفائدته -وهو الثواب-.

اعلم أنه لا خلاف أن الكافر أهل لأحكام لا يراد بها وجه الله تعالى، مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص؛ لأنه أهل لأدائها؛ إذ المقصود من المعاملات مصالح الدنيا، وهم^٢ أليق بأمور الدنيا من المسلمين؛ لأنهم آثروا الدنيا على العقبى. وكذا المقصود من العقوبات الانزجار على الإقدام على أسبابها، والكافر أليق بما هو عقوبة وزجر من المؤمن. ولا خلاف أيضا أن الكافر يؤاخذ^٣ بترك الإعتقاد بالفروع؛ لأن ذلك منهم كفر على كفر.

فأما وجوب الأداء في الدنيا فقد اختلفوا فيه. فذهب عامة مشايخ ما وراء النهر رحمهم الله أن ذلك غير متحقق في حق الكفار. وإليه ذهب القاضي أبو زيد، والشيخان، والمصنف رحمهم الله. وقال العراقيون من مشايخنا رحمهم الله، والشافعي رحمه الله، والمعتزلة، وعامة أهل الحديث بتحقيقه في حقهم. وفائدة الخلاف لا يظهر في أحكام الدنيا؛ فإنهم لو أدوها حالة الكفر لا يكون معتبرة بالإتفاق، ولو أسلموا لا يجب عليهم قضاؤها بالإجماع. وإنما يظهر في حق أحكام الآخرة. فعند الفريق الأول لا يعاقبون بتركها عملا، وعند الفريق الثاني يعاقبون بتركها كما يعاقبون بترك الإيمان. كذا في الميزان.

واحتج الفريق الأول بما ذكرنا، وبأن الصلاة مثلا إن وجبت على الكافر فلا يخلو إما إن وجبت في حال الكفر أو بعده. لا يجوز الأول؛ لأن الصلاة في حال الكفر باطلة، فلا يكون مأمورا بها. وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الإسلام، ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الإيمان؛ لأنه رأس أسباب أهلية العبادات، فلا يجوز أن يثبت مقتضى لغيره. وفيه نظر؛ لأن الله تعالى ما أمر العباد بالطاعات وحدها حتى يثبت الإيمان اقتضاء وتبعا، بل أمرهم بالإيمان والطاعات جميعا، فيكون الإيمان مأمورا به صريحا لا تبعا واقتضاء؛ ولأن القول بعدم وجوب أداء العبادات مع القول بأنهم مؤاخذون بترك اعتقاد وجوبها عليهم مما يتنافيان.

^١ في ب: لا يصح بدل قوله لا يصلح.

^٢ في ب: وهو بدل قوله وهم.

^٣ في ب: مؤاخذ بدل قوله يؤاخذ.

ويتمسك الفريق الثاني بقوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى﴾^١، وبقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾^٢، وبقوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾^٣. فلو لم يكن الأداء واجبا عليهم لما عوقبوا بتركه. ولأن المقتضي للوجوب لا يثبت عند انعدام حكمه.

قلنا: لا يجب على الصبي سائر العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم، أو بالمال كالزكاة، أو بهما كالحج وإن وجد سببها و محلها لعدم حكمه وهو الأداء على سبيل التعظيم عن اختيار وقصد صحيح؛ إذ ذلك لا يتصور من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا بأداء وليه؛ لأن ثبوت الولاية عليه جبري لا اختياري، فلا يصلح طاعة. ولو جعلنا أداء الولي كأدائه فيما هو مالي محض يكون المقصود هو المال؛ لا الأداء، وهو باطل في جنس القرب.

قوله (وما كان من حقوق العباد) اعلم أن ما كان من حقوق العباد كالغرم والعوض يجب على الصبي، وإن لم يكن عاقلا؛ لوجود سببه وثبوت حكمه -وهو أداء العين-؛ إذ المقصود هو المال هنا لا الأداء؛ لأن الغرض جبر الفأث أو حصول الربح. وذلك يحصل بعين المال، وأداء وليه في حصول هذا المقصود كأدائه.

وكذا الصلة التي لها شبهة^٤ بالمؤونة كنفقة الزوجات والأقارب يجب على الصبي عند وجود سببه. أما نفقة الزوجات فلأنها يجب عوضا عن الاحتباس، فإذا حصل الحبس يجب عوضه وهو النفقة. وأما نفقة الأقارب فمؤونة اليسار، ولهذا لا يجب على من لا يسار له. والمقصود سد خلة المنفق عليه بوصول كفايته [إليه]^٥، وذلك بالمال، وأداء الولي فيه كأدائه، فلم يكن الوجوب خاليا عن حكمه، بخلاف ما إذا كان صلة فيها معنى الجزاء لم يكن الصبي من أهل وجوبه عليه. وذلك كتحميل العقل؛ فإنه صلة، لكن فيها معنى الجزاء على ترك حفظ السفية، والأخذ على يد الظالم. ولذلك اختص به رجال العشيرة دون النساء؛ لأنهن لسن من أهل الحفظ، والصبي ليس من أهل الجزاء؛ لأنه عقوبة، والصبي ليس من أهلها، وما كان مؤونة في الأصل كالعشر والخراج يجب عليه؛ لأن

^١ الآية ٣١ من سورة القيامة.

^٢ الآية ٤٢-٤٣ من سورة المدثر.

^٣ الآية ٦-٧ من سورة فصلت.

^٤ في ب: يكون المقصود المال بدل قوله يكون المقصود هو المال.

^٥ في ب: شبه بدل قوله شبهة.

^٦ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

حكمه - وهو الأداء - محتمل^١ النيابة؛ لأن معنى القربة فيها غير مقصودة^٢، فكان أداء الولي كأدائه+. وما يشوبه معنى المؤونة كصدقة الفطر لم يلزمه عند محمد رحمه الله؛ لرجحان معنى العبادة، والمرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم، فصارت كالزكاة. و لزمه عندهما إلحاقا بالمؤمن المحضة.

قوله (وإذا عقل واحتمل الأداء) اعلم أن الإيمان لا يجب على الصبي قبل أن يعقل بلا خلاف؛ لعدم أهلية الأداء عن اختيار امتثالا لله تعالى، وإذا عقل واحتمل أدائه يصح منه الإيمان في حق أحكام الدنيا والآخرة عندنا بلا خلاف. إنما الخلاف في وجوبه عليه.

فقال المعتزلة بوجوب الأداء عليه، حتى قالوا: إنه لم يكن معذورا في الكفر بعد أهلية التأمل والتكفر في صفات الله تعالى.

وقال الإمام شمس الأئمة الحلواني، والقاضي الإمام أبو زيد الدبوسي، والإمام فخر الإسلام رحمهم الله بنفس وجوب الإيمان عليه دون وجوب أدائه؛ لأن نفس الوجوب إنما هي بالأسباب، وهي الآيات الدالة على ربوبيته وصلاحيته الذمة، وهما حاصلان في حق الصبي العاقل، وحكمه وهو الأداء عن اختيار متحقق في حقه، فيثبت الوجوب للمقتضي وعدم المانع. ولهذا لو أتى به يقع فرضا، حتى لا يلزم [عليه]^٣ تجديد الإيمان بعد بلوغه. ولا يلزم أنا لا نقول بوجوب أصل الصلاة عليه بعد أن يعقل؛ لأنه يؤدي إلى أن يتضاعف عليه القضاء بعد البلوغ، بخلاف وجوب الإيمان؛ فإنه لا يؤدي إلى ذلك؛ لأن امرأة الكافر المراهق إذا أسلمت وأبى هو الإسلام بعد ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما. فلو لم يثبت الوجوب عليه لم يفرق بينهما إذا امتنع منه، لكن الخطاب سقط عنه بقوله صلى الله عليه وسلم: "رفع القلم عن ثلاث"، ويبقى أصل الوجوب.

وقال الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: الأصح عندي أن نفس الوجوب أيضا غير ثابت في حقه، ما لم يعتدل حاله بالبلوغ. وإنما يصح الأداء منه بإعتبار عقله، وصحة الأداء لا يتوقف على

^١ في ب: يحتمل بدل قوله محتمل.

^٢ في ب: مقصود بدل قوله مقصودة.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٤ أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، الحديث ١٣٣٩. وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدا، الحديث ٣٨٢٦-٣٨٢٧. وأخرجه أحمد بن حنبل في مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، الحديث ٩١٦-٩٣٠-١١٤٣-١٢٧٩-١٣١٢. وأخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب الإيمان، باب التكليف، الحديث

الوجوب عليه، بل يكفي فيه كونه مشروعاً، كجمعة المعذور. وقد مر أن الوجوب لا يثبت بإعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب -وهو وجوب الأداء-، وقد فات هذا في حقه، فلا يجب عليه.

وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أن حكم الوجوب هو^١ وجوب الأداء. إنما ذلك حكم الخطاب، بل حكمه صحة الأداء، وهي متحققة ههنا، فثبت^٢ الوجوب لما قلنا.

قوله^٣ (وأما أهلية الأداء فنوعان: كامل، وقاصر^٤. أما القاصر فثبت^٥ بقدرة البدن) لا خلاف أن الأداء متعلق بقدرتين: قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل، وقدرة العمل به وهي بقوة البدن. ولكل منهما درجة كمال، وهي بعد البلوغ بسالم العقل والبدن، وأدنى درجات الكمال يسمى اعتدالاً في لسان الشرع. ودرجة قصور، وهي قبل البلوغ للصبي العاقل السالم البدن. وقد يكون قاصر العقل بعد البلوغ، كما في المعتوه؛ فإنه بمنزلة الصبي العاقل، وإن كان قوي البدن؛ لأنه عاقل لم يعتدل عقله. وقد يكون كامل العقل ضعيف البدن، كالمفلوج، فيسقط منه أداء ما يتعلق بقوة البدن وسلامته.

ثم أصل العقل وقصوره يعرف بالتجربة والامتحان فيما يأتيه ويذره، بأن ينظر في أفعاله، فإن كانت على سنن واحد كان معتدل العقل، وإن كانت متفاوتة كان قاصر العقل.

فأما الاعتدال أمر يتفاوت^٦ فيه البشر، فأقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل في توجه الخطاب عليه تيسيراً على العباد. ثم صار صفة^٧ الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار كما سقط توهم بقاء النقصان بعد هذا الحد؛ لما مر أن السبب الظاهر متى قام مقام الباطن يدور الحكم معه وجوداً وعدماً كالسفر للرخصة، ويبتنى^٨ على الأهلية القاصرة صحة الأداء وعلى الكاملة وجوبه، وتوجه الخطاب عليه.

^١ في ب: وهو بدل قوله هو.

^٢ في ب: فيثبت بدل قوله فثبت.

^٣ وكلمة قوله ساقطة من نسخة ب.

^٤ في ب: قاصر وكامل بدل قوله كامل وقاصر.

^٥ في ب: فيثبت بدل قوله فثبت.

^٦ في ب: فأما الاعتدال فأمر بدل قوله فأما الاعتدال أمر.

^٧ في ب: وصف بدل قوله صفة.

^٨ في ب: تبتنى بدل قوله يبتنى.

قوله (فتثبت بالقاصر) اعلم أن الأحكام المبنية على الأهلية نوعان: حقوق الله تعالى، وغيرها. وكل منهما ينقسم إلى ثلاثة أقسام.

أما حقوق الله تعالى فإما حسن لا يحتمل غيرها بوجه، وإما قبيح لا يحتمل غيره، وإما محتمل لأن يكون مشروعاً في بعض الأوقات دون بعض.

وأما غير حقوق الله تعالى فإما نفع محض، وإما ضرر^٢ محض، وإما متردد بين الأمرين. أما ما كان حسناً محضاً فكالإيمان بالله تعالى وصفاته، فيجب القول بصحته منه، خلافاً للشافعي رحمه الله لوجوده حقيقة، وهو التصديق بالجنان والإقرار باللسان. وكذا حكماً أي في [حق]^٣ أحكام الدنيا؛ إذ بعد وجود حقيقته إنما يعتبر عدماً حكماً بحجر شرعي، وذا لا يليق بالإيمان؛^٤ لما مر أنه حسن لا يحتمل غيره، فلو صار محجوراً فيه لكان قبيحاً من ذلك الوجه، وذلك باطل.

قوله (ولا عهدة فيه) أي لا عهدة عليه فيه إلا في لزوم الأداء، وذلك موضوع عنه. فأما الأداء فلا عهدة فيه، فكان في الحكم بصحة أدائه نفعاً محضاً؛ لأنه ينال به الفوز في الدارين. لا يقال: إن فيه نوع عهدة؛ لأنه يحرم الميراث عن أقاربه الكفار، ويقع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة؛ لأننا نقول: ذلك مضاف إلى كفر الباقي على كفره، لا إلى إسلام من أسلم؛ لأن الإسلام شرع عاصماً للحقوق لا قاطعاً. ولأن ذا مشترك، فقد يصير به مستحقاً للإرث من أقاربه المسلمين، ويقرر نكاحه إذا كانت زوجته أسلمت قبله، على أنه يلزمه إذا ثبت له حكم الإيمان تبعاً لغيره، ولم يعد ذلك عهدة؛ لأنه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم العهدة.

وأما ما قبح على وجه لا يحتمل غيره كالجهل بالصانع أي الردة؛ فإنه لا يحتمل العفو بعد تحققه بعذر من الأعذار. ألا يرى أنه يعتبر علمه وجهله بغير الصانع فكذا هنا.

اعلم أن رده معتبرة في أحكام الدنيا [والآخرة]^٥ عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحساناً، حتى لو ارتد وأبواه مسلمان لا يعفى بعذر الصبي، فتبين منه^٦ امرأته المسلمة، ويحرم عن

^١ في ب: فيثبت بالقاصرة بدل قوله فتثبت بالقاصر.

^٢ في ب: ضرر بدل قوله ضرر.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٤ في ب: لا يليق الإيمان بدل قوله لا يليق بالإيمان.

^٥ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٦ كلمة منه غير موجودة في نسخة ب.

الميراث من المسلمين، [وفي الآخرة يعذب كالكفار]^١. وعند أبي يوسف والشافعي رحمهما الله لا يحكم بصحتها منه في أحكام الدنيا، وهو القياس. فأما في أحكام الآخرة فهي صحيحة إجماعاً؛ لأن حصول الثواب والخلاص عن العقاب عفواً عن الكفر من غير توبة^٢ خلاف النص والعقل.

ولقائل أن يقول: هذه المسألة مما يؤيد مذهب المعتزلة أن الصبي العاقل غير معذور في الجهل بالله تعالى وترك الإيمان به. وجه القياس أن الارتداد ضرر محض، فلا يصح من الصبي كإعتاق عبده [وطلاق امرأته]^٣. ولأن ما هو بين الضرر والنفع كالبيع لا يجوز منه، فما يكون ضرراً محضاً أولى. ووجه الاستحسان أن الردة محظورة مطلقاً. فلا يحتمل أن يكون غير محظورة في وقت من الأوقات ولا في شخص من الأشخاص، فيكون محظورة في حق الصبي كما في حق البالغ^٤.

وما يلزمه من ضرر أحكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة إنما يلزمه تبعاً لحكمنا بصحة ارتداده؛ لأنها من توابع الصحة، لا قصداً إليه، والتزام الضرر في حقه قصداً غير جائز، فلم يصح العفو عن مثل هذا الأمر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الأحكام، كما إذا ثبت الارتداد تبعاً لأبويه، بأن ارتدداً ولحقاً [به]^٥ بدار الحرب، ولزمه هذه الأحكام، حيث لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها. الضميران في «لصحته» و«مثله» يرجعان إلى الارتداد، والضمير في «إليه» راجع إلى كلمة ما.

قوله (وصح منه أداء العبادات البدنية) هذا بيان لحكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى.

[يعني]^٦ صح منه أداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير عهدة، حتى إذا شرع لا يلزمه الإتمام والإمضاء، وإذا أفسدها لا يلزمه القضاء؛ لأن ذلك نفع محض، حتى يستحق به الثواب في

^١ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٢ في الأصل كونه بدل قوله توبة، ولكن نظن أن الأصح أن تكون العبارة كما كان في نسخة ب.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٤ في ب: كان بدل قوله يكون.

^٥ في ب: ووجه الاستحسان أن الردة محظورة مطلقاً، فلا يحتمل أن الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ؛ لأن البالغ إنما يحكم برده لتحققها منه وهي محظورة مطلقاً لا يحتمل غير محظورة في وقت من الأوقات ولا في حق شخص من الأشخاص، فيكون محظورة في حق الصبي كما في حق البالغ بدل قوله ووجه الاستحسان أن الردة محظورة مطلقاً فلا يحتمل أن يكون غير محظورة في وقت من الأوقات ولا في شخص من الأشخاص فيكون محظورة في حق الصبي كما في حق البالغ.

^٦ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٧ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

الآخرة، ويعتاد أداؤها حتى لا يشق عليه بعد البلوغ، بخلاف ما كان ماليا منها كالزكاة، حيث لا يصح منه أداؤها لتضرره به في العاجل بنقصان ملكه، فيبنتني هذا على الأهلية الكاملة.

قوله (وكذا من التصرفات) بيان لحكم القسم الأول من غير حقوق الله تعالى.

يعني صح منه من التصرفات ما كان نفعا محضا كالاصطياد والاحتطاب وقبول الهبة والصدقة. وكذا توكله^١ عن الغير بالطلاق والعنق والبيع؛ لأنه نفع محض لا يشوبه ضرر؛ لأن صحة عبارته من إتمام^٢ المنافع؛ إذ بذلك يصير مهتديا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران، لكن لا يلزمه العهدة، حتى لا يرجع الحقوق إليه.

فإن قيل: لو شهد الصبي لم تقبل، فكانت عبارته فاسدة وإن لم يلزمه ضرر. قلنا: عبارته صحيحة في نفسه، ولكن مع هذا لا يكون حجة على غيره^٣، كما لو شهد العبد أو شهد الكافر على المسلم. وهذا لأن الشهادة بمنزلة الولاية على غيره، والصبي ليس من أهلها.

والقسم الثاني منه ما تمحض ضررا كالطلاق والعنق والتبرعات من الهبة والصدقة والوصية والقرض، فلا يملكه الصبي بنفسه؛ لأنه ضرر محض في العاجل، والصبي مظنة المرحمة والإشفاق لا مظنة الإضرار به، والله تعالى أرحم الراحمين فلم يشترط في حقه المضار المحض^٤، ولا يملك ذلك غيره من الولي والوصي والقاضي؛ لأن ولايتهم عليه نظرية، وليس من النظريات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه ما خلا القرض^٥؛ فإنه يملكه القاضي؛ لأنه بولاية قضائه يتمكن من تحصيله، فيصير منفعة محضة، من حيث أن هذا المال مأمون العطب؛ لأنه صار ديننا بعد أن لم يكن مأمونا حال كونه عينا. وفي رواية يملكه الأب أيضا؛ لأنه يملك التصرف في ماله ونفسه، فكان بمنزلة القاضي.

قوله (وملك برأي الولي) بيان لحكم القسم الثالث يعني بإجازة الولي وإذنه ما يتردد بين

النفع والضرر من التصرفات كالبيع؛ فإنه إذا كان رابحا كان نفعا محضا، وإن كان خاسرا كان ضررا. ومثله الإجارة والنكاح والشركة وأخذ الشفعة والرهن وغيرها وإن كان لا يملك نفيه؛ لأن معنى الضرر يندفع عند مباشرة الصبي بعد استطلاع رأي أقوى كما يندفع بمباشرة الولي وإذا اندفع توهم الضرر

^١ في ب: الوكالة بدل قوله توكله.

^٢ في ب: أتم بدل قوله إتمام.

^٣ في ب: الغير بدل قوله غيره.

^٤ في ب: فلم يشرع في حقه المضار المحضة بدل قوله فلم يشترط في حقه المضار المحض.

^٥ في ب: وليس من النظر إثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه ما خلا القرض بدل قوله وليس من النظريات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه ما خلا القرض.

التحق بما يتمحض منفعة، فيكون الصبي فيه أهلاً للتصرف مع أن في صحة تصرفه إصابة مثل ما يصاب برأي الولي مع فضل نفع البيان وتوسع طريق الإصابة.

قوله (على اعتبار أن نقصان رأيه) يعني أن نقصان رأي الصبي لما انجبر برأي الولي صار الصبي في هذا التصرف كالبالغ عند أبي حنيفة رحمه الله.

ألا يرى أنه صح بيعه عنده من الأجانب بغبن فاحش، كما يصح ذلك من البالغ، وإن كان الولي لا يملك ذلك عليه. وعندهما لما كان نفوذ التصرف منه بإعتبار رأي الولي وجب اعتبار رأيه. فكما لا ينفذ تصرف الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد إذن وليه [له]^١.

وقول أبي حنيفة رحمه الله أصح؛ لأن إقرار الصبي بعد إذن الولي صحيح، وإن لم يملك ذلك بنفسه. ورده أي رد أبو حنيفة رحمه الله بيع الصبي بغبن فاحش مع الولي في رواية، يعني عن أبي حنيفة رحمه الله في بيع الصبي المأذون مع وليه بغبن فاحش روايتان: أحدهما الإجازة؛ لما قلنا: إنه كالبالغ بانضمام رأي الولي إلى رأيه. وثانها المنع؛ إذ الصبي لما كان متصرفاً بإذنه يكون بمنزلة الوكيل عنه^٢، فيكون بيعه بمنزلة بيع الولي. وكما لا يجوز بيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يجوز بيع الصبي منه بغبن فاحش؛ إذ فيه تهمة إن الولي إنما أذن له لينتفع به ولم يقصد بالإذن النظر للصبي، بخلاف بيعه من الأجانب؛ إذ لا تهمة فيه^٣، فلم يعتبر النيابة.

قوله (وأما إذا أوصى لشيء من أعمال البر) ليس بقيد. فإن وصيته باطلة [عندنا]^٤ سواء كانت في البر أو لم يكن. لكن لما كان الخلاف في وصاياه في البر دون غيرها عين هذه الصورة لتمكنه الإشارة إلى الخلاف. واختلف في وصيته^٥، فأهل المدينة يجوزون من وصاياه ما وافق الحق، وبه أخذ الشافعي رحمه الله؛ لأنها نفع محض، حيث يحصل له الثواب بها في الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت؛ لأن أوان نفوذها بعده.

^١ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٢ في ب: لأن بدل قوله إذ.

^٣ في ب: يكون بمنزلة الوكيل بدل قوله يكون بمنزلة الوكيل عنه.

^٤ في ب: إذ لا تهمة بدل قوله إذ لا تهمة فيه.

^٥ في ب: بشيء بدل قوله لشيء.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ في ب: وصية الصبي بدل قوله وصيته.

وعندنا وصيته باطله سواء مات قبل البلوغ أو بعده، وإن كان فيه نفع ظاهر؛ لأن في القول بصحتها ترك نفع أعلى^١ منه؛ لأن الإرث شرع نفعا للمورث، وفي الانتقال عن الإرث إلى الإيصاء ترك الأفضل لا محالة. وإليه الإشارة في حديث سعد رضي الله عنه: "لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس"^٢، فكان ضررا في حقه.

وليس للشافعي رحمه الله معنى فقهي يطرد، حيث اعتبر عبارة الصبي في اختيار أحد أبويه إذا وقعت الفرقة بينهما، حتى يكون اختياره أضر به؛ إذ الغالب من حاله أنه يختار من لا يؤاخذ به باللعب ويتركه خليع العذار لقلّة نظره، ولم يعتبر عبارته في اختيار الإسلام مع أن فيه نفعا ظاهرا. واعتبر عبارته في الوصية والتدبير، ولم يعتبر في البيع ونحوه مع ظهور نفعه.

وحرفه أي أصله أن من جعل وليا لا يمكن أن يجعل موليا عليه؛ لأن كونه موليا عليه سمة العجز، وكونه وليا آية القدرة، وهما متضادان، فلا يجوز اجتماعهما.

ومعناه أن كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيها، وكل منفعة لا يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيها. واختيار أحد الأبوين والإيصاء مما لا يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه فيعتبر عبارته فيهما، والإيمان والردة مما يثبتان له بطريق تبعية الأبوين^٣ فلا يعتبر عبارته فيهما.

وقلنا نحن: [إنه] لا مضادة بينهما؛ إذ الأصل الأهلية صلح وليا ولقصورها صلح موليا عليه. ولا مضادة بين ما يحصل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين ما يحصل له تلك المنفعة بمباشرة نفسه في حالة أخرى. ألا يرى أنه يصير مسلما بإسلام أبيه تارة وبإسلام أمه أخرى. وإنما يتحقق هذه المنافاة في حالة واحدة. ونحن إذا جعلناه مسلما بإسلام نفسه لا نجعل^٤ تبعا في تلك الحالة وفي الحالة التي يكون تبعا لأبويه لا يكون مسلما بإسلام نفسه. وفيما قلنا تصحيح عبارته وتوسع^٥ الطريق

^١ في ب: أولى بدل قوله أعلى.

^٢ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوصية، باب أن يترك ورثته أغنياء، الحديث ٣. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، الحديث ١٢٥.

^٣ في ب: بطريق التبعية للأبوين بدل قوله بطريق تبعية الأبوين.

^٤ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٥ في ب: لا نجعله بدل قوله لا نجعل.

^٦ في ب: توسيع بدل قوله توسع.

لنيل المنفعة التي لا يحصل إذا كانت جهة الإصابة واحدة عينا. فهذا نظير العبد يكون تبعا لمولاه في السفر والإقامة تارة ويكون أصلا في حالة أخرى عند انفراده.

فصل في الأمور المعترضة على الأهلية

لما فرغ من بيان الأهلية وما يبتنى عليها من الأحكام، شرع في بيان أمور يعترض^١ عليها، فيمنعها من بقائها على حالها، فبعضها يزيل أهلية الوجوب، وبعضها يزيل أهلية الأداء، وبعضها يوجب تغييرا في بعض الأحكام مع بقاء أصل أهلية الوجوب والأداء، كما سيجيء تفصيلها إن شاء الله تعالى.

والعوارض جمع عارضة أي خصله عارضة أو آفة عارضة. وسميت هذه الأمور عوارض لمنعها الأحكام التي يتعلق بالأهلية عن الثبوت. وهي نوعان: سماوي، ومكتسب. والسماوي ما لا يكون لاختيار العبد فيه مدخل، على معنى أنه نازل من السماء. والمكتسب ما يكون لاختيار العبد فيه مدخل.

أما السماوي: فهو الصغر، والجنون، والعته، والنسيان، والنوم، والإغماء، والرق، والمرض، والحيض، والنفاس، والموت.

وإنما لم يذكر الحمل والشيخوخة القريبة إلى الفناء في العوارض، وإن تغير بهما بعض الأحكام؛ لدخولهما في المرض، كذا قيل. وأورد عليه الجنون والإغماء؛ فإنهما من الأمراض، وقد ذكرهما على الانفراد. وأجيب [عنه]^٢ بأنهما وإن دخلا في المرض لكنهما اختصا بأحكام كثيرة يحتاج إلى بيانها، فأفردهما بالذكر.

وأما المكتسب فهو نوعان: ما يكون منه، وما يكون من غيره. أما الذي منه: فهو الجهل، والسفه، والسكر، والهزل، والخطأ، والسفر. وأما الذي من غيره: فالإكراه بما فيه إلقاء، وبما ليس فيه إلقاء^٣.

وإنما ذكر الصغر في العوارض مع أنه ثابت بأصل الخلقة؛ إذ الإنسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام. ولأن الصغر غير داخل في ماهية الإنسان، بدليل أن الكبير إنسان، وكان^٤ من

^١ في ب: يعترضه بدل قوله يعترض، ونظن أنه خطأ من الناسخ.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ في ب: أو بما ليس فيه إلقاء بدل قوله وبما ليس فيه إلقاء.

^٤ في ب: فكان بدل قوله وكان.

العوارض. ولأجل هذا جعل الجهل من العوارض مع أنه أمر أصلي، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾^١. وإنما جعله من المكتسبة، وإن لم يكن باختيار العبد؛ لأنه بسبيل^٢ من تحصيل العلم، فيضاف الجهل إلى تضييعه وتعطيله، فكان كسبيا.

فإن قيل: فعلى هذا وجب أن يكون الرق من المكتسبة؛ لأنه شرع جزاء على الكفر في الأصل، وأنه متمكن من دفعه بالإسلام. قلنا: بعد ما وقع لا يتمكن الإنسان من دفعه؛ فإنه [في]^٣ حالة البقاء صار من الأمور الحكمية، بحيث لا يزول بزوال سببه، بخلاف الجهل؛ فإنه مقدور الدفع بعد وجوده.

وأما الجنون وهو آفة يزيل كمال العقل، بحيث يضعف تمييزه وتدبيره. فإنه لا ينافي الذمة؛ إذ الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب، فكانت أهلية الوجوب ثابتة في حقه؛ لأنه بناء على قيام الذمة. وإنما ينافي الأداء؛ لأنه ينافي القدرة على النية للعبادة؛ لأنها لا تكون بلا عقل وقصد صحيح، وهو مناف لهما، فيفوت القدرة على الأداء.

وسقط بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط. احترز به عما لا يحتمل السقوط إلا بالأداء أو بإبراء من له الحق، كضمان المتلفات ونفقة الأقارب والزوجات؛ فإنه لا يسقط بالجنون، كما لا يسقط بالصبا. وأما الذي يحتمل السقوط كالطلاق والعتاق وسائر أقواله، فغير معتبر؛ إذ الحجر عن الأقوال ممكن؛ لأن اعتبارها في الشرع بالعقل، فبدونه لا يمكن اعتبارها شرعا، فيفسد عبارته كلها، حتى لم يتعلق بها حكم، وإن أجاز الولي. وأما الأفعال فلكونها مؤثرة [حسا]^٤ لا يتصور الحجر عنها شرعا، ولأنه أهل لحكم الفعل وهو أداء الضمان بأداء الولي؛ لأن فعله غير مقصود. فقلنا: إنه يؤخذ بضمان الأفعال في الأموال على الكمال^٥.

والجنون في القياس مسقط للعبادات كلها قليلا كان أو كثيرا؛ لأن أهلية الأداء يفوت بزوال العقل، وبدون أهلية الأداء لا يثبت الوجوب؛ لما مر من أن الوجوب يسقط بانتفاء حكمه، لكنهم استحسنا في غير الممتد وألحقوه بالنوم والإغماء في كونه كالعدم في حق إيجاب القضاء، والجامع

^١ الآية ٧٨ من سورة النحل.

^٢ في ب: سبيل بدل قوله بسبيل.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ في ب: فهو بدل قوله وهو.

^٥ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٦ في ب: كلها بدل قوله على الكمال.

كون كل واحد منها عارضا زال قبل الإمتداد. وأما إذا امتد يكون الإيجاب مؤديا إلى الحرج في القضاء، فيسقط.

ثم هذا القياس والاستحسان إنما يتأتيان عند أبي يوسف رحمه الله في الجنون العارض وهو المعترض على البلوغ. وأما الأصلي بأن بلغ مجنونا فهو مثل الصبا عنده، حتى لو أفاق قبل انسلاخ شهر رمضان أو قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى عنده^١، وعند محمد رحمه الله وهو ظاهر المذهب أنهما سواء.

وحد الامتداد في الصلاة^٢ أن يزيد على يوم وليلة، لكن عند محمد رحمه الله بإعتبار الصلوات ليصير ستا، وعندهما بإعتبار الساعات لزيد على أربعة وعشرين ساعة.

وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا جن قبل الزوال، ثم أفاق بعده في اليوم الثاني؛ فإنه يجب^٣ قضاء الفوائت عندهما، خلافا لمحمد رحمه الله؛ لأن السقوط بإعتبار الكثرة الموقعة في الحرج، وذلك بالدخول في حد التكرار، إلا أنهما قالا: لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر أدناها وهو أن يستوعب العذر وظيفة الوقت، وهو في صلاة^٤ يوم وليلة.

ولقائل أن يقول: كلا الفريقين يحتاج إلى الفرق بين هذه المسألة وبين ما كثرت الفوائت حتى أسقطت الترتيب. أما أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله حيث جعلوا الكثرة ثمة أن يزيد الفوائت خمسا بخروج وقت السادسة، بخلافه ههنا. وأما محمد رحمه الله فإنه جعل حد الكثرة ثمة أن يدخل وقت السادسة بخلافه ههنا.

وحد الامتداد في الصوم أن يستوعب الجنون الشهر، ولا يشترط التكرار؛ لأنه لو شرط ذلك لازدادت الزيادة المؤكدة على الأصل المؤكد^٥؛ إذ لا يدخل وقت وظيفة أخرى ما لم يمض أحد عشر شهرا. وفي الزكاة أن يستغرق الحول؛ لأنها وظيفة السنة، كما أن الصوم وظيفة الشهر. وعن أبي يوسف رحمه الله أنه أقام أكثر الحول مقام كله تيسيرا للأمر على الملاك.

^١ في ب: عليه بدل قوله عنده، ونظن أن الأصح ما في نسخة ب.

^٢ في ب: الصلوات بدل قوله الصلاة.

^٣ في ب: لا يجب بدل قوله يجب، ولكن هذا مخالف لحد الامتداد في نظر الفريقين.

^٤ في ب: الصلاة بدل قوله صلاة.

^٥ في ب: المؤكدة بدل قوله المؤكد.

ثم المجنون لا يصلح^١ إيمانه وردته؛ لعدم ركنه، وهو عقد القلب على التصديق؛ لأن ذا إنما يكون بالعقل وهو عديم العقل، إذ الردة مسبوق بالإيمان^٢، فينتفي عند انتفائه، لا لأن الإيمان مما يصح الحجر عنه، والردة مما يصح العفو عنها، بل لأن عدم الحكم لعدم الركن. ولهذا يصح إيمانه وردته تبعا لأبويه، حتى أن امرأة المجنون إذا أسلمت عرض على ولي المجنون الإسلام فإن أسلم وليه فقد أقر عليه^٣ وإن أبى تفرق بينهما؛ دفعا للضرر عن المسلمة بالقدر الممكن.

قوله (وأما الصغر) اعلم أن الصغير كالمجنون في أول أحواله؛ لأنه عديم العقل والتمييز. أما إذا عقل فقد أصاب ضرب أهليته الأداء^٤، ولكن الصبا عذر مع ذلك بواسطة نقصان عقله، فيسقط عنه ما كان يحتمل السقوط عن البالغ، مثل الحدود؛ فإنها يسقط بالشبهات، والعبادات البدنية؛ فإنها يسقط بالأعذار. وكذا الإيمان فيما يرجع إلى الأداء. إنه يسقط عن البالغ بعذر الإكراه. ولهذا قلنا: إن الصبي لا يقتل بالردة؛ لأن القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ، فإن المرتدة لا تقتل. وقلنا: إنه صح شروعه في الصوم والصلاة بلا لزوم مضي فيه ووجوب قضاء لو أفسده؛ لأن لزوم المضي ووجوب القضاء يحتمل السقوط عن البالغ، كما لو شرع في الصوم ظانا أنه عليه ثم علم أنه ليس عليه لا يلزمه المضي، ولو أفسده لا قضاء عليه.

وكذلك قلنا: إن الصبي لو أحرم يصح إحرامه من غير عهدة عليه^٥، حتى لو أحصر لا يلزمه القضاء، ولو ارتكب محظور الإحرام لا يلزمه الجزاء. وقلنا: إن ما لا يحتمل السقوط عن البالغ لا يسقط عنه، مثل فرضية الإيمان فيما يرجع إلى الاعتقاد، حتى إذا أداه كان فرضا لا نفلا، ولو كانت الفريضة^٦ ساقطة لكان نفلا، كما في الصوم والصلاة. ألا يرى أنه إذا آمن في صغره وبلغ كذلك ولم يعد كلمة الشهادة بعد طلب الإعادة لم يجعل مرتدا، ولو كان الأول نفلا لما أجزى عن الفرض، كالصبي إذا صلى في أول الوقت ثم بلغ في آخره حيث يجب عليه الإعادة^٧؛ لأنه وقع نفلا. هذا على رواية هذا الكتاب.

^١ في ب: يصح بدل قوله يصلح، ونظن أنه الصواب.

^٢ في ب: والردة مسبوقة بالإيمان بدل قوله إذ الردة مسبوق بالإيمان.

^٣ في ب: أقرأ عليه بدل قوله أقر عليه.

^٤ في ب: ضربا من أهلية الأداء بدل قوله ضرب أهلية الأداء.

^٥ كلمة عليه ساقط من نسخة ب.

^٦ في ب: الفرضية بدل قوله الفريضة، ونظن أنه الصواب.

^٧ في ب: حيث يجب الإعادة بدل قوله حيث يجب عليه الإعادة.

وقال القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي رحمه الله في التقويم: ولا يلزمنا^١ قولنا إذا صلى الظهر ثم بلغ في الوقت، أو أحرم بالحج ثم بلغ قبل الوقوف أنه يقع عن الفرضين؛ لأننا إنما أسقطنا الوجوب عنه نظرا له دفعا للخرج عنه، والنظر في هذه الحالة أن لا يسقط الوجوب عنه؛ لأن الفرض لزمه لما بلغ قبل مضي الوقت وقبل الوقوف. فمتى^٢ جعل الوجوب عليه من حال صباه يرفه بالسقوط عنه بما أدى، ومتى^٣ لم يجعل عليه الوجوب بقي تحت عهدة الوجوب إلى أن يؤدي ثانيا. هذه عبارته، وهي صريحة في أنها يقع فرضا، ولا يجب عليه الإعادة.

قوله (وجملة الأمر) أي الأمر الكلي في باب الصغر وحاصل أحكامه أن توضع عنه العهدة أي المؤاخذة بما يحتمل السقوط، ويصح منه بأن يباشر بنفسه وله بأن يباشر لأجله غيره بدون اللزوم والمؤاخذة عليه، كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض؛ لأن الصبا من أسباب المرحمة طبعاً؛ لأن كل طبع سليم يميل إلى الترحم على الصغار، وشرعا للحديث^٤، فجعل سببا للعفو عن كل عهدة تحتل العفو عن البالغ بوجه. ولذلك أي ولأن الصبا سبب للعفو لا يحرم الصبي عن الميراث بقتل مورثه عندنا، خلافا للشافعي رحمه الله؛ لأن وجوب القتل يحتمل السقوط عن البالغ بأعذار كثيرة. ولا يلزم عليه حرمان الصبي بالكفر والرق؛ لأن الرق ينافي الملك؛ لأنه ثبت لمولاه، فوارثه الرقيق يؤدي إلى توريث الأجنبي^٥، وكل ذلك باطل^٦. والكفر ينافي الولاية على المسلم، قال الله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^٧، والإرث مبني على الولاية لقوله تعالى إخبارا عن زكريا عليه السلام: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي﴾^٨. وانعدام الحق -وهو الإرث ههنا- لإنعدام سببه -وهو الولاية كما في الكفر أو عدم الأهلية كما في الرق- لا يعد جزاء وعقوبة.

^١ في ب: لا يلزمنا بدل قوله ولا يلزمنا.

^٢ في ب: فمن بدل قوله فمتى.

^٣ في ب: ومن بدل قوله ومتى.

^٤ في هذا المعنى أحاديث شتى، منها: "ليس منا من لم يرحم صغيرنا، ويوقر كبيرنا، ويأمر بالمعروف، وينه عن المنكر". أخرجه الترمذي في جامع، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في رحمة الصبيان، الحديث ١٨٤٠-١٩٢١. وأخرجه أبو داود في سننه بلفظ: "من لم يرحم صغيرنا، ويعرف حق كبيرنا فليس منا"، كتاب الأدب، باب في الرحمة، الحديث ٤٢٩٤-٤٩٤٣.

^٥ في ب: يثبت بدل قوله ثبت.

^٦ في ب: فوارثة الرقيق يؤدي إلى توريث الأجنبي، ونظن أنهما خطأ الناسخ. والصواب فوارثة الرقيق يؤدي إلى توريث الأجنبي، والله أعلم بالصواب.

^٧ في ب: وذلك باطل بدل قوله وكل ذلك باطل.

^٨ الآية ١٤١ من سورة النساء.

^٩ الآية ٦-٥ من سورة مريم.

والعهدة نوعان: خالصة لا يلزم الصبي بحال، كما في الطلاق ونحوه، ومشوبة يتوقف لزومها على رأي الولي، كما في البيع ونحوه. ولما كان الصبا عجزا كان سببا لثبوت ولاية الغير عليه ولاية نظر ولسلب ولايته عنه في الغير.

قوله (وأما العته) اعلم أن العته آفة ناشئة عن الذات يوجب خللا في العقل، فيصير صاحبه مختلط الكلام، فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين. وقوله: «ناشئة عن الذات» يخرج ما يكون من المحذرات.

وهو كالصبا مع العقل في كل الأحكام، حتى أنه لا يمنع صحة القول والفعل، كما لا يمنعها الصبا مع العقل، حتى يصح إسلام المعتوه وتوكله ببيع مال الغير وطلاق منكوحة الغير وإعتاق عبد الغير، كما يصح من الصبي العاقل. لكنه يمنع العهدة كالصبا، فلا يطالب في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع، ولا يرد عليه بالعيب، ولا يؤمر بالخصومة فيه، ولا يصح طلاق امرأته وإعتاق عبده بإذن وليه وبغير إذنه ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون إذن الولي؛ لأن كل ذلك من العهدة.

ولما ذكر أن العهدة ساقطة عنه لزم عليه ضمان ما يستهلكه من الأموال؛ فإنه من العهدة، وقد ثبت في حقه. فأجاب بأن ضمان ما يستهلكه من الأموال ليس من العهدة المنفية عنه؛ لأن المنفي عنه عهدة يحتمل العفو في الشرع، وضمن المتلف لا يحتمل العفو شرعا؛ لأنه شرع جبرا^١ لما يستهلك من المحل، ولهذا قدر بالمثل، لا جزاء للفعل. وكونه معتوها لا ينافي عصمة المحل؛ لأنها ثابتة لحق العباد وحاجتهم، لا ابتلاء من الله تعالى بحكم الأمر والنهي، والعذر الثابت في المتلف لا يوجب بطلان الحق الثابت للمتلف عليه؛ لأنه محتاج كهو. وإنما جاز أن يبطل به ما ثبت بحق الشرع؛ لأنه غني عن العالمين. ألا يرى أن المضطر لو تناول مال الغير لا يأثم؛ لأنه حق الشرع ووجوب الضمان^٢؛ لأنه حق العبد.

ويوضع عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي، فلا يجب عليه العبادات، ولا يثبت في حقه العقوبات؛ لأن سقوط الخطاب عن الصبي لنقصان عقله. وهذا المعنى حاصل للمعتوه، وهذا اختيار المتأخرين. وقال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله: لا يسقط عنه العبادات احتياطا؛ لأن وقت البلوغ وقت الخطاب بخلاف الصبا؛ فإنه وقت سقوط الخطاب.

^١ في ب: لا يمنعها بدل قوله لا يمنعها.

^٢ في ب: جزاء بدل قوله جبرا.

^٣ في ب: ووجب بدل قوله ووجوب، ونظن أنه الصواب.

ويولى عليه أي يثبت الولاية على المعتوه لغيره، كما يثبت على الصبي؛ لأن ثبوت الولاية من باب النظر، ونقصان العقل مظنة النظر والرحمة؛ لأنه سبب العجز. ولا يلي هو على غيره لعجزه عن التصرف. وإنما يفترق الجنون والصغر.

لما جعل المصنف رحمه الله أول أحوال الصبا كالجنون وآخر أحواله كالعته في الحكم ذكر ما به يقع الفرق بينهما قال: ولا يفترق الجنون والصغر إلا في أن عارض الجنون غير محدود؛ إذ ليس لزواله وقت معين ينتظر له. فلذلك قيل: إذا أسلمت امرأة المجنون عرض على أبيه أو أمه الإسلام في الحال ولا يؤخر العرض إلى أن يفيق؛ لأن فيه إبطال حق المرأة. والصبا محدود؛ لأن له غاية معلومة يوجب تأخير العرض إلى ظهور أثر العقل، حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير امرأة نصرانية فأسلمت وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما ولم يعرض الإسلام عليه في الحال، فإذا عقل عرض القاضي عليه الإسلام فإن أسلم، وإلا فرق بينهما.

وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان في وجوب العرض عليهما في الحال، كما لا يفترقان في سائر الأحكام، حتى لو أسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب عليه العرض في الحال، كما يجب في إسلام امرأة الصبي العاقل؛ لأن إسلام المعتوه صحيح لوجود أصل العقل، كإسلام الصبي العاقل، بخلاف المجنون؛ لأن إسلامه لم يصح لعدم العقل.

وإنما قيد المعتوه بالعاقل احترازاً عن المجنون؛ فإن إسم المعتوه قد يطلق عليه. والصبي العاقل والمجنون وإن استويا في وجوب العرض في الحال قد افترقا في أن الواجب في حق الصبي العرض على نفسه وفي المجنون على وليه.

قوله (وأما النسيان) -وهو الغفلة عن معلوم في غير حالة السنة- مخرج النوم، فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى؛ لأنه لا يعدم الأهلية، وإيجاب الحقوق على الناسي لا يوقعه في الحرج ليمتنع الوجوب به؛ إذ الإنسان لا ينسى عبادات متوالية تدخل في حد التكرار غالباً، فصار كالنوم. لكنه إذا كان غالباً يلزم الطاعة أي لا يخلو ذلك الطاعة عنه.

مثل النسيان في الصوم؛ لأن رسوخ عادة الأكل والشرب وداعية الطبع إليهما يورث الغفلة عن الصوم غالباً، والتسمية في الذبيحة؛ لأن قتل الحيوان ألزمه الهيبة واشتغال القلب به، فيتمكن النسيان من التسمية في تلك الحالة، جعل من أسباب العفو في حقوق الله تعالى؛ لأنه من جهة صاحب الحق

اعترض، فجعل كأن المفطر لم يوجد فيبقى الصوم، فكأن التسمية قد وجدت، فيجعل الذبيحة^١، بخلاف حقوق العباد، حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو، حتى لو أتلّف مال إنسان ناسيا يجب عليه ضمانه؛ جبرا لحق العبد، كما مر بيانه.

قوله (ولهذا قلنا) أي ولأن النسيان الغالب في حقوق الله تعالى جعل عذرا قلنا: إن إسلام الناسي^٢ في القعدة الأولى لما كان غالبا على ظن أنها القعدة الأخيرة لم يقطع الصلاة؛ لأن القعدة محل السلام، وليس للمصلي فيها هيئة مذكرة أنها الأولى أو الأخيرة، فجعل عفوا^٣، بخلاف الكلام والتسليم على الغير [في كل الأحوال]؛ لأن النسيان فيها غير غالب؛ لأن هيئة المصلي مذكرة [له] مانعة عن النسيان، فكان وقوعه فيه لتقصيره، فلا يجعل عذرا؛ لأنه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه.

قوله (وأما النوم فعجز عن استعمال القدرة ينافي الاختيار) هذا ليس بتعريف للنوم؛ إذ الإغماء ونحوه داخل فيه، بل بيان أثره، فالعجز عن استعمال القدرة أوجب تأخير الخطاب للأداء لا نفس الوجوب^٤ لتحقيق الأهلية واحتمال الأداء بالانتباه أو القضاء عند عدم الانتباه؛ لأن النوم لا يمتد غالبا، فلم يكن في وجوب القضاء عليه حرج، فلم يسقط الوجوب لوجوب فائدته. يؤيده قوله عليه السلام: "من نام عن صلاة أو نسيها" الحديث^٥.

وبطلت عباراته^٦ أصلا لزوال التمييز والاختيار بمنزلة أصوات الطيور، فلم يعتبر منه الطلاق والعقاق والإسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلاة حكم، حتى إذا قرأ في صلاته قائما وهو نائم لم يصح في المختار، وإذا تكلم في صلاته لم يفسد صلاته، والأكثر أن على أنها يفسد. ولو قهقهه في صلاته قيل: يفسد صلاته ويكون حدثا؛ لأن الشارع لما جعلها حدثا في الصلاة كانت حدثا في النوم واليقظة كالبول، وإذا كانت حدثا كانت مفسدة للصلاة. وقيل: يفسد صلاته ولا يكون حدثا لقصورها عن التي تكون في حالة اليقظة. وقيل: يكون حدثا ولا يفسد صلاته، حتى كان له أن يتوضأ

^١ في ب: فيحل بدل قوله فيجعل، ونظن أنه الصواب.

^٢ في ب: سلام الناسي بدل قوله إسلام الناسي، ونظن أنه الصواب.

^٣ في ب: عذرا بدل قوله عفوا.

^٤ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٥ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٦ في ب: سقوط الوجوب بدل قوله نفس الوجوب.

^٧ أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، باب الميم، من اسمه محمد، الحديث ٦١٢٩-٦٢٩٥. ولفظه: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها".

^٨ في ب: عبارته بدل قوله عباراته.

ويبني على صلاته بعد الانتباه؛ لأن فساد الصلاة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها، وقد زال اعتباره بالنوم.

وأما أنه حدث فلأن الحدث لا يفتقر إلى الاختيار، فلا ينتفي بالنوم. واختار المصنف والإمام فخر الإسلام رحمهما الله أنها لا تكون حدثاً؛ لأن قهقهة النائم ليست فى [معنى]¹ المنصوص عليها لزوال معنى الجنابة بالنوم. ولا يفسد صلاته؛ لأن النوم يبطل حكم الكلام لما مر.

قوله (والإغماء) وهو فتور غير أصلي لا بمحذر يزيل عمل القوى. قوله: «غير أصلي» يخرج النوم. وقوله: «لا بمحذر» يخرج الفتور بالمحذرات. وقوله: «يزيل عمل القوى» يخرج العته.

وهو كالنوم² فى فوت الاختيار وفوات استعمال القدرة، حتى منع صحة العبارات. والفرق بينه وبين النوم أنه أشد من النوم فى تفويت الاختيار والقدرة؛ لأن النوم فترة أصلية أى طبيعية بذاته، لا يكون منافياً للقوة، بل ما يكون منه سبباً لاسترخاء المفاصل، بخلاف الإغماء؛ فإنه عارض ينافي القدرة بذاته أصلاً لكونه مخالفاً للطبيعية. ولهذا لا ينتبه صاحبه بالتنبيه بخلاف النائم³. ولكونه أشد من النوم فى إزالة القوى كان حدثاً فى الأحوال كلها، بخلاف النوم.

ومنع الإغماء ونحوه من العوارض البناء؛ لأنه النادر فى الصلاة، فلم يكن فى معنى ما ورد به النص⁴ وهو سبق الحدث، بخلاف النوم؛ فإنه كثير الوقوع لكونه طبيعياً، فلا يمنع البناء.

واعتبر امتداده استحساناً فى حق الصلاة خاصة؛ لأنه قد يمتد، فيسقط به الأداء والقضاء دفعاً للخرج. وامتداده باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله، وباعتبار الساعات عندهما رحمهما الله، كما مر تقريره. وامتداده فى الصوم والزكاة نادر، فلا يعتبر؛ لأن أحكام الشرع⁵ يبتنى على ما عم وغلب، لا على ما شذ ونذر.

¹ ما بين الحاصرتين ليس بموجود فى الأصل.

² فى ب: مثل النوم بدل قوله كالنوم.

³ فى ب: ولهذا لا ينتبه بخلاف النائم بدل قوله لا ينتبه صاحبه بالتنبيه بخلاف النائم.

⁴ هذا إشارة إلى الحديث المذكور، وهو: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها".

⁵ فى ب: الأحكام بدل قوله أحكام الشرع.

أما فى الصلاة فغير نارد، فيعتبر، وقد جاءت السنة بذلك؛ فإنه روي أن عليا رضى الله عنه أغمي عليه أربع صلوات فقضاهن، وابن عمر رضى الله عنهما أغمي عليه ثلاثة أيام ولياليهن ثم أفاق فلم يقضها^١.

قوله (وأما الرق) فهو فى اللغة الضعف، ومنه رقة القلب. وفى عرف الفقهاء عبارة عن عجز حكمي. أما أنه عجز فلأنه لا يملك ما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية ومالكية المال وغير ذلك. وأما أنه حكمي فلأن العبد قد يكون أقوى فى الأعمال من الحر حسا.

قوله (شرع جزاء فى الأصل) أي فى وضعه على الكفر؛ لأن الكفرة لما استنكفوا أن يكونوا عباد الله تعالى جازاهم الله تعالى بأن جعلهم عبيد عبيده، لكنه فى حالة البقاء صار من الأمور الحكمية أي الرق فى حالة البقاء لا يكون بطريق الجزاء بل بالحكم الثابت من الله تعالى بلا جنائية وجدت من العبد.

ألا يرى أن المولود من المسلم رقيق وإن لم يوجد منه ما يستحق به الرق؛ [لأن الرق]^٢ به بصير المرء عرضة للتملك والابتذال أي الاتيهان.

ثم الرق وصف لا يحتمل التجزي أي لا يثبت رقية البعض مع حرية البعض لاستحالة أن يكون بعضه شائعا قويا متصفا بالمالكية وبعضه شائعا ضعيفا زائل المالكة. وهذا مذهب أصحابنا رحمهم الله؛ لأن محمدا رحمه الله ذكر فى آخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف أن مجهول النسب إذا أقر أن نصفه عبد لفلان أنه يجعل عبدا فى شهادته وإن لم يثبت الملك للمقر له إلا فى النصف، ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه حرا، حتى لو انضم إليه مثله يكون^٣ كحر واحد فى الشهادة كما جعلت المراتان بمنزلة رجل واحد فيها وفى جميع أحكامه مثل الزكاة والحج والجمعة والحدود والنكاح.

وفى هذا الاستدلال نظر؛ إذ لا تدل هذه المسألة على عدم تجزي الرق؛ لأن الشهادة إنما تقبل من حر، وهذا ليس بحر. فلهذا لا تقبل شهادته. وما ذكر من حديث الضم لا يتصور ههنا؛ لأن

^١ فى ب: وابن عمر رضى الله عنهما أغمي عليه ثلاثة أيام ولياليها ثم أفاق فلم يقضها بدل قوله وابن عمر رضى الله عنهما أغمي عليه ثلاثة أيام ولياليهن فلم يقضها.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود فى الأصل.

^٣ فى ب: يكونان بدل قوله يكون.

^٤ هذا اعتراض الشارح على المصنف فى دليله.

التكلم من النصف الشائع لا يتصور، بخلاف المرأة. غاية الأمر أن يكون ملحقا بالرق في الشهادة والأحكام، لا أن يكون رقيقا.

اعلم أن العتق ضد الرق؛ لأنه ضعف حكمي، والعتق قوة حكمية، وهو لا يتجزى كالرق؛ إذ لو كان متجزيا لثبت تجزي الرق. وقد ثبت فساده. وإنما الخلاف في الإعتاق.

فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: إنه لا يتجزى لما لم يتجز انفعاله أي مطاوعه وهو العتق، يقال: أعتقته فعتق، كما يقال: كسرت فأنكسر. ولا تصور الإعتاق بدون العتق، كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار. وإذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا ضرورة.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: العتاق يتجزى؛ لأنه إزالة الملك؛ لأنه حقه، لا الرق، وهو متجز ثبوتا وزوالا؛ لما عرف من بيع النصف وشري النصف، لكنه تعلق بسقوط كل الملك عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق، فإذا سقط بعضه فقد وجد شرط العلة؛ لأن سقوطه عن الكل علة العتق. وحينئذ يتوقف العتق على تكميل العلة إما بالسعاية أو بإعتاق الباقي، فصار الإعتاق كغسل الأعضاء الأربعة؛ فإنها متجزية [وتعلق بها إباحة الصلاة وهي غير متجزية، وكأعداد الطلاق للتحريم؛ فإنها متجزية]^١ وتعلق بحصول مجموعها الحرية الغليظة التي هي غير متجزية.

وحاصل الجواب منع كون العتق مطاوعا لمطلق الإعتاق، بل هو مطاوع لإعتاق الكل، كغسل الأعضاء الأربعة علة لإباحة الصلاة لا غسل البعض.

قوله (وهذا الرق) أي الرق الذي نحن بصدده. ولعله احترز بالإشارة عن النكاح؛ فإنه يسمى رقا، ولا يمنع مالكية المال، ينافي مالكية المال، فلا يملك العبد شيئا من المال وإن ملكه المولى؛ لقيام المملوكية مالا، يعني هو مملوك من حيث أنه مال لا من حيث أنه آدمي، ولا يتصور أن يكون مالكا للمال؛ لأن المملوكية سمة العجز، والمالكية سمة القدرة، وهما متنافيان، فلا يجتمعان في شخص واحد. يؤيده قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾^٢، حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري وإن أذن لهما المولى في ذلك؛ لأنه من أحكام الملك، كما لا يملك الإعتاق لذلك.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ الآية ٧٥ من سورة النحل.

ولا يصح منهما حجة الإسلام، حتى لو حجا كان نفلا؛ لعدم أصل القدرة التي هي من شرائط الوجوب؛ لأنها بالمنافع المالية والبدنية، والعبد لا يملك شيئا منهما. أما المالية فلما مر. وأما البدنية فلأنها للمولى؛ لأن ملك الذات علة ملك الصفات، إلا فيما استثني من القرب البدنية كالصلاة والصوم؛ فإن القدرة التي يحصل بها الصوم والصلاة ليست للمولى إجماعا؛ لأنه في حقها مبقى على أصل الحرمة لعدم تضرر المولى بذلك. يؤيده قوله عليه السلام: "أيما عبد حج عشر حجج إذا عتق^١ فعليه حجة الإسلام"^٢.

وحصل بما ذكرنا الفرق بين العبد والفقير إذا حج، حيث يقع عن الغرض؛ لأنه مالك لما يحدث من منافعه. ولم يشترط الاستطاعة بالزاد والراحلة لصحة الأداء بل لوجوبه، وإنما الصحة لوجوب السبب^٣ وهو البيت.

والرق لا ينافي مالكية غير المال؛ لأنه غير مملوك من ذلك الوجه، فلا يتحقق المنافاة كالنكاح؛ فإنه مالك له؛ لأنه من خواص الآدمية. ولهذا ينعقد بدون إذن الولي. وإنما يتوقف عند عدم الإذن من المولى، خلافا لمالك رحمه الله؛ لأن النكاح ما شرع إلا بالمال، وفي إيجابه عند عدم إذن المولى إضرار به.

فإن قيل: المولى يملك إجباره على النكاح، فلو كان مالكا للنكاح لما ملك إجباره عليه. قلنا: إنما يملك إجباره تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب النقصان، لا لأنه مالك^٤. ولهذا كان العبد هو المتنفع به المالك للطلاق بعد الإيجاب دون المولى. والدم والحياة^٥، حتى لا يملك المولى إتلافه؛ لأن فيه تفويت حياته. ويصح إقراره بالقصاص؛ لأنه إقرار بالدم.

^١ في ب: أعتق بدل قوله عتق.

^٢ أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه موقوفا عن ابن عباس رضي الله عنهما، كتاب الحج، باب في الصبي والعبد والأعرابي يحج، الحديث ١٥٠٨٨-١٧٧١٤. ولفظه: "أيما عبد حج به أهله ثم أعتق فعليه الحج، وأيما صبي حج به أهله صبيًا ثم أدرك فعليه حجة الرجل، وأيما أعرابي حج أعرابيا ثم هاجر فعليه حجة المهاجر". وأخرجه ابن الحجر العسقلاني في المطالب العلية، كتاب الحج، باب الأمر بحج الذراري والرفيق ووجوبه عليهم إذا بلغوا، الحديث ١١٤٤-١١٨٩، ولفظه: "لو أن مملوكا حج عشر حجج كانت عليه حجة إن استطاع إليه سبيلا، ولو أن أعرابيا حج عشر حجج، كانت عليه حجة إذا هاجر، إن استطاع إليه سبيلا، ولو أن صغيرا حج عشر حجج، كانت عليه حجة الإسلام إذا عقل، إن استطاع إليه سبيلا". ومع هذا انظر جامع الترمذي أيضا، كتاب الحج، باب ما جاء في حج الصبي، الحديث ٩٢٦-٨٤٦.

^٣ في ب: بوجود السبب بدل قوله لوجوب السبب.

^٤ في ب: لا أنه مالك بدل قوله لا لأنه مالك.

^٥ أي والرق لا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة.

قوله (وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا) احترز به عن الكرامات الموضوعة في الآخرة؛ فإن العبد يساوي الحر فيها؛ لأن أهليتها بالإسلام والتقوى، والحر والعبد في ذلك سواء؛ لأن الكمال في الكرامات يورث العزة والكمال، والرق مشتمل على الهوان والنقصان، فبينهما تناف، مثل الذمة؛ فإنها من كرامات البشر؛ إذ بها يصير أهلاً لتوجه الخطاب، ويمتاز عن البهائم.

وكذا حل النكاح. ولهذا اختص رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزيادة على الأربع لشرفه وكرامته. وكذا الولاية؛ إذ هي تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى، فيكون كرامة؛ لأنه من باب السلطنة.

ثم بين نقصان الأشياء الثلاثة بسبب الرق، فقال: إن ذمته ضعفت برقه؛ لأنه من حيث أنه إنسان مكلف لا بد له من ذمة، ومن حيث أنه مال كأنه لا ذمة له. فقلنا بوجود الذمة، ولكنها ضعفت بالرق، فلم يحتمل الدين، أي لم يقو على تحمله بنفسها لضعفها، حتى ضمت إليها مالية الرقبة والكسب، فإذا ضمت إليها ذلك تعلق الدين بها، وصحت مطالبته منه.

وليس المراد من تعلق الدين بالكسب أن العبد يستسعى فيه^١، بل المراد منه أن العبد المأذون إذا تصرف ولزمته الديون تصرف كسبه الموجود في يده أولاً إلى الدين. فإن لم يف به أو لم يكن له كسب تصرف مالية الرقبة بالبيع إليه. ولا يباع الرقبة في الدين ما بقي الكسب بالإجماع.

وكذا حل النكاح ينتقص بالرق، حتى لا يتزوج أكثر من امرأتين، خلافاً لمالك رحمه الله؛ لأننا بينا أن الحل نعمة والرق أثر في التنصف^٢. وروي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: لا يتزوج العبد أكثر من ثنتين وتطلق الأمة ثنتين، يعني سواء كان زوجها حراً أو عبداً؛ لأن الرق كما أثر في تنصيف حل الرجل أثر في تنصيف حل المرأة؛ لأن الحل نعمة في جانبها كما في جانبها؛ لأنه سبب للسكن وتحصن النفس^٣ وتحصيل الولد، والمرأة تحتاج إلى هذه الأشياء كالرجل، فمتى^٤ كان حل المرأة أزيد كان محلية الطلاق في حقها أوسع. وعلى العكس بالعكس.

^١ استسعى العبد أي كلفه من العمل ما يؤدي به من نفسه إذا أعتق بعضه ليعتق به ما بقي. المعجم الوسيط، ٤٣١.

^٢ في ب: التنصيف بدل قوله التنصف.

^٣ في ب: تحصين النفس بدل قوله تحصن النفس.

^٤ في ب: فمن بدل قوله فمتى.

ولما كان حل الأمة على النصف من حل الحرة^١ ينصف ما به يفوت حل الحرة، إلا أن الطلاق الواحد لا يتجزى وكمل، فصار ما يفوت به حل الأمة طلاقين. يؤيده قول النبي عليه السلام: "طلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان"^٢.

وإنما اعتبر النكاح بالرجال والطلاق بالنساء؛ لأن عدد الأنكحة عبارة عن اتساع المالكية؛ لأن النكاح يثبت الملك له عليها، فيعتبر فيه رق الرجال وحريتهم. وأما عدد الطلاق فهو عبارة عن اتساع المملوكية؛ لأنه عبارة عن تطليق مملوكية ثلاث تطليقات، فيعتبر بالنساء؛ إذ الكلام واقع قدر المملوك، فيتعرف^٣ مقداره عن محله؛ إذ ملك التصرف يزداد بازدياد المحل، وينتقص بانتقاصه. ألا يرى أن من ملك عبدا يملك إعتاقا واحدا، ومن ملك عبيدين يملك إعتاقين. ومحلية الحرة تزداد بالحل، فيزداد الطلاق؛ لأنه رفع القيد، وكل امرأة قيدها أكثر كان طلاقها أكثر، فاعتبر عدد الطلاق بالنساء.

قوله (تنصف العدة والقسم والحد) تأثير الرق في تنصف العدة والقسم ظاهر؛ لأنهما من آثار النكاح، والرق مؤثر في تنصف النكاح، فكذا في آثاره. وأما تأثيره في تنصف الحد فلأن توفر النعم يوجب غلظ^٤ الجناية في حق موليتها، وانتقاصها يوجب تخفيف الجناية.

ولما أثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والأمة كما بينا أثر في تنصيف العقوبة أيضا، قال الله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾^٥. وهذا في الحد الذي يمكن تنصيفه. وأما فيما لا يمكن فيتكامل، كالقطع في السرقة؛ فإن الحر والعبد فيه سواء.

قوله (وانتقصت قيمة نفسه) يعني لما كان الرق منافيا لكمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد عن قيمة نفس الحر، حتى إذا قتل العبد خطأ وجب على عاقلة الجاني قيمته لا تزداد على عشرة آلاف درهم التي هي دية الحر، بل ينقص عنها^٦ عشرة دراهم، خلافا لأبي يوسف والشافعي رحمهما الله؛

^١ في ب: المرأة بدل قوله الحرة.

^٢ أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب في طلاق الأمة وعدته، الحديث ٢٠٦٩. وأخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الطلاق والخلع والإيلاء وغيره، الحديث ٣٥٠٦. وأخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الطلاق واللعان، باب ما جاء أن طلاق الأمة تطليقتان، الحديث ١٠٩٨، ولفظه: "طلاق الأمة تطليقتان، وقرؤها حيضتان". وأخرجه بهذا اللفظ أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب في سنة طلاق العبد، الحديث ١٨٧٥.

^٣ في ب: فيعرف بدل قوله فيتعرف.

^٤ في ب: تغلظ بدل قوله غلظ.

^٥ الآية ٢٥ من سورة النساء.

^٦ في ب: منها بدل قوله عنها.

فإنهما يوجبان قيمته على العاقلة بالغة ما بلغت. وقوله: «لانتقاص المالكية» دليل على نقصان قيمة نفسه.

وتقريره أن كمال حال الإنسان ينتهي بكمال المالكية، وكمال المالكية بمالكية المال ومالكية ما ليس بمال، كالنكاح والطلاق. ولما كان العبد مالكا لأحد النوعين -أعني ما ليس بمال- على الكمال وللنوع الآخر ناقصا؛ لأنه وإن لم يكن أهلا لمالكية المال رقبة، لكنه أهل للتصرف فيه واستحقاق مالكية اليد عليه على ما عرف في موضعه أن المأذون أهل للتصرف في المال، ومالكية اليد على كسبه بنفسه وجب نقصان بدل دمه عن دية الحر بما له خطر في الشرع^١ -وهو العشرة-؛ لأنه يملك بها البضع المحترم، ويقطع بها اليد المحترمة اعتبارا لنقصان حاله. وأيد ذلك بقول ابن مسعود رضي الله عنه: لا تبلغ قيمة العبد دية الحر، وتنقص منها عشرة دراهم.

وأما الأنوثة فلما عدم فيها أحد ضربي المالكية بالكلية -وهو مالكية ما ليس بمال-؛ لأنها يملك المال يدا ورقبة، ولكن لا يملك النكاح والطلاق، بل هي مملوكة فيه انتقص بدلها عن بدل الحر بالنصف.

لا يقال: كما انتقص في حق العبد مالكية المال، فكذا انتقص مالكية النكاح من الأربع إلى ثنتين، ومالكية الطلاق من الثلاث إلى الإثنين، فينبغي أن ينتقص بدله بالنصف؛ لأننا نقول: الاعتبار لنوع التصرف لا لأفراده.

وتقرير قوله: «واستحقاق اليد الذي هو أصل في المقصود» أن المقصود من الملك هو مكنة التصرف^٢ إلى قضاء الحوائج، واليد هو الممكن والموصل إلى المقصود. فإن ملك الرقبة وإن كان تاما فربما لا يمكنه التصرف إلى قضاء حوائجه إما لبعده أو لمانع آخر، غير أن ملك الرقبة شرع وسيلة إلى ملك اليد؛ إذ الملك هو المطلق للتصرف، فكان للعبد حكمان: ملك اليد -وهو المقصد الأصلي-، وملك الرقبة، وأنه من الوسائل.

فكان هذا التقرير جوابا عما يقال: وجب أن ينتقص منه الربع؛ لأنه يملك غير المال من كل وجه، والمال من وجه دون وجه. فأجاب بأن ذلك اليد أقوى، فلا يلزمنا الإشكال.

^١ في ب: بمال له خطر في الشرع بدل قوله بما له خطر في الشرع.

^٢ المكنة بضم الميم وسكون الكاف وفتح النون: القدرة والاستطاعة. المعجم الوسيط، ٨٨٢.

قوله (والرق لا يؤثر في عصمة الدم) اعلم أن عصمة الدم حرمة تعرضه حقا لصاحبه ولصاحب حق الشرع^١.

وهي نوعان: مؤثمة، وهي التي توجب الإثم على تقدير إتلافه، ولا توجب الضمان أصلاً، كمن أسلم في دار الحرب؛ فإنه تثبت له هذه العصمة، حتى لو قتله أحد يأثم، وإن كان لا يجب عليه القصاص ولا الدية. ومقومة، وهي التي توجب الإثم والضمان جميعاً. فإن كان قتله عمداً فالضمان هو القصاص، وإن كان خطأ فالدية. والإثم يرتفع في عصمتين بالكفارة إن كان خطأً، وبالتوبة والاستغفار إن كان عمداً. والرق لا يؤثر في عصمة الدم مؤثمة كانت أو مقومة بالإسقاط والتنقيص؛ لأن المؤثمة تثبت بالإيمان، والمقومة بالإقامة في دار الإسلام، والعبد فيه -أي في كل واحد من الأمرين- مثل الحر بلا نقصان. وذلك ظاهر.

فلهذا -أي فلكون العبد مماثلاً للحر في العصمة- يقتل الحر بالعبد قصاصاً عندنا، خلافاً للشافعي رحمه الله؛ إذ القصاص يعتمد المساواة في العصمة لسقوط اعتبارها في غيرها، كالعلم والجمال والشرف وغير ذلك.

وأوجب الرق نقصاً في الجهاد -أي نقصاناً في أمره-؛ لما ذكرنا أن منافعه ملك المولى، غير أن الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك مولاه في حق بعض العبادات التي لا توجب بطلان حق المولى نظراً له، كالصلاة والصوم. وأما ما فيه بطلان حق المولى، كالحج والجهاد، فلم يصير مستثنى. فلهذا لا يحل له القتال بدون إذن المولى، ولا يستوجب السهم الكامل من الغنيمة سواء كان محجوراً أو مأذوناً، بل يعطى له الرضخ^٢، خلافاً للشافعي رحمه الله؛ لئلا يلزم التساوي بينه وبين الحر الذي هو أصل للجهاد بنفسه.

قوله (وانقطعت الولايات كلها) متصل بقوله: «مثل الدية والحل والولاية». فبين الذمة والحل، ثم شرع في بيان الولاية، يعني لا تثبت للرفيق الولايات المتقدمة^٣، مثل ولاية القضاء والشهادة وتزويج الصغار والصغائر؛ لأنها تنبئ عن القدرة الحكمية، والرق عجز حكومي، فينافي الولاية كما ينافي مالكية المال. ولأنه ليس له ولاية على نفسه، فكيف يكون على غيره؟

^١ في ب: لصاحب الشرع بدل قوله لصاحب حق الشرع.

^٢ الرضخ بفتح الراء المهملة وسكون الضاد المعجمة: العطاء ليس بكثير، والشئ اليسير، الصحاح، ٤٢٢/١، المعجم الوسيط، ٣٥٠.

^٣ في ب: المتعدية بدل قوله المتقدمة.

قوله (وإنما صح أمان العبد المأذون له في القتال للكافر الحربي) جواب عما يقال: لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي أن لا يصح أمان العبد المأذون في القتال^١؛ لأنه من باب الولاية؛ لأنه يمنع تعرض العسكر للمؤمن، فكان فيه تنفيذ القول على العسكر. أجاب بأننا لا نسلم أن الأمان من باب الولاية، بل الأمان بالإذن يخرج من أقسام الولاية من قبل أن الرقيق يصير شريكا مع الغزاة في نفوس أهل الحرب وأموالهم. فإذا آمن فقد أسقط حق نفسه فيهما، فيلزم الأمان في حقه، ثم يتعدى إلى غيره ضرورة صحته في حقه وعدم تجزيه، مثل شهادته بهلال رمضان؛ فإنها ليست بولاية على الغير، بل هو إلزام للصوم على نفسه^٢، ثم تعدى إلى الغير.

فإن قيل: لا نسلم أن الشركة تثبت له في الغنيمة، بل الشركة إنما تثبت لمولاه؛ إذ العبد ليس أهلا لملك المال. قلنا: الشركة ثابتة له نظرا إلى السبب. كذا قيل.

فإن قيل: العبد المحجور عن القتال مثل المأذون في استحقاق الرضخ إذا قاتل، فينبغي أن يصح أمانه، كما ذهب إليه محمد والشافعي رحمهما الله. قلنا: إنما لم يصح أمانه؛ لأنه ضرر في حق المولى بدون إذنه بخلاف المأذون. ولأن الأمان من الجهاد؛ إذ المقصود إعلاء كلمة الله تعالى، وذلك يحصل بالقتال تارة وبالأمان أخرى، والعبد المحجور لا يملك القتال. فكذا ما هو توابعه.

قوله (وعلى هذا الأصل) -وهو أن الرق لا ينافي مالكية غير المال وأن ما يملكه العبد من التصرف لا يمتنع أن يتعدى إلى غيره بطريق التبعية- صح إقرار العبد محجورا كان أو مأذونا بالحدود والقصاص عليه؛ لأنه يلاقي حق نفسه قصدا، فيصح كما يصح من الحر. ولا يلزم صحة إتلاف ماليته التي هي حق المولى؛ لأنه بطريق التبعية، كما مر في الأمان، بخلاف إقرار العبد المحجور بالمال، حيث لا يصح في حق المولى؛ لأنه يلاقي حق الغير قصدا، فيمتنع صحته.

ويصح إقرار العبد بالسرقة المستهلكة أي الغير القائمة في يده مأذونا كان أو محجورا، حتى وجب القطع، ولا ضمان عليه عندنا صدقه المولى أو كذبه؛ إذ القطع مع الضمان لا يجتمعان. وقال زفر رحمه الله: لا قطع عليه، ويؤخذ بضمن المال في الحال إن كان مأذونا، وبعد العتق إن كان محجورا.

^١ في ب: أمان العبد في القتال بدل قوله أمان العبد المأذون في القتال.

^٢ في ب: فقط بدل قوله فقد، ونظن أنه خطأ من الناسخ.

^٣ في ب: التزام للصوم بنفسه بدل قوله إلزام للصوم على نفسه.

وبالقائمة صح من المأذون، يعني إذا أقر العبد المأذون بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالإجماع، حتى يرد على المسروق منه. وفي حق القطع عندنا صح خلافاً لزفر رحمهم الله.

وفي المحجور اختلاف. فعند^١ أبي حنيفة رحمه الله يقطع يده ويرد المال على المسروق منه؛ لأن إقراره بالقطع قد صح؛ لأنه يبقى على أصل الحرمة فيه، فيصح بالمال تبعاً لاستحالة أن يقطع يده في مال مملوك لمولاه.

وعند أبي يوسف رحمه الله يقطع يده، والمال للمولى؛ لأنه أقر بشيئين^٢: بالقطع وهو على نفسه، وبالمال وهو على سيده، فيثبت ما كان إقراره فيه حجة دون الآخر؛ لأن أحد الحكمين قد ينفصل عن الآخر؛ إذ قد يثبت المال دون القطع كما إذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان، وقد يثبت القطع دون المال كما لو أقر بسرقة مال مستهلك.

وعند محمد رحمه الله لا يقطع يده والمال للمولى؛ لأن إقرار المحجور بالمال باطل؛ لأن ما في يده ملك المولى. ولهذا^٣ لا يصح إقراره بالغصب، وكذا بالسرقة. وإذا لم يصح إقراره في حق المال بقي على ملك سيده، ولا يجب القطع في مال حكم به لسيده؛ لأن كون المال مملوكاً لغير السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع، وبفوات الشرط يفوت المشروط. وهذا الاختلاف إذا كذبه المولى، وقال: «المال مالي». أما إذا صدقه فإنه يقطع ويرد المال على المسروق منه بلا خلاف.

وعلى هذا قلنا في جناية العبد خطأ: فإنه يصير جزاء لجنايته، يعني يصير العبد للمجنى عليه^٤ جزاء لجنايته، حتى إذا مات العبد لا يجب على المولى شيء؛ لأن الواجب في الجناية الخطأ ضمان هو صلة؛ إذ الصلة أداء ما يجب بمقابلة ما ليس بمال، كنفقة الزوجات والمحارم، والعبد ليس من أهلها؛ لأنها بمنزلة الهبة.

ولهذا لا يجب عليه نفقة الأقارب. وهو معنى قوله: «لأن العبد ليس بأهل لضمان ما ليس بمال». ولا عاقلة له بالإجماع ليجب عليهم ولا يمكن إهدار الدم، فجعل الشرع رقبته مقام الأرض، إلا أن يشاء المولى الفداء، فيصير عائداً إلى الأصل، وهو الأرض عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن الأصل

^١ في ب: وعند بدل قوله فعند.

^٢ في ب: بسببين بدل قوله بشيئين.

^٣ في ب: وبهذا بدل قوله ولهذا.

^٤ في ب: لمجنى عليه بدل قوله للمجنى عليه.

في موجب الجناية خطأ الأرض، كما إذا كان الجاني حراً. يؤيده قوله تعالى: ﴿زِدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾^١. وإنما نقل إلى الرقبة لعارض. فإذا اختار المولى الفداء رجع إلى الأصل، حتى لا يبطل بالإفلاس، أي لا يعاد بإفلاس المولى إلى رقبة العبد ثانياً بعارض يحتمل الزوال.

وعندهما رحمهما الله يصير بمعنى الحوالة، كأن العبد حال^٢ الأرض على المولى، فإذا توى ما عليه بإفلاسه يعود إلى الرقبة، كما في الحوالة الحقيقية.

وقيل: هذا الاختلاف في التحقيق راجع إلى اختلافهم في التفليس، والمسألة معروفة.

قوله (أما المرض) وهو ما يعرض البدن، فيخرجه عن الاعتدال الخاص. فإنه لا ينافي أهلية الحكم -أي ثبوت الحكم ووجوبه عليه وله سواء كان من حقوق الله تعالى أو من حقوق العباد- ولا أهلية العبارة؛ لأنه لا يخلو^٣ بالذمة والعقل والنطق، فيصح نكاح المريض وطلاقه وبيعه وشراؤه وإسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة. فكان^٤ ينبغي أن لا يتعلق بما له حق الغير، ولا يثبت الحجر عليه لسببه.

لكنه لما كان سبباً للموت بواسطة ترادف الآلام، والموت علة لخلاف^٥ الورثة والغرماء في المال؛ لأن أهلية الملك يبطل بالموت، فيخلفه أقرب الناس إليه، والذمة يخرّب به^٦، فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولاً به، فيخلفه الغرماء في المال كان المرض من أسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال، فيثبت به الحجر إذا اتصل به الموت مستنداً إلى أول المرض؛ إذ الحكم يستند إلى أول السبب بقدر ما يقع به صيانة الحق. أما في حق الورثة فمن الثلثين وأما في حق الغرماء من الكل^٧ إن كان الدين مستغرقاً، حتى لا يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم أو وارث، مثل ما زاد على الدين أو على ثلثي المال، ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة وأجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل.

^١ الآية ٩٢ من سورة النساء.

^٢ في ب: أحال بدل قوله حال.

^٣ في ب: لا يخل بدل قوله لا يخلو، ونظن أنه الصواب.

^٤ في ب: وكان بدل قوله فكان.

^٥ في ب: خلافة بدل قوله خلاف، ونظن أنه الصواب.

^٦ في ب: يخرّب منه بدل قوله يخرّب به.

^٧ في ب: أما في حق الورثة ففي الثلثين وأما في حق الغرماء ففي الكل بدل قوله أما في حق الورثة فمن الثلثين وأما في حق الغرماء من الكل.

ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت أنه يتصل به أم لا، فلا يثبت الحجر بالشك؛ إذ الأصل الإطلاق.

ف قيل: كل تصرف واقع من المريض يحتمل النقص مثل الهبة وبيع المحاباة، فالقول بصحته واجب في الحال؛ لأن ركن التصرف صادر من الأهل مضاف^١ إلى المحل عن ولاية شرعية، والمانع متردد، ثم لو احتجنا إلى نقضه نقضناه. وكل ما لا يحتمل النقص كالإعتاق الواقع على حق الغريم^٢، بأن أعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين، أو وارث، بأن أعتق عبدا قيمته يزيد على ثلث ماله جعل كالمعلق بالموت، وصار هذا الإعتاق بمنزلة التدبير يكون لازما، ولا يثبت العتق في الحال، بخلاف إعتاق الراهن، حيث يثبت^٣؛ لأن حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة، وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة، وصحة الإعتاق تبتنى على ملك الرقبة دون ملك اليد، وكان القياس أن لا يملك المريض الصلة -وهي تملك مال بغير عوض مالي كالهبة والصدقة-، وأداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكاة وصدقة الفطر، والوصية بذلك أي بالصلة وبأداء الحقوق المالية لوجود سبب الحجر عن التبرع، وهذه الأشياء من باب التبرع إلا أن الشرع جوز ذلك بقدر الثلث نظرا له. وهذا لأن الإنسان مغرور بأمله مقصر في عمله، فإذا عرض له المرض وظهر له أثر المنية وخاف البيات يحتاج إلى تلافي^٤ بعض ما فرط منه من التفريط بماله على وجه لو قضى نحوه^٥ يتحقق مقصده المآلي -وهو ثواب الآخرة-، ولو أنهضه البرء أي لو صح من مرضه لصرفه إلى مطلبه الحالي، فبقى الشارع له ثلث ماله ليتدارك به بعض ما قصر فيه. إليه أشير في قوله عليه السلام: "إن الله تعالى تصدق عليكم بثلاث أموالكم في آخر أعماركم زيادة على أعمالكم، فضعوه حيث شئتم"^٦.

قوله (ولما تولى الشرع الإيصاء للورثة) أي التوريث.

^١ في ب: مضافا بدل قوله مضاف.

^٢ في ب: غريم بدل قوله الغريم.

^٣ في ب: ينفذ بدل قوله يثبت.

^٤ في ب: تلافي بدل قوله تلافي.

^٥ في ب: مضى فيه بدل قوله قضى نحوه، ونظن أن الصواب ما في الأصل؛ لأنه يقال: قضى نحوه إذا مات. الوسيط، ٧٤٢.

^٦ أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الوصايا، باب الوصية بالثلث، الحديث ٢٧٠١ بلفظ: "إن الله تصدق عليكم عند وفاتكم بثلاث أموالكم زيادة لكم في أعمالكم". وأخرجه أحمد بن حنبل في مسند أبي الدرداء عويمر رضي الله عنه، الحديث ٢٦٨٣١ بلفظ: "إن الله تصدق عليكم بثلاث أموالكم عند وفاتكم". وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب الوصايا، باب ما يجوز فيه الوصايا من الأموال بالثلث، الحديث ٤٨٨٦ بلفظ: "إن الله عز وجل جعل لكم ثلاث أموالكم آخر أعماركم زيادة في أعمالكم".

اعلم أن الوصية للأقارب كانت مفترضة^١ في ابتداء الإسلام، كما قال [الله] تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾^٢، وكان يجري في ذلك ميل إلى البعض فستنسخ^٣ جهة الإيصاء من المورث إليه تعالى نسخ تحويل بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾^٤، وبين النبي عليه السلام ذلك بقوله: "إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه. ألا لا وصية لوارث"^٥، يعني تولى الشارع بيان ذلك بنفسه، وقصره على حدود معلومة، حيث عجزوا عن معرفة مقادير ما هو المصلحة والحكمة فيه، كما قال الله تعالى: ﴿لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾^٦، وأبطل إيصاءه لهم -أي نسخه- بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة.

أما معنى وحقيقة فظاهر. وأما الصورة والشبهة فملحقتان بالحقيقة في موضع التحريم. ثم بين أمثلة هذه الأشياء.

مثال الصورة بيع المريض من الوارث عينا من ماله؛ فإنه لا يصح عند أبي حنيفة رحمه الله أصلا سواء كان بمثل القيمة أو لم يكن. وعندهما رحمهما الله يصح إذا كان بمثل القيمة؛ إذ ليس فيه إبطال شيء مما يتعلق به حق الورثة -وهو المالية-، كما إذا باع من الأجنبي. وقال أبو حنيفة رحمه الله: إنه أثر بعض ورثته بعين من أعيان ماله، فيكون بيعه منه إيصاء له صورة؛ إذ للناس منافسات في صورة الأشياء ليست لهم [ذلك] في معانيها، وإن لم يكن إيصاء معنى؛ لكونه مقابلا بالعوض.

^١ في ب: مفروضة بدل قوله مفترضة.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ الآية ١٨٠ من سورة البقرة.

^٤ في ب: فنسخ بدل قوله فستنسخ.

^٥ الآية ١١ من سورة النساء.

^٦ أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث، الحديث ٢٠٤٦-٢٠٤٧. وأخرجه ابن ماجه في سننه،

كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، الحديث ٢٧٠٦. وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث،

الحديث ٢٤٨٩. وأخرج أحمد بن حنبل في مسند الأنصار، حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنهم، الحديث ٢١٧٠٦. وأخرجه

النسائي في السنن الكبرى، كتاب الوصايا، باب إبطال الوصية للوارث، الحديث ٦٢٣٩. وأخرجه الدارمي في سننه، كتاب الوصايا،

باب الوصية للوارث، الحديث ٣١٦٧. وأخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الفرائض والسير على ذلك، الحديث ٣٥٧٣.

^٧ الآية ١١ من سورة النساء.

ومثال المعنى إقرار المريض باطل لورثته، وإن كان باستيفاء دين الصحة، أي وإن أقر المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه [في أو أن صحة] ^١ المقر؛ لأنه وصية معنى، من حيث سلم له المالية من غير عوض.

ومثال الشبهة ما إذا باع المريض الحنطة الجيدة بالردية مثلاً من وارثه؛ فإنه لا يجوز؛ لأن فيه شبهة الوصية بالجودة إليه؛ إذ ^٢ عدوله عن خلاف الجنس إلى الجنس يوهم الغلط ^٣ لمنفعة إثارة بالجودة، فتقوم عند المقابلة بالجنس في حقه دفعا للضرر، كما تقوم في حق الصغار والصغار دفعا للضرر عنهم؛ فإن الأب أو الوصي لو باع مال اليتيم من نفسه أو من غيره يتقوم الجودة فيه، حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالردية من جنسه أصلاً. كذا ههنا.

ألا يرى أن المريض لو باع الجيد بالردية من الأجنبي يعتبر خروجه من الثلث، ولو لم يكن الجودة معتبرة لاعتبر خروجه من كل المال، كما لو باع شيئاً بمثل القيمة.

ومثال الحقيقة ظاهر. ولهذا لم يذكره المصنف رحمه الله.

قال الفاضل السمرقندي رحمه الله: فيه بحث؛ لأن تولي الشارع في الثلثين لا في الكل. فلم لا يجوز وصيته للوارث من الثلث؟ فإن قيل: بعموم قوله عليه السلام: "ألا لا وصية لوارث"، قلنا: [هذا] ^٤ مخصوص بالثلثين لسباق الحديث -وهو قوله عليه السلام: "إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه"-؛ إذ إعطاء الحق إنما هو من الثلثين.

والجواب عنه أنا لا نسلم أن تولي الشرع في الثلثين فقط، بل توليه في الكل بدليل أنه لو لم يكن في التركة وصية ولا دين يقسم الكل بين الورثة على السهام المقدرة بناء على هذه الإيصاء، إلا أن الشرط ^٥ أثبت له حق الوصية في الثلث نظراً له، فإذا أوصى بشيء انقطع حقهم عنه، وبقي فيما وراءه، كما لو هلك من التركة شيء فإما أن يثبت حقهم في الثلثين لا غير فلا.

^١ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٢ في ب: لأن بدل قوله إذ.

^٣ في ب: العدول بدل قوله الغلط.

^٤ في ب: لعموم بدل قوله لعموم.

^٥ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٦ في ب: هذا بدل قوله هذه.

^٧ في ب: الشرع بدل قوله الشرط، ونظن أنه الصواب.

فإن قيل: سلمنا أن التولي في الكل ثابت على تقدير انتفاء الوصية والدين، ولكن لا نسلم ذلك على تقدير وجودهما، وصار كأنه قيل: إن لم يكن في التركة وصية ولا دين فاقسموا الكل على هذه السهام، وإن كان فيها وصية أو دين فاقسموا الباقي منهما. وإذا كان كذلك لا يقتضي ذلك نفي الوصية للوارث على الإطلاق، كما يقتضي نفي الوصية للأجنبي.

قلنا: قوله عليه السلام: "ألا لا وصية لوارث" نفي لجنس الوصية، فيقتضي أن لا يبقى وصية مشروعة في حقه أصلاً، فلو بقيت الوصية في الثلث مشروعة في حقه لم ينتف جنس الوصية^١. وتخصيصه بالثلثين بالسباق لا يجوز؛ لما قلنا: إنه غير مختص [بالثلثين]^٢، ولأنه لو لم يكن الغرض نفي جنس الوصية في حقه لما كان لتخصيص الوارث فائدة؛ إذ الأجنبي يشاركه في عدم الجواز في الثلثين.

قوله (وأما الحيض والنفاس) الحيض لغة عبارة عن الدم الخارج من القبل، يقال: حاضت الأرنب إذا خرج منها دم. وشريعة عبارة عن الدم الذي ينفسه^٣ رحم امرأة سليمة عن الداء والصغر. احترز بقوله: «رحم امرأة» عن دم الاستحاضة وعن دماء الخارجة^٤ عن غيره. وبقوله: «سليمة عن الداء» عن النفاس؛ إذ النفاس في حكم المرض، حتى اعتبر تصرفها من الثلث. وبالصغر عن دم تراه دون بنت تسع سنين؛ فإنه ليس بمعتبر في الشرع.

والنفاس الدم الخارج عن رحم المرأة عقيب الولادة. وهذا أولى مما قيل: من قبل المرأة؛ لأنه لا يطرد ذلك؛ إذ يوجد الدم من قبل المرأة فيما إذا ولدت ولدين في بطن واحد، وليس ذلك بنفاس على اختلاف المذهبين، وبخلاف ما إذا قيد بالرحم؛ فإنه يطرد على المذهبين يعرف بالتأمل.

فإنهما لا يعدمان أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء؛ لأنهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن، لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط لجواز أداء الصوم والصلاة نصاً، وهو ما روي أنه عليه

^١ في ب: لم يثبت نفي جنس الوصية بدل قوله لم ينتف جنس الوصية.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ نفى الثوب نفصاً: حركه لينتفض ويزول عنه ما علق به. الصحاح ١١٠٩/٣، الوسيط ٩٤١.

^٤ في ب: الدماء الخارجة بدل قوله دماء الخارجة، ونظن أنه الصواب.

السلام قال: "الحائض تدع الصلاة والصوم أيام أقرأها"^١، فيفوت صحة الأداء بسببهما لفوات شرط الأداء.

وفي قضاء الصلوات حرج؛ لتضاعفها في مدة الحيض والنفاس؛ لأن أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثرها عشرة، والنفاس أكثر من مدة الحيض عادة، فيكثر الصلوات فيهما قضاء، وهو مستلزم للحرج الذي هو مدفوع شرعا، فيبطل بهما أصل الصلاة أي يسقط بوجودهما نفس وجوبه.

ولا حرج في قضاء الصوم؛ لأنه لا يتصور أن يستغرق الشهر، فلم يسقط أصل وجوبه عن الذمة، وإن سقط أدأؤه، فوجب قضاؤه.

فإن قيل: ينبغي أن يكون النفاس مسقطا للقضاء إذا استوعب الشهر، كما هو مسقط للصلاة.

قلنا: وقوعه في وقت الصوم مع استيعابه الشهر من النواذر، فلا يبنى الحكم عليه، كالإغماء إذا استوعب الشهر، بخلاف الصلاة؛ فإن وقوعهما في وقتها من اللوازم، ولا يلزم عليه الجنون؛ فإنه يسقط القضاء عند استغراق الشهر، وإن كان وقوعه في وقت الصوم من النواذر؛ لأن الجنون يعدم الأهلية أصلا، فكان^٢ القياس فيه أن يسقط وإن لم يستوعب، إلا أنا تركناه بالإستحسان إذا لم يستوعب لما بينا. فأما النفاس فلا يخل بالأهلية، فلا يوجب سقوط القضاء. وإنما جمعهما في الذكر لاتفاقهما في الحكم.

قوله (وأما الموت فعجز خالص) أي ليس فيه جهة القدرة، بخلاف الرق والمرض والصغر.

ويتعلق به أحكام الدنيا وأحكام الآخرة. أما أحكام الدنيا فأنواع أربعة:

أحدها ما هو من باب التكليف، كالصوم والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات. وهذا النوع سقط^٣ بالموت؛ لأن الغرض الأداء عن اختيار ليحلص الابتلاء، وقد فات ذلك بالموت. وإنما يبقى عليه المأثم؛ لأنه من أحكام الآخرة، والميت فيها ملحق بالأحياء.

^١ والقرء بالفتح الحيض والجمع أقرأ وقروء، وأقرأت المرأة حاضت. الصحاح، ٦٤/١.

^٢ أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في المستحاضة إذا كانت أقرأها قبل أن يستمر الدم، الحديث

٦١٧، بلفظ: "المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرأها".

^٣ في ب: وكان بدل قوله فكان.

^٤ في ب: يسقط بدل قوله سقط.

وثانيها ما هو مشروع عليه لحاجة غيره. وهذا النوع ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

منها أن يكون حقا متعلقا بالعين، كالودائع والمغضوب. وحكمه أن يبقى ببقائه، أي العين على تأويل المعين^١ أو المذكور؛ لأن فعله فيه غير مقصود. وإنما المقصود في حقوق العباد سلامة العين لصاحبه. ولهذا لو ظفر به له أن يأخذه بنفسه، بخلاف العبادات.

ومنهما أن يكون دينا متعلقا بالذمة. وحكمه أن لا يبقى لمجرد^٢ ذمته المقدرة؛ لأنها ضعفت بالموت، فلا يحتمل الدين بنفسها، حتى يضم إليها مال أو ما يؤكد به الذم - وهو ذمة الكفيل - . وحينئذ يصير ذمته المقدرة كالمتحققة^٣، فيبقى الدين وإن لم يكن المال و[لا] الكفيل لا يبقى الدين.

ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إن الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح إذا لم يخلف مالا أو كفيلا، خلافا لهما؛ لأن صحتها تعتمد بقدر الدين^٤؛ إذ الكفالة بالدين ولا دين محال، والدين وصف شرعي يظهر أثره في توجه المطالبة، وقد سقطت المطالبة بموته مفلسا، والكفالة شرعت للالتزام المطالبة، ولم تبق، فلا تصح الكفالة ضرورة، بخلاف العبد المحجور يقر بالدين؛ فإنه إذا تكفل عنه رجل صح؛ لأن ذمته في حقه كاملة؛ لكونها حيا مكلفا. وإنما ضمت المالية إليها في حق المولى، حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء.

ومنهما ما يكون بطريق الصلة، كالزكاة وصدقة الفطر ونفقة المحارم. وحكم هذا القسم أنه يبطل بالموت؛ لأن ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق، والرق ينافي وجوب الصلات، فكذا الموت، إلا أن يوصي، فيصح من الثلث؛ لأن الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له.

وثالثها ما شرع له بناء على حاجته؛ لأنه مخلوق محتاج، والموت عجز، فلا ينافي الحاجة، فيبقى له ما ينقضي به حاجته. ولذلك قدم جهازه على ديونه؛ لأن الحاجة إلى التجهيز أقوى منها إليها، كما أن لباسه حال حياته مقدم على الديون. وإنما يقدم التجهيز على الدين إذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين. أما إذا كان تلك في المرهون وأمثاله فصاحب الحق أولى بالعين من صرفها إلى

^١ في ب: الحق بدل قوله المعين.

^٢ في ب: بمجرد بدل قوله لمجرد.

^٣ في ب: المحققة بدل قوله المتحققة.

^٤ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٥ في ب: تقرر الدين بدل قوله بقدر الدين.

التجهيز. ثم قدم دينه؛ لأنه أهم من الوصية؛ لأن الدين حائل بينه وبين ربه. ثم ينفذ وصاياه من ثلث ماله؛ لأن الشرع قطع حق الوارث عن الثلث لحاجته إلى تدارك ما تصرفه حال حياته. وهذه الحاجة أقوى من خلافة الوارث عنه في المال. كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ ذَيْنَ﴾^١. ثم وجبت أي ثبتت^٢ المواريث بطريق الخلافة عن الميت لأقرب الناس إليه^٣؛ ليكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه.

وقوله: «نظرا له» راجع إلى الجميع، أي تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له؛ لأن النفع في الكل راجع إليه، كما بينا.

قوله (ولهذا) أي ولبقاء ما ينقضي به الحاجة بقي؛ الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف؛ لأن المولى يحتاج إلى ذلك؛ لأنها إعتاق، وبه يحصل له الخلاص من العقاب. قال عليه السلام: "من أعتق رقبة أعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار"^٤.

وكذا بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء أي عن مال يفي ببدل الكتابة لحاجة المكاتب إلى بقائها؛ لأنها^٥ ينال بذلك شرف الحرمة وعتق أولاده^٦، ولا يتأذى في قبره بتأذي ولده بتعيير الناس إياه برق ابنه^٧. قال عليه السلام: "يؤذي الميت في قبره ما يؤذيه في أهله".

وقلنا: إن المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة؛ لأن الزوج مالك لها، فيبقى^٨ ملكه فيها إلى انقضاء العدة فيما هو من حوائجها خاصة حالة الموت -وهو الغسل-، بخلاف ما إذا مات^٩ المرأة، حيث لم يكن لزوجها أن يغسلها، خلافا للشافعي رحمه الله؛ لأنها

^١ الآية ١١ من سورة النساء.

^٢ في ب: يثبت بدل قوله ثبت.

^٣ في ب: لأنه أقرب الناس بدل قوله لأقرب الناس.

^٤ في ب: تبقى بدل قوله بقي.

^٥ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الكفارات الأيمان، باب قول الله تعالى: ﴿أَوْ تَحْرِيرَ رَقَبَةٍ﴾ [الآية ٨٩ من سورة المائدة]،

الحديث ٦٢٤٩. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب العتق، باب فضل العتق، الحديث ٢٧٨٤-٢٧٨٥.

^٦ في ب: لأنه بدل قوله لأنها، ونظن أنه الصواب.

^٧ في ب: يعتق أولاده بدل قوله عتق أولاده.

^٨ في ب: أبيه بدل قوله ابنه، ونظن أنه الصواب.

^٩ في ب: فبقي بدل قوله فيبقى.

^{١٠} في ب: ماتت بدل قوله مات، ونظن أنه الصواب.

مملوكة، وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت؛ إذ الميت لم يبق أهلاً للتصرفات المخصصة بالمملوكية.

ولا يقال^١: الموت أنفى للمالكية من المملوكية؛ لأن المالكية سمة القدرة، والموت ينافيها، والمملوكية سمة العجز، والموت لا ينافيها. فلما لم يبق المملوكية فلائ لا يبقى المالكية أولى؛ لأننا نقول: الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك، لا لحاجة المملوك، فيبقى المالكية ما بقي الحاجة، ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة إلى إثباتها؛ لأنها لم يشرع لحاجة المملوك، بل حقا عليه، فلو بقيت لصارت له.

والرابع ما لا يصلح [لقضاء]^٢ حاجته. وإنما قال: «والرابع» إشارة إلى عدد الأنواع وانتهائها، وهو دأب الفصحاء. وهو القصاص؛ فإنه شرع ليشفي الصدور ودرك الثأر، والميت غير محتاج إليه. وإنه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه. فلم يجب القصاص له، بل يثبت للورثة ابتداء؛ لأن الجناية وقعت على حقهم من وجه لانتفاعهم بحياته، لا أن الوارث خليفة عن الميت في القصاص، لكن بعد ما انعقد السبب للميت فصح عفو المجروح، باعتبار انعقاد السبب له، وصح عفو الوارث قبل موته باعتبار أن القصاص يثبت للورثة ابتداء؛ إذ لو كان ثبوت القصاص لهم بطريق الخلافة والوراثة عن الميت لما صح عفو الوارث حال حياة المورث، كما لو أبرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حياته.

ولما كان الغرض من شرع القصاص درك الثأر وأن تسلم حياة الأولياء والعشائر؛ إذ لو لم يقتل القاتل يصير قاصدا قبلهم وضرياً عليهم^٣. وذلك يرجع إليهم، فكان القصاص حقهم ابتداء.

فإن قلت: فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز استيفاء القصاص إلا بحضور الكل ومطالبتهم، وليس كذلك؛ فإنه لو عفى أحدهم أو استوفاه بطل أصلاً، ولا يضمن العافي والمستوفي للآخرين شيئاً.

قلت: القصاص واحد؛ لأنه جزاء قتل واحد، فجعل كل واحد منهم كأنه يملك كله على الكمال. فإذا استوفى القصاص أحد الأولياء أو عفى صح، ولا يضمن الآخر شيئاً؛ لأنه تصرف في

^١ في ب: لا يقال بدل قوله ولا يقال.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ في ب: حرى عليهم، ضري: اشتد، وضريه: اعتاده واجترأ عليه، ضري به أو عليه: لزمه، وحرى الشيء: نقص، وحرى عليه: غضب. الوسيط، ٥٣٩.

خالص ملكه، لا في حق الغير، بمنزلة الأولياء المستويين في الدرجة في باب النكاح؛ فإنه يتكامل الولاية لكل واحد منهم، حتى لو زوج واحد منهم^١ كفؤ لا يجوز للآخرين أن يعترضوا عليه.

وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله: يملك الكبير استيفاء القصاص إذا كان سائرهم صغاراً؛ لأنه تصرف في خالص ملكه.

فإن قيل: فعلى هذا ينبغي أن يجوز أن يملكه وإن كان فيهم كبير غائب.

قلنا: إنما لم يملك ذلك لاحتمال العفو منه، ورجحان جهة وجوده^٢ لكونه مندوباً. وذلك تصرف في حقه أيضاً، بخلاف الصغير؛ لأن توقع العفو منه^٣ منتف في الحال. وفي التأخير إلى البلوغ إبطال حق ثابت للكبير.

ولذلك قال أبو حنيفة رحمه الله في الوارث الحاضر إذا أقام بينته على القصاص ثم حضر الغائب: كلف إعادة البيعة ليقتلاً؛ لأن القصاص لما لم يكن موروثاً لا يكون الحاضر خصماً عن الغائب في إثبات حقه، بخلاف الدين والدية في قتل الخطأ. فالحاضر لو أقام البيعة على الدين للميت أو على قتل مورثه^٤ خطأ لا يكلف الغائب إعادة البيعة؛ لأن الدين والدية حق الميت، وأحد الورثة ينتصب خصماً عن الباقيين في إثبات حق الميت.

وإذا انقلب القصاص مالا إما بالصلح أو بعفو بعض الورثة أو لشبهة^٥ صار ثابتاً للمقتول ابتداء، ثم ينتقل منه إلى ورثته بطريق الخلافة، وإن كان الأصل -وهو القصاص- يثبت للورثة ابتداء لسبب انعقد في حق المورث؛ لأن القصاص إنما يجب عند انقضاء حياته، وعند ذلك لا يثبت إلا ما يضطر إليه لحاجته، والقصاص لا يصلح لدفع حوائجه.

فأما الدية فصالحة لحاجة الميت من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه وصرفها إلى من يتصل به سبباً ونسباً، ففارق الخلف الأصل لاختلاف حالهما -وهو أن الأصل لا يصلح لدفع حوائج الميت

^١ في ب: عن كفؤ بدل قوله عمن كفؤ.

^٢ في ب: من الغائب ورجحان وجوده بدل قوله منه ورجحان جهة وجوده.

^٣ في ب: عنه بدل قوله منه.

^٤ في ب: مورثه بدل قوله مورثه.

^٥ في ب: بشبهة بدل قوله لشبهة.

والخلف يصلح لذلك-، وصار كالتيمن يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما -وهو أن الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث-.

وأما أحكام الآخرة فأنواع أربعة أيضا:

ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه إما في ماله أو نفسه أو عرضه.

وما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير. وهذان من أحكام الدنيا^١، وأسباب أحكام الآخرة.

وما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الإيمان والطاعات والإتيان بالمستحسنيات.

وما يلقاه من العقاب والملامة بواسطة المعاصي وارتكاب المستقبحات^٢.

فله في جميع هذه الأحكام حكم الأحياء؛ لأن القبر للميت بالنسبة إلى أحكام الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل بالنسبة إلى حياة الدنيا، من حيث أن الميت وضع فيه للخروج وللحياة بعد الفناء، فكان للميت فيه حكم الأحياء فيما يرجع إلى أحكام الآخرة، كما أن للجنين حكم الأحياء فيما يرجع إلى أحكام الدنيا، حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث.

روضة دار إن كان من أهل الثواب، أو حفرة نار إن كان من أهل العقاب. ونرجو الله تعالى أن يصيره لنا روضة بكرمه وفضله وأن يقينا من عذاب القبر بعدله. إنه هو التواب الرحيم والجواد الكريم.

فصل في العوارض المكتسبة

وهي نوعان: من العبد على نفسه، ومن غيره عليه. أما الأول فسته أنواع:

النوع الأول الجهل، وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه. واعترضوا عليه بأن الجهل قد يكون بالمعدوم، وهو ليس بشيء. والجواب عنه أنه شيء في الذهن، أو المراد به اللغوي، فيطرد. وإنه على أربعة أقسام:

^١ في ب: وهذان أحكام الدنيا بدل قوله وهذان من أحكام الدنيا.

^٢ في ب: وما يلقاه من العقاب بواسطة المعاصي وارتكاب المستقبحات بدل قوله وما يلقاه من العقاب والملامة بواسطة المعاصي وارتكاب المستقبحات.

القسم الأول جهل باطل بلا شبهة، حتى لا يصلح عذرا في الآخرة أصلا، وهو الكفر بالله تعالى والرسول؛ لأنه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل الدالة^١ على وحدانية الله تعالى وربوبيته، بحيث لا يخفى على أحد. وكذا على حقية [دلائل معجزة]^٢ الرسول من القرآن وغيره من الآيات الدالة على ثبوته^٣. فلذلك لم يجعل عذرا بوجه في الآخرة.

وإنما قيد بقوله: «في الآخرة»؛ لأنه اختلف في ديانة الكافر -أي في اعتقاده حكما من الأحكام- على خلاف ما ثبت في الإسلام في أحكام الدنيا. فقال الشافعي رحمه الله: إنها دافعة للتعرض لا غير^٤، حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر. فأما سائر الأحكام من تقوم خمره وإيجاب الضمان على متلفه وجواز بيع خمره فلا يثبت؛ لأن خطاب التحريم تناول الكافر كما تناول المسلم، وقد بلغه ذلك لشرع^٥ الخطاب في دار الإسلام، وإنكاره تعنت وجهل، فلا يكون عذرا، إلا أن الشرع أمر بأن لا يتعرض لهم بعقد الذمة، فكل ما يرجع إلى ترك التعرض يثبت، وما لا فلا.

وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله يثبت هذه الأحكام؛ لأن تقوم الخمر والخنزير وإباحتهما شربا وأكلا كان حكما أصليا، بخلاف نكاح المحارم؛ فإنه حكم ضروري. ألا يرى أن الرجل لم يحل له نكاح أخته من بطن واحد في زمن آدم عليه السلام. فعلم أنه كان حكما ضروريا، حيث يقدر بقدر الضرورة، فلم يجز استبقاؤه لقصر الدلائل عنهم. ألا يرى^٦ أنهم لا يتوارثون بهذه الأنكحة إجماعا، ولو كان صحيحا في حقهم لتوارثوا بها، فلا تجب النفقة بذلك، ولا يحد قاذفه بعد الإسلام وبمرافعة أحدهم يفرق القاضي بينهما عندهما.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: إن ديانة الكافر تصلح دافعة للتعرض لهم، ودافعة لدليل الشرع في الأحكام التي تقبل التغيير عقلا، كتحريم الخمر ونكاح الأخت. ألا يرى أن حلها كان ثابتا فيما سلف من الزمان، ليصير^٧ الخطاب قاصرا عنهم في أحكام الدنيا، استدراجا لهم -وهو التقريب إلى العقاب قليلا قليلا-، وتمهيدا لعقاب الآخرة، وتحقيقا لقول النبي عليه السلام: "الدنيا سجن المؤمن

^١ في ب: الدال بدل قوله الدالة.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ في ب: نبوته بدل قوله ثبوته.

^٤ في ب: غيره بدل قوله غير.

^٥ في ب: لشيوع بدل قوله لشرع.

^٦ في ب: وألا يرى بدل قوله ألا يرى.

^٧ في ب: فيصير بدل قوله ليصير.

وجنة الكافر".^١ وهذا لأنه لا تكليف في الجنة، بل فيها [ما]^٢ تشتهي الأنفس وتلذ الأعين. وهم لما لم يلتفتوا إلى الخطاب جعلوا كأنهم فيها. وأما فيما لا يحتمل التغيير عقلا كالكفر، فلا تصلح دافعة^٣، حتى لا يعطي للكفر حكم الصحة بحال، وبنى على هذا أنه جعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كأنه غير نازل في حقهم في أحكام الدنيا من التقوم وجواز البيع وغير ذلك. وجعل لنكاح المحارم فيما بينهم حكم الصحة؛ لأنهم يكذبون المبلغ ويزعمون أنه لم يكن رسول الله، وولاية الإلزام بالسيف والمحاجة منقطعة لمكان عقد الذمة، فصار حكم الخطاب قاصرا عنهم، حتى إذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده. وإذا وطئها بذلك النكاح ثم أسلما كانا محصنين حتى يحد قاذفها.

فإن قيل: لا خلاف أن ديانة الكافر لا تصلح حجة متعدية إلى الغير، بدليل أن المجوسي إذا تزوج بنته، ثم هلك عنها وعن بنت أخرى، أنهما ترثان الثلثين بالنسب، ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح شيئا؛ لأن ديانتها لا تصلح حجة متعدية على الأخرى، فينبغي أن لا تجعل حجة متعدية في إيجاب الحد على القاذف وإيجاب الضمان على متلف الخمر والخنزير واستحقاق القضاء بالنفقة.

قلنا: إنا لا نجعل الديانة متعدية فيما ذكرت من المسائل، بل جعلناها دافعة. وهذا لأن الخمر كانت متقومة في الأصل، وإنما أبطل النص تقومها، فكانت ديانتهم دافعة لإلزامنا إياهم بالنص، لا مثبتة تقومها. وإنما تصير الديانة متعدية إذا كان الضمان مضافا إلى التقوم، وليس كذلك؛ إذ هو شرط الضمان لا علته. ولهذا يقال: ضمان الإتلاف، ولا يقال: ضمان التقوم. وإنما قلنا ذلك؛ لأن التقوم ساقط عند المسلم، فكان السبب غير موجود في حقه، فكان الكافر بديانته مثبتا. أما إذا كان شرطاً فلا؛ إذ المسلم يدعي عدم الشرط -وهو التقوم-، والكافر يدفعه بديانته، وقد كانت متقومة في الأصل، فيجب الضمان بالإتلاف.

ولقائل أن يقول: يمكن أن يقال: إن الكافر يدعي الضمان لوجود شرطه، والمسلم يدفعه بديانته، ولا يمكن إيجاب الضمان عليه إلا بجعل ديانته متعدية. وكذا إحصان المقدوف شرط لا

^١ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرفائق، الحديث ٥٢٦٠. وأخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الزهد، باب ما جاء أن الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر، الحديث ٢٢٥٧. وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب مثل الدنيا، الحديث ٤١١١. وأخرجه أحمد بن حنبل في مسند أبي حنيفة رضي الله عنه، الحديث ٨٠٨٧-٨٨٥٠-١٠٠٨٠.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ في ب: فلا يصلح دافعا بدل قوله فلا تصلح دافعة.

^٤ في ب: الاستحقاق بدل قوله استحقاق، ونظن أنه الخطأ.

علة. وإنما العلة هي^١ القذف، فلا يكون الحد مضافا إلى الإحصان ليكون ثبوته بديانته، بل هو مضاف إلى القذف، وهو موجود من المسلم حسا. وأما النفقة فإنها شرعت في الأصل لدفع الهلاك عن المنفق عليه؛ لأنها لما كانت محبوسة بحقه مع عجزها عن الكسب صار سببا لهلاكها، ودفع الهلاك لا يكون إلزاما^٢. ومن الدليل على أن النفقة تجب بسبب دفع الهلاك أنه يحبس الأب بنفقة ابنه الصغير، كما يحل للابن دفع الأب بالقتل إذا قصد قتله^٣، ولا يحبس الأب بدين الابن؛ لأنه جزاء على ظلمه ابتداء، لا دفع للضرر، كما لا يقتل الأب بقتل ابنه قصاصا، فلو لم يكن وجوب النفقة لدفع الهلاك عن المنفق عليه لما حبس الأب به، بخلاف الميراث؛ لأنه صلة مبتدأة، فلو وجب بديانة المنكوحة لكانت ديانتها ملزمة على البنت الأخرى زيادة الميراث، لا دافعة، على أن الإمام البرغري رحمه الله قد ذكر في طريقته أن كثيرا من مشايخنا رحمهم الله قالوا على قياس قول أبي حنيفة رحمه الله: ينبغي أن تستحق الميراث بطريق الزوجية؛ لأن عنده هذا النكاح محكوم بالصحة.

فإن قال قائل: ما يكون ثبوته بطريق الدفع لا يكون بدون الحاجة. ألا يرى أن من صال -أي حمل- على ابنه بالسلاح يحل للابن قتله دفعا، ولا يحل له قتل أبيه إذا وجده في المعركة محاربا مع المسلمين أو مع أهل العدل، بل يمسكه ليقتله غيره لاستغنائه عن قتله بنفسه. وهنا المرأة تستحق النفقة على زوجها وإن كانت فائقة في اليسار، ولو كان وجوبها لدفع الهلاك -كما قال أبو حنيفة رحمه الله- لما وجبت نفقتها عند اليسار لعدم الحاجة إليها.

قلنا: الحاجة الدائمة؛ بدوام حبس الزوج، لا يردها المال المقدر للزوجة، فتتحقق الحاجة لا محالة، فتحتاج إلى النفقة، فيكون وجوب النفقة لدفع الهلاك. ولأنهما لما تناكحا فقد دانا بصحة النكاح، فيؤخذ الزوج بديانته؛ لأن ديانته حجة عليه، فلو نازع عند القاضي بأن لا ينفق عليها بعد النكاح لم يصح ذلك منه؛ لأنه التزم ذلك بديانته، فلا يسقط إلا بإسقاط صاحب الحق عنه، بخلاف منازعة من ليس في نكاحهما -وهي البنت الأخرى-؛ لأنها لما تنازعت أختها في استحقاق الإرث علم أنها لم تلتزم هذه الديانة وتنكر صحة هذا النكاح، واستحقاق الإرث مبني على النكاح الصحيح، ولم يوجد في حقها.

^١ في ب: هو بدل قوله هي.

^٢ في ب: لازما بدل قوله إلزاما.

^٣ في ب: كما يحل للابن دفع القتل إذا قصد قتله بدل قوله كما يحل للابن دفع الأب بالقتل إذا قصد قتله.

^٤ في ب: الحاجة دائمة بدل قوله الحاجة الدائمة.

قوله (ولا يلزم) أي لا يلزم على قولنا: «إن ديانتهم معتبرة في حق الدفع لا في حق الإلزام» استحلالهم الربا؛ فإنه لا يصح في حقهم وإن دانوه؛ لأن ذلك ليس بديانة لهم، بل هو فسق في ديانتهم أيضا. قال الله تعالى: ^١ «وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ» ^٢. واستحلالهم الربا كاستحلالهم الزنا مع أنه محظور في الأديان كلها، أو يقول: الربا مستثنى من عهودهم. قال عليه السلام: "إلا من أربى فليس بيننا وبينهم عهد" ^٣. فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه.

قوله (وجهل هو دونه) أي دون جهل الكافر. وهذا هو القسم الثاني من الجهل. ولكنه باطل لا يصلح عذرا في الآخرة أيضا كالأول.

مثل جهل المجسمة والكرامية؛ فإنهم قالوا: الله تعالى جسم وجالس على العرش، فجزوا^٤ الحركة والجلوس على الله تعالى. وهذا وإن كان منهم تمسكا بظاهر قوله تعالى: ^٥ «وَجَاءَ رَبُّكَ»، وقوله تعالى: ^٦ «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» ^٧، إلا أن صريح العقل دال على تنزيه الله تعالى عن الجسمية والجهة والمكان. فتحمل الآية الأولى على حذف المضاف، والثانية على معنى الاستيلاء^٨. قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مہراق^٩

أي استولى عليها.

ومثل جهل الفلاسفة؛ فإنهم قالوا: إن الله تعالى موجب لا قادر مختار، مخالف للأدلة القاطعة الدالة على كونه قادرا مختارا.

ومثل جهل المعتزلة؛ فإنهم قالوا: إن الله تعالى قادر وعالم بصير سميع^{١٠}، ولا يثبتون قدرة وعلمًا وبصرا وسمعا، مستدلين في ذلك بأن الله تعالى نزه ذاته عن الشريك في آيات كثيرة، وانعقد

^١ في ب: قال تعالى بدل قوله قال الله تعالى.

^٢ الآية ١٦١ من سورة النساء.

^٣ أخرجه الزبيدي في نصب الراية، كتاب النكاح، الحديث ٤٩١٦، وقيده بالغرابة. مؤسسة الريان، ٢٠٣/٣. وأخرجه ابن حجر العسقلاني في الدراية، كتاب النكاح، الحديث ٥٥١، وقال: لم أجده بهذا اللفظ. دار المعرفة، ٦٤/٢.

^٤ في ب: فحملوا بدل قوله فجوزوا.

^٥ الآية ٢٢ من سورة الفجر.

^٦ الآية ٥ من سورة طه.

^٧ في ب: الاستيلاء بدل قوله الاستيلاء.

^٨ الشعر للأخطل. ذكره مرتضى الزبيدي في تاج العروس، ٣٨/٣٣١.

^٩ في ب: إن الله تعالى قادر عليم بصير سميع بدل قوله إن الله تعالى قادر وعالم بصير سميع.

الإجماع على أنه لا قديم إلا الله تعالى، فلو كانت له صفات لكانت قديمة؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، مع أنها أغيار للذات، فيلزم ثبوت القدماء، وأنه ينافي التوحيد، فيكون باطلاً.

فإنه باطل لا يصلح عذراً؛ لأنه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا. أما السمع فقله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾^١، ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾^٢، ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾^٣، إلى غيرها من الآيات. وأما العقل فلأن العالم مشتق من العلم، فلا يتصور تحققه بدونته. ولا فرق بين قولنا: لا علم له، وبين قولنا: ليس بعالم. وكذا الكلام في باقي الصفات.

وفيه نظر. أما في الدليل السمعي فلأن لهم أن يقولوا: لا نسلم أن المراد من العلم في الآية الأولى الصفة، بل المراد به المعلوم، كما ذهب إليه أئمة التفسير؛ إذ العلم يذكر ويراد به المعلوم. يقال: علم أبي حنيفة رحمه الله أي معلومه. قال محمد رحمه الله في الزيادات: لو قال: «أنت طالق في علم الله تعالى» يقع الطلاق في الحال؛ لأن المراد به المعلوم، بخلاف قوله: «في مشيئة الله تعالى وإرادته» حيث لا يقع الطلاق أصلاً على ما يجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى. وقوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ﴾ مما يؤكد هذا التفسير؛ إذ الإحاطة إنما يتصور في المعلوم لا في العلم. ولئن سلمنا ذلك لكنهم لا ينفون العلم بمعنى التعلق، وإنما ينفون [العلم]^٤ بمعنى الصفة الحقيقية القائمة بذاته تعالى. وتحقيق ذلك أن من علم أمراً من الأمور فلا بد من ثبوت نسبة بين العالم^٥ والمعلوم، وأنه بديهي. وتلك النسبة تسمى تعلقاً عند المتكلمين.

ثم قالت البغدادية، وأبو الحسين البصري، وركن الدين الخوارزمي، والإمام فخر الرازي^٦: ليس في الغائب إلا هذان الأمران: الذات القديم، وهذا التعلق المعبر عنه بالعلم عندهم، وأنه أمر مغاير لذاته، لكنه أمر إضافي، فلا يلزم من ثبوته القدماء. وأما الأشاعرة، وأهل السنة يثبتون^٧ أموراً ثلاثة:

^١ الآية ٢٥٥ من سورة البقرة.

^٢ الآية ١٦٦ من سورة النساء.

^٣ الآية ٥٨ من سورة الذاريات.

^٤ في ب: سيجيء بدل قوله يجيء.

^٥ في ب: يؤيد بدل قوله يؤكد.

^٦ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٧ في ب: العلم بدل قوله العالم.

^٨ في ب: فخر الدين الرازي بدل قوله فخر الرازي.

^٩ في ب: فيثبتون بدل قوله يثبتون.

الذات القديم، وصفة قائمة بذاته -وهي العلم-، والتعلق بين ذلك العلم والمعلوم. والفرق بين المعنيين أن الثاني بمعنى المصدر الذي يعبر عنه بالفارسية دانستن، والأول بمعنى الاسم الذي يعبر عنه بدانش.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الآية الأولى إنما يكون ردا لقولهم أن لو كان المراد به الصفة القائمة بذاته التي هي محل النزاع، وهو ممنوع، بل يجوز أن يكون المراد به التعلق. وهذا هو الجواب عن الآية الثانية والثالثة، على أن القدرة والقوة صفة سلبية؛ إذ صفات الله تعالى كلها غير العالمية سلبية عندهم.

وأما الجواب عن الدليل العقلي فهو أن قولهم: إن العالم مشتق من العلم، ولا وجود للمشتق بدون المشتق منه. قلنا: إن ادعيتم أن العالم مشتق من العلم بمعنى المصدر فمسلّم، ولكنه لا يفيدكم. وإن ادعيتم أنه مشتق منه بمعنى الصفة فهو أول المسألة، على أن إطباق أهل اللغة على أن الأفعال مشتقات من المصادر مما يكذبكم. فعلم بهذا التقرير فساد قولهم: «لا فرق بين قولنا: ليس بعالم، وبين قولنا: لا علم له». وهذا هو الجواب في سائر الصفات^١.

قوله (وفي أحكام الآخرة) يعني صاحب الهوى لا يعذر بجهله في أحكام الآخرة، مثل إنكار الجهمية خلود الجنة والنار وأهاليهما، وإنكار الفلاسفة الحشر الجسماني؛ فإنه جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة؛ لأن الدلائل القاطعة الناطقة بهذه الأحكام من الكتاب والسنة كثيرة لا يحسد لا يقبل التأويل^٢. ومثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير والميزان وعذاب القبر والشفاعة لأهل الكبائر وجواز إخراج أهل الكبائر من النار وإنكارهم إياها. كذا قيل.

وفي هذا النقل نظر؛ لأنهم ملأوا كتبهم بإثبات الصراط والميزان وعذاب القبر، وأقاموا الأدلة على ثبوتها. وقال خاتمة المجتهدين نجم الدين الزاهدي^٣ في صفوته: لم ينكر أحد من شيوخنا البصريين والبغداديين عذاب القبر، فمن نسب إليهم إنكاره فهو باهت آثم.

^١ في هذه الفقرة إشارة إلى ترجيح الشارح على مذهب المعتزلة في مسألة صفات الله تعالى التي تذكر في كتب العقائد. من طلب الخوض فيها فليراجعها.

^٢ في ب: لأن الدلائل الناطقة بهذه الأحكام من الكتاب والسنة كثيرة لا يقبل التأويل بدل قوله لأن الدلائل القاطعة الناطقة بهذه الأحكام من الكتاب والسنة كثيرة لا يحسد لا يقبل التأويل.

^٣ نجم الدين الزاهدي: هو مختار بن محمود بن محمد، أبو الرجا، نجم الدين، الزاهدي الغرميني: فقيه، من أكابر الحنفية. من أهل غزمين بخوارزم. رحل إلى بغداد والروم. من كتبه: الحاوي في الفتاوى، والمجتبى شرح به مختصر القدوري في الفقه، والناصرية رسالة صنفها لبركة خان في النبوة والمعجزات، وزاد الأئمة، وقنية المنية لتتيمم الغنية. الأعلام للزركلي، ١٩٣/٧.

وأما قوله: «إنكار الشفاعة -إلى آخره- جهل لا يعذر فيه صاحبه» منظور فيه أيضا؛ إذ الدليل على ثبوت الشفاعة لأهل الكبائر قوله عليه السلام: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"^١. وهذا مع أنه من أخبار الآحاد ليس على ظاهره؛ لأن ذلك يقتضي تخصيص الشفاعة لأهل الكبائر وانتفائه عن غيرهم، وهو باطل اتفاقا. فيحمل على أن المراد منه الشفاعة في الدنيا عن عذاب الاستئصال الذي لحق أصحاب السبب أو في الآخرة على حذف همزة الاستفهام الإنكاري أو بعد التوبة، أو المراد من أهل الكبائر أصحاب الطاعات كقوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾^٢. ومع هذا الاحتمالات كيف يكون مؤوله مؤاخذا في الآخرة، على أن هذا الحديث معارض بقوله عليه السلام: "من ترك أربعا قبل الظهر لم تنله شفاعتي"^٣، وبقوله تعالى: ﴿وَاثْقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾^٤ الآية، ويقول تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾^٥، وغيرها من الآيات الناطقة بنفي الشفاعة للظالم. وكذا الكلام في غيره من الأحكام. فلو شرعنا في تحقيق هذه المسائل لطال الكلام وفات المرام إلا أنه متأول -أي متمسك- بالقرآن مؤول له على وفق رأيه؛ فإن المعتزلة يحتجون بعموم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾^٦، وقوله: ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بغائبين﴾^٧،^٨.

وكذا المشبهة -وهم الذين أثبتوا لله تعالى صفات تفضي إلى التشبيه كما قررناه- والمعطلة -وهم فرقة من الفلاسفة امتنعت عن إطلاق اسم العالم والقادر والسميع والبصير على الباري- تمسكوا بما ليس بحجة في الحقيقة، وهو قولهم: إنا لا نطلق هذه الصفات على الله تعالى تفاديا عن التشبيه؛

^١ أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب ما جاء في الشفاعة، الحديث ٢٣٧٢-٢٣٧٣. وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في الشفاعة، الحديث ٤١١٦. وأخرجه أحمد بن حنبل في مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، الحديث ١٢٩٧٠. وأخرجه الحاكم النيسابوري في مستدركه، كتاب الإيمان، الحديث ٢٠٩-٢١١. وأخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب التاريخ، باب الحوض والشفاعة، ذكر إثبات الشفاعة في القيامة لمن يكثر الكبائر في الدنيا، الحديث ٦٦٠٦.

^٢ في ب: لقوله تعالى بدل قوله كقوله تعالى.

^٣ الآية ٤٥ من سورة البقرة.

^٤ ذكر الإمام ملا علي القاري عليه رحمة الباري في المصنوع المعروف بالموضوعات الصغرى بلفظ: "من لم يداوم أربعا قبل الظهر لم تنله شفاعتي"، وقيد بأنه لا أصل له. مؤسسة الرسالة، تحقيق عبد الفتاح أبي غدة، الحديث ٣٦٤.

^٥ الآية ٤٨ و ١٢٣ من سورة البقرة.

^٦ الآية ١٨ من سورة غافر.

^٧ الآية ١٤ من سورة النساء.

^٨ الآية ١٦ من سورة الانفطار.

^٩ في هذه الفقرة إشارة إلى ترجيح الشارح على مذهب المعتزلة في مسألة الشفاعة لأهل الكبائر.

لأنه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه، وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ﴾^١ الآية، وغير ذلك من الآيات الدالة على ثبوت هذه الأسماء.

لكنه -أي صاحب الهوى- لما كان من المسلمين -يعني إذا لم يغل في هواه بحيث يعد كفرا- أو ممن ينتحل الإسلام -يعني إذا غلا في هواه حتى كفر ولكنه ينسب نفسه إلى الإسلام مع ذلك كغلاة المجسمة- لزمنا مناظرته وإلزامه قبول الحق بالدليل، بخلاف أهل الذمة؛ لأنهم لا ينتحلون الإسلام، وبعد عقد الذمة^٢ أمرنا أن لا نتعرض لهم.

وكذا جهل الباغي -وهو الذي خالف الإمام الحق ظانا أنه على الحق والإمام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد- لا يصلح عذرا^٣؛ لأنه مخالف للدليل الواضح، وهو أن إمام المسلمين إذا كان عادلا يكون على الحق، ولا يجوز مخالفته بالإجماع. وإن لم يكن له تأويل، فحكمه حكم اللصوص. وذلك مثل من خالف عليا رضي الله عنه، وخرج عن طاعته كالمحكمة ومعاوية وأمثاله لإنكاره الدليل الواضح على إمامة علي رضي الله عنه، وهو إجماع أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار على إمامته، وقوله عليه السلام: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة"، واستشهد علي رضي الله عنه على رأس ثلاثين [سنة]^٤.

فعلى هذا قلنا: إن الباغي إذا أتلّف مال العادل أو نفسه ولا منعة [له]^٥ يضمن؛ لأنه مفيد لبقاء ولاية الإلزام لكونه مسلما. فإذا صار للباغي منعة لا يضمن لخلوه عن الفائدة؛ إذ ولاية الإلزام منقطعة، فوجب العمل بتأويله الفاسد، فلا يؤخذ بضمان نفس ولا مال بعد التوبة، كما لم يؤخذ به أهل الحرب بعد الإسلام. وهذا بخلاف الإثم؛ فإنه يآثم وإن كان له منعة؛ لأن المنعة لا تظهر في حق الشارع. هذا إذا هلك المال في يده، وإن كان قائما في يده وجب رده على صاحبه؛ لأنه لم يملك ذلك بالأخذ^٦. وقد روي عن محمد رحمه الله أنه قال: أفني لأهل البغي أن يضمنوا ذلك فيما بينهم وبين ربهم، ولا أفني في أهل العدل بمثله؛ لأنهم محقون في قتالهم. كذا في المبسوط. والحاصل أن سقوط الضمان معلل بعله ذات وصفين: وهي المنعة مع التأويل، فإذا انتفى أحدهما لا يسقط الضمان.

^١ الآية ٢٢ من سورة الحشر.

^٢ في ب: وبعد الذمة بدل قوله وبعد عقد الذمة.

^٣ في ب: ظانا أنه على الحق والإمام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل باطل- فاسد لا يصلح عذرا بدل قوله ظانا أنه على الحق والإمام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد- لا يصلح عذرا.

^٤ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٥ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل. والمنعة بفتح الميم والنون والعين: هي القوة والعزة. الرائد، ٧٧٤.

^٦ في ب: لأنه لا يملك ذلك بالأخذ بدل قوله لأنه لم يملك ذلك بالأخذ.

قوله^١ (ووجب) محاربة أهل البغي وقتل أسرائهم دفعا لمادة شرهم؛ لأنهم يسعون في الأرض بالفساد والتدفيف على جريحهم أي إتمام القتل في جرحائهم.

ولم نضمن نحن أموالهم ودماءهم، ولم نحرم عن الميراث؛ لأن الإسلام جامع بيننا وبينهم، فلم يثبت اختلاف الدين. وكذا القتل بحق، فلم يوجد القتل المانع من الإرث. وهم لم يحرموا أيضا إن قتلوا عادلا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، خلافا لأبي يوسف رحمه الله؛ لأن القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على اعتقادهم وإن كان باطلا في الحقيقة. ونحبس أموالهم زجرا، ولا نملكها؛ لأن الدار واحدة. إذاً الكل دار الإسلام، وهي بحكم الديانة مختلفة، حيث اعتقد كل فريق أن الفريق الآخر على الباطل، فتثبت العصمة من وجه دون وجه، فلم يجب الضمان بالشك، ولم يثبت الملك بالشبهة.

ألا يرى أن الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام، ولم يجب الضمان. ولو كانت متحدة من كل وجه لم يثبت الملك، ووجب ضمان. فلو^٢ كانت مختلفة من وجه متحدة من وجه لم يثبت واحد منهما بالشك.

ولقائل أن يقول في مسألة الإرث: ينبغي أن لا يتوارث من الطرفين؛ لأن اختلاف الدار باختلاف المنعة يمنع الإرث كالحربيين من دارين مختلفين لا يتوارثان وإن كان الكفر جامعا بينهما. وذلك ثابت بين الباغي والعاقل. وجوابه أن تأثير اختلاف الدار في منع التوارث إنما هو في حق الكفار، لا في حق المسلمين، حتى لو مات مسلم في دار الحرب يرث ابنه الذي في دار الإسلام اتفاقاً^٣.

قوله (وكذا جهل) أي ومثل جهل صاحب الهوى والباغي جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة عن علماء الشريعة أو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر أصلا.

^١ في ب بياض مكان قوله قوله (ووجب).

^٢ في ب: إذ بدل قوله إذا، ونظن أنه الصواب.

^٣ في ب: فلما بدل قوله فلو.

^٤ في ب: حتى إذا مات مسلم في دار الحرب يرث ابنه الذي في دار الإسلام اتفاقا بدل قوله حتى لو مات مسلم في دار الحرب يرث ابنه الذي في دار الإسلام اتفاقا.

مثل الفتوى ببيع أمهات الأولاد. كان بشر المريسي^١ وداود الأصفهاني^٢ ومن تابعه من أصحاب الظواهر^٣ يفتون بجواز بيع أم الولد، متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال: كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها بدلالة الحديث المشهور: "أعتقها ولدها".^٤

وحكي عن أبي سعيد البردعي^٥ أنه خرج حاجا من بردعة، فوصل إلى بغداد، فرأى بعد صلاة الجمعة قوما جلسوا للنظر وفيهم داود، فسأله حنفي عن بيع أم الولد، فقال: يجوز بيعها؛ لأن بيعها يجوز إجماعا قبل العلوق، فنحن على هذا الإجماع حتى ينعقد إجماع آخر؛ لأن ما ثبت باليقين لا يزول إلا بيقين مثله، فتحير الحنفي، فقال أبو سعيد: أجمعنا على عدم جواز بيعها بعد العلوق؛ لأن في بطنها ولدا حرا، فنحن على هذا الإجماع حتى ينعقد إجماع آخر، فتحير داود، وانقطع. فعلم أن القول بجواز بيعها مخالف للإجماع والمشهور من السنة، فكان مردودا.

^١ بشر المريسي: هو بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي، العدوي بالولاء، أبو عبد الرحمن المتوفى سنة ٢١٨ هـ: فقيه معتزلي عارف بالفلسفة، يرمى بالزندقة. وهو رأس الطائفة المريسية القائلة بالإرجاء، وإليه نسبتها. أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف، وقال برأي الجهمية، وأوذي في دولة هارون الرشيد. وكان جده مولى لزيد بن الخطاب. وقيل: كان أبوه يهوديا. وهو من أهل بغداد ينسب إلى درب المريسي فيها. عاش نحو ٧٠ عاما. وقالوا في وصفه: كان قصيرا، دميم المنظر، وسخ الغياب، وافر الشعر، كبير الرأس والأذنين. له تصانيف. وللدارمي كتاب النقض على بشر المريسي في الرد على مذهبه. الأعلام للزركلي، ٥٥/٢.

^٢ داود الأصفهاني رحمه الله: هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني، أبو سليمان المتوفى سنة ٢٧٠ هـ، الملقب بالظاهري: أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام. تنسب إليه الطائفة الظاهرية، وسميت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنة وإعراضها عن التأويل والرأي والقياس. وكان داود أول من جهر بهذا القول. وهو أصبهاني الأصل، من أهل قاشان بلدة قريبة من أصفهان، ومولده في الكوفة. سكن بغداد، وانتهت إليه رئاسة العلم فيها. قال ابن خلكان: قيل: كان يحضر مجلسه كل يوم أربع مائة صاحب طيلسان أخضر! وقال ثعلب: كان عقل داود أكبر من علمه. وله تصانيف أورد ابن النديم أسماءها في زهاء صفحتين. توفي في بغداد. الأعلام للزركلي، ٣٣٣/٢.

^٣ أصحاب الظواهر: هم طائفة منسوبة إلى داود الأصفهاني، بسبب أخذها بظواهر الأدلة الشرعية واجتنابها عن الرأي والقياس والتأويل. ^٤ جابر بن عبد الله رضي الله عنه: هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجي الأنصاري السلمي المتوفى سنة ٧٤ هـ: صحابي، من المكثرين في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم وروى عنه جماعة من الصحابة. له ولأبيه صحبة. غزا تسع عشرة غزوة. وكانت له في أواخر أيامه حلقة في المسجد النبوي يؤخذ عنه العلم. روى له البخاري ومسلم وغيرهما ١٥٤٠ حديثا. وله (مسند - خ) مما رواه أبو عبد الرحمن. عبد الله بن الإمام أحمد بن محمد بن حنبل. والنسخة قديمة نفسية، في خزانة الرباط، الرقم ٢٢١ كتابي. الأعلام للزركلي، ١٠٤/٢.

^٥ أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب العتق، باب أمهات الأولاد، الحديث ٢٥١٦. وأخرجه الحاكم النيسابوري في مستدركه، كتاب البيوع، الحديث ٢١٩١. وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه، توابع كتاب الطلاق، باب عدة السرية إذا اعتقت أو مات عنها سيدها، الحديث ١٢٩٣٧. وأخرجه الدارقطني في سننه، كتاب المكاتب، الحديث ٤٢٣٣-٤٢٣٤-٤٢٣٥-٤٢٣٧. وأخرجه البيهقي في سننه الصغرى، باب عتق أمهات الأولاد، الحديث ٣٥٢١-٣٥٢٢-٣٥٢٣، وفي سننه الكبرى، باب الرجل يطأ أمته بالملك، الحديث ٢٢٣٠٨-٢٢٣٠٩-٢٢٣١٠-٢٢٣١١.

^٦ أبو سعيد البردعي رحمه الله: هو أحمد بن الحسين، أبو سعيد البردعي المتوفى سنة ٣١٧ هـ: فقيه من العلماء. كان شيخ الحنفية ببغداد. نسبته إلى بردعة (أو بردعة) بأقصى أذربيجان. ناظر الإمام داود الظاهري في بغداد، وظهر عليه. وتوفي قتيلا في وقعة القرامطة مع الحجاج بمكة. له (مسائل الخلاف - خ) بتونس، فيما اختلف به الحنفية مع الإمام الشافعي. الأعلام للزركلي، ١١٤/١-١١٥.

ومثل الفتوى بحل متروك التسمية عامدا عملا بالغريب من السنة - كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله - مردود؛ لأنه مخالف للكتاب، كما مر تقريره.

قلت: وفيه نظر^١؛ لأن المخالفة إنما تتحقق بينهما أن لو لم يكن قوله تعالى: ﴿مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^٢ كناية عما لم يذبح موحد، وهو ممنوع. سلمنا أنه محمول على ظاهره، ولكنه يحتمل أن يكون الذكر القلبي كافيا، فلم قلت: إنه ليس بكاف، فلا بد له من دليل^٣.

ومثل فتوى القصاص بالقسامة إذا وجد القتل في محله ولا يدري قاتله تجب القسامة على أهل المحلة، والدية على عاقلتهم عندنا. وقال مالك وأحمد^٤ والشافعي في القديم رحمهم الله: إن كان بين القتل وأهل المحلة عداوة ظاهرة أو لوث - وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي - يؤمر الولي بأن يعين القاتل منهم، ثم يحلف الولي بنفسه خمسين يمينا أنه قتله عمدا، فيقتص القاتل بعده، متمسكين في ذلك بقوله عليه السلام لأولياء القتل الذي وجد في خير:

^١ في ب: فيه نظر بدل قوله وفيه نظر.

^٢ الآية ١٢١ من سورة الأنعام.

^٣ هذه الفقرة إشارة إلى اعتراض الشارح في حل متروك التسمية عامدا.

^٤ الإمام مالك رحمه الله: هو مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، أبو عبد الله المتوفى سنة ١٧٩هـ: إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، مولده ووفاته في المدينة. كان صلبا في دينه، بعيدا عن الأمراء والملوك، وشي به، فضربه سباطا انخلعت لها كتفه. ووجه إليه الرشيد العباسي ليأتيه فيحدثه، فقال: العلم يؤتى، فقصد الرشيد منزله واستند إلى الجدار، فقال مالك: يا أمير المؤمنين من إجلال رسول الله إجلال العلم، فجلس بين يديه، فحدثه. وسأله المنصور أن يضع كتابا للناس يحملهم على العمل به، فصنف الموطأ. وله رسالة في الوعظ، وكتاب في المسائل، ورسالة في الرد على القدرية، وكتاب في النجوم، وتفسير غريب القرآن. وأخباره كثيرة. ولجلال الدين السيوطي تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك، ولمحمد أبي زهرة كتاب مالك ابن أنس: حياته، عصره، ولأمين الخولي ترجمة محررة لمالك ابن أنس. الأعلام للزركلي، ٢٥٧/٥.

^٥ الإمام أحمد رحمه الله: هو أحمد محمد بن حنبل، أبو عبد الله، الشيباني الوائلي المتوفى سنة ٢٤١هـ: إمام المذهب الحنبلي، وأحد الأئمة الأربعة. أصله من مرو، وكان أبوه والي سرخس. وولد ببغداد. فنشأ منكبا على طلب العلم، وسافر في سبيله أسفارا كبيرة إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والنفور والمغرب والجزائر والعراقين وفارس وخراسان والجزبال والأطراف. وصنف المسند ستة مجلدات، يحتوي على ثلاثين ألف حديث. وله كتب في التاريخ، والناسخ والمنسوخ، والرد على الزنادقة فيما ادعت به من متشابه القرآن، والتفسير، وفصائل الصحابة، والمناسك، والزهد، والأشربة، والمسائل، والعلل والرجال. وكان أسمر اللون، حسن الوجه، طويل القامة، يلبس الأبيض، ويخضب رأسه ولحيته بالحناء. وفي أيامه دعا المأمون إلى القول بخلق القرآن، ومات قبل أن يناظر ابن حنبل، وتولى المعتصم، فسجن ابن حنبل ثمانية وعشرين شهرا لامتناعه عن القول بخلق القرآن، وأطلق سنة ٢٢٠هـ، ولم يصبه شر في زمن الواثق بالله بعد المعتصم. ولما توفي الواثق، وولى أخوه المتوكل ابن المعتصم، أكرم الإمام ابن حنبل، وقدمه، ومكث مدة لا يولي أحدا إلا بمشورته، وتوفي الإمام وهو على تقدمه عند المتوكل. ومما صنف في سيرته: مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي، وابن حنبل لمحمد أبي زهرة. الأعلام للزركلي، ٢٠٣/١.

"أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم؟" ^١ -أي دم قاتل صاحبكم-. وهذا مخالف للأخبار المشهورة الواردة في هذا الباب، ولقوله عليه السلام: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر".

ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد ويمين المدعي؛ فإنه مردود^٢؛ لأنه مخالف للسنة المشهورة والكتاب كما بيناه. ففي هذه المسائل ونحوها إن اعتمد الخصم على القياس فهو عمل بالاجتهاد في مقابلة الكتاب والسنة، وإن اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلافهما أو خلاف أحدهما، فيكون فاسداً. وعلى هذا يبتنى ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ. فما كان على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة أو الإجماع لا ينفذ فيه قضاء القاضي، وما لا يكون كذلك ينفذ.

قال ^٣ (والنوع الثالث جهل يصلح شبهة) أي شبهة دائرة للحدود والكفارات. وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح، وهو الاجتهاد الذي لا يكون مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة والإجماع، كالمحتجم أفطر على ظن أن الحجامة فطرته لا تلزم الكفارة؛ لأن جهله في موضع الاجتهاد الصحيح؛ لأن الحجامة تفسد الصوم عند الأوزاعي^٤ رحمه الله لقوله عليه السلام: "أفطر الحاجم والمحجوم"، بخلاف المغتاب، لو أفطر على ظن أن الغيبة فطرته لقوله عليه السلام: "الغيبة يفطر الصائم"، حيث تلزمه الكفارة؛ لأنه مأول بالإجماع، فلا يكون الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح. وإنما تسقط الكفارة عنه إذا كان ظنه بناء على فتوى معني^٥ أو سماع حديث الحجامة. أما إذا لم يكن مبنيًا على

^١ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب كتاب الحاكم إلى عماله، الحديث ٧٧٨٢. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة، الحديث ٣١٦٨.

^٢ في ب: ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد ويمين المدعي مردود بدل قوله ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد ويمين المدعي فإنه مردود.

^٣ في ب: قوله بدل قوله قال.

^٤ الأوزاعي رحمه الله: هو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمى الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، أبو عمرو المتوفى سنة ١٥٧ هـ: إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، وأحد الكتاب المترسلين. ولد في بعلبك، ونشأ في البقاع، وسكن بيروت، وتوفي بها. وعرض عليه القضاء فامتنع. قال صالح بن يحيى في تاريخ بيروت: كان الأوزاعي عظيم الشأن بالشام، وكان أمره فيهم أعز من أمر السلطان، وقد جعلت له كتاب يتضمن ترجمته. له كتاب السنن في الفقه، والمسائل، ويقدر ما سئل عنه بسبعين ألف مسألة أجاب عليها كلها. وكانت الفتيا تدور بالأندلس على رأيه إلى زمن الحكم ابن هشام. ولأحد العلماء كتاب محاسن المساعي في مناقب الإمام أبي عمرو الأوزاعي نشره الأمير شكيب أرسلان، ولم يعرف مؤلفه عند طبعه، وظن أنه لصالح بن يحيى، ثم وجدته في مصنفات أبي العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن زيد، المتقدمة ترجمته. والإسبانيول يسمونه Aowzei وAuzu قال الأمير شكيب: إن هذا يدل على أن أهل الأندلس كانوا يلفظونه (الأوزاعي) بالإمالة، وكانت غالبية على لفظهم. الأعلام للزركلي، ٣/٣٢٠.

^٥ في ب: فتوى مفتى بدل قوله فتوى معني.

واحد منهما يلزمه الكفارة والقضاء بالاتفاق. كذا ذكره الإمام شمس الأئمة^١ والإمام المعروف بخواهر زاده^٢ رحمهما الله.

قوله (وكذلك^٣ في موضع الشبهة) اعلم أن الشبهة الدارئة للحد نوعان:

شبهة الدليل، وهي ما يوجد الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع [اتصل به^٤]. وهذا لا يتوقف تحققه على ظن الجاني؛ لأن المؤثر في الإسقاط -وهو الدليل- لا يتفاوت بالظن وعدمه. ولذا لم يتعرض المصنف رحمه الله بهذا النوع.

مثاله وطء الأب جارية ابنه؛ فإنه لا يجب عليه الحد، وإن قال: علمت أنها علي حرام؛ لأن الشبهة فيه نشأت من الدليل، [وهو قوله عليه السلام: "أنت ومالك لأبيك"]. وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله: لا يجب التكفير بالإفطار، إذا نوى الصوم من النهار، ولا بأكل العمد بعد إذ طعم في حالة النسيان والحكم علم^٥.

وشبهة الاشتباه، وهو توهم ما ليس بدليل الحل دليله، ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه.

مثاله وطء الرجل جارية والده أو أمه أو امرأته؛ فإنه لو قال: ظننت أنها تحل لي، لا يجب الحد عندنا، خلافاً لـ زفر^٦ رحمه الله؛ فإنه يقيسه على وطئ جارية أخيه أو أخته على ظن أنها تحل

^١ شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: هو محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، شمس الأئمة المتوفى سنة ٤٨٣ هـ: قاض، من كبار الأحناف، مجتهد، من أهل سرخس في خراسان. أشهر كتبه: المبسوط في الفقه والتشريع، ثلاثون جزءاً، أملاه وهو سجين بالحب في أوزجند بفرغانة. وله: شرح الجامع الكبير للإمام محمد، منه مجلد مخطوط، وشرح السير الكبير للإمام محمد، وهو شرح لزيادات الزيادات للشيباني، والأصول في أصول الفقه، وشرح مختصر الطحاوي. وكان سبب سجنه كلمة نصح بها الخاقان، ولما أطلق سكن فرغانة إلى أن توفي. الأعلام للزركلي، ٣١٥/٥.

^٢ الإمام خواهر زاده رحمه الله: هو محمد بن الحسين بن محمد، أبو بكر البخاري المتوفى سنة ٤٨٣ هـ، المعروف ببكر خواهر زاده، أو خواهر زاده: فقيه. كان شيخ الأحناف فيما وراء النهر. مولده ووفاته في بخارى. له: المبسوط، والمختصر، والتجنيس في الفقه. وهو كما قال ابن قاضي شعبة ابن أخت القاضي أبي ثابت محمد بن أحمد البخاري. ولهذا قيل له بالعجمي خواهر زاده، وتفسيره ابن أخت عالم. الأعلام للزركلي، ١٠٠/٦.

^٣ في ب: وكذا بدل قوله وكذلك.

^٤ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٥ ما بين الحاصرتين يوجد هنا في الأصل، ولكن نظن أن الصواب ما في نسخة ب.

^٦ الإمام زفر رحمه الله: هو زفر بن الهذيل بن قيس العنبري، من تميم، أبو الهذيل المتوفى سنة ١٥٨ هـ: فقيه كبير، من أصحاب الإمام أبي حنيفة. أصله من أصبهان. أقام بالبصرة، وولي قضاءها، وتوفي بها. وهو أحد العشرة الذين دونوا الكتب. جمع بين العلم والعبادة. وكان من أصحاب الحديث، فغلب عليه الرأي وهو قياس الحنفية، وكان يقول: نحن لا نأخذ بالرأي ما دام أثر، وإذا جاء الأثر تركنا الرأي. الأعلام للزركلي، ٤٥/٣.

له؛ فإنه يجب الحد فيه إجماعاً^١. ولنا أن الأملاك متصلة بين الآباء والأبناء، فيورث هذا شبهة الحل، بخلاف جارية أخيه أو أخته؛ لمباينة الأملاك بينهما، فلا يورث شبهة.

وكذا الحربي إذا دخل دارنا بأمان، فأسلم، ثم شرب الخمر، على ظن حلها لم يحد؛ لأنه في موضع الشبهة؛ لأنه^٢ كانت حلالاً في وقت، بخلاف ما إذا زنى، وقال: ظننت أنه غير حرام، حيث لا يكون جهله عذراً؛ لكونه محظور الأديان كلها. وبخلاف الذمي الذي أسلم، ثم شرب الخمر، وقال: لم أعلم؛ فإنه يحد؛ لأنه بالإقامة في دارنا عرف حرمتها لشيوعها في دار الإسلام.

قوله (والقسم الرابع جهل يصلح عذراً) مثل جهل من أسلم في دار الحرب، ولم يهاجر إلينا؛ فإنه يكون عذراً له في الشرائع كلها. وهذا هو الفرق بين القسم الثالث وهذا القسم، حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم أن عليه الصوم والصلاة لا يجب عليه القضاء بعد العلم بهما، خلافاً لزفر رحمه الله؛ لأن الخطاب النازل خفي في حقه، فيصير الجهل به عذراً؛ لأنه غير مقصر. وإنما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه.

وكذا جهل الوكيل بالوكالة، وجهل المأذون بالإذن، وضده -أي العزل والحجر-؛ فإنه لا يصير وكيلاً ولا مأذوناً بدون العلم، حتى لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك على المولى والموكل، حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفاً، كبيع الفضولي؛ لأن في الإطلاق نوع إلزام^٣ على المطلق. ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسليم والمطالبة والمنازعة، فلا يثبت حكم الوكالة والإذن دفعا للضرر عنهما. ألا يرى أن أحكام الشرع لا يلزم في حق المكلف قبل علمه، وأولى أن لا يلزم حكم العقد على غيره.

وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر؛ إذ الوكيل يتصرف على أن يلزم تصرفه على الموكل، والعبد يتصرف على أن يقضي دينه من كسبه ورقبته.

وكذا جهل الشفيع ببيع جاره داره يكون عذراً، حتى يثبت له حق الشفعة إذا علم بالبيع؛ لأن دليل العلم خفي؛ لأن صاحب الدار يتفرد ببيعها.

^١ في ب: فإنه يقيسه على وطيء جارية أخته أو أخيه على ظن أنها تحل له فإنه يجب فيه الحد إجماعاً بدل قوله فإنه يقيسه على وطيء جارية أخيه أو أخته على ظن أنها تحل له فإنه يجب الحد فيه إجماعاً.

^٢ في ب: لأنها بدل قوله لأنه.

^٣ في ب: التزام بدل قوله إلزام.

وكذا جهل المولى بجناية العبد؛ لأن العبد إذا جنى جناية خطأ يكون المولى مخيراً بين الدفع والفداء -وهو الأرش- . فإذا تصرف المولى فيه بالبيع أو الإعتاق ونحوهما بعد العلم بجنأيته يصير مختاراً للفداء. فإن لم يعلم بالجناية وتصرف فيه بالبيع ونحوه لا يصير مختاراً للفداء، بل يجب عليه ما هو الأقل من القيمة والأرش، ويصير جهله بالجناية عذراً لخفاء الدليل؛ لأن العبد مستبد بالجناية^١.

وكذا جهل البكر البالغة بإنكاح الولي يكون عذراً، حتى إذا سكنت^٢ قبل العلم بالإنكاح يكون لها الإبراء إذا علمت؛ لأن الولي مستبد، فيكون الجهل لخفاء الدليل، فيكون عذراً.

والأمة المنكوحة بخيار العتق، يعني إذا أعتقت المنكوحة يثبت لها الخيار في المجلس، إن شاءت أقامت^٣ مع الزوج، وإن شاءت فارقت، ويسمى هذا خيار العتاقة. فإن لم تعلم بالإعتاق أو علمته لكن لم تعلم بثبوت الخيار لها شرعاً كان الجهل ههنا عذراً، حتى كان لها الخيار في مجلس حصل لها فيه العلم؛ لأن دليل الشرع بالخيار خفي في حقها؛ لأنها مشغولة بخدمة المولى، فلا تتفرغ لمعرفة الأحكام. فلا يقوم اشتها الدليل في دار الإسلام في حقها مقام العلم، بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف.

اعلم أنه إذا زوج الصغير أو الصغيرة غير الأب والجد من الأولياء يصح النكاح، ويثبت الخيار عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله بعد البلوغ، ويسمى هذا خيار البلوغ. فإذا بلغت الصغيرة بكراً، فإن لم تعلم بالإنكاح وقت البلوغ كان هذا الجهل عذراً، حتى لا يجعل سكوتها رضا، ويكون لها الخيار بعد العلم، كما لا يجعل في حق الصغير لخفاء الدليل؛ إذ الولي مستبد بالإنكاح. وإن علمت بالنكاح^٤ ولم تعلم بالخيار لم تعذر، ويكون سكوتها رضا؛ لأن دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتها أحكام الشرع في دار الإسلام وعدم المانع من التعلم. وأما إذا بلغت ثيباً وعلمت بالنكاح لا يبطل خيارها بالسكوت؛ لأن سكوت الثيب ليس برضا.

^١ استبد بالأمر: انفرد به. الرائد، ٥٤.

^٢ في ب: سكت بدل قوله سكنت.

^٣ في ب: قامت بدل قوله أقامت.

^٤ في ب: حصل لها العلم بدل قوله حصل لها فيه العلم.

^٥ في ب: الإنكاح بدل قوله النكاح.

قوله (وأما السكر) اعلم أن السكر غفلة تعرض بغلبة السرور على العقل بمباشرة ما يوجبها. فتخرج الغفلة الحاصلة التي لا توجب السرور كشرب الأفيون والبنج^١ وغير ذلك؛ لأن تلك الغفلة من قبل^٢ الجنون لا السكر. لكن لما كان حكمهما واحدا في الشرع ألحقت به^٣.

فهو نوعان: سكر بطريق مباح، كشرب الدواء مثل البنج والأفيون للمداواة، وشرب المكروه على شرب الخمر بالقتل [أو قطع العضو]^٤، وشرب المضطر فيها^٥ ما يرويه العطش. وكذلك على قول أبي حنيفة رحمه الله إذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة أو الشعير أو العسل أو الذرة؛ فإنها حلال، ولا يحد شاربه عنده وإن سكر. وهذا النوع من السكر بمنزلة الإغماء، فيمنع صحة طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته من البيع والشراء؛ لأنه ليس من جنس اللهو حتى يؤخذ به، فصار من أقسام المرض، فلا يكون مخاطبا.

وسكر بطريق محظور، وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف^٦. وهذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب بالإجماع لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾^٧. وهذا الخطاب حال السكر؛ لأنه ممنوع عن القربان من الصلاة حال السكر بهذا الخطاب، فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة. ولأن الخطاب إن كان متوجها حال السكر فظاهر، وإن كان متوجها حال الصحو فكذلك؛ لأنه يصير في التقدير كأنه قال للصاحي: إذا سكرت فلا تقرب الصلاة. فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز أن يقال للعاقل: إذا جننت فلا تفعل كذا.

لا يقال: فعلى هذا ينبغي أن لا ينافي السكر الخطاب بنوعيه؛ لأن هذا الخطاب عام؛ لأن ذلك خلاف الإجماع؛ إذ السكر المباح ألحق بالإغماء باتفاق الأمة. وإذا ثبت أنه لا ينافي الخطاب ثبت أنه لا يبطل شيئا من الأهلية؛ لأن خطاب الشارع بناء عليها، فيلزمها أحكام الشرع كلها من الصوم والصلاة وغيرهما، وينفذ تصرفاته كلها قولاً وفعلاً عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والإقرار

^١ الأفيون: مادة مخدرة تستخرج من الخشخاش يستعملها المدمنون التماسا للخدر ويستعملها الطب للتسكين والتنويم. والبنج: مادة مخدرة منومة يعطاها المريض قبل إجراء العملية الجراحية. الرائد، ١٠٤-١٨٢.

^٢ في ب: قبيل بدل قوله قبل.

^٣ في ب: الحق به بدل قوله ألحقت به.

^٤ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٥ في ب: منها بدل قوله فيها.

^٦ الخمر: ما اختمر وأسكر من عصير العنب. والباذق: ما طبخ من عصير العنب أدنى طبخة، فصار شديدا. والمنصف: الشراب الذي طبخ حتى ذهب نصفه. الرائد، ٣٤٤-٧٧٤، وتاج العروس، ٣٦/٢٥.

^٧ الآية ٤٣ من سورة النساء.

وتزويج الصغير والصغيرة وغيرهما إلا الردة استحساناً؛ فإنها لا تصح منه، حتى إذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبين منه امرأته. وفي القياس -وهو قول أبي يوسف رحمه الله- أنه تبين امرأته؛ لأنه مخاطب كالمصاحي. وجه الاستحسان أن الردة إنما تعتبر أن لو كانت عن قصد وهو مفقود في حقه، فيجعل كأنه لم يتكلم بها، كما لو تكلم بها المصاحي خطأ.

فإن قلت: لما جعل السكر المحظور عذراً في الردة، حتى منع صحتها، فلم لم يجعل عذراً في غيرها أيضاً؟ قلت: إن عدم صحة الردة [منه] لفوات ركنها -وهو تبدل الاعتقاد-، لا لأن السكر جعل عذراً فيها بخلاف ما يبتنى على العبارة من الأحكام؛ لأن ركن التصرف قد تحقق فيها من الأهل مضافاً إلى المحل. فإن قلت: لا نسلم الأهلية. قلت: لما بينا أنه مخاطب، والخطاب مبني على الأهلية.

والإقرار لمباشرة^١ أسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب^٢ والسرقعة الصغرى والكبرى؛ فإنه إذا أقر بشيء من الحدود لم يؤخذ به^٣؛ لأن السكران لا يكاد يثبت على شيء فأقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمل الرجوع عنه من الأقارير.

واحترز بقوله: «والإقرار» عن مباشرة السبب، و«بالخالصة» عما فيه حق العبد؛ فإنه يؤخذ بهما فيه^٤. وأما إذا أسلم الكافر في حال السكر يجب أن يصح الإسلام لوجود أحد الركنين ترجيحاً لجانب الإسلام، كما صح إسلام المكروه؛ إذ الإسلام يعلو ولا يعلو. ولأن دليل الرجوع وإن كان يقارنه لكن الرجوع عن الإسلام للردة، وقد بينا أن الردة غير معتبرة في السكر، فلا يمكن إثباتها بما يمنع ثبوتها.

وإذا أقر بالقصاص أو باشر سببه أو قذف أو أقر بالقذف يلزمه؛ لأنه^٥ من حقوق العباد، وذلك لا يبطل بصريح الرجوع، فبدليله -وهو السكر- أولى أن لا يبطل.

وإذا زنى في حالة السكر حد إذا صح؛ لأنه باشر سبباً هو معصية، فلا يصلح سبباً للتخفيف. وكذا في مباشرة سائر أسباب الحدود. وإنما لا يحد في الحال؛ لأنه لا يفيد.

^١ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٢ في ب: بمباشرة بدل قوله لمباشرة.

^٣ في ب: وشرب الخمر بدل قوله والشرب.

^٤ في ب: لم يؤخذ به بدل قوله لم يؤخذ به.

^٥ في ب: لم يؤخذ بهما فيه بدل قوله لم يؤخذ به.

^٦ في ب: لأنها بدل قوله لأنه.

وإذا أقر أنه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو فيقر أو يقوم عليه البينة، كما ذكرنا أن الإقرار في الحدود الخالصة لله تعالى لا يصح من السكران^١. وإنما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه أحكام الشرع وإن كان خطاب من لا يفهم قبيحا؛ لأن السكر لا يزيل العقل كما اختاره الإمام فخر الإسلام رحمه الله، لكنه سرور غلبه فأورث غفلة عن فهم الخطاب. وإن^٢ كان سبب السكر معصية لم يعد عذرا ولم يوضع عنه الخطاب، لا لأن^٣ القدرة ليست بشرط، ولكنها جعلت باقية تقديرا زجرا عليه. وكذا إن كان مباحا مقيدا بشرط أن لا يسكر منه وهو من جنس ما يتلهى به كالمثلث^٤ عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله؛ لأن السكر منه كالسكر من الشراب المحرم، فيبقى التكليف متوجها إليه في حق الإثم وإن لم يبق في حق الأداء. وأما إذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا ولم يبق مخاطبا لئلا يؤدي إلى تكليف ما ليس في الوسع.

(وأما الهزل) فقال الشيخ أبو منصور رحمه الله: هو ما لا يراد باللفظ معنى^٥، أي لا يراد ما يفهم منه حقيقة أو تجوزا، بل يراد به تعطله عن الغرض المطلوب وإهماله عن إفادة المقصود، وهو ضد الجد، وهو أن يراد به معناه الحقيقي أو المجازي. فالحاصل أن إرادة الموضوع له هو الحقيقة، وإرادة غير الموضوع له إن كان مع صحة الإرادة فهو المجاز، وإن كان لا مع صحة الإرادة وهو الهزل^٦، وأنه من باب السفه. ولهذا جاز المجاز في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم دون الهزل.

وشروطه أن يكون صريحا مشروطا باللسان، أي لا يثبت الهزل بدلالة الحال، بل بشرط أن يذكر^٧ باللسان أنهما هازلان في العقد، إلا أنه لا يشترط ذكره في العقد، بخلاف خيار الشرط، حيث يشترط^٨ ذكره فيه. وهذا لأنه لو شرط ذكره لما حصل مقصودهما؛ لأن غرضهما من البيع هازلا أن يعتقد الناس ذلك بيعا، وليس ببيع في الحقيقة.

^١ في ب: لما ذكرنا أن الإقرار بالحدود الخالصة لله تعالى لا يصح من السكران بدل قوله كما ذكرنا أن الإقرار في الحدود الخالصة لله تعالى لا يصح من السكران.

^٢ في ب: فإن بدل قوله وإن.

^٣ في ب: لا أن بدل قوله لا لأن.

^٤ تلهى بالشيء: لعب به. والمثلث: من الخمر ما طبخ ثلاث مرات. الرائد، ٢٣٨-٧١٢.

^٥ في ب: وهو ما لا يراد من اللفظ معنى بدل قوله هو ما لا يراد باللفظ معنى.

^٦ في ب: فهو الهزل بدل قوله وهو الهزل.

^٧ في ب: يذكر بدل قوله يذكر.

^٨ في ب: شرط بدل قوله يشترط.

قوله (وإنه لا ينافي الرضا) بمباشرة السبب. ولهذا يكفر بالردة هازلا؛ لأن الرضا بالكفر كفر، لكنه ينافي الاختيار والرضا في حق الحكم وهو ثبوت الملك بمنزلة البيع الذي شرط فيه الخيار، إلا أن الهزل في البيع يفسده -كما يجيء- وخيار الشرط لا يفسده، فلا يكون المشابهة بينهما من كل وجه، إلا أن يراد به بيع شرط فيه خيار الأبد، فيكون المشابهة حينئذ من كل وجه؛ إذ يفسد البيع فيهما، ولا يثبت الملك بالقبض منهما^١، فيؤثر الهزل فيما يحتمل النقص كالبيع والإجارة، ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق.

والحاصل^٢ أن الهزل لما كان يزول به الاختيار والرضا في حق الحكم، فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الاختيار والرضا كالطلاق والعتاق يثبت مع الهزل، وكل حكم يتعلق بالاختيار والرضا لا يثبت معه.

ثم جملة ما يدخل فيه الهزل ثلاثة أنواع: إنشاء تصرف، وإخبار عنه، وما يتعلق بالاعتقاد. والإنشاء على وجهين: إما أن يحتمل النقص، وإما أن لا يحتمله. والإخبار أيضا على وجهين: الإقرار بما يحتمل النقص، وبما لا يحتمله. وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين أيضا: ما هو حسن كالإيمان، وما هو قبيح كالردة.

والقسم الأول وهو الإنشاء الذي يحتمل الفسخ، إذا دخل الهزل فيه يكون على ثلاثة أوجه: إما إن دخل في أصل العقد، أو في قدر العوض فيه، أو جنسه. وكل منها على أربعة أوجه: إما أن يتفق العاقدان بعد العقد على أن التصرف كان بناء على الهزل، أو على أنه كان بعد الإعراض عنه، أو على أنه لم يحضرهما شيء، أو يختلفا. ففي الوجه الأول -وهو ما إذا تواضعا على^٣ الهزل بأصل البيع بأن يتواضعا في السر على أن يعقد البيع عند الناس ظاهرا لا حقيقة، وشهدا على ذلك- ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وإن اتصل به القبض لانعدام الرضا بالحكم -وهو الملك هنا-، وصار اتفاقهما [على^٤] الهزل بمنزلة شرط الخيار لهما أبدا لكونهما راضيين بمباشرة السبب غير راضيين بحكمه كما في الخيار المؤبد، كمن باع عبدا على أنهما بالخيار أبدا، فيوجب فساد البيع على احتمال الجواز، ويمنع ثبوت الملك للمتعاقدين؛ لأن خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده، فكذا الهزل، وكما لا يثبت الملك ثمة بعد القبض فكذا ههنا، بخلاف ما إذا كان الفساد في البيع بوجه

^١ في ب: فيهما بدل قوله منهما.

^٢ في ب: فالحاصل بدل قوله والحاصل.

^٣ تواضع على الأمر: اتفق عليه. الرائد، ٢٥١.

^٤ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

آخر، حيث يثبت الملك عند القبض لوجود الرضا بالملك ثمة. وإذا^١ نقض أحدهما انتقض البيع؛ لأن لكل واحد منهما ولاية النقص، فيتفرد به. فإن أجازاه أحدهما وسكت الآخر لم يجر عليه^٢؛ لأن المجيز أسقط خياره، ولا يلزم منه سقوط خيار الآخر بدون إسقاطه. وإن أجازاه جاز البيع، كما في الخيار المؤبد لهما. لكن مدة الإجازة تجب أن تكون مقدرة بالثلاث عند أبي حنيفة رحمه الله، كخيار الشرط؛ فإن الإجازة ثمة بعد الثلاث لا تعتبر، كذا هنا. وعندهما رحمهما الله لا تقدر بذلك لعدم تقدر المدة بالثلاث عندهما.

قوله (ولو تواضعا على البيع بألفي درهم أو على البيع بمائة دينار) هذا بيان الوجهين الأخيرين، وهو ما إذا هزلا في قدر المال البديل أو جنسه^٣. أما الأول فأن يتواضعا على البيع بألفي درهم ظاهرا على أن يكون الثمن ألف درهم حقيقة. وأما الثاني فهو أن يتواضعا على البيع بمائة دينار على أن يكون الثمن مائة درهم، واتفقا على البناء، فالهزل باطل والتسمية صحيحة في الفصلين عند أبي حنيفة رحمه الله. وقال صاحبه: ينعقد البيع بألف درهم في الفصل الأول، وبمائة دينار في الفصل الثاني. والفرق لهما أنه أمكن العمل بالمواضعة في الثمن مع الجد في أصل العقد.

بيان ذلك أن اعتبار الهزل لا يوجب بطلان العقد فيما إذا هزلا في قدر البديل؛ لأن بعد اعتبار المواضعة أمكن العمل بالجد بتصحيح العقد بما بقي من المسمى ثمننا وهو الألف، فوجب العمل بهما.

غاية الأمر أن العمل بمواضعة^٤ بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد، لكن هذا شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاقهما على عدم ثمنية الألف الآخر، والشرط إذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يكون مفسدا، كشرط أن لا يبيع الدابة أو لا يعلفها، بخلاف ما إذا هزلا في جنس البديل، حيث لا يمكن العمل بهما؛ لأن اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن؛ لأن الثمن ما يكون مذكورا في العقد، والدرهم غير مذكورة فيه^٥، وخلو العين عن الثمن يوجب بطلانه^٦، فصار العمل بالمواضعة بالجد في أصل العقد أولى؛ لأنهما جادان في أصل العقد هازلان في جنس البديل. فإذا وقعت المعارضة

^١ في ب: فإذا بدل قوله وإذا.

^٢ في ب: لا يجوز البيع بدل قوله لم يجر عليه.

^٣ في ب: وهو ما إذا هزلا في قدر البديل أو جنسه بدل قوله وهو ما إذا هزلا في قدر المال البديل أو جنسه.

^٤ في ب: أما الأول فهو أن يتواضعا على البيع بدل قوله أما الأول فأن يتواضعا على البيع.

^٥ في ب: العمل بالمواضعة بدل قوله العمل بمواضعة.

^٦ في ب: والدرهم غير مذكور فيه بدل قوله والدرهم غير مذكورة فيه.

^٧ في ب: وخلو العقد عن الثمن يوجب بطلانه بدل قوله وخلو العين عن الثمن يوجب بطلانه.

بين المبطل والمصحح رجحنا المصحح على المبطل. ولأن اعتبار الأصل أولى من اعتبار التبع والوصف.

وإننا نقول^١ بأن هنا مواضعتين: مواضعة في أصل العقد بالجد، ومواضعة في وصفه قدرا أو جنسا بالهزل. فاعتبار المواضعة الأولى يوجب صحة العقد، واعتبار المواضعة الثانية يوجب فساد^٢. أما اعتبار الهزل في جنسه فلما مر. وأما اعتبار الهزل في قدره فلأن الهزل يخرج الألف من الثمنية، فكان هذا شرط قبول ما ليس بثمن لقبول ما هو ثمن، وأنه يوجب الفساد كاشتراط قبول ما ليس بمبيع لقبول ما هو مبيع. ومثل هذا الشرط معتبر وإن لم يكن له طالب كمن جمع بين حر وعبد في صفقة. وإذا وقعت المعارضة بين المواضعة بالجد في أصل العقد الموجب للجواز والمواضعة بالهزل في وصف العقد الموجب للفساد كان العمل بالجد في أصل العقد أولى؛ لأن اعتبار المصحح أولى من اعتبار المفسد.

وهذا بخلاف النكاح، أي الهزل في قدر البدل بخلاف الهزل في قدر الصداق^٣ في النكاح، حيث يجب الأقل [فيه]^٤ بالإجماع. والعدو^٥ لأبي حنيفة رحمه الله أن البيع يفسد بالشرط الفاسد، والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا على ما بينا، فلم يعمل بها عند المعارضة ترجيحاً للمصحح. فأما النكاح فلا يفسد بالشرط. قال عليه السلام: "النكاح يهدم الشرط، والشرط يهدم البيع"^٦، فأمكن العمل بالمواضعتين.

وقلنا: بأن المهر يكون ألفا، كما قالوا في البيع. ولو تواضعا في النكاح في جنس الصداق بأن ذكر^٧ فيه الدراهم وغرضهما الدنانير، فإنه يجب مهر المثل بالإجماع، بخلاف البيع؛ لأن البيع لا يصح إلا بتسمية الثمن، والنكاح يصح بلا تسمية المهر، والعمل بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية، والنكاح صحيح بلا تسمية، فوجب مهر المثل.

^١ في ب: ولأننا نقول بدل قوله وإننا نقول.

^٢ في ب: فسادها بدل قوله فساد.

^٣ الصداق: هو مهر المرأة.

^٤ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٥ العدو: الغلبة والانتصار. الرائد، ٥٤٤.

^٦ هذا القول لإبراهيم النخاعي رحمه الله، كما ذكره شمس الأئمة السرخسي رحمه الله في المبسوط، والإمام العيني رحمه الله في البناية. ومن أراد الاطلاع فعليه المراجعة إليهما. المبسوط، ٤٣/٥، ١٤٥/٢٣، ٢٢٨/٣٠. البناية، ٦٥/٥.

^٧ في ب: ذكرنا بدل قوله ذكر.

قوله (ولو هزلا بأصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم) اعلم أن الهزل إذا دخل فيما لا يحتمل النقص فذلك ثلاثة أنواع: ما كان المال فيه تبعا كالنكاح، وما لا مال فيه أصلا، وما يكون المال فيه أصلا.

أما إذا كان المال فيه تبعا كالنكاح، فلو هزلا فيه بأصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم.

وكذا فيما لا مال فيه أصلا كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر. وصورة الطلاق والعتاق أن يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بأن يطلقها أو يعتقه علانية، ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما. وهكذا في العفو عن القصاص. وصورة اليمين أن يتواضع الرجل مع امرأته أو عبده بأن يعلق طلاقها أو عتقه بدخول الدار، ويكون في ذلك هازلا. وهكذا في النذر. وهذا كله صحيح والهزل باطل للحديث: "ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، واليمين"^١، وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين. والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام: "النذر يمين، وكفارته كفارة اليمين"^٢. والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق؛ لأن كل واحد منهما إسقاط بني على السراية واللزوم. ولأن الهزل مختار للسبب راض به دون حكمه كما مر، وحكم هذه الأسباب لا يحتمل الرد بالإقالة ولا التراخي بعد وجود سببه. ولكن هذه الأسباب متى وجدت وجدت أحكامها لا محالة. فلهذا لم يؤثر الهزل فيها.

ألا يرى أن هذه الأسباب لا يحتمل خيار الشرط، بل يبطل، والهزل بمنزلة خيار الشرط على ما مر، فلا يحتمله أيضا. ولا يلزم التعليق بالشرط؛ لأن تأثيره في منع السببية عندنا. ولا الطلاق المضاف إلى الغد؛ إذ المراد بالأسباب العلل، والطلاق المضاف ليس بعلة في الحال. ولهذا لا يستند الطلاق، بخلاف البيع بشرط الخيار؛ فإنه علة في الحال. ولهذا يستند الملك إلى وقت البيع.

قوله^٣ (وأما ما يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد) وإنما كان المال في هذا النوع مقصودا؛ لأن المال لا يجب فيه بدون الذكر. فلما شرط المال فيه علم

^١ أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الطلاق واللعان، باب ما جاء في الجد والهزل في الطلاق، الحديث ١١٠٠. وأخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب في الطلاق على الهزل، الحديث ١٨٧٨. وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب من طلق أو راجع لاعبا، الحديث ٢٠٢٩. وأخرجه الحاكم النيسابوري في مستدركه، كتاب الطلاق، الحديث ٢٧٢٦. وأخرجه الدارقطني في سننه، كتاب النكاح، باب المهر، الحديث ٣١٨٥-٣١٨٦-٣١٨٧، وكتاب الطلاق والخلع والإيلاء وغيره، الحديث ٣٤٥٨. وأخرجه البيهقي، في سننه الصغرى، كتاب الخلع والطلاق، باب ما يقع به الطلاق من الكلام ولا يقع إلا بنية، الحديث ١٢١٧.

^٢ أخرجه أبو يعلى الموصلي في مسند عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه، الحديث ١٧٢٨. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النذر، باب في كفارة النذر، الحديث ٣١١١ بلفظ: "كفارة النذر كفارة اليمين".

^٣ كلمة قوله ليس بموجود في نسخة ب.

أنه مقصود. فقد ذكر في كتاب الإكراه في الخلع أن الطلاق واقع، والمال لازم. قال الشيخ المصنف متابعا للإمامين شمس الأئمة وفخر الإسلام رحمهم الله: وهذا الحكم وإن كان مذكورا فيه بلا ذكر خلاف إلا أنه قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله؛ لأن الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما، كما ذكر في الجامع الصغير، فلا يحتمل الهزل أيضا؛ لأنه في معناه.

قوله (وسواء هزلا بأصله) أي بأصل الخلع بأن خالعهما بطريق الهزل، أو بقدر البدل بأن سميا ألفين ويكون التواضع على الألف^١، أو بجنسه بأن يذكر في الخلع دنانير وقد تواضعا على أن يكون البدل دراهم يجب المسمى بكماله عندهما. وصار أي المال المسمى الذي يؤثر فيه الهزل كالتصرف الذي لا يحتمل الفسخ تبعا لثبوته في ضمن ما لا يحتمل الفسخ وهو الطلاق في الخلع مثلاً^٢، والثابت في ضمن الشيء بمنزلة ذلك الشيء فيأخذ حكمه، وحينئذ لا يؤثر فيه الهزل أيضا كالوكالة الثابتة في ضمن الرهن يلزم بلزومه تبعا.

فإن قلت: لما قلتم: إن المال في هذا النوع مقصود لا يكون المال تبعا، ولئن سلم أنه تبع فيه^٣، لكن لا نسلم أن الهزل لا يؤثر فيه؛ فإن المال تابع في النكاح، والهزل لا يؤثر فيه، وقد أثر في المال حتى كان المهر ألفا فيما إذا هزلا بألفين.

قلت: المال ههنا مقصود بالنظر إلى العاقد. وأما في حق ثبوت العقد فهو تابع للطلاق؛ لأنه بمنزلة الشرط فيه، والشرط يأخذ حكم الأصل^٤. وأما في النكاح فله نوع أصالة في حق الثبوت، بدليل أن ثبوته لا يتوقف على اشتراط العاقلين، بل يثبت بدون الذكر، ويثبت مع النفي. وإذا كان له أصالة في حق الثبوت يؤثر فيه الهزل، كما يؤثر في سائر الأموال^٥.

وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فإن الطلاق يتوقف على اختيارها أي على اختيار المرأة^٦ الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد بكل حال، أي سواء هزلا بالأصل أو بقدر البدل أو بجنس البدل؛ لأن الهزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا.

^١ في ب: ألف بدل قوله الألف.

^٢ في ب: وهو الطلاق والخلع مثلاً بدل قوله وهو الطلاق في الخلع مثلاً.

^٣ في ب: فإن قيل قد قلتم إن المال في هذا النوع مقصود فكيف يكون تبعا ولئن سلم أنه تبع قوله فإن قلت لما قلتم إن المال في هذا النوع مقصود لا يكون المال تبعا ولئن سلم أنه تبع فيه.

^٤ في ب: فأما بدل قوله وأما.

^٥ في ب: والشروط أتباع فتأخذ حكم الأصل بدل قوله والشرط يأخذ حكم الأصل.

^٦ في ب: كما يؤثر في سائر الأحوال بدل قوله كما يؤثر في سائر الأموال.

^٧ في ب: فإن الطلاق يتوقف على اختيار المرأة بدل قوله فإن الطلاق يتوقف على اختيارها أي على اختيار المرأة.

وقد نص عن أبي حنيفة رحمه الله يعني في الجامع الصغير في خيار الشرط في الخلع من جانب المرأة أن الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المرأة، فحينئذ يقع الطلاق ويجب المال. فكذا هنا في باب الهزل. لكن جواز خيار الشرط غير مقدر بالثلاث في الخلع عنده؛ لأن تقدر^١ الخيار بالثلاث ورد في البيع؛ لأن الخيار غير لازم له^٢؛ إذ هو من الإثباتات. وإنما ثبت بالنص مقدرًا بالثلاث، فيقتصر عليه، والخلع ليس في معناه؛ إذ هو من الإسقاطات، فيكون خيار الشرط ملائماً له.

ألا يرى أنه يجوز تعليق الطلاق بأي شرط كان، بخلاف البيع، ولا يجب^٣ التقدير فيه بمدة. هذا إذا اتفقا على البناء في الأوجه الثلاثة. وأما إذا اتفقا فيها على الإعراض أو لم يحضرها شيء أو اختلفا، فالتصرف لازم والمسمى واجب بالاتفاق بلا توقف على اختيارها لبطلان الهزل الذي هو خلاف الأصل.

وقوله: وعلى هذا نظائر الخلع من الإعتاق على مال والصلح عند العهد^٤، يعني الكل سواء في الحكم والتفريع.

قوله (ثم إنه^٥ يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل) وهو ما يحتمل النقص من التصرفات، كالبيع والإجارة إذا اتفقا على البناء على المواضعة. وأما إذا اتفقا على الإعراض عنها فلا يؤثر الهزل فيه بالاتفاق^٦. وأما إذا اتفقا على أنه لم يحضرها شيء عند العقد أو اختلفا في البناء والإعراض، حمل العقد على الجد فيما إذا لم يحضرها شيء، ويجعل القول قول من يدعي الجد فيما إذا اختلفا عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن العقد مشروع لإيجاب حكمه وجد في الظاهر وحقيقة فيه، فلا يترك ذلك للاحتمال.

وعندهما العمل بالمواضعة أولى إذا لم يحضرها شيء، ويكون القول قول من يدعي البناء إذا اختلفا؛ لأن المواضعة أمر معتاد بينهما، فكأنهما اعتبرا العادة.

قوله (وأما الإقرار) بيان للنوع الثاني من الأنواع الثلاثة، وهو الإخبار.

^١ في ب: تقدير بدل قوله تقدر.

^٢ في ب: غير ملائم له بدل قوله غير لازم له.

^٣ في ب: فلا يجب بدل قوله ولا يجب.

^٤ في ب: والصلح عن دم العمد بدل قوله والصلح عند العهد.

^٥ في ب ومتن المغني: إنما بدل قوله إنه.

^٦ في ب: فلا يؤثر الهزل فيه بالاتفاق بدل قوله فلا يؤثر فيه الهزل بالاتفاق.

اعلم أن الهزل يبطل الإقرار سواء كان ذلك إقراراً بما لا يحتمل النقص كالطلاق والعناق أو يحتمله^١ كالبيع والإجارة. وصورة المواضعة فيه ما ذكر في المبسوط لو تواضعا على أن يقرأ أنهما تباعا هذا العبد أمس بألف درهم، ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة، ثم قال البائع للمشتري: قد كنت بعثك عبدي هذا يوم كذا، وقال الآخر: صدقت، فليس هذا بيعاً؛ لأن الإقرار إنما اعتبر وصار مناطاً للحكم لدلالته على وجود المقر به ظاهراً، والهزل يدل على عدم المقر به، وإذا لم يكن المقر به ثابتاً في الواقع لا يكون بالإخبار ثابتاً^٢، فلا يكون هذا الإقرار ملزماً شيئاً، حتى لو اتفقا على إجارة البيع الذي هزلا به بعد ذلك لم يكن بيعاً؛ لأن الإجارة إنما تلحق بالمنعقد، وبالإقرار كاذباً لا ينعقد، فلا يفيد الإجارة.

قوله (وكذا تسليم الشفعة) أي كالإقرار تسليم الشفعة.

طلب الشفعة على ثلاثة أوجه: طلب الموائبة، وطلب الإشهاد، وطلب الخصومة والتملك. إذا عرفت هذا فاعلم أن الشفيع إذا قال بعد طلب الموائبة والإشهاد: سلمت الشفعة، هازلاً لا يبطل شفيعته؛ لأنه من جنس ما يبطل بخيار الشرط. ولو قال: سلمت الشفعة، هازلاً لا يبطل شفيعته؛ لأنه من جنس ما يبطل^٣. فكذا هنا. وكذا لو أبرأ الغريم هازلاً بأن قال: أبرأتك، هازلاً لا يسقط الدين، كما لو قال: أبرأتك على أنني بالخيار؛ لأن في الإبراء معنى التملك. ولهذا يرد بالرد، بخلاف ما لو سلم الشفعة هازلاً قبل طلب الموائبة؛ لأن الهزل غير راض بحكم التسليم، فصار ساكتاً من حيث الحكم، والشفعة تبطل بصريح السكوت. وكذا بدلالته^٤؛ إذ الدلالة تعمل عمل الصريح. فأما بعد الموائبة والإشهاد لا يكون الطلب واجباً على الفور، والاشتغال بالهزل بمنزلة السكوت، ولا تبطل الشفعة هنا بصريح السكوت على الفور، فكذا بدلالته.

قوله (وأما الكافر) هذا بيان النوع الثالث^٥. الكافر إذا تكلم بكلمة الإسلام وتبرأ من دينه هازلاً يحكم بإيمانه في أحكام الدنيا لوجود أحد الركنتين منه، وهو الإقرار باللسان على سبيل الرضا، فيكون

^١ في ب: أو يحتمل بدل قوله أو يحتمله.

^٢ في ج: فليس هذا ببيع بدل قوله فليس هذا بيع.

^٣ في ب: لا يكون الإخبار ثابتاً بدل قوله لا يكون بالإخبار ثابتاً.

^٤ في ب: فإنه لو قال سلمت الشفعة على أنني بالخيار يبطل التسليم وتبقى الشفعة فكذا هنا بدل قوله ولو قال سلمت الشفعة هازلاً لا يبطل شفيعته لأنه من جنس ما يبطل.

^٥ في ب وج: ولهذا يرتد بالرد بدل قوله ولهذا يرد بالرد.

^٦ في ب: فكذا بدلالته بدل قوله وكذا بدلالته.

^٧ في ب: هذا بيان للنوع الثالث بدل قوله هذا بيان النوع الثالث.

مؤمننا بناء عليه، كالكافر إذا أكره على الإسلام فأسلم يحكم بإسلامه لوجود أحد الركنين مع أنه غير راض بالتكلم بكلمة الإسلام، فأولى أن يحكم بإسلامه هنا.

والمعنى فيه أن الإيمان بمنزلة إنشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي؛ فإنه إذا أسلم لا يحتمل أن يكون حكم الإسلام متراخيا عنه^١، ولا يحتمل أن يرد إسلامه بسبب، كما يرد البيع بالخيارات، وكان بمنزلة الطلاق والعتاق^٢، فلا يؤثر فيه الهزل.

وأما المسلم إذا تكلم بكلمة الكفر هازلا، بأن قال هازلا مثل^٣: الصنم إله ومحمد ليس بنبي، فيحكم بارتداده؛ لأن الهازل لكونه راضيا بإجراء هذه الكلمة الشنيعة على لسانه مستخف بالدين، وذلك كفر. قال الله تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾^٤. فدل أن استخفاف الدين الحق كفر. وكذلك الإجماع منعقد على ذلك. فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به، بخلاف المكره على الردة، حيث لا يكفر؛ لأنه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا، فصار كأن المباشرة لم توجد منه.

قوله (وأما السفه فهو العمل بخلاف دلالة العقل) والحجا، وترك موجب الشرع من وجه باتباع الهوى وإن كان أصل التصرف -أي جنسه- مشروعاً. وهو -أي السفه- السرف والتبذير.

والدليل على أن أصله مشروع أن أصله البيع والبر والإحسان، وذلك مشروع. قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾^٥، ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^٦، إلا أن الإسراف حرام، كالإسراف في الطعام والشراب. فبقوله^٧: «من وجه» احتراز عن ارتكاب سائر المحظورات؛ لأنه مخالف^٨ لموجب الشرع من كل وجه. لا يقال: ارتكاب سائر المحظورات سفه حقيقة. فما وجه الاحتراز عنه؟ لأننا نقول: وإن كان سفها حقيقة، لكنه ليس السفه الذي يتكلم فيه الفقهاء، ويتعلق به الأحكام من منع المال والحجر عليه، فكأنه نبه بما قال: «وهو السرف والتبذير» على ذلك.

^١ في ب: لا يحتمل أن يكون الإسلام متراخيا عنه بدل قوله لا يحتمل أن يكون حكم الإسلام متراخيا عنه.

^٢ في ب: فكان بمنزلة الطلاق والعتاق بدل قوله وكان بمنزلة الطلاق والعتاق.

^٣ في ب وج: مثلاً بدل قوله مثل.

^٤ الآية ٦٥-٦٦ من سورة التوبة.

^٥ الآية ٢ من سورة المائدة.

^٦ الآية ١٩٥ من سورة البقرة.

^٧ في ب: وبقوله بدل قوله فبقوله.

^٨ في ب: مخالفة بدل قوله مخالف.

وإنه -أي السفه- لا يخل بالأهلية لبقاء القوى الظاهرة والباطنة من العقل والفكر، ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع لبقاء أهليتها، ويكون مخاطباً بأداء العبادات وترك المنهيات في الدنيا، ويجازى^١ عليه في العقبي، فلا يوجب السفه الحجر عن تصرف لا يبطله الهزل، وهو ما لا يحتمل الفسخ كالنكاح والطلاق والعناق إجماعاً؛ إذ السفه كالهزل يصدر أفعاله لا على نهج العقلاء. وكذا لا يوجب الحجر عن تصرف يبطله الهزل، وهو ما يحتمل الفسخ كالبيع والإجارة عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع أصلاً عنده. وعند أبي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يوجب الحجر، إلا أن الشافعي رحمه الله أوجب الحجر على سبيل الزجر والعقوبة. وقالوا: إنما يحجر نظراً؛ إذ النظر واجب حقاً للمسلمين كالغرماء وأولاده الصغار وزوجاته وسائر الناس؛ فإذا أتلّف ماله كله يكون كلا على الناس^٢، ويستحق النفقة من بيت المال وله لإسلامه وإن كان عاصياً لا لسفه^٣. ألا يرى أنه يحسن العفو عن صاحب الكبيرة عقلاً لإسلامه وإن كان عاصياً. ولهذا يمنع عنه ماله في أول البلوغ يعني إلى خمسة وعشرين سنة إجماعاً. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾^٤، نظراً له ليبقى ماله مصوناً لا عقوبة عليه، بدليل أنه خوطب به الولي، مع أن العقوبة تضاف إقامتها إلى الإمام. ويحجر عن التصرفات أيضاً بالقياس عليه بجامع النظر. ولأنه لو لم يصر لسانه مقطوعاً لمنعه^٥ عن التصرفات لم يبق محفوظاً؛ لأن ما يمنع عن يده يتلفه بلسانه، بأن يقر لغيره أو يبيع بغير فاحش ويكون الولي مأموراً بالتسليم إليه فيفوت فائدة المنع.

ثم الحجر عندهما أنواع:

حجر بسبب السفه مطلقاً. وذلك الحجر يثبت بنفس السفه عند محمد رحمه الله، سواء حدث بعد البلوغ أو بلغ كذلك؛ لأنه سبب الحجر، فلا يفتقر إلى القضاء كالجنون والصغير. ولا بد لثبوته من حكم القاضي عند أبي يوسف رحمه الله؛ لأن الحجر للنظر، والنظر إلى القضاة^٦، حتى لو باع قبل حجر القاضي جاز عند أبي يوسف خلافاً لمحمد رحمهما الله تعالى.

^١ في ب: مجازى بدل قوله يجازى.

^٢ في ب: فإنه إذا أتلّف ماله كله يكون كلا على الناس بدل قوله فإذا أتلّف ماله كله يكون كلا على الناس. والكل بفتح الكاف: الضعيف ومن يكون عالة على غيره. الرائد، ٦٧١.

^٣ في ب: ويستحق النفقة من بيت المال لإسلامه وإن كان عاصياً لا لسفه بدل قوله ويستحق النفقة من بيت المال وله لإسلامه وإن كان عاصياً لا لسفه.

^٤ في ب: إلى خمس وعشرين سنة بدل قوله إلى خمسة وعشرين سنة.

^٥ الآية ٥ من سورة النساء.

^٦ في ب: بمنعه بدل قوله لمنعه.

^٧ في ب: القضاء بدل قوله القضاة.

والنوع الثاني إذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء دينه يبيع القاضي أمواله من العقار والعروض. وذلك ضرب حجر لنفاذ تصرف الغير عليه.

والنوع الثالث أن يخاف على المديون أن يلجئ -بالتشديد أي يتلف- أمواله ببيع الشيء بغبن فاحش أو بإقرار، فيحجر عليه، حتى لا يصح تصرفه إلا عند حضور الغرماء وإن كان الرجل غير سفيه. وعلم من هذا أن طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين. فأما أن يكون السفه من أسباب النظر فلا.

قال أبو حنيفة رحمه الله: لما كان السفه مكابرة العقل في التبذير بغلبة الهوى مع علمه بقبحه فلا يكون سببا للنظر له لكونه معصية. والنظر من هذا الوجه -أي من الوجه الذي قال- جائز لا واجب كما قلنا في صاحب الكبيرة، فقالا: ينبغي أن يجيز الحجر حينئذ^١.

فأجاب بأنه إنما يجوز ويحسن إذا لم يتضمن النظر ضررا فوقه، وهنا تضمن ذلك؛ إذ في سلب ولايته عن^٢ نفسه إهدار آدميته وإحاقه بالبهائم والمجانين؛ إذ بالبيان بان الإنسان من الحيوان، وبه من الله تعالى في كتابه، فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^٣. وقال الشاعر:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده * فلم يبق إلا صورة اللحم والدم^٤

والجواب عن قياسهما على منع المال أن ذلك ثبت نصا إما عقوبة عليه زجرا له عن التبذير، وإما غير معقول المعنى؛ إذ لا ثالث لما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون للنظر. فلا يحتمل المقايسة على التقديرين. أما على الثاني فظاهر. وكذا على الأول؛ إذ لا مدخل للرأي في إثبات العقوبات.

وعن قولهما لو لم يكن نظرا لما فوض إلى الولي. إن الولي يملك التعزير كما يملك غيره، ومنع المال من جملة التعازير، فيملكه أيضا.

^١ في ب: وقال ينبغي أن يجوز الحجر حينئذ بدل قوله فقالا ينبغي أن يجيز الحجر حينئذ.

^٢ في ب وج: على بدل قوله عن.

^٣ الآية ١-٤ من سورة الرحمن.

^٤ الشعر -كما قال الجاحظ في البيان والتبيين- للأعور الشني. هو بشر بن منقذ المتوفى سنة ٥٠ هـ، عاش في زمن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. وأول البيت:

ألم تر مفتاح الفؤاد لسانه * إذا هو أبدى ما يقول من الفم

وكائن ترى من صامت لك معجب * زيادته أو نقصه في التكلم

ديوان الأعور الشني، ٣٩، ت. السيد ضياء الدين الحيدري، مؤسسة المواهب، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩.

قوله (وأما الخطأ) يذكر ويراد به ضد الصواب. ومنه: الذنب خطيئة. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ خَطْئًا كَبِيرًا﴾^١. ويذكر ويراد به ضد العمد، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطْئًا﴾^٢.

وهو نوع من العوارض المكتسبة جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى، يعني أن المؤاخذة عليه جائز عقلا^٣؛ لأنه لا يخلو عن ضرب تقصير، لكنه جعل عذرا لسقوط حق الله تعالى ببركة دعوة النبي عليه السلام منة^٤ إذا حصل عن اجتهاد صحيح، حتى لو أخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا يَأْثَم ويستحق الأجر. وحصل شبهة دائرة للعقوبة أيضا، حتى لو زفت إليه غير امرأته فوطئها على ظن أنه امرأته لا يَأْثَم إثم الزنى ولا يؤاخذ بحد ولا بقصاص إذا وجد منه الفعل خطأ؛ لأن كل واحد من الحدود والقصاص جزاء كامل من أجزية الأفعال المحرمة، فيكون الخاطئ فيه معذورا.

قوله (دون حقوق العباد) أي جعل الخطأ عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى دون حقوق العباد؛ لأن الجزاء ضمان المحل. ولهذا لا يتعدد بتعدد الفاعل، ووجب به الدية فيعتمد عصمة المحل، والخطأ لا ينافي عصمة المحل، لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير، وهو ترك التثبت؛ إذ يمكن الاحتراز عنه بالتثبت، فصلح سببا للجزاء القاصر -وهو الكفارة- لتردده^٥ بين الحظر والإباحة. ولم يصح إلحاق الخاطئ بالناسي عندنا في بقاء الصوم؛ لأن الناسي غير مقصر، والخاطئ مقصر. فلم يجعل المناقض للصوم عدما في حقه.

قوله (وصح طلاق الخاطئ) بأن أراد أن يقول مثلا: اسقني، فقال: أنت طالق، يقع الطلاق؛ لأن القصد أمر باطن، فأقيم أهليته القصد بالعقل والبلوغ مقامه كما في السفر مع المشقة.

وقال الشافعي رحمه الله: لا يقع طلاقه؛ لأن الطلاق يقع بالكلام، والكلام إنما يصح إذا صدر عن قصد صحيح واختيار فيه، فلا يصح طلاقه كطلاق النائم بهذا الطريق^٦. ولو قام [العقل و]^٧ البلوغ مقام القصد لصح طلاق النائم، ولقام البلوغ عن عقل مقام الرضا فيما يبتنى على الرضا من البيع والإجارة ونحوهما.

^١ الآية ٣١ من سورة الإسراء.

^٢ الآية ٩٢ من سورة النساء.

^٣ في ب: يعني أن المؤاخذة عليه جائزة عقلا بدل قوله يعني أن المؤاخذة عليه جائز عقلا.

^٤ في ب: ببركة دعوة النبي عليه السلام منة منه تعالى بدل قوله ببركة دعوة النبي عليه السلام منة.

^٥ في ب: لترددها بدل قوله لتردده.

^٦ في ب: فلا يصح طلاقه كطلاق النائم بهذا الطريق بدل قوله فلا يصح طلاقه كطلاق النائم.

^٧ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

والجواب عنه أن الشيء إنما يقوم مقام غيره بشرطين: أحدهما أن يصلح دليلاً عليه^١. والثاني أن يكون في الوقوف على الأصل حرج كالقصد؛ [فإنه]^٢ أمر باطن، وله سبب ظاهر، وهو العقل والبلوغ. والنائم عديم الاختيار، ويمكن معرفته من غير حرج، فلا يصح فيه إقامة البلوغ مقامه لانتفاء الشرط^٣.

وأما الرضا في حق العباد فعبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته، حتى يفيض أثره إلى الظاهر، ويعرف ذلك منه ببشاشة الوجوه وغيره^٤، فلا يكون أمراً باطناً، فلا يقام البلوغ مقامه، وينعقد بيعه، يعني إذا جرى على لسانه «بعت منك هذا العين بكذا»، وقال خصمه: «قبلت ذلك» فلا رواية فيه عن أصحابنا، ولكنه يجب أن ينعقد فاسداً كبيع المكره. كذا قال الإمام فخر الإسلام وتابعه المصنف رحمهما الله لوجود الاختيار نظراً إلى وضع الكلام أنه فعل اختياري، ويفسد لفوات الرضا^٥.

قوله (وأما السفر) السفر قطع المسافة لغة، وشريعة هو الخروج على قصد مسيرة ثلاثة أيام ولياليها فما فوقها بسير الإبل ومشى الأقدام. وهو من أسباب التخفيف؛ لكونه من أسباب المشقة، فيؤثر في قصر ذوات الأربع من الصلوات إجماعاً، لكنه على سبيل الإسقاط عندنا، والترفيه عند الشافعي رحمه الله، حتى لو فاتته يلزم قضاء الأربع عنده. وقد مر بيان هذه المسألة في فصل العزيمة والرخصة. وتأثيره في الصوم في تأخير وجوب أدائه إلى إدراك عدة من أيام آخر.

ولما كان السفر من أسباب التخفيف كان كالمرض، فكان ينبغي أن يكون حكمهما واحداً فيما ذكر من المسائل، لكن السفر لما كان من الأمور المختارة^٦ لكونه من العوارض المكتسبة ولم يكن موجبا لضرورة لازمة تدعو إلى الإفطار بعد تحققه؛ لأن المسافر قادر على الصوم من غير أن تلحقه آفة، بخلاف المريض قيل: إن المقيم إذا أصبح صائماً في رمضان ثم سافر لا يحل له الفطر؛ لأن أداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقاً لله تعالى. وإنما إنشاء السفر باختياره، فلا يسقط به ما تقرر في ذمته^٧، بخلاف ما إذا أصبح الصحيح المقيم صائماً ثم مرض حيث يحل له الإفطار؛ لأنه آفة اضطرارية. ولو أفطر المسافر مع أنه لا يحل له الإفطار لا يجب عليه الكفارة عندنا؛ لتمكن الشبهة في وجوب

^١ في ب: أن يصح دليلاً عليه بدل قوله أن يصلح دليلاً عليه.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ في ب: فلا يصح إقامة البلوغ مقامه لانتفاء الشرط بدل قوله فلا يصح فيه إقامة البلوغ مقامه لانتفاء الشرط.

^٤ في ب: ويعرف ذلك من ببشاشة الوجه وغيره بدل قوله ويعرف ذلك منه ببشاشة الوجوه وغيره.

^٥ في ب: ويفسد بفوات الرضا بدل قوله ويفسد لفوات الرضا.

^٦ في ب: لكن لما كان السفر من الأمور المختارة بدل قوله لكن السفر لما كان من الأمور المختارة.

^٧ في ب: فلا يسقط ما تقرر في ذمته بدل قوله فلا يسقط به ما تقرر في ذمته.

الكفارة باقتران السفر المبيح بالفطر - وهو السفر-؛ فإنه مبيح في الجملة، ولو أفطر المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة، بخلاف ما إذا مرض بعد الفطر مرضاً يبيح الفطر حيث يسقط عنه الكفارة. والوجه قد اندرج فيما قلنا.

قوله (وأما الإكراه) فهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد. وهو نوعان:

كامل، وهو ما يفسد الاختيار ويوجب الإلجاء -أي الاضطرار-. وهو أن يجعل الفاعل مضطراً إلى الفعل كالإكراه بالقتل أو قطع العضو؛ لأن حرمة كحرمة النفس. والاختيار -وهو القصد إلى أحد طرفي الممكن- نوعان: صحيح، وهو أن يكون الفاعل في قصده مستبداً. وفاسد، وهو أن يكون اختياره مبنيًا على اختيار الغير.

وقاصر، وهو ما يعدم الرضا^١ ولا يوجب الإلجاء وفساد الاختيار كالإكراه بالحبس المديد والقيود والضرب الشديد.

وإن الإكراه بنوعيه لا ينافي الأهلية لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء^٢؛ لأنها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ. والإكراه لا يخل بشيء منها، ولا يوجب وضع الخطاب -أي سقوطه- بحال لما قلنا. ولأن المكروه مبتلى حالة الإكراه كما هو مبتلى حالة الاختيار، والابتلاء يحقق الخطاب -أي لا يكون بدونه-.

ألا يرى أن المكروه بالإتيان بما أكره عليه متردد بين أن يكون المباشرة فرضاً عليه تارة كشراب الخمر^٣ عند الإكراه الملجئ؛ فإنه يفترض عليه الإقدام على ما أكره عليه، حتى لو صبر ولم يشرب حتى قتل أثم. وحظراً أخرى؛ فإن المكروه على القتل والزنا يحرم فعلهما^٤، ويباح إفساد الصوم للمسافر بعذر الإكراه، ويرخص إجراء كلمة الكفر على اللسان حالة الإكراه، ويأثم^٥ بالقتل والزنا، ويؤجر بشراب الخمر عند الإكراه. فتعدد أفعاله بين هذه الصفات آية كونه مخاطباً كسائر المخاطبين.

^١ في ب: وهو يعدم الرضا بدل قوله وهو يعدم الرضا.

^٢ في ب: لا ينافي أهلية لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء بدل قوله لا ينافي الأهلية لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء.

^٣ في ب: فرضاً عليه كشراب الخمر بدل قوله فرضاً عليه تارة كشراب الخمر.

^٤ في ب: وحظراً فإن المكروه على القتل والزنا يحرم فعلهما بدل قوله وحظراً أخرى فإن المكروه على القتل والزنا يحرم فعلهما.

^٥ في ب: فيأثم بدل قوله ويأثم.

وقيل: إنه لا حاجة إلى ذكر الإباحة؛ لأنه إن أراد بإباحة إفساد الصوم إباحة الإقدام والترك، فهو ليس كذلك؛ لأنه يأتى بالترك إلى أن قتل. وإن أراد بها صحة الإقدام مطلقاً، فالفرض والرخصة كذلك، فيكون مندرجا فيهما. وأيضا قوله: يؤجر مرة ويأثم أخرى مما يستغنى عنه بذكر الفرض والحظر.

قلت: أما الجواب عن الأول فهو أنا اخترنا الشق الأول. فقولك: إباحة إفساد الصوم ليس كذلك. وإنما يأتى بالترك لا لأنه ليس بمباح، بل لأنه بذل نفسه لأجل المباح. فالإثم محقق للإباحة هنا لا مناف لها. وفيه ضعف لا يخفى. وعن الثاني بأن الأجر والإثم من أحكام الآخرة، والفرض والحظر من أحكام الدنيا. فجمع بينهما تحقيقا لكونه مبتلى بأحكام الدارين.

قوله (ولا رخصة للزنا) أي زنا الرجل (والقتل والجرح) أي قطع أعضاء الغير بالإكراه أصلا؛ لأن ثبوت دليل الرخصة خوف تلف النفس أو العضو^١. والمكره والمكره عليه -أي المقصود بالقتل- في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء. فلا يجوز للمكره أن يتلف نفس غيره وإن كان عبده لصيانة نفسه. فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه، أي صار الإكراه في حكم العدم في حق إباحة قتل المكره عليه لتعارض الحرمتين؛ إذ الترخص لو ثبت بالإكراه لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه، فلا يثبت للتعارض.

وفي الزنا فساد الفراش إن كانت المرأة منكوبة الغير، وصيانة النسل إن لم تكن^٢. وذلك بمنزلة القتل أيضا؛ لأنه لا أب له ليربيه، فيكون هالكا حكما. ولهذا استحق به القتل^٣.

فإن قلت: إنما يلزم الهلاك أن لو لم تكن المرأة ذات زوج. أما إذا كانت فلا؛ لأن النسب للفراش، فهو في تربية صاحب الفراش.

قلت: حكمة الحكم تراعى في الجنس لا في كل فرد على حدته^٤، على أن صاحب الفراش قد ينفيه عن نفسه لتهمة الزنا، ويلاعن مع امرأته، وينقطع نسبه منه، فيكون هالكا.

^١ في ب: وقيل عليه لا حاجة إلى ذكر الإباحة بدل قوله وقيل إنه لا حاجة إلى ذكر الإباحة. وفي ج: وقيل عليه إنه لا حاجة إلى ذكر الإباحة.

^٢ في ب: لأن دليل ثبوت الرخصة خوف تلف النفس أو العضو بدل قوله لأن ثبوت دليل الرخصة خوف تلف النفس أو العضو، ونظن أنه الصواب. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٣ في ب: وضياح النسل إن لم تكن بدل قوله وصيانة النسل إن لم تكن، ونظن أنه الصواب. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٤ في ب: ولهذا استحق القتل بدل قوله ولهذا استحق به القتل.

^٥ في ب: لا في كل فرد بدل قوله لا في كل فرد على حدته.

وحرمة طرف غيره مثل حرمة نفس ذلك الغير. فلا يرخص بالجرح وإتلاف طرف غيره لحماية نفسه عند الإكراه. ألا يرى أن المضطر لا يحل له أن يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له أن يقتله إلا إذا حمل على قطع طرف نفسه بالقتل بأن قيل له: لنقتلنك أو تقطع أنت يدك، حل له قطع يده؛ لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض؛ لأن أطراف الآدمي وقاية نفسه كأمواله، فجاز له أن يختار أدنى الضررين لدفع الأعلى^١، كما له أن يبذل ماله لصيانة نفسه. ولأن في بذل طرفه صيانة نفسه دون عكسه؛ إذ فوات النفس يتضمن فوات اليد ولا ينعكس.

لا يقال: الأطراف ملحقه بالأموال، وله إتلاف مال الغير لصيانة نفسه عند الكره، فينبغي أن يجوز له قطع طرف الغير لصيانة نفسه؛ لأننا نقول: إلحاق الطرف بالمال في حق صاحبه؛ إذ هما وقاية نفسه، حتى أن الإنسان يبذل ماله وطرفه لصيانة نفسه، ولكن لا يبذل طرفه لصيانة نفس غيره.

قوله (ولا حظر مع الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير) أي لا يبقى حرمة هذه الأشياء مع الإكراه الكامل وهو الملجئ؛ لأن حرمتها إنما يثبت حالة الاختيار. قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾^٢ استثنى حالة الضرورة، والاستثناء من التحريم إباحة. فإذا سقطت الحرمة عن هذه الأشياء كان الممتنع من تناولها مضيقاً لدمه، فصار آثماً إن كان عالماً بسقوط الحرمة^٣، وإن لم يكن عالماً نرجو أن لا يَأْثَمَ؛ لأن قصده التحرز عن ارتكاب المحرم، ودليل انكشاف الحرمة عند الضرورة خفي، فيعذر بالجهل كجهل من أسلم في دار الحرب بالشرائع. إليه أشير في المبسوط.

هذا إن تم الإكراه، أي إن كمل بأن يكون ملجئاً. [وإن قصر بأن لا يكون ملجئاً]^٤ لم يحل له تناول لعدم الضرورة، إلا أنه إذا شرب الخمر لم يحد؛ لأنه إذا تكامل الإكراه أوجب حلها، فإذا قصر أورث شبهة، كوطيء الجارية المشتركة يكون شبهة في درء الحد عن الواطئ، بخلاف المكروه على القتل بالحبس؛ فإنه إذا قتل يقتص منه^٥؛ لأنه لو تم الإكراه عليه لم يحل قتله، فإذا قصر لم يصير شبهة أيضاً.

^١ في ب: فجاز أن يختار أدنى الضررين لدفع الأعلى بدل قوله فجاز له أن يختار أدنى الضررين لدفع الأعلى.

^٢ الآية ١١٩ من سورة الأنعام.

^٣ في ب: إن كان عالماً لسقوط الحرمة بدل قوله إن كان عالماً بسقوط الحرمة.

^٤ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٥ في ب: فإنه إذا قتل يقتص بدل قوله فإنه إذا قتل يقتص منه.

قوله (ورخص في إجراء كلمة الكفر وإفساد الصوم [والصلاة]^١ وإتلاف مال الغير والجناية على الإحرام وتمكين المرأة من الزنا في الإكراه الكامل) اعلم أن حرمة إجراء كلمة الكفر على اللسان لا يحتمل السقوط بحال؛ لأن حرمة عقلية، لكنه استبيح ذلك عند تكامل الإكراه إذا كان القلب مطمئناً بالإيمان بالنص. فيكون الامتناع هو العزيمة، حتى لو صبر حتى قتل يكون مأجوراً.

وحرمة البواقي وإن احتملت السقوط بأصلها لكون حرمتها شرعية^٢، لكن دليل السقوط لما لم يوجد نصاً وعارض دليل الحرمة دليل آخر فوَقَّه -وهو الإكراه- وجب العمل به، أي بالأمر العارض، فأثبتنا الرخصة وهو ما استبيح بعذر مع قيام المحرم، لا الإباحة المطلقة، حتى كان الصبر عزيمة، فيثاب عليه؛ لأنه باذل نفسه لإعزاز الدين وصيانة حق المسلمين.

وإنما فارق فعلها فعله في الرخصة، حيث رخص لها في التمكين من الزنا بالإكراه الكامل، ولم يرخص للرجل الزنا أصلاً؛ لأن تمكينها من الزنا وإن كان محظوراً لكن ليس فيه معنى إهلاك الولد؛ لأن نسبه لا ينقطع عنها بحال مثبت الترخص لها، بخلاف الرجل؛ فإن النسب ينقطع عنه، فيتحقق معنى الإهلاك في فعله، فلم يرخص له في ذلك.

ولهذا، أي ولأن الإكراه الكامل أوجب الترخص في جانبها أوجب الإكراه القاصر شبهة في درء الحد عنها، بخلاف الرجل؛ فإن الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لم يصير القاصر شبهة في سقوط الحد، كما في الإكراه على القتل قاصراً.

فإن قلت: المرأة إن لم يكن لها زوج لا يتمكن من تربية الولد، فيفضي إلى الإهلاك. وإن كان فقد ينفى عنه الولد، فيفضي إلى الإهلاك أيضاً، فلا فرق^٣.

قلت: الرجل هو صاحب البذر، وإلقاء البذر في غير ملكه سبب لانقطاع النسب عنه، وهو المفضي إلى الهلاك. فأما ما يتعلق بالتمكين -وهو الإضافة إلى الأم- ثابت في جانبها من غير قصور، فثبت الفرق^٤.

^١ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٢ في ب: وإن احتملت السقوط بأصلها بكون حرمتها شرعية بدل قوله وإن احتملت السقوط بأصلها لكون حرمتها شرعية.

^٣ في ب: فإن قلت المرأة إن لم يكن لها زوج لا يتمكن من تربية الولد فيفضي إلى الهلاك وإن كان فقد ينفى عنه الولد فيفضي إلى الهلاك أيضاً فلا فرق بدل قوله فإن قلت المرأة إن لم يكن لها زوج لا يتمكن من تربية الولد فيفضي إلى الإهلاك وإن كان فقد ينفى عنه الولد فيفضي إلى الإهلاك أيضاً فلا فرق.

^٤ في ب: فيثبت الفرق بدل قوله فثبت الفرق.

قوله (فثبت بهذه الجملة) -أي التي ذكرنا أن الإكراه لا ينافي الأهلية وتوجه الخطاب إليه، وأن فعله متردد بين الأقسام- أن الإكراه بنفسه لا يصلح لإبطال حكم شيء من الأقوال كالطلاق ونحوه والأفعال كالقتل ونحوه، فثبت موجب هذه الجملة لكونها صادرة عن أهلية واختيار؛ إذ هو أنه عرف الشرين واختار أهونهما إلا بدليل غير الإكراه غيره من تعليق أو استثناء على مثال فعل الطائع؛ فإن أفعال الطائع من شرب الخمر والزنا يوجب الحد إلا إذا وجد مانع بأن وجد الزنا والشرب في دار الحرب.

وكذا أقواله؛ فإن قوله: «أنت طالق»، «وأنت حر» يوجب الطلاق والحرية في الحال، إلا إذا وجد المغير من التعليق والاستثناء. فكذا أفعال المكره وأقواله يوجب الحكم إلا إذا وجد المغير.

قوله (وإنما يظهر أثر الكره إذا تكامل) يعني لا فرق بين فعل الطائع والمكره إلا في تبديل النسبة عند تكامله إذا احتمل ذلك، حتى يصير المكره كأنه باشره بنفسه ويخرج المكره من البين. وهذا كالأمر؛ فإنه متى صح استقام نقل الجناية بسببه إلى الأمر^١، كمن أمر عبده أو أجيره بأن يحفر بئرا في فناءه^٢، -وذلك موضع إشكال قد يخفى على الناس أنه ملكه أو حق المسلمين-، فحفر؛ فإن ضمان ما يعطى^٣ فيه على الأمر، وجعل كأنه المتلف لصحة الأمر، بخلاف ما إذا أمره بالحفر في موضع لا يشك أنه طريق المسلمين^٤؛ فإن الجناية يقتصر على الفاعل لبطلان الأمر.

وكذا إذا قتل الرجل عبد الغير بأمر مولاه^٥ انتقل الفعل إلى المولى؛ لأنه موضع شبهة؛ لأنه مملوكه^٦، فاشتبه عليه حل تصرفه بالقتل كسائر تصرفاته، بخلاف ما إذا قتل حرا بأمر حر آخر، حيث يقتصر الجناية والضمنان على المباشر؛ لأنه لا شبهة هنا.

قوله (وأثره^٧ إذا قصر في تفويت الرضا) دون فساد الاختيار، فيفسد بالإكراه -أي بكلا نوعيه- ما يحتمل الفسخ، ويتوقف على الرضا من التصرفات كالبيع والإجارة؛ لأنه لا يمنع انعقاد أصل التصرف لصدوره من أهله في محله، ولكنه^٨ يمنع نفاذه وصحته لفوات الرضا الذي هو شرط الصحة، فينعقد

^١ في ب: فإنه متى صح استقام نقل الجناية به إلى الأمر بدل قوله فإنه متى صح استقام نقل الجناية بسببه إلى الأمر.

^٢ في ب: كمن أمر عبده أو أجيره بأن يحفر بئرا في فناءه بدل قوله كمن أمر عبده أو أجيره بأن يحفر بئرا في فناءه.

^٣ عطب الشيء: هلك وفسد. وعطب من الباب الرابع كعلم يعلم. الرائد، ٥٥٤.

^٤ في ب: أنه حق المسلمين بدل قوله أنه طريق المسلمين.

^٥ في ب: وكذا إذا قتل رجل عبد الغير بأمر مولاه بدل قوله وكذا إذا قتل الرجل عبد الغير بأمر مولاه.

^٦ في ب: لأنه مملوك بدل قوله لأنه مملوكه.

^٧ في ب: فآثر الكره بدل قوله وأثره.

^٨ في ب: ولكن بدل قوله ولكنه.

بصفة الفساد، حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق ينفذ من المكره، فلو أجاز التصرف بعد زوال الإكراه صريحا أو دلالة صح؛ لأن رضاه قد تم.

قوله (ولا يصح الأقاير كلها) سواء كان الإكراه قاصرا أو كاملا، حتى لو أكره بقتل أو ضرب شديد على أن يقر بالطلاق والعتاق وإبراء الغريم والدين الذي في ذمته^١ ونحوها كان الإقرار باطلا؛ لأن الإقرار خبر محتمل للصدق والكذب^٢. وإنما يثبت الحكم بما أقر به لرجحان جانب الصدق ودلالته على قيام المخبر به. وذلك يفوت بالإكراه لدلالته على أنه للخوف عن القتل والضرب، لا لقيام المخبر به. وهذا معنى قوله: «وقد قامت دلالة عدمه».

وهذا بخلاف أقاير السكران؛ فإنها تصح^٣؛ لأن السكر إذا لم يجعل عذرا لكونه معصية لم يجعل دليلا على عدم المخبر به. بخلاف ما إذا ارتد حيث لا يعتبر، حتى لا تبين منه امرأته؛ لأن الارتداد يعتمد محض الاعتقاد، وقد شك فيه، فلا يثبت بالشك، والإقرار يعتمد العبارة دون الاعتقاد، فلا يبطل بالشك.

قوله (وإذا اتصل الإكراه بقبول المال في الخلع) يعني إذا أكرهت المرأة على قبول الخلع على مال، فقبلت ذلك؛ فإن الطلاق يقع، والمال لا يجب؛ لأن الإكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا، سواء كان قاصرا أو كاملا. والتزام المال ينعدم عند عدم الرضاء، وكأن المال لم يوجد^٤-أي لم يذكر أصلا-، فوقع الطلاق بغير مال، كالبالغ إذا طلق زوجته الصغيرة على مال، فقبلته؛ فإن الطلاق يقع، ولا يجب المال على الصغيرة. فكذا هنا.

ثم إن أصحابنا رحمهم الله احتاجوا إلى الفرق بين الإكراه والهزل في الخلع؛ لأنهم اتفقوا أن الطلاق في الهزل لا ينفصل عن المال، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لا يجب المال، ولا يقع الطلاق. وقالوا: يقع الطلاق، ويجب المال. وفي الإكراه ينفصل. وأشار إلى الفرق على المذهبين بقوله: «بخلاف الهزل».

^١ في ب: وإبراء الغريم من الدين الذي في ذمته بدل قوله وإبراء الغريم والدين الذي في ذمته.

^٢ في ب: لأن الإقرار محتمل للصدق والكذب بدل قوله لأن الإقرار خبر محتمل للصدق والكذب.

^٣ في ب: فإنه يصح بدل قوله فإنها تصح.

^٤ في ج: لأن الارتداد يعتمد محضا الاعتقاد بدل قوله لأن الارتداد يعتمد محض الاعتقاد.

^٥ في ب: فإن الطلاق قد يقع بدل قوله فإن الطلاق يقع.

^٦ في ب: فكأن المال لم يوجد بدل قوله وكأن المال لم يوجد.

والفرق لأبي حنيفة رحمه الله أن الإكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعاً، والمال هو المفتقر إلى الرضا دون الطلاق، فيقع الطلاق ولا يجب المال. فأما الهزل فيعدم الرضا بالحكم دون السبب، فصح التزام المال مع الهزل موقوفاً على أن يثبت حكمه وهو اللزوم عند تمام الرضا، فيتوقف الطلاق عليه كما في شرط الخيار. لما دخل على الحكم دون السبب أوجب التوقف على تمام الرضا^١. وفرقهما أن الرضا في السبب موجود في الهزل كشرط الخيار، فأمكن إيجاب المال لوجود الرضا فيهما من وجه. وفي الإكراه لما انعدم الرضا بالسبب والحكم جميعاً لم يصح إيجاب المال، وصار كأن المال لم يوجد، فيقع الطلاق بدون المال.

قوله (وإذا اتصل بالإكراه) لما ذكر الشيخ أن أثر الكره إذا تكامل في تبديل النسبة شرع في بيانه، فقال: وإذا اتصل الإكراه الكامل، -أي الملجئ- بما يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره حقيقة مثل إتلاف النفس والمال؛ فإنه يمكن أن يأخذ المكره المكره، فيضرب به نفساً أو مالا، فيتلفه، فينسب الفعل إلى المكره، ولزم حكم هذا الفعل، وخرج المكره من البين^٢؛ لأن الإكراه يفسد الاختيار -أي يجعل الفاعل كالمجبور بالطبع على ذلك الفعل-، وللمكره اختيار صحيح، والفاقد في مقابلة الصحيح كالعدم، وإذا جعل معدوماً صار المكره عديم الاختيار، فيجعل آلة للمكره فيما يحتمل ذلك بمنزلة سيف أو سهم استعمله المكره. هذا في الإكراه الكامل. وأما القاصر فلا يوجب نقل الفعل إلى المكره، فيقتصر حكمه عليه؛ لأنه ليس بملجئ.

قوله (وأما فيما لا يحتمله) أي في الفعل الذي لا يحتمل أن يجعل الفاعل فيه آلة لغيره لا يستقيم نسبة الفعل إلى المكره للاستحالة، فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم^٣، فبقي الفعل منسوباً إلى الاختيار الفاسد؛ لأنه صالح لإضافة الحكم إليه عند عدم معارضة الاختيار الصحيح إياه.

ألا يرى أن هذا القدر من الاختيار صالح لتوجه الخطاب لما بينا. وذلك مثل الأكل والوطء والأقوال كلها؛ فإنه لا يتصور أن يأكل الإنسان بفم غيره ويطأ بألة غيره ويتكلم بلسان غيره، حتى

^١ في ج: لما دخل على الحكم دون السبب ووجب التوقف على تمام الرضا بدل قوله لما دخل على الحكم دون السبب أوجب التوقف على تمام الرضا.

^٢ في ب: فإنه يمكن أن يكون المكره أخذ المكره ويضرب به نفساً أو مالا فيتلفه فينسب الفعل إلى المكره ولزمه حكم الفعل وخرج المكره من البين بدل قوله فإنه يمكن أن يأخذ المكره المكره فيضرب به نفساً أو مالا فيتلفه فينسب الفعل إلى المكره ولزم حكم الفعل وخرج المكره من البين.

^٣ في ب: فلا يكون المعارضة في استحقاق الحكم بدل قوله فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم.

^٤ في ب: فإنها بدل قوله فإنه.

لو أكره إنسان على الأكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره، ولو زنى وهو مكره لا يجب الحد على المكره ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره.

قوله (وكذلك) أي وكما أن الحكم يقتصر على الفاعل فيما لا يصلح أن يكون الفاعل آلة لغيره حقيقة فكذا يقتصر عليه فيما يصلح أن يكون آلة له إلا أن يكون المحل -أي محل الجناية- غير المحل الذي يلاقيه الإتلاف صورة^١، وكان ذلك -أي محل الجناية- يتبدل بأن يجعل آلة المكره^٢ مثل إكراه المحرم على قتل الصيد.

بيانه أن محل الجناية صورة هو الصيد، وفي الحقيقة محل الجناية إحرام المكره؛ لأن المكره إنما حمله على أن يجني على إحرام نفسه؛ إذ الجناية من قبل إحرامه لا من قبل الصيد. ولهذا يحل للحلال قتله. وإذا كان محل الجناية إحرام المكره فكان^٣ في تبديل النسبة تبديل محل الجناية لا محالة، بخلاف الإكراه على قتل النفس، حيث يكون محل الجناية حقيقة وصورة هو المقتول؛ لأنه معصوم، فلا يكون في جعل المكره آلة تبديل محل الجناية. ولو جعل المكره آلة يصير محل الجناية إحرام المكره. وفيه -أي في تبديل محل الجناية- مخالفة المكره المكره؛ لأنه يكون موقعا للفعل في محل غير ما أكره عليه وفي خلاف المكره بطلان الإكراه. وإذا بطل الإكراه يكون الفاعل فاعلا في المحل الأول الذي هو إحرام نفسه مثلا. ولما لزم من نقل الفعل عن المحل الأول عوده إليه قلنا باقتصار الفعل عليه من الابتداء لعدم الفائدة في النقل.

قوله (ولهذا) أي ولأن محل الجناية إذا تبدل لم يجعل الفاعل آلة ويقتصر الفعل على الفاعل قلنا: إن المكره على القتل يَأْثِمُ إثم القتل، وإن كان يصلح أن يكون آلة فيه للمكره في الفعل؛ لأن القتل من حيث أنه [قتل]^٤ يوجب المأثم جناية على دين القاتل، والقاتل لا يصلح في الإثم آلة لغيره؛ إذ لا يمكن أن يكسب الإنسان الإثم على غيره، ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية؛ لأنها حينئذ يكون واقعة على دين المكره، وأنه لم يأمره بذلك، فيعود الأمر إلى المحل الأول، كما في المسألة الأولى.

قوله (وكذلك قلنا) أي كما قلنا: إن القتل يقتصر على المباشر في حق الإثم، قلنا في المكره على البيع والتسليم: إن تسليمه يقتصر عليه.

^١ في ب: إلا أن يكون محل الجناية غير المحل الذي يلاقيه الإتلاف صورة بدل قوله إلا أن يكون المحل أي محل الجناية غير المحل الذي يلاقيه الإتلاف صورة.

^٢ في ب: بأن يجعل آلة لغيره بدل قوله بأن يجعل آلة للمكره.

^٣ في ب: كان بدل قوله فكان.

^٤ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

بيانه أن من باع مكرها وسلم مكرها يملكه المشتري ملكا فاسدا، حتى نفذ تصرفاته من الإعتاق والتدبير والاستيلاء عندنا. وقال زفر رحمه الله: لا يملكه، ولو سلم طائعا يملكه بالاتفاق؛ لأنه دلالة الرضا، فيكون إجازة للبيع.

لنا أنه لما انعقد فاسدا ووجد التسليم وجب أن يثبت الملك. أما الانعقاد^١ فلمساعدة الخصم عليه. وأما الفساد فلفوات شرط الصحة وهو الرضا. وأما التسليم فلأنه قد تحقق من البائع ولم ينتقل إلى المكره؛ لأن التسليم تصرف في بيع نفسه بالإتمام، وهو في ذلك -أي في الإتمام بالتسليم- لا يصلح آلة له؛ إذ لو جعل آلة لتبدل محل الفعل؛ لأنه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب، وقد أمر بالتصرف في المبيع ولتبدل ذات الفعل أيضا. فإننا لو أخرجنا هذا التسليم من أن يكون متمما للعقد جعلنا غصبا محضا ابتداء بنسبته إلى المكره، وإذا لم يجز أن يتبدل محل الفعل بالإكراه، فكيف يجوز أن يتبدل ذاته؟ وإذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرًا على البائع، فيحصل الملك به للمشتري.

لا يقال: إن لم يمكن أن ينسب التسليم إلى المكره من حيث أنه إتمام البيع، لكن لم لا ينسب إليه من حيث هو غصب وإتلاف؟^٢ إذ به يفوت يد المالك؛ لأننا نقول: قد نسبنا إلى المكره من ذلك الوجه -أي من حيث هو غصب-، حتى أثبتنا للمكره تضمينه لو تلف المبيع في يد المشتري، كما أثبتنا له ولاية تضمين المشتري، وقلنا: إنه يتمكن من فسخ العقد حال قيام المبيع، كما قلنا في بيع الغاصب. فأما أن يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ إعتاق المشتري فلا.

قوله (وإذا ثبت أن نقل الفعل إلى المكره أمر حكمي لا حسي) يعني الفعل إذا وجد في محل^٣
يستحيل نقله عن ذلك المحل حسا استقام النقل فيما هو من قبيل المعقول، لا فيما هو من قبيل المحسوس، فقلنا: إن المكره على الإعتاق بما فيه إلجاء هو المتكلم ويقع العتق منه. ولهذا كان الولاء له؛ لأن صدور الكلام منه حسي، فلا يمكن نقله عنه وإتلاف المالية منقول إلى الذي أكرهه؛ لأنه معقول؛ إذ هو من الأمور الحكمية، فيقبل النقل، والإتلاف منفصل عنه في الجملة لتحقيقه بلا تكلم بالإعتاق كالقتل وتحقيق التكلم بالإعتاق بلا إتلاف كإعتاق الصبي والمجنون، فأمكن انتقال الإتلاف إلى المكره بالكلية مع اقتصار التكلم على المكره.

^١ في ب: وأما الانعقاد بدل قوله أما الانعقاد.

^٢ في ب: من حيث أنه غصب وإتلاف بدل قوله من حيث هو غصب وإتلاف.

^٣ في ب: يعني إذا وجد في محل بدل قوله يعني الفعل إذا وجد في محل.

وقيل: معنى قوله: «فيما يعقل لا فيما يحس» أن شرط هذه النسبة أن يتصور ذلك النقل من المكروه، ولكن لا يوجد منه؛ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم نسبته إليه أصلاً، ولو وجد منه حساً كانت النسبة حقيقية لا حكمية. والتكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يتصور من المكروه؛ لأنه ليس بمالك للعبد ولا عتق فيما لا يملكه ابن آدم، فلا يمكن أن ينسب إليه، وإتلاف مالية العبد مما يتصور منه، فيمكن أن ينسب إليه. وما ذكرناه أظهر.

قوله (وهذا عندنا) يعني^٢ ما ذكرنا من تفصيل أحكام الإكراه مذهبنا.

وقال الشافعي رحمه الله: تصرفات المكروه قولاً يكون لغوا. وحاصل مذهبه أن تصرفات المكروه إما قولية أو فعلية. فإن كانت قولية فإما أن يكون بحق أو بغير حق. وإن كانت فعلية فإما إن تم الإكراه أو لا.

فأما إذا كانت قولية وكان الإكراه بغير حق كانت تصرفاته باطلة كلها^٣، مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها؛ لأن صحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول ترجمة عما في الضمير ودليلاً عليه، فيبطل صحته عند عدم الاختيار. ألا يرى أنه لا يقع طلاق النائم لعدم الاختيار. وكذا إذا كانت فعلية مثل شرب الخمر^٤، حتى لا يجب عليه الحد؛ لأن الإكراه لما جعل عذراً في الشريعة كان مبطلاً للحكم عن المكروه أصلاً.

وأما إن كانت^٥ قولية وكان الإكراه بحق يصح ويعتبر.

فإن قيل: هذا القسم يرد نقضاً على القسم الأول؛ لأن قوله في هذا القسم أيضاً صادر من غير قصد واختيار. قلنا: إذا كان الإكراه بحق فإنه يجعل الاختيار موجوداً شرعاً، بخلاف ما لو كان بغير حق؛ فإنه يجعل معدوماً، فلا يرد النقض. فلهذا قال: يصح إسلام الحربي المكروه على ذلك؛ لأن الإكراه بحق، بخلاف الذمي إذا أكره على الإسلام؛ لأن إكراه الذمي بغير حق؛ لأننا أمرنا أن نتركهم وما يدينون.

^١ في ب: إذ لو لم يتصور وجوده لا يستقيم نسبته إليه أصلاً بدل قوله لو لم يتصور وجوده لا يستقيم نسبته إليه أصلاً.

^٢ في ب: أي بدل قوله يعني.

^٣ في ب: كان تصرفاته باطلة كلها بدل قوله كانت تصرفاته باطلة كلها.

^٤ في ب: وإذا كانت فعلية مثل شرب الخمر بدل قوله وكذا إذا كانت فعلية مثل شرب الخمر.

^٥ في ب: وأما إذا كانت بدل قوله وأما إن كانت.

وكذا لو أكره القاضي المديون على بيع ماله صح بيعه؛ لأنه إكراه بحق. وكذا لو أكره المولي على الطلاق بعد مضي مدة الإيلاء صح طلاقه؛ لأنه إكراه بحق^١.

والإكراه بالحبس مثل الإكراه بالقتل عنده في الأحكام؛ لأنه يعدم الرضا، ومال المكره معصوم. وتحقيق عصمته أن لا يزول عن ملكه بلا رضاه دفعا للضرر عنه. وإذا وقع الإكراه على الفعل فإذا تم الإكراه بأن يجعل عذرا يبيح له الفعل شرعا بطل حكم الفعل عن الفاعل، ثم ينظر إن أمكن أن ينسب إلى المكره نسب إليه، وإن لم يمكن أن ينسب إليه يبطل الفعل أصلا كأنه لم يوجد.

فلهذا قال في الأقوال كلها: إنها يبطل، وكذا في بعض الأفعال. ولهذا قال إذا أكره على إتلاف مال الغير: إن الضمان على المكره. وكذا لو أكره المحرم على قتل الصيد أو الحلال على قتل صيد الحرم: إن الجزاء يجب على المكره؛ لأنه يمكن أن ينسب إليه الفعل بأن يجعل المكره آلة له، وقد تم الإكراه؛ لأن الذي باشر أبيح له الإقدام، بخلاف ما لو أكره على الزنا أو القتل حيث يجب الحد والقصاص على المكره؛ لأنه لم يتم الإكراه حيث لم يبيح له الإقدام. ولهذا يَأْتَمُّ بالاتفاق، فاقصر الفعل على الفاعل.

فإن قيل: لما اقتصر الفعل على الفاعل، ولم ينسب إلى المكره ينبغي أن لا يقتصر من المكره. قلنا: قتل المكره قصاصا باعتبار التسبب؛ لأن التسبب إذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة عنده، لا باعتبار المباشرة^٢. وقد ذكرنا نحن أن الإكراه لا يعدم الاختيار، لكن ينتفي به الرضا سواء كان ملجئا أو غير ملجئ، ويفسد به الاختيار إذا كان ملجئا، وحينئذ يجب ترتيب الأحكام على فوات الرضا وفساد الاختيار.

باب حروف المعاني

وإنما سميت بحروف المعاني؛ لأنها توصل معاني الأفعال إلى الأسماء؛ إذ لو لم يكن «من» و«إلى» في قولك: «خرجت من البصرة إلى الكوفة» لم يفهم ابتداء خروجك وانتهاءه، أو لأن لها

^١ في ب: وكذا لو أكره المولي على الطلاق بعد مضي مدة الإيلاء إنما يصح طلاقه لأنه إكراه بحق بدل قوله وكذا لو أكره المولي على الطلاق بعد مضي مدة الإيلاء صح طلاقه لأنه إكراه بحق.

^٢ في ب: قلنا قتل المكره قصاصا باعتبار التسبب لأن التسبب إذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة عنده لا باعتبار المباشرة بدل قوله قلنا قتل المكره قصاصا باعتبار التسبب لأن التسبب إذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة عنده لا باعتبار المباشرة.

معان^١، كالباء في «بزيد» بخلاف الباء في «بكر». ثم إطلاق الحروف على المذكور في هذا الباب بطريق التغليب؛ لأن بعض ما ذكر فيه ليس بحرف، لكن لما كان الأكثر حروفا غلبت عليه.

والشطر النصف لغة، وقد يطلق على البعض توسعا، وهو المراد هنا. وكان هذا اعتذارا منه عما يقال^٢: البحث عن معاني الحروف من مسائل النحو، فقال: نعم، لكن لما توقف على معرفتها بعض مسائل الفقه ختمت الكتاب به تميما للفائدة^٣. وابتدأ بحروف العطف؛ لأنها أكثرها وقوعا في المسائل، وكان أولى بالتقدم^٤.

ثم الأصل في العطف الواو؛ لأن العطف لإثبات المشاركة، والواو تدل على مطلق الاشتراك، وسائر الحروف تدل على زيادة قيد على الاشتراك^٥، كما ستعرفه. وهي لمطلق الجمع عندنا، لا للترتيب والمقارنة^٦، يعني أنه في عطف المفرد على المفرد تدل على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم، وفي عطف الجملة على الجملة تدل على اشتراكهما في الحصول من غير دلالة على مقارنة ولا ترتيب، وإن كان المعبر عنه في الوجود لا يخرج عن ذلك. وعليه جماهير أهل اللغة وأئمة الفتوى. وقال بعض أصحابنا: إنه للمقارنة، وقال بعض أصحاب الشافعي رحمه الله: إنه للترتيب^٧، وكذا الشافعي رحمه الله قال في أحكام القرآن^٨: إنها للترتيب. كذا نقله عنه الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله. وروي عن الفراء أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع. أما في المفرد، فنحو قولك: زيد راعع وساجد. وأما في الجملة، فنحو قوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾^٩.

^١ في ب: لأن لها معاني بدل قوله لأن لها معان.

^٢ في ب: وكان هذا اعتذارا منه عما يقال بدل قوله وكان هذا اعتذارا منه عما يقال.

^٣ في ب: متمما للفائدة بدل قوله تميما للفائدة.

^٤ في ب وج: وكان أولى بالتقديم بدل قوله وكان أولى بالتقدم.

^٥ في ب: وسائر الحروف تدل على زيادة قيد الاشتراك بدل قوله وسائر الحروف تدل على زيادة قيد على الاشتراك.

^٦ في ب: لا للترتيب ولا للمقارنة بدل قوله لا للترتيب والمقارنة.

^٧ في ب وج: وقال بعض أصحابنا إنها للمقارنة وقال بعض أصحاب الشافعي إنها للترتيب بدل قوله وقال بعض أصحابنا إنه للمقارنة وقال بعض أصحاب الشافعي إنه للترتيب.

^٨ في ب وج: وكذا قال الشافعي رحمه الله في أحكام القرآن بدل قوله وكذا الشافعي رحمه الله في أحكام القرآن.

^٩ الآية ٧٧ من سورة الحج.

واحتج من قال^١: إنها للترتيب بقوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾؛ فإنه قد أفاد الترتيب. قلنا: بل الترتيب مستفاد^٢ من قوله عليه السلام: "صلوا كما رأيتموني أصلي"^٣. ولأن الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع، على أنه معارض بقوله تعالى: ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي﴾؛ إذ كان الركوع في تلك الشريعة مقدما على السجود أيضا^٤.

وبأنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾^٥ قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: بأيهما نبدأ؟ قال صلى الله عليه وسلم: "ابتدأوا بما بدأ الله تعالى به"، واستفاد الترتيب^٦.

قلنا: إن في النص بيان أنهما من شعائر الله، ولا يتصور فيه الترتيب؛ لأن الترتيب إنما يكون في الفعل. وإنما قال صلى الله عليه وسلم: "ابتدأوا بما بدأ الله تعالى به" على جهة التقريب إلى الأفهام، لا أن الواو يوجب الترتيب. فإن الذي يسبق إلى الأفهام في المخاطبات أن التقديم يدل على زيادة المقدم، على أنه لو كان للترتيب لما احتاجوا إلى السؤال وهم من أهل اللسان. فإن قلت: لو كان [الواو]^٧ لمطلق الجمع لما سألوا أيضا. قلت: كون الواو للجمع المطلق لا ينافي الترتيب في الوجود. فلذا سألوا^٨.

لنا أن الاستدلال بالنقل والاستعمال. أما النقل، فظاهر. وقد قال أبو علي الفارسي: أجمع نحاة البصرة والكوفة على أنها للجمع المطلق، وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه أنها للجمع المطلق. وأما الاستعمال فلأن العرب يقول: «جائني زيد وعمرو»، فيفهم من هذا اجتماعهما في المجيء من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب. ولو كان للترتيب لما صدق في خبره إذا^٩ جاء معا أو على

^١ في ب وج: احتج من قال بدل قوله واحتج من قال.

^٢ في ب: بل الترتيب يستفاد بدل قوله بل الترتيب مستفاد.

^٣ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر، الحديث ٥٩٨/٦٣١، وكتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، الحديث ٥٥٧٦/٦٠٠٨، وكتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام، الحديث ٦٧٣٢/٧٢٤٦. وأخرجه الدارمي في سننه، كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة، الحديث ١٢٢٨/١٢٥٣.

^٤ الآية ٤٣ من سورة آل عمران.

^٥ في ب: إذا كان الركوع في تلك الشريعة مقدما على السجود أيضا بدل قوله إذ كان الركوع في تلك الشريعة مقدما على السجود أيضا.

^٦ الآية ١٥٨ من سورة البقرة.

^٧ في ب وج: فاستفاد الترتيب بدل قوله واستفاد الترتيب.

^٨ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٩ في ب: فلهذا سألوا بدل قوله فلذا سألوا.

^{١٠} في ب: إذ بدل قوله إذا.

التعاقب. ولأن الله تعالى قال في سورة البقرة: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً﴾^١، و[قوله]^٢ في الأعراف: ﴿وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾^٣، والقصة واحدة بنقل أئمة التفسير، فلو كانت للترتيب لتناقضا.

ومما يدل على أنها ليست للترتيب صحة قولهم: سيان قيامك وقعودك، فلو جعلها^٤ للترتيب لفسد المعنى؛ لأنه يؤدي إلى الإخبار عن الواحد بالمساواة، وهو محال. وصحة قولهم: «اختصم بكر وخالد» من جهة أن اختصم لا يعقل إلا لفاعلين في وقت واحد، فلو جعلتها^٥ للترتيب لأدى إلى أن يكون له فاعل واحد فقط، وذلك باطل.

والذي يدل على أنها ليست للمقارنة صحة قولهم: «جاءني زيد وعمرو قبله». فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون للترتيب أو المقارنة، وحيث لا ترتيب ولا مقارنة يكون مجازا. قلت: الأصل عدم المجاز.

وقوله^٦ (وإنما يثبت الترتيب) جواب عن قول طائفة ظنوا أن الواو للترتيب عند أبي حنيفة رحمه الله، وللقران عندهما^٧ استدلالا بما قالوا: لو قال لأجنبية: إن نكحتها فهي طالق وطالق؛ فإنه يقع واحدة عقيب النكاح عند أبي حنيفة رحمه الله، كما قال لغير المدخولة^٨: أنت طالق وطالق وعندهما يقع ثلاثا، كما لو قال: إن نكحتها فهي طالق ثلاثا.

وأجاب^٩ بأن الترتيب إنما جاء عند أبي حنيفة رحمه الله ضرورة أن الطلقة الأولى تعلقت بالشرط بلا واسطة، والثانية بواسطة، والثالثة بواسطتين، فعند وجود الشرط ينزل ما علق كما علق، وقد علقن مرتبا، فنزلن مرتبا^{١٠}. ومن ضرورة الترتيب في الوقوع أن لا يقع إلا واحدة؛ لأنها بانة بالأولى لا إلى عدة، وصار كالتنجيز، فثبت أن الترتيب بهذا الطريق لا بمقتضى الواو.

^١ الآية ٥٨ من سورة البقرة.

^٢ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٣ الآية ١٦١ من سورة الأعراف.

^٤ في ب وج: فلو جعلتها بدل قوله فلو جعلها.

^٥ في ب وج: فلو جعلتها بدل قوله فلو جعلها.

^٦ في ب وج: قوله بدل قوله وقوله.

^٧ هما الإمام أبو يوسف ومحمد رحمهما الله.

^٨ في ب: وكما لو قال لغير المدخولة بدل قوله كما قال لغير المدخولة.

^٩ في ب وج: أجاب بدل قوله وأجاب.

^{١٠} في ب: وقد علقهن مرتبا فينزلن مرتبا، وفي ج: وقد علقهن مرتبا فنزلن مرتبا بدل قوله وقد علقن مرتبا فنزلن مرتبا.

وهما قالوا: إن المعلق بالشرط كالمُرسل عند وجود الشرط، فصار كأنه قال: إن نكحتها فهي طالق ثالثاً، والترتيب إنما حصل في التعليق، وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع، كما لو علق كل طلاق بالشرط، وقد تخللت بينهما أيام، فإنها ينزلن جملة لا مرتبة.

قوله (وفي قول المولى: أعتقت هذه وهذه) جواب عن نقض آخر يرد على هذا الأصل.

بيانه أن الفضولي لو تزوج^١ أمتين من رجل بغير إذن المولى، ثم قال المولى: «أعتقتهما» يجوز نكاحهما. ولو قال: «أعتقت هذه وهذه» بطل نكاح الثانية. ولو لم يوجب الواو الترتيب لما بطل نكاح الثانية. ولو تزوج^٢ الفضولي رجلاً أختين في عقدتين، ثم قال الزوج: «أجرت [نكاح]^٣ هذه وهذه» بطل نكاحهما، كما لو قال: «أجرت نكاحهما». وهذا يدل على أن الواو للمقارنة.

فأجاب: بأن الترتيب في المسألة الأولى إنما جاء من معنى آخر، وهو أن صدر الكلام لا يتوقف على آخره إذا لم يكن في آخره ما يغير أوله. وفيما نحن فيه عتق الثانية لا يغير عتق الأولى، فلم يتوقف صدر الكلام، فعتقت الأولى قبل التكلم بالثانية، وعتق الأولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية؛ لأنه كما لا ينعقد [نكاح]^٤ الأمة على الحرة لا يتوقف نكاحها معها، فبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها، حتى لو وجد في آخر الكلام ما يغير أوله، فحينئذ يتوقف كما في المسألة الثانية. فإن صدر الكلام وضع لجواز النكاح، وإذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز؛ إذ بآخر كلامه يثبت الجمع بين الأختين نكاحاً، فصار آخره في حقه أوله بمنزلة الشرط والاستثناء، فيتوقف على آخره، فبطل نكاحهما، كأنه قال: «أجرتهما».

قوله (وقد يدخل الواو) ظن بعض مشايخنا أن الواو الواقعة بين الجملتين الكاملتين بخبرهما للنظم والابتداء. قال الإمامان شمس الأئمة وفخر الإسلام رحمهما الله: الحق أن الواو للعطف كما هو أصله، ولا يجب المشاركة في الخبر، كقوله تعالى في قصة القذف: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^٥؛ فإنه للعطف على مجموع الجملة الكاملة التي هي ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾^٦، لا أن يكون الواو للابتداء،

^١ في ب وج: زوج بدل قوله تزوج، ونظن أنه الصواب. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٢ في ب وج: زوج بدل قوله تزوج، ونظن أنه الصواب. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٣ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٤ في ب وج: أجاب بدل قوله فأجاب.

^٥ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٦ في ب: لا يتوقف نكاحهما معها بدل قوله لا يتوقف نكاحها معها.

^٧ في ج: وقد يدخل الباب بدل قوله وقد يدخل الواو.

^٨ الآية ٤ من سورة النور.

^٩ الآية ٤ من سورة النور.

أو يكون عطفا على الجزاء^١ كما في قوله تعالى: ﴿وَيَمْنَحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾^٢ عطف على مجموع الشرطية لا على الجزاء، وإلا لكان مجزوما. وكذا قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^٣ عند من يقف على ﴿اللَّهُ﴾ عطف على جملة قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ لا على ﴿اللَّهُ﴾. وكذا في قوله: «زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق» أن عمرة تطلق واحدة، لا لأن الواو للابتداء، بل لكونه لعطف الجملة، فلا يجب المشاركة في الخبر؛ لأن الشركة في الخبر إنما وجبت^٤ لافتقار المعطوف إليه إذا لم يذكر له خبر. فإذا ذكر له خبر فقد انتفى دليل الشركة، وهو الافتقار.

ولهذا قلنا: إن الجملة الناقصة تشارك الأولى فيما تم به الأولى بعينه^٥؛ لأن الشركة إنما تثبت بالافتقار والضرورة، وقد اندفعت الضرورة بجعل خبر الأول خبرا للثاني بعينه، فلا يصار إلى الاستبداد، ولا يجعل كأنه أفرد الثاني بشرط على حدة. والدليل على ذلك أنه لو قال لغير المدخولة: «إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق» فعند دخول الدار يقع تطليقة واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله. فلو كان الشرط كالمعاد لوجب أن يقع تطليقتان بلا خلاف، كما إذا صرح بذلك، وقال: «إن دخلت الدار فأنت طالق، وإن دخلت الدار فأنت طالق». ولما لم يقع تطليقتان عنده علم أن الثاني يتعلق بعين ذلك الشرط.

فإن قيل: إذا توقفت [الجملة]^٦ الكاملة لتصحيح الناقصة تعلق الكل بالشرط بلا واسطة، ويصير كما إذا أخر الشرط. وفيه الإجماع. قلنا: إنما توقفت الكاملة لصحة الناقصة لافتقارها. ففيما عدا هذه بقي على الأصل. وكذا لو قال لامرأته: «أنت طالق إن دخلت هذه الدار وهذه الدار الأخرى» فإنما يتعلق بدخول الدار الثانية تلك الطلقة لا غيرها^٧، حتى لو دخلت الدارين لم تطلق إلا واحدة، ولو اقتضى العطف الإعادة لطلقت ثنتين كما لو صرح بالإعادة^٨. وإنما يصار إلى الاستبداد في قوله: «جائني زيد وعمرو» وفي قوله: «فلانة طالق وفلانة» ضرورة أن مشاركة الاثنين في مجيء واحد وامرأتين في طلاق واحد لا يتصور، فيصار إلى الاستبداد.

^١ في ب: ويكون عطفا على الجزاء بدل قوله أو يكون عطفا على الجزاء.

^٢ الآية ٢٤ من سورة الشورى.

^٣ الآية ٧ من سورة آل عمران.

^٤ الآية ٧ من سورة آل عمران.

^٥ في ب: وجب بدل قوله وجبت.

^٦ في ب: فيما يتم به الأولى بعينه بدل قوله فيما تم به الأولى بعينه.

^٧ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٨ في ب: يتعلق بدخول الدار الثانية تلك الطلقة لا غيرها إنما يتعلق بدخول الدار الثانية تلك الطلقة لا غيرها.

^٩ في ب: كما لو صرح بالإعادة بدل قوله كما لو صرح بالإعادة.

وفيه نظر لإجماع أهل اللغة أن قولهم: «جاء الزيدان والزيدون» صحيح من غير تقدير. وإذا وجب صحة ذلك وجب صحة هذا بلا إعادة.

والتحقيق أن المجيء في صورة العطف لا ينسب إلى زيد بعد ثبوته لعمرو. وإنما نسبه المتكلم في أول الأمر إليهما باعتبار معنى الحيثية^١. وفي قوله: «فلانة طالق وفلانة» إنما احتيج إلى التقدير؛ إذ المذكور لا يصلح خبرا لهما لغة؛ لما ذكر^٢.

قوله^٣ (وقد تستعار الواو للحال بمعنى الجمع أيضا) أي بجامع الاشتراك بينهما في الجمعية؛ لأن الحال يجامع ذا الحال؛ لأنه صفته في الحقيقة، كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾^٤، أي جاؤوها حال ما يكون أبوابها مفتوحة. وإنما حمل الواو على الحال هنا؛ لأنه في بيان الإكرام ودرجة أهل الإسلام، ومن إكرام الضيف أن يكون الباب مفتوحا حال وصوله إلى باب المضيف، فيحمل على الحال لإفادة هذا المعنى. يؤيده قوله تعالى: ﴿جَنَّاتٍ عَدْنٍ مَّفْتَحَةٌ لَهُمُ الْأَبْوَابُ﴾^٥. ولهذا قال في حق الكفار: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾^٦ بدون الواو؛ لأن تأخير فتح باب العذاب أليق بكرم الكريم. ومن هذا قيل: أبواب جهنم لا يفتح إلا عند دخول أهلها فيها. وأما أبواب الجنة فمفتوحة قبل الدخول إليها.

قوله (فقالوا) اعلم أن مسائل أصحابنا رحمهم الله قد اختلفت في هذا الباب. فقالوا فيمن قال لعبده: «أد إلي ألفا وأنت حر»، وللحربي: «انزل وأنت آمن»: إن الواو للحال، حتى لا يعتق إلا بالأداء ولا يأمن إلا بالنزول؛ لأنه جعل الحرية والأمان حال الأداء والنزول، فلا يسبقان عليهما؛ لأن الصفة لا تسبق الموصوف.

وقالوا فيمن قال لامرأته: «أنت طالق وأنت مريضة أو أنت تصلين أو أنت مصلية»: إنه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال على احتمال الحال، حتى إذا نوى [بها]^٧ واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلاة، كأنه قال: «أنت طالق إذا مرضت أو صليت».

^١ في ب: باعتبار معنى الجمعية، وفي ج: باعتبار معنى الجنسية بدل قوله باعتبار معنى الحيثية.

^٢ في ب: كما مر بدل قوله لما ذكر.

^٣ في ب بياض مكان قوله. في ج: قال وقد تستفاد الواو بدل قوله وقد تستعار الواو.

^٤ الآية ٧١ من سورة الزمر.

^٥ الآية ٥٠ من سورة ص.

^٦ الآية ٧١ من سورة الزمر.

^٧ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

وقالوا في المراضبة لو قال: «خذ هذا المال واعمل به في البز»: إنه لعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطاً، بل يصير مشورة، ويبقى المضاربة عامة في وجوه التجارات، كما هو مقتضى صدر الكلام.

وفي قولها لزوجها: «طلقني ولك ألف درهم» حملاه على المعاوضة. ولهما فيه طريقان: أحدهما أن هذه الواو للحال بدلالة المعاوضة كأنه قال: «طلقني في حال ما يكون لك ألف». وثانيهما أن يكون الواو مستعاراً عن الباء، فكان بمنزلة ما لو قال: «احمل هذا المتاع إلى منزلي ولك [ألف]² درهم».

وأبو حنيفة رحمه الله حملاه على واو العطف، حتى لو طلقها لا يجب له عليها شيء³؛ لأنها للعطف حقيقة، فلم يترك حقيقته إلا بدليل، والمعاوضة في الطلاق أمر زائد؛ إذ الطلاق يكون بلا عوض غالباً، فلم يستقم ترك الأصل -وهو الحقيقة- بدلالة هي من الزوائد، بخلاف الإجارة؛ لأنها معاوضة أصلية حيث لم يشرع إلا ببدل، فصلحت دلالة على ترك الحقيقة، على أن قولها: «ولك ألف» ليس بصيغة للحال⁴؛ لأنها يكون فعلاً أو اسم فاعل، والألف ليست كذلك. وهذا عبارة الإمام فخر الإسلام رحمه الله بعينها.

وقال العلامة النسفي رحمه الله: هذا مشكل عندي⁵؛ لأن الحال لا يختص بالفعل واسم الفاعل. نعم قال بعض الناس: الحال لا يكون اسم جوهر، لكنه غلط. فقد حكى عن سيويوه «هذا خاتمك حديداً»، فنصب الحديد على الحال وإن لم يكن مشتقاً، على أن كلامنا في الجملة التي تقع حالا، ولم يشترط فيها أحد ذلك.

قلت: هذا الإشكال حق لو حمل كلامه على ظاهره، لكن عندي أنه مأول بأن الجملة إذا وقعت حالا لا بد أن يشتمل على فعل أو ما يشق منه سواء كان اسم فاعل أو غيره ليكون مبيناً هيئة الفاعل أو المفعول. غاية الأمر أنه عبر عن جزء الحال بالحال وعن المشتق باسم الفاعل تسامحاً واتكالا على

¹ في ب: كأنه قالت بدل قوله كأنه قال، ولكن نظن أن الصواب أن تكون العبارة كأنها قالت. والله تعالى أعلم بالصواب.

² ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل ونسخة ج.

³ في ب: لا يجب عليه شيء بدل قوله لا يجب له عليها شيء.

⁴ في ب وج: ليس بصيغة الحال بدل قوله ليس بصيغة للحال.

⁵ في ب: وهذا مشكل عندي بدل قوله هذا مشكل عندي.

فهم السامع؛ إذ الكلام في الجملة، والفعل واسم الفاعل جزؤها^١، وإلا فكيف يخفى عليه هذا القدر مع جلال قدره في التحقيق والتدقيق^٢.

وأما قوله: «أد إلي ألفا وأنت حر»، فصيغته تصلح للحال؛ لأنه في معنى «أنت محرر أو عتيق». وصدر الكلام غير مفيد شيئا إلا أن يجعل شرطا للتحرير؛ لأن قوله: «أد إلي ألفا» لا يصلح ضريبة؛ لأنها لا تكون هذا القدر، فلو لم يحمل على واو الحال حتى يجعل الأداء شرطا لغا صدر الكلام، على أن اختلاف الجملتين طلبا وخبرا أمانة الحالية.

واعترض عليه بأن واو الحال دخلت على قوله: «أنت حر»، فيقتضي أن تكون الحرية شرطا للأداء لا عكسه. وإذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الأداء؛ إذ الشرط مقدم على المشروط، فلا يكون متعلقة بالأداء، فتقع الحرية في الحال.

وأجيب عنه بوجوه: أحده أنه من باب القلب، فيكون التقدير «كن حرا وأنت مؤد إلي ألفا^٣» صير إليه لما ذكرنا. وثانيها أن قوله: «وأنت حر» من الأحوال المقدرة، فيكون معناه «أد إلي ألفا مقدرا الحرية في حالة الأداء». وثالثها أن الجملة الواقعة هنا حالا قائمة مقام جواب الأمر بدلالة مقصود المتكلم، فأخذت حكمه، ويصير معنى الكلام «أد إلي ألفا فصر حرا». وإذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالأداء تعلق الإكرام بالإتيان في قوله: «إن أتيتني أكرمتك».

وأما قوله: «أنت طالق وأنت مريضة» ونظائره فصدر الكلام منه مفيد بنفسه^٤. وقوله: «وأنت مريضة» جملة لا دلالة فيها على ترك الحقيقة وحملها على الحال؛ لأنه يصح العطف هنا؛ لأنهما جملتان اسميتان، فيحمل على العطف الذي هو معناه الأصلي. وكذلك في قوله: «واعمل به في البز» للعطف؛ لأنهما جملتان طلبيتان، فيصح عطف إحداها على الأخرى، فحمل عليه؛ لأنه الأصل على أنه لا يصلح حالا. أما من المفعول فظاهر. وأما من الفاعل فلأن العمل متأخر عن الأخذ، والحال يجب أن يكون مقارنا للفعل. وقوله «انزل وأنت آمن» فيه دلالة على أن الواو فيه للحال؛ لأن الأمان إنما يراد به إعلاء الدين، وليعاين الحربي معالم الإسلام وليقف على محاسنه فربما يؤمن، فيحصل المقصود. وذلك إنما يكون حالة النزول.

^١ في ب وج: والفعل أو اسم الفاعل جزؤها بدل قوله والفعل واسم الفاعل جزؤها.

^٢ في ب وج: مع جلالة قدره في التحقيق والتدقيق بدل قوله مع جلال قدره في التحقيق والتدقيق.

^٣ في ب وج: وأنت مؤد ألفا بدل قوله وأنت مؤد إلي ألفا.

^٤ في ب: مقدر للحرية، وفي ج: مقدر الحرية بدل قوله مقدر الحرية.

^٥ في ب: فصدر الكلام منه يفيد بنفسه بدل قوله فصدر الكلام منه مفيد بنفسه.

قوله (وأما الفاء فإنه للوصل والتعقيب) أي يقتضي أن يكون الثاني يعقب الأول بدون التراخي، والتعقيب فيها على حسب ما يعد في العادة عقيب الأول وإن كان بينهما أزمان كثيرة، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾^١ الآية، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾^٢.

وإنما قلنا: إنها للتعقيب لاتفاق أئمة اللغة على ذلك. فلهذا قلنا فيمن قال لامرأته: «إن دخلت هذه الدار فهذه الدار الأخرى فأنت طالق»: إن الشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى من غير تراخ، أي من غير أن تشتغل بينهما بعمل آخر وتأخر الدخول بغير اشتغال بعمل^٣.

وفيمن قال لآخر: «بعت منك هذا العبد بكذا»، فقال الآخر: «فهو حر»: إنه قبول للبيع، أي يجعل قابلاً ثم معتقاً؛ لأنه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الإيجاب، والفاء للترتيب ولا ترتيب للعتق على الإيجاب إلا بعد ثبوت القبول، فيتضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول، فكأنه قال: «قبلت وهو حر»، ولو قال: «هو حر أو وهو حر» لم يجز البيع فلم يجز التحرير، وكان رداً للإيجاب.

وقالوا «فيمن قال للخياط^٤: انظر إلى هذا الثوب أيكفيني قميصاً؟، فنظر، فقال: نعم، فقال: فاقطعه، فقطعه، فإذا هو لا يكفيه قميصاً»: ضمن الخياط؛ لأن الفاء للتعقيب، فكأنه قال: «إن كفاني قميصاً فاقطعه»، ولو قال ذلك صريحا ولم يكفه يضمن، فكذا هنا، بخلاف ما لو قال: «اقطعه»، فقطعه، فإذا هو لم يكفه^٥؛ فإنه لا يكون ضامناً لوجود الإذن مطلقاً.

وفيمن قال «لغير المدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق، فدخلت»: إن الطلاق يقع على الترتيب، فتبين بالأولى عندهم، ولغا الثاني والثالث على الأصح، بخلاف ما لو كان معطوفاً بالواو^٦؛ فإنه يكون على الاختلاف السابق بين أبي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله.

^١ الآية ١٤ من سورة المؤمنون.

^٢ الآية ٦٣ من سورة الحج.

^٣ في ب وج: أو تؤخر الدخول بغير اشتغال بعمل بدل قوله وتأخر الدخول بغير اشتغال بعمل.

^٤ في ب: فيتضمن ذكر المعتق بحرف الفاء القبول بدل قوله فيتضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول.

^٥ في ب: لم يجز التحرير بدل قوله لم يجز البيع فلم يجز التحرير.

^٦ في ب: وقالوا فيمن قال لخياط، وفي ج: وفيمن قال لخياط بدل قوله وقالوا فيمن قال للخياط.

^٧ في ج: فإذا لم يكفه بدل قوله فإذا هو لم يكفه.

^٨ في ب: بخلاف ما إذا كان معطوفاً بالواو بدل قوله بخلاف ما لو كان معطوفاً بالواو.

ولهذا -أي ولكونه للتعقيب- اختص الفاء بعطف الحكم على العلل؛ لأن الحكم يعقب العلة إما رتبة أو زماناً. ولفظ الاختصاص لا يناسب هنا؛ إذ لا اختصاص. ولو قال: استعمل لكان أشد^١، كما يقال: أطعمته فأشبعته، أي بذلك الإطعام، فيكون الإشباع حكماً. وقال عليه السلام: "لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه"^٢ أي بذلك الشراء، فيكون العتق حكم الشراء لكن بواسطة.

قوله (وقد تدخل الفاء على العلل) الأصل أن لا تدخل الفاء على العلل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول، إلا أنها قد تدخل عليها بشرط أن يكون لها دوام ليتصور وجوده بعد الحكم ليصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار، كما يقال لمن هو في حبس ظالم: أبشر فقد أتاك الغوث، أي صر ذا فرح وسرور فقد أتاك المغيث، والغوث مما يدوم ويبقى بعد الإخبار. وإن لم يكن لها دوام لا يجوز دخول الفاء عليها، فلا يقال: انكسر الشيء فكسره، انقطع فقطعه، ويسمى هذا الفاء فاء التعليل^٣.

قال صاحب التحقيق: هذا هو المذكور في عامة الكتب وليس بصحيح؛ لأن فاء العلة لا يختص بما له دوام لغة. فإنه يقال للمصلي: «لا تصل فقد طلعت الشمس»، وللصائم: «أفطر فقد غربت الشمس». ويقال للجندي: «أخرج فقد خرج الإمام، وأرجع فقد دخل الإمام داره». والطلوع والغروب والخروج والدخول مما لا دوام لها، على أن المثال المذكور مما لا يدوم؛ لأن الإتيان كالخروج.

قلت: الدليل على أنه مختص بذلك ما ذكرنا من المعقول والمنقول، وهو عدم جواز انكسر فكسره من الأمثلة كلها مما يدوم؛ إذ المراد من الطلوع هنا الظهور، ومن الغروب الخفاء، ومن الخروج الاتباع^٤، ومن الدخول الاستراحة أو ما يناسبه. يفهم هذه المعاني من قصد المتكلم، فلا يكون حجة له. والعلة في المثال المذكور هو وجود الغيث^٥، والإتيان سببه. وبهذا ظهر صحة تأويلنا الأمثلة السابقة^٦.

^١ في ب: بحكم العطف على العلل بدل قوله بعطف الحكم على العلل.

^٢ هذا اعتراض الشارح على المصنف في ترجيح كلمة الاختصاص.

^٣ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب العتق، باب فضل عتق الوالد، الحديث ٢٧٨٧/١٥١٢. وأخرجه الترمذي في جامعه، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في حق الوالدين، الحديث ١٨٢٥/١٩٠٦. وأخرجه أبو داود في سننه، باب في بر الوالدين، الحديث ٤٤٧٣/٥١٣٧. وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الأدب، باب بر الوالدين، الحديث ٣٦٥٩/٣٦٥٧. وأخرجه أحمد في مسند أبي هريرة رضي الله عنه، الحديث ٦٩٦٧/٧١٠٣، و٧٣٨٨/٧٥١٦، و٨٦٧٦/٨٦٩٤، و٩٤٥٢/٩٥٣٢.

^٤ في ب: ويسمى هذا الفاء فاء التعطيل بدل قوله ويسمى هذا الفاء فاء التعليل.

^٥ في ب: والخروج الاتباع بدل قوله ومن الخروج الاتباع.

^٦ في ب: والعلة في المثال المذكور هو وجود المغيث بدل قوله والعلة في المثال المذكور هو وجود الغيث.

^٧ هذا جواب الشارح لاعتراض صاحب التحقيق رحمهم الله تعالى.

قوله (فهذا) أي ولأن الفاء قد تدخل على العلل قلنا «فيمن قال لعبده: أد إلي ألفا فأنت حر»: إنه يعتق في الحال وإن لم يؤد؛ لأن الحرية مما يدوم، فأشبهه المتراخي، فيكون الفاء للتعليل، ويكون المعنى «أد إلي ألفا لأنك حر». وكذا لو قال لحربي: «انزل فأنت آمن» كان آمنا نزل أو لم ينزل؛ لأن معنى الكلام «انزل لأنك آمن»، والأمان مما يمتد.

لا يقال: هلا جعلت قوله: «أد إلي ألفا» علة، وقوله: «فأنت حر» ثابتا به^١، كما هو حقيقة الفاء، ويصير كأنه قال: «إن أديت إلي ألفا فأنت حر». وكذا في مسألة الأمان؛ لأن الكلام صحيح بدون الإضمار، فلا يصار إليه إلا عند الضرورة؛ لأنه خلاف الأصل، ولا يعارض بأن دخول الفاء على العلة أيضا خلاف الأصل^٢؛ لأن في ذلك العمل بحقيقة الفاء من وجه؛ لأن العلة إذا كانت مما يدوم يحصل الترتيب، فكان أولى من الإضمار.

ولهذا قلنا «فيمن قال: لفلان علي درهم فدرهم»: إنه يلزمه درهمان؛ لأن الفاء للعطف، فلا بد من اعتباره بحسب الإمكان، والمعطوف غير المعطوف عليه^٣، ويصرف الترتيب الذي هو معنى الفاء إلى الوجوب، بأن يقال: وجوب هذا أسبق من وجوب ذلك لا الواجب ليكون الترتيب مرعا، فيبقى على حقيقته. أو نقول: استعير الفاء بمعنى الواو لما تعذر حقيقته؛ إذ الترتيب في الأعيان لا يتصور، فصار كأنه قال: «لفلان علي درهم ودرهم».

وقال الشافعي رحمه الله: يلزمه درهم واحد؛ لأن معنى الترتيب لغو، فتعذر اعتبار موجب^٤، فيحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الدرهم الأول وتوكيده، ويضم المبتدأ -أي فهو درهم-. لكن ما قلناه أحق؛ لأنه يضمن لإلغاء الحقيقة، والإضمار لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا لإلغائه.

فإن قلت: أنتم تركتم الحقيقة أيضا حيث جعلتم الفاء مستعارا للواو^٥. قلت: إنما استعير الفاء لتقرير الحقيقة وهو المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه. وأنتم أضمرتم لتغيير حقيقة الكلام، فكان ما قلناه أولى. ولأن المجاز خير من الإضمار على ما تمسكنا بأحد الدليلين، فلا يتوجه على أحدهما عينا الإشكال.

^١ في ب: ولهذا بدل قوله فلهذا.

^٢ في ب: وقوله فأنت حر بإتيانه بدل قوله وقوله فأنت حر ثابتا به.

^٣ في ب: ولا يعارض بأن دخول الفاء أيضا خلاف الأصل بدل قوله ولا يعارض بأن دخول الفاء على العلة أيضا خلاف الأصل.

^٤ في ب: والمعطوف بدون المعطوف عليه ممتنع بدل قوله والمعطوف غير المعطوف عليه.

^٥ في ب: فتعذر اعتبار وجوبه، وفي ج: فتعذر اعتباره بدل قوله فتعذر اعتبار موجب.

^٦ في ب: حيث جعلتم الفاء مستعارا بدل قوله حيث جعلتم الفاء مستعارا للواو.

قوله (وأما ثم فللعطف على سبيل التراخي) إلا أن عند أبي حنيفة رحمه الله^١ يترأخى على وجه القول المنقطع كأنه مستأنف حكما، أي كأنه قطع الكلام بالسكوت ثم استأنف رعاية لكمال التراخي، يعني هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي^٢، فتدل على كماله؛ إذ المطلق ينصرف إلى الكامل، وذلك بأن يثبت التراخي في الوجود والتكلم جميعا؛ إذ لو كان التراخي في الوجود فقط لكان ثابتا من وجه دون وجه.

وعندهما التراخي في الوجود دون التكلم، أي وجود ما دل عليه اللفظ متراخ في الحكم^٣ كما في كلمة بعد، لا في التكلم؛ لأنه متصل حقيقة؛ إذ العطف يقتضي الاتصال.

(بيانه فيمن قال [إلى آخره])^٤ اعلم أن هذه المسألة على أربعة أوجه؛ لأنه إما إن آخر الشرط أو قدم^٥، وعلى كل تقدير إما أن يكون في المدخول بها أو في غير المدخول بها. أما إذا آخر الشرط في غير المدخول بها بأن قال^٦: أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار. فعند أبي حنيفة رحمه الله يقع الأول في الحال^٧ ويلغو ما بعده لما صار بمنزلة السكوت لا يتوقف أول الكلام على آخره^٨. وإن وجد المغير: فيقع بالأول الطلاق البائن في الحال، ويلغو ما بعده لعدم المحل كما إذا وجد السكوت حقيقة. وإن قدم الشرط: تعلق الأول بالشرط، ويقع الثاني في الحال، ولغا الثالث لحصول البينونة بالباقي.

فإن قيل: ينبغي أن يلغو الثاني أيضا؛ لأن الكلام لما انقطع عن الأول بقي قوله: ثم طالق غير مفيد لكونه خيرا بلا مبتدأ. قلنا: صحة العطف مبنية على الاتصال صورة. وذلك موجود ههنا. فأما التعليق بالشرط فمبني على الاتصال صورة ومعنى. ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل. وفي المدخول بها سواء قدم الشرط أو آخره يتعلق بالشرط ما يليه ووقع الباقي في الحال. وهذا ظاهر.

^١ في ب: إلا عند أبي حنيفة رحمه الله بدل قوله إلا أن عند أبي حنيفة رحمه الله.

^٢ في ب: يعني إذا كانت هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي بدل قوله يعني هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي.

^٣ في ب: أي بأن يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا، وفي ج: أي يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا بدل قوله أي وجود ما دل عليه اللفظ متراخ.

^٤ ما بين الحاصرتين غير موجود في الأصل.

^٥ في ب: قدمه بدل قوله قدم.

^٦ في ب وج: بأن قال بدل قوله بأن يقول.

^٧ في ب: تقع الأولى في الحال بدل قوله يقع الأول في الحال.

^٨ في ب: ويلغو ما بعده لعدم المحل لأنه صار بمنزلة السكوت بدل قوله ويلغو ما بعده لما صار بمنزلة السكوت.

وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الأربعة، فينزلن على الترتيب. أما إذا كانت مدخولا بها: تطلق ثلاثا عند وجود الشرط. وإن كانت غير مدخول^١ بها: تطلق واحدة، ويلغو الباقي لانتفاء المحلية بالبينونة.

قوله (وقد يستعان) ثم للواو للاشتراك بينهما في معنى العطف. وذلك عند تعذر العمل بحقيقته، مثل قوله تعالى: ﴿فَكُ رَقَبَةً أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ﴾ إلى أن قال ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾^٢ -أي وكان- لتعذر العمل بحقيقته؛ إذ الإيمان شرط صحة العبادة، فلا تكون معتبرة قبله. وذكر صاحب الكشف أن ثم لتراخي الإيمان في الرتبة على العتق والصدقة. وفي التيسير أن هذا الترتيب للإخبار^٣، أي ثم أخبركم أن هذا لمن كان مؤمنا. كقول الشاعر:

إن من ساد ثم من ساد أبوه * ثم قد ساد قبل ذلك جده

وأنا أقول: يجوز أن يكون المعنى «ثم دام على الإيمان»؛ إذ الأمور بخواتيمها، كقوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾^٤، أي دام على الاهتداء. ومثل قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا نُزُيَّتِكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيْتِكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾^٥، أي والله؛ لأننا لو حملنا على حقيقته لأدى إلى أن يكون الله شهيدا بعد أن لم يكن وهو ممتنع. ولهذا قلنا في قوله عليه السلام: "من حلف على يمين" أي على شيء مما يحلف به "ورأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه". إن ثم في هذه الرواية محمولة على الحقيقة، وفي الرواية التي نقلت أنه عليه السلام قال^٦: "فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير" كلمة ثم بمعنى الواو مجازا؛ لأننا لو عملنا بحقيقة ثم لا يمكن العمل بحقيقة الأمر، وهو قوله: فليكفر؛ إذ التكفير قبل الحنث غير واجب إجماعا، فتعين المجاز في ثم دون الأمر تحقيقا لما هو المقصود وهو الأمر بالتكفير؛ إذ الكلام سيق له.

قوله (وأما بل) فموضوعة للإعراض عن الأول منفيا كان أو موجبا، والإثبات للثاني.

^١ في ب: غير مدخولا بها بدل قوله غير مدخول بها.

^٢ الآية ١٣-١٧ من سورة البلد.

^٣ في ب: الترتيب للإخبار بدل قوله لترتيب الإخبار.

^٤ الآية ٨٢ من سورة طه.

^٥ الآية ٤٦ من سورة يونس.

^٦ في ب: وفي الرواية التي نقلت عنه عليه السلام بدل قوله وفي الرواية التي نقلت أنه عليه السلام قال.

اعلم أن كلمة بل لا تخلو إما أن تكون مذكورة بعد موجب أو منفي، فإن كانت مذكورة بعد موجب فلها معنيان: أحدهما الإعراض عن الأول لغلط أو نسيان، والإثبات للثاني، كما يقال: جاءني زيد بل عمرو معناه بل جاءني عمرو لا زيد. ولا يقع مثله في كلام الله تعالى إلا بطريق الحكاية على العباد، كقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ^١». والثاني أن لا يكون لإبطال الأول بل على أنه انقضى وقته وأن الذي بعده أولى وأهم بالذكر. وهذا قد يجري في كلام العباد بقريئة، يقال: فلان فقيه بل مجتهد. وفي كلام الله تعالى مطلقا، كقوله تعالى: ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ^٢».

وإن كانت مذكورة بعد منفي، كما إذا قلت: «ما جاءني زيد بل عمرو» فله معنيان أيضا: أحدهما أن يكون من باب الغلط، فيكون عمرو غير جاء كأنك قلت: ما جاءني عمرو. وبهذا المعنى لا يقع في كلام الله تعالى. والثاني أن يكون مثبتا للمجيء لعمرو، فلا يكون غلطا، فيجوز أن يقع بهذا المعنى في كلام الله تعالى.

وقد تدخل على بل كلمة لا تأكيدا للنفي الذي يلزم من الإضراب^٣. وعلى هذا قال زفر رحمه الله: إن من قال: «لفلان علي ألف درهم لا بل ألفان» يلزمه ثلاثة آلاف، وهو القياس؛ لأن لا بل وضع لتدارك الغلط في المثبت^٤، فيكون إقرارا بالألفين ورجوعا عن الأول، فصح إقراره ولم يصح رجوعه لتعلق حق الغير به، فلزمه المألان^٥. كما لو قال لامرأته: أنت طالق واحدة لا بل ثنتين؛ فإنه يقع الثلاث إجماعا. وكما لو قال: لفلان علي ألف درهم لا بل مائة دينار. لكننا استحسنا وقلنا بأنه يجب عليه ألفان؛ لأن مثل هذا الكلام في العادات يراد به نفي الاقتصار على الأول وضم الزيادة إليه، فيكون تداركا لغلط الاقتصار. فكأنه قال: لا بل مع ذلك الألف ألف آخر فهما ألفان، كما يقال: «سني ستون بل سبعون» -أي بزيادة عشرة على الستين-، بخلاف مسألة الطلاق؛ لأن تدارك الغلط إنما يمكن في الإخبار؛ لأنه يحتمل الصدق والكذب، ولا يمكن في الإنشاء؛ لأنه غير محتمل لذلك^٦، فصار موقعا ثنتين راجعا عن الأول ورجوعه لا يصح فتطلق ثلاثا، حتى لو قال: «كنت أطلقك أمس واحدة لا بل

^١ الآية ٥ من سورة الأنبياء.

^٢ الآية ٦٦ من سورة النمل.

^٣ في ب: الإعراض بدل قوله الإضراب.

^٤ في ب: لأن بل وضعت لتدارك الغلط في المثبت بلد قوله لأن لا بل وضع لتدارك الغلط في المثبت.

^٥ في ب: فيلزمه المألان بدل قوله فلزمه المألان.

^٦ في ب: لأنه غير محتمل ذلك بدل قوله لأنه غير محتمل لذلك.

ثنتين^١» تطلق ثنتين؛ لأن الغلط يجري في الإخبار. وبخلاف المسألة المستشهد بها؛ لأن التدارك بطريق الضم إنما يتصور عند اتحاد الجنس لا عند اختلافه.

وقالوا جميعا -أي أبو حنيفة وصاحبه رحمهم الله- فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين: إنه يقع الثلاث إذا دخلت الدار؛ لأن بل لما كان لإبطال الأول وإقامة الثاني مقامه كان قصده تعليق الثاني بالشرط بلا واسطة، لكن بشرط إبطال الأول وليس في وسعه إبطال الأول؛ لأنه يمين، فلا يصح الرجوع عنه^٢. وفي وسعه إفراغ الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بغير واسطة، فيثبت ما في وسعه، فصار كلامه بمنزلة يمينين، كأنه قال: لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار. فعند دخول الدار يقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة. وهذا بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة رحمه الله، حيث لا يقع إلا واحدة عنده فيمن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنتين؛ لأن الواو للعطف المجرد لا للاستدراك، فيقتضي تقرير الأول ومشاركة الثاني إياه في الحكم، فيصير الباقي متصلا بذلك الشرط بواسطة الأول لا منفردا فيقع على الترتيب ولما بان بالاولى لم يبق محلا للثانية.

قوله (وأما لكن فللاستدراك بعد النفي، تقول: «ما جاءني زيد لكن عمرو») اعلم أن بل ولكن وإن اشتركتا^٣ في أن الحكم للثاني، لكن الفرق بينهما من وجهين: أحدهما أن لكن أخص استعمالا من بل؛ لأنهما مشتركتان^٤ في أنهما تجيئان بعد النفي والإثبات إذا كانتا^٥ لعطف الجملة على الجملة، وتفترقان في أن لكن لا يجيء إلا بعد النفي بخلاف بل إذا كان لعطف المفرد على المفرد. وتبين بهذا أن قول المصنف رحمه الله وضع للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد.

وثانيهما أن موجب الاستدراك بلكن إثبات ما بعده. فأما نفي الأول فهو ثابت بدليله وهو النفي الموجود في صدر الكلام، بخلاف بل؛ فإنه قد يجيء لنفي الأول وإثبات الثاني، كما هو في صورة الغلط.

وقد يشدد نونه، فيصير ناصبا للاسم ورافعا للخبر لا عاطفا، لكن المعنى لا يتغير. ولهذا لم يفرق في التمثيل بين المخففة والمشددة، غير أن العطف به إنما يستقيم عند اتساق الكلام، أي

^١ في ب: كنت طلقك أمس واحدة لا بل ثنتين بدل قوله كنت أطلقك أمس واحدة لا بل ثنتين.

^٢ في ب: فلا يصح رجوعه عنه بدل قوله فلا يصح الرجوع عنه.

^٣ في ب: اشتركا بدل قوله شتركتا.

^٤ في ب: مشتركان بدل قوله مشتركتان.

^٥ في ب: كانا بدل قوله كانتا.

انتظامه. وذلك بأن يكون الثاني متصلاً بالأول، ولا يكون آخره مناقضاً لأوله. بيان ذلك في مسائل الجامع.

منها: رجل في يده عبد، فأقر به لانسان، فقال المقر له: «ما كان لي قط لكن لفلان»، فإن وصل كلامه فهو للمقر له الثاني، وإن فصل فهو للمقر؛ لأن قوله: «ما كان لي قط» تصريح بنفي ملكه فيه، لكن^١ يحتمل أن يكون نفيًا عن نفسه أصلاً من غير تحويل إلى أحد، فيكون رداً للإقرار، فيرجع العبد إلى الأول -أي المقر-. ويحتمل أن يكون نفيًا عن نفسه إلى غير الأول، فيكون تحويلًا إلى المقر له الثاني، فإذا وصل به قوله: «لكن لفلان» كان بياناً أنه نفى الملك عن نفسه إلى الثاني وصار قابلاً للإقرار ثم يقر أنه لآخر، وإن فصل كان نفيًا لملكه أصلاً كما هو الظاهر وصار رداً للإقرار وتكذيباً للمقر.

فإن قيل: متى نفى الملك عن نفسه من الأصل، فالإقرار بعد ذلك كان إقراراً للغير بملك الغير^٢. وإنه باطل. قلنا: الإقرار متصل بالنفي، فكانا كلاماً واحداً، فنفى الملك أولاً لا يعمل في إبطال الإقرار لما عرف أن الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوله، أو لأن الكلام محتمل التقديم والتأخير^٣، فيقدر الإقرار مقدماً على النفي صيانة لإقراره عن الإلغاء.

ومنها: رجل قال: «لفلان علي ألف درهم قرض»، فقال المقر له: «لا ولكنه غصب». فإنه يلزمه المال؛ لأن الكلام متسق؛ لأنه بين بآخره أنه نفى السبب لا أصل المال وأنه قد صدقه في الإقرار بأصل المال والأسباب مطلوبة للأحكام فإذا لم يثبت التفاوت فيها يتم تصديقه له فيما أقر به فيلزمه المال. وعلى هذا لو قال: «لك علي ألف درهم من ثمن الجارية التي اشتريتها منك»، فقال المقر له: «الجارية جاريته ما بعته منك ولكن لي علي ألف»، يلزمه المال؛ لأن الكلام متسق وبآخره^٤ يتبين أنه مصدق له في أصل المال مكذب في السبب ولا تفاوت عند سلامة الجارية للمقر فيلزمه المال. بخلاف ما لو زوجت الأمة نفسها من رجل بمائة درهم بغير إذن مولاه، فقال المولى: «لا أجيزه ولكن أجيزه بمائة وخمسين»، أو قال: «لكن أجيزه إن زدتنى خمسين»، فالعقد باطل؛ لأن الكلام غير متسق.

^١ في ب: لكنه بدل قوله لكن.

^٢ في ب: فالإقرار بعد ذلك إقرار للغير بملك الغير بدل قوله فالإقرار بعد ذلك كان إقراراً للغير بملك الغير.

^٣ في ب: فكانا مثل كلام واحد بدل قوله فكانا كلاماً واحداً.

^٤ في ب: أو لأن الكلام يحتمل التقديم والتأخير بدل قوله أو لأن الكلام محتمل التقديم والتأخير.

^٥ في ب: وبأخيره بدل قوله وبآخره.

فإن نفي الإجازة وإثباتها بعينها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله: «لا أجزه»، وقوله: «أجزه» بعد ذلك ابتداء بعد الانفساخ، فيلغو.

قال الفاضل السمرقندي رحمه الله: فيه بحث؛ لأن نفي الشيء بقيد صريح في نفي القيد دون الذات^١. وإلا يلزم العبث في ذكر القيد. وحينئذ يفيد النفي ههنا كون الإجازة بمائة لا نفي الإجازة مطلقاً. ويؤكد^٢ قوله: «[لكن أجزه]^٣ بمائة وخمسين».

قلت: هذا السؤال إنما يرد أن لو قال: لا أجزه بمائة. وحينئذ يتسق ولا يبطل الكلام^٤. كذا في جامع قاضي خان. وأما في مسألة الكتاب فلا ذكر إلا للمطلق فلا يرد.

قوله (وأما «أو» فيدخل بين اسمين أو فعلين، فيتناول أحد المذكورين) هذا معناه بحسب الوضع. وهو مذهب جمهور أهل اللغة وأئمة الفقه، إلا أنها إذا دخلت في الخبر أفضت إلى الشك؛ لأنه أخبر عن مجيء أحدهما في قوله: «جاءني زيد أو عمرو». ولا شك أن فعل المجيء وجد من أحدهما معينا، فوقع الشك للسامع في الذي وجد منه المجيء، فعلم أن الشك [وقع] باعتبار محل الكلام، لا أن كلمة «أو» موضوعة له، كما ظنه البعض.

وإن دخلت في^٥ الابتداء، أي في إثبات الحكم ابتداءً مثل: «اضرب زيدا أو عمروا» تفيد التخيير؛ لأنها تناولت أحدهما غير معين، ولا يتصور إيقاع الفعل في غير المعين، فثبت^٦ التخيير ضرورة التمكن من الامتثال.

وكذا إذا استعملت في الإنشاء كقولك: «هذا حر أو هذا» أوجبت التخيير لرفع الإبهام، وينبغي أن يقول: «أوجبت التخيير أو الإباحة» ليتناول قولهم: «جالس الحسن أو ابن سيرين». اللهم إلا أن يراد بالتخيير معنى يشمل^٧ الإباحة.

^١ في ب: صريح في نفي القيود دون الذات بدل قوله صريح في نفي القيد دون الذات.

^٢ في ب: ويؤيده بدل قوله ويؤكد.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ هذا جواب الشارح لاعتراض الفاضل السمرقندي رحمه الله تعالى.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ في ب: على بدل في.

^٧ في ب: فثبت بدل قوله فثبت.

^٨ في ب: يشتمل بدل قوله يشمل.

ولهذا قلنا فيمن قال: «هذا حر أو هذا» فهو وقوله: «أحدهما حر» سواء ليتناول إيجاب أحدهما^١ إلا أن هذا الكلام لما كان إنشاءً يحتمل الخبر؛ لأنه خبر في وضعه الأصلي، حتى قال محمد رحمه الله في الزيادات: لو جمع بين حر وعبد، وقال: «أحدهما حر» لا يعتق العبد، ولكنه في الشرع صار إنشاءً^٢، فأوجب^٣ التخيير على احتمال أنه بيان ليكون عملاً بهما، أي التخيير بأن يوقع على هذا أو على هذا باعتبار الإنشاء والبيان باعتبار الخبر وجعل البيان إنشاءً من وجه حتى شرط لصحة البيان صلاحية المحل للإيقاع. فلو مات أحد العبدین لا يملك المولى تعيين الميت للعتق، ولو كان إظهاراً من كل وجه لما شرطت الصلاحية، وإظهاراً من وجه حتى يجبر على البيان لو كانا حيين، ولو كان إنشاءً من كل وجه لما كان مجبوراً؛ لأن المرء لا يجبر على إنشاء العتق.

وعلى هذا لو قال لثلاث نسوة له: «هذه طالق أو هذه وهذه» تطلق الثالثة في الحال ويخير في الأوليين بمنزلة ما لو جمع بين الأوليين، فقال: «إحداكما طالق وهذه»، بخلاف قوله: «والله لا أكلم فلانا أو فلانا وفلانا»، حيث يحث لو كلم الأول وحده، ولا يحث لو كلم أحد الآخرين ما لم يكلمهما عندنا.

وقال زفر رحمه الله: لا فرق بين هذه المسألة ومسألة الطلاق، ولكننا نقول: إنه أثبت الشركة بين الثاني والثالث بحرف الواو ولم يذكر لهما خبراً، فيكون خبر الأول -وهو قوله: لا أكلم- خبراً لهما؛ لأنه كما يصلح أن يكون خبراً للواحد يصلح أن يكون خبراً للمثنى؛ إذ يصح أن يقال: «لا أكلم هذين»، كما يقال: «لا أكلم هذا»، فيصير كأنه قال: «لا أكلم هذين»، ولو قال هكذا لا يحث في الآخرين ما لم يكلمهما. فكذا ههنا. بخلاف مسألة الطلاق، فهناك الخبر المذكور للأول غير صالح لأن يكون خبراً للمثنى؛ إذ لا يقال: «هاتان طالق»، فتعذر الجمع بينهما، فتعين العطف على الأبعد.

قلت: ولقائل أن يقول: صحة العطف لا تتوقف على صلاحية الخبر المذكور أولاً خبراً للثاني، بل يكفي أن يكون المقدر من جنس المذكور. دل عليه ما قال محمد رحمه الله في عتاق الزيادات: رجل له ثلاثة أعبد، فقال [لهم]: «أنتم أحرار أو هذا أو هذان مدبران». قوله أو هذا عطف على أنتم وخبره لا يصلح خبراً له.

^١ في ب: لتناول الإيجاب أحدهما بدل قوله ليتناول إيجاب أحدهما.

^٢ في ب: لكنه صار في الشرع إنشاءً بدل قوله لكنه في الشرع صار إنشاءً.

^٣ في ب: فأوجب بدل قوله فأوجب.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

وقال الإمام ابن الحاجب رحمه الله: لو قلت: «زيد والعمران حاضران» جاز. اللهم إلا أن يقال^١: المدعى رجحان العطف عند التعارض لهذا المعنى لا وجوبه. فلا يرد ما ذكرت. وعلى هذا الأصل قلنا: لو قال: «لفلان علي ألف أو لفلان وفلان»، كان النصف للأول والنصف للآخرين؛ لأن خبر الأول يصلح خبرا لهما؛ إذ يصح أن يقال: «لفلان علي ألف»، فيكون الثالث عطفًا على ما يليه، فصار بمنزلة قوله: «لفلان علي ألف أو لفلانين». ولو قال كذلك كان الجواب ما قلنا. فكذلك هنا، إلا أنه ما لم يصطلحوا على أن يأخذوا منه ألف درهم لا يجب على المقر شيء لجهالة صاحب الحق وإن لم يصطلحوا أو أرادوا الاستحلاف؛ فإنه يحلف لكل واحد منهم، وإذا حلف لم يكن [لهم]^٢ بعد ذلك أن يصطلحوا في قول أبي يوسف رحمه الله الآخر، ولهم أن يصطلحوا في قوله الأول، وهو قول محمد رحمه الله.

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: إنه في العقد بالألف أو الألفين وهذه أو تلك في عينين يجب الأقل؛ إذ التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لغو، فيثبت الأقل للتيقن به واعتبارا بالإقرار بالمال بأن يقول: «لفلان علي ألف أو خمسمائة»، وبالوصية وبدل الخلع وبدل العتق وبدل الصلح عن دم العمد؛ فإن في هذه الصور يجب الأقل بالإجماع.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: يصار إلى تحكيم مهر المثل؛ لأنه الموجب الأصلي في النكاح. وإنما يعدل عنه إلى المسمى إذا كان معلوما قطعًا. والثابت بهذا الطريق -أي بدخول كلمة أو- مجهول. فلا يكون المسمى معلوما قطعًا. فوجب المصير إلى الموجب الأصلي، بخلاف ما استشهد أنه^٣ من المسائل؛ لأنه لا موجب لها ليصار إليه، فأوجبنا الأقل للتيقن به ضرورة، بخلاف النكاح.

وعلى هذا قال مالك رحمه الله: الإمام مخير في حد قطاع الطريق تمسكا بظاهر قوله تعالى: ﴿أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾؛ لأن موجب أو التخيير. والكلام محمول على حقيقته واعتبارا بالكفارات أيضا.

ولكننا نقول: في أول الآية دليل على أن المذكور جزاء المحاربة. والمحاربة معلومة بأنواعها عادة من تخويف أو أخذ مال أو قتل أو قتل وأخذ مال. وهذه الأنواع تتفاوت في صفة الجناية. والمذكور أجزية متفاوتة في التغليظ، ويستحيل أن يعاقب بأخف الأنواع عند غلظ الجناية، وبغليظها

^١ في ب: يقول بدل قوله يقال.

^٢ ما بين الحاصرتين زيادة من الأصل.

^٣ في ب وج: به بدل قوله أنه.

^٤ الآية ٣٣ من سورة المائدة.

عند خفتها. فوق الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الأجزى على أنواع الجنابة نسا؛ لما عرف أن الجملة إذا قوبلت بجملة^١ تنقسم البعض على البعض. كما يقال لمن سأل عن حدود الكبائر: هي الرجم أو الجلد أو القطع، فيفهم من هذا الترتيب دون التخيير، وقال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا﴾^٢، فكان أنواع الجزاء مقابلا بأنواع الجنابة على حسب أحوال الجنابة، ويتفاوت الأجزى، كيف وقد نزل جبريل بهذا التقسيم في أصحاب أبي بردة رضي الله عنه، وهو أبو بردة الأسلمي كان بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد، وقد مر به قوم يريدون رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقطعوا عليهم، فأوحى إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن من جمع بين القتل وأخذ المال قتل وصلب، ومن أفرد القتل قتل، ومن أفرد أخذ المال قطع^٣ يده ورجله لأخذ المال، ومن أفرد الإخافة نفي من الأرض.

فأما في الكفارات فلا أنواع للجنابة على حسب أنواع الأجزى، أي في كفارة اليمين وجزاء الصيد لم يوجد اختلاف الجنابة؛ لأن قتل الصيد واحد، وكذا اليمين مع الحنث، فلم يوجد التقسيم، فبقيت على موجبها الأصلي، وهو التخيير.

قوله (وقد تستعار هذه الكلمة) كلمة «أو» تستعار للعموم في موضع النفي والإباحة، فيوجب عموم الأفراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الإباحة.

أما الأول فكقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾^٤. ووجهه أن المعنى قبل النهي مثلا تطيع آثما أو كفورا، أي واحدا منهما. فإذا جاء النهي يصير المعنى لا تطع واحدا منهما. والنكرة في موضع النفي تفيد العموم. والحاصل أن كلمة «أو» في النفي تصير بمعنى الواو مع لا.

وأما الثاني فكقوله: «تعلم إما الفقه وإما النحو»؛ لأن مقام الإباحة دليل على أن الأمر [بأحدهما]^٥ غير حاجز عن الآخر. ولهذا لو قال لامرأته: «لا أقرب هذه أو هذه» صار موليا منهما، حتى لو مضت المدة بانتا جميعا؛ لأنه لما كان بمعنى الواو مع لا كأنه قال: «لا أقرب هذه ولا هذه»، ولو صرح بذلك يكون موليا منهما. فكذا هنا. ولو حلف: «لا يكلم فلانا أو فلانا» يحنث إذا كلم^٦

^١ في ب: بالجملة بدل قوله بجملة.

^٢ الآية ١٣٥ من سورة البقرة.

^٣ في ب: قطعت بدل قوله قطع.

^٤ الآية ٢٤ من سورة الإنسان.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ في ب: تكلم بدل قوله كلم.

أحدهما؛ لأنه بمعنى «لا يكلم فلانا ولا فلانا»، بخلاف قوله: «لا أكلم أحدا إلا فلانا وفلانا»، كان له أن يكلمهما جميعا؛ لأن الاستثناء من الحظر إباحة. فكانت كلمة «أو» واقعة في موضع الإباحة، فأوجبت عموم الاجتماع. دل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾^١ الآية. ولو قال: «لا أقربكن إلا فلانة أو فلانة» لا يكون موليا منهما. ولو قال: «برئ فلان من كل حق لي قبله إلا دراهم أو دنانير» له أن يدعي المالين؛ لأنه استثنى من الحظر؛ لأن بهذا الإبراء حرم على نفسه الدعوى، فيكون الاستثناء منه استثناء من الحظر معنى، فيكون إباحة، فيكون عاما.

وفرق ما بين الإباحة والتخيير أن الجمع بين الأمرين في التخيير يجعل المأمور مخالفا وفي الإباحة موافقا قال المصنف رحمه الله. معناه: إذا جمع بينهما في التخيير بجعل المأمور كان الامتثال بأحدهما دون الآخر، وفي الإباحة لو جمع بينهما كان ممثلا بهما. وإنما كان كذلك؛ لأنه رفع القيد، وعند ارتفاع القيد يثبت الإطلاق على العموم.

بيان الأول في قوله تعالى: ﴿مَنْ أَوْسَطَ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^٢، أن المكفر لما كان مخيرا بين أنواع الكفارات، [فلو كفر بالأنواع]^٣ كلها كان مؤديا للواجب بأحد الأنواع في الصحيح من المذهب.

وبيان الثاني في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾^٤، فالاستثناء من التحريم إباحة في جميع هذه الأشياء^٥.

قوله (وإنما يعرف ذلك) أي الإباحة من التخيير (بحال يدل عليه) أي على أحد الأمرين. وفي بعض النسخ (عليها) أي على الإباحة.

قوله (وقد يكون «أو» بمعنى «حتى» أو «إلا أن» عند فساد العطف لاختلاف الكلام) بأن يكون أحدهما اسما والآخر فعلا، أو يكون أحدهما ماضيا والآخر مستقبلا. ويحتمل ضرب الغاية بأن كان محتملا للامتداد، مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ﴾^٦؛ فإن

^١ الآية ٣١ من سورة النور.

^٢ في ب: إذا جمع بينهما في التخيير بجعل الأمر كان الامتثال بأحدهما دون الآخر بدل قوله إذا جمع بينهما في التخيير كان الامتثال بأحدهما دون الآخر. ولكن هذا خطأ. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٣ الآية ٨٩ من سورة المائدة.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٥ الآية ١٤٦ من سورة الأنعام.

^٦ في ب: الاستثناء بدل قوله الأشياء.

^٧ الآية ١٢٨ من سورة آل عمران.

«أو» هذه بمعنى «حتى» أو «إلا أن» في بعض الأقاويل^١. ومعناه على هذا القول: ليس لك من الأمر في^٢ عذابهم أو استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم أو يعذبهم. وذلك لأن العطف لما لم يحسن؛ لأن قوله: «أَوْ يَتُوبَ» إما أن يعطف على «شَيْءٍ» أو «لَيْسَ». وذا لا يجوز؛ لأنه لا يصير عطف الفعل على الاسم أو المضارع على الماضي، فسقطت حقيقة «أو»، واستعير لما يحتمله -وهو الغاية-؛ لأن معنى «أو» يناسب معنى الغاية؛ لأنه لما تناول أحد المذكورين كان تعيين كل واحد منهما باعتبار المجاز قاطعا احتمال^٣ الآخر، وهذا يناسب معنى الغاية. وكذا يناسب معنى الاستثناء. فلذلك جعل بمعنى «حتى» أو «إلا أن».

قوله (فلو قال: والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار الأخرى) يعني أن «أو» لما كان يحتمل معنى الغاية قال أصحابنا رحمهم الله في هذه المسألة: إن معناه: «حتى أدخل»؛ لأنه لما لم يكن بين النفي والإثبات ازدواج تعذر العطف، والكلام يحتمل الغاية؛ لأنه تحريم يحتمل الامتداد، فيليق به ذكر الغاية، فإن دخل الأولى أولا حنث، وإن دخل الثانية أولا بر في يمينه، حتى إذا دخل الأولى بعد ذلك لا يحنث؛ لأن الدخول في الأخرى غاية ليمينه، فإذا دخلها انتهت اليمين، أي بر في يمينه. فأما إذا لم يدخلها حتى [إذا]^٤ دخل الأولى حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين.

و[حينئذ]^٥ تعذر العطف باعتبار النفي والإثبات غير مسلم عند النحاة؛ فإن النفي يعطف على الإثبات وعلى العكس، يقال: «جاءني زيد وما جاءني عمرو»، و«ما رأيت عمروا لكن رأيت بشرا»، قال الله تعالى: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ»^٦. فالأولى أن يقال: تعذر العطف باعتبار عدم تقديم فعل منصوب بعطف الثاني عليه، حتى لو قال: «أو أدخل» بالرفع ينبغي أن يصح العطف ويثبت التخيير، أو يقال: تعذره باعتبار أن الفعل المضارع مع أن في حكم الاسم، وانتصابه ههنا لا يصح إلا بإضمار «أن»، فيلزم منه عطف الاسم على الفعل، وهو فاسد. فلذلك جعل بمعنى الغاية.

^١ انظر الدر المصون للسمين الحلبي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ، دار القلم، دمشق، ٣/٣٩٢.

^٢ في ب: على بدل قوله في.

^٣ في ب: لاحتال بدل قوله احتمال.

^٤ في ب: فلذا بدل قوله فكذا.

^٥ في ب: لا بدل قوله لم.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٨ الآية ٨٢ من سورة الأنعام.

^٩ هذا اعتراض الشارح على المصنف رحمه الله تعالى.

قوله: «والغاية صالحة» احتراز عن قوله: «والله لا أدخل هذه الدار أبداً أو لا أدخل» هذه الدار الأخرى اليوم؛ فإن «أو» في هذه المسألة ليس بمعنى الغاية؛ لأنه وإن جمع بين النفي والإثبات ولا ازدواج بينهما لكن النفي مؤبد والإثبات موقت، والموقت لا يصلح [أن يكون]^٢ غاية للمؤبد؛ لأن المؤبد لا ينتهي إلا بالموت. وإذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالتخيير، فيصير ملزماً للكفارة بإحدى اليمينين، كأنه قال: «إن حنثت في هذه اليمين أو في هذه اليمين فعلي كفارة». وشرط الحنث في اليمين الأولى الدخول في الدار الأولى، وفي الثانية ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم. فإذا دخل الأولى حنث في اليمين الأولى، وبطلت^٣ اليمين الثانية؛ لأنه خير نفسه في التزام^٤ الحنث بإحدى اليمينين. فإذا ألزمه الحنث في اليمين^٥ بطل الأخرى. ولو لم يدخل الأولى ودخل الدار الثانية اليوم بر في اليمين الثانية، وبطلت الأولى؛ لأنه اختار يمين الإثبات وإن لم يدخلها حتى مضى اليوم حنث في الثانية؛ لأن شرط البر فيها^٦ الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فات، فيحنث فيها، وتبطل الأولى^٧ لما قلنا.

قوله (وأما حتى فللغاية حقيقة) اعلم أن «حتى» للغاية في أصل الوضع، وهو المعنى الخاص الذي وضعت له، ولا يسقط ذلك عنها إلا مجازاً، كما إذا استعيرت^٨ للعطف المحض، بأن قال: «إن لم آتك حتى أتغدى عندك»، فإنه يبطل معنى الغاية ثمة.

والغاية ما ينتهي إليه الشيء أو يمتد إليه ويقتصر عليه. هذا إذا كان ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء -أي انتهاء الصدر-، كما لو حلف أن يلازم غريمه حتى يقضيه الدين. فاللازم يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة الانتهاء.

اعلم أن محمداً رحمه الله قال في الزيادات «في رجل قال لرجل: عبده حر إن لم أضربك حتى تصيح أو حتى يشتكي يدي أو حتى يشفع فلان أو حتى يدخل الليل، ثم ترك ضربه قبل هذه الأشياء»: إنه يحنث؛ لأن الضرب بطريق التكرار لما احتمل الامتداد بترادف أمثاله وتوالي آحاده في حكم البر مع كونه [عرضاً غير قابل للبقاء والدوام والكف عنه لأن يحتمل الامتداد في حكم الحنث

^١ في ب: لأدخل بدل قوله لا أدخل.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ في ب: تبطل بدل قوله بطلت.

^٤ في ب: إلزام بدل قوله التزام.

^٥ في ب: بإحداهما بدل قوله في اليمين.

^٦ في ب: فيه بدل قوله فيها.

^٧ في ب: الأخرى بدل قوله الأولى.

^٨ في ب: استعير بدل قوله استعيرت.

أولى؛ لأن الكف عن الضرب امتناع عنه، والامتناع عن الشيء^١ أكثر امتداداً من ذلك الشيء، والمذكور بعد «حتى» يصلح للانتهاز؛ إذ الصياح أو الاشتكاء أو الشفاعة أو دخول الظلام دليل الإمساك والكف عن الضرب، فيجعل غاية حقيقة. فإذا أمسك عن الضرب قبل الغاية حنث؛ لأن شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية إلا في موضع يغلب على الحقيقة عرف، فحينئذ يترك الحقيقة ويعتبر العرف. كما لو قال: «إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت»؛ فهذا على الضرب الشديد في العرف.

قوله (ثم قد يستعمل للعطف) لما بين العطف والغاية من مناسبة بمعنى التعاقب^٢، فالمعطوف يعقب المعطوف عليه. وكذا الغاية يعقب المغيا مع قيام معنى الغاية، نحو: «جاءني القوم حتى زيد»، أو «رأيت القوم حتى زيدا»، فزيد إما أفضلهم وإما أرذلهم ليصلح غاية، أي جاء القوم حتى أفضلهم؛ فإنه جاء أيضاً مع أنه لا يتوقع مجيئه لكونه أفضلهم أو أرذلهم. ولما كان فيه معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة من حيث إنها لم تخلص للغاية؛ لأن زيدا لما كان داخلاً في المجيء كان فيه معنى العطف؛ إذ لو كانت لكمال معنى الغاية حقيقة لم يكن زيد داخلاً في المجيء؛ لأن حكم ما بعدها يخالف ما قبلها. ومن حيث إن مجيء القوم ينتهي لمجيئه فيه معنى الغاية. وعلى هذا -أي على أن «حتى» يستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية- [جاز]^٣ «أكلت السمكة حتى رأسها» بالنصب، فهو للعطف، أي أكلت رأسها أيضاً.

قوله (وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واو العطف إذا استعملت لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك) أي مع كونها لعطف الجملة لا يسقط عنها معنى الغاية. فإن كان خبر المبتدأ -وهو ما دخل عليه «حتى»- مذكوراً فهو خبره، فلا يحتاج إلى تقدير خبر آخر. تقول: «مررت بالقوم حتى زيد غضبان»، فهذه جملة مبتدأة وهي غاية المرور. وإلا -أي وإن لم يكن الخبر مذكوراً بعده- فيجب إثبات الخبر من جنس ما قبله. تقول: «أكلت السمكة حتى رأسها»، فالخبر هنا غير مذكور، فيجب إثباته من جنس ما قبله وهو الأكل، أي حتى رأسها مأكولي أو مأكول غيري.

قوله (ومثل هذا في الأفعال يكون للجزاء إذا كان ما قبلها يصلح سبباً وما بعدها جزء لا غاية بمعنى لام كي) اعلم أن كلمة «حتى» في الأفعال جعلت غاية بمعنى «إلى». وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد بأن صح فيه ضرب المدة وصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصياح في قوله: «إن لم

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٢ في ب: لما بين العطف والغاية من المناسبة لمعنى التعاقب بدل قوله لما بين العطف والغاية من مناسبة بمعنى التعاقب.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ في ب: عنه بدل قوله عنها.

^٥ في ب: قولك بدل قوله قوله.

أضربك حتى تصيح»، وإن لم يستقم جعلها^١ غاية لفوات المعنيين أو أحدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية؛ لأن الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء [عادة]^٢ كما ينتهي بوجود الغاية. قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾^٣؛ لأن القتال يصلح سببا لانتفاء الفتنة، [ولكن انتفاء الفتنة لا يصلح سببا]^٤ لانتفاء صدر الكلام؛ لأن القتال واجب مع انعدام الفتنة؛ فإن القتال واجب وإن لم يبدأ الكفار.

قوله (وقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾^٥ [بالنصب على الوجهين]) أحدهما أن التقدير أن يقول الرسول فيكون قول الرسول^٦ غاية من غير أن يكون له أثر في انتهاء صدر الكلام على ما هو موضوع الغايات^٧ أنها إعلام من غير تأثير فيما سبق.

والثاني وزلزلوا لكي يقول الرسول، فيكون فعلهم سببا لمقاتلته. والقراءة بالرفع بمعنى العطف أي ويقول الرسول.

قوله (ولما تعذر الحقيقة) يعني لما تعذر العمل بحقيقة «حتى» في قوله: «عبده حر إن لم آتاك غدا حتى تغديني». فإن من شرط الحقيقة أن يكون ما قبلها يحتمل الامتداد وما بعدها يصلح دلالة^٨ الانتهاء، والتغذية ههنا لم تصلح دلالة^٩ انتهاء الإتيان، بل سبب له. فإذا تعذر حمله على الغاية جعل مجازا عن المجازاة بلام كي فيما يصلح صدر الكلام سببا وآخره جزاء؛ فإن الإتيان يصلح سببا للتغذية، وأنه يصلح جزاء للإتيان، فصار تقديره: إن لم آتاك غدا لكي تغديني، جعل شرط بره الإتيان على هذا القصد وقد وجد، فلم يحث في يمينه لو آتاه ولم يغده.

قوله (فإن كان الفعلان من واحد، كقوله: «إن لم آتاك حتى أتغدى عندك فعبدك حر») تعلق البر بها على التعقيب؛ لأنه تعذر حمله على المجازاة؛ لأن فعله لا يصلح جزاء لفعله؛ فإن الإنسان لا

^١ في ب: جعله بدل قوله جعلها.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ الآية ١٩٣ من سورة البقرة.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ الآية ٢١٤ من سورة البقرة.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ في ب: الغاية بدل قوله الغايات.

^٨ في ب: لدلالة بدل قوله دلالة.

^٩ في ب: لدالتها بدل قوله دلالة.

يجازي نفسه، فتعين العطف، فلو تغدى عقيب إتيانه من غير تراخ بر في يمينه، وإن لم يتغد أصلاً أو تغدى متراخيا حنث في يمينه.

قوله (ومن ذلك) أي ومن حروف المعاني حروف الجر. إنما سميت حروف الجر؛ لأنها تجر فعلاً إلى اسم نحو: «مررت بزيد»، أو اسماً إلى اسم نحو: «المال لزيد».

أما الباء: فإنه للإلصاق، وهو معناها بدلالة العرف، وهو أقوى دليل في اللغة، كالنص في أحكام الشرع^١.

قوله (ولهذا) أي ولما ذكرنا أنها للإلصاق، والإلصاق [وهو أن]^٢ يقتضي طرفين: ملصقا وملصقا به، والملصق هو الأصل والملصق به هو التبع (صحبت الأثمان)؛ لأن الثمن ليس بمقصود في البيع. ألا يرى أن الغرض الأصل^٣ في البيع الانتفاع بالملوك، وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن؛ لأنه في الغالب من النقود وهي ليست بمنفعة بها في ذواتها، وهي وسيلة إلى حصول المقاصد كالألة للشيء. ولهذا يجوز البيع وإن [لم]^٤ يملك الثمن، ولا يجوز [بيع]^٥ ما ليس عنده. فالثمن إذا لم يكن مقصودا في باب البيع تعين لدخول الباء؛ إذ الباء يختص^٦ بمصاحبة ما لا يكون مقصودا ويكون تبعاً. فلهذا لو قال: «بعت هذا العبد بكر من حنطة جيدة» يكون الكر ثمننا حتى يجوز استبداله قبل القبض. ولو قال: «كرا من حنطة جيدة بهذا العبد» يكون الحنطة سلماً حتى لا يجوز إلا مؤجلاً ولا يجوز الاستبدال قبل القبض.

قوله (وقلنا) عطف على قوله (صحبت الأثمان) أي ولأن الباء للإلصاق، وأن الإلصاق يقتضي ملصقا وملصقا به قلنا «فيمن قال: إن أخبرتني بقدوم فلان»: إنه يقع على الصدق؛ لأن حرف الباء الذي هو للإلصاق يقتضي ملصقا به، فيكون دليلاً [على]^٧ مفعول الخبر؛ لأن القدوم الذي يصحبه الباء لم يصلح مفعول الخبر لكونه^٨ معمول حرف الباء، والشيء الواحد لا يجوز أن يكون معمول

^١ في الأصل: في أحكام الشرع بدل قوله في أحكام الشرع، وهذا خطأ من المستنسخ. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٣ في ب: الغرض الأصلي بدل قوله الغرض الأصل.

^٤ في ب: في المملوك بدل قوله بالملوك.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٧ في ب: لأن الباء مختص بدل قوله إذ الباء يختص.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٩ في الأصل لكنه بدل قوله لكونه، وهذا خطأ من المستنسخ. والله تعالى أعلم بالصواب.

عاملين، فصار تقديره: إن أخبرتني خبرا ملصقا بقدم فلان. والخبر الملصق بالقدم لا يكون بدون القدم، فيحتمل إذا كان كاذبا لانعدام شرط البر.

قوله (بخلاف قوله: «إن أخبرتني أن فلانا قدم»): فإنه يتناول الكذب أيضا؛ لأنه إذا لم يذكر حرف الباء^١ يصلح مفعولا؛ لأنه غير مشغول، وأن ما بعده مصدر معناه: إن أخبرتني قدومه والقدم [بحقيقته]^٢ لا يصلح مفعول الخبر؛ لأن الخبر إنما يكون بكلام لا بفعل، فكأنه قال: «إن أخبرتني بخبر قدم فلان»، وقد تحقق ذلك وإن كان كاذبا؛ لأن الخبر اسم لكلام يدل على المخبر به لا غير.

قوله (وكذا لو قال: «إن خرجت من الدار إلا بإذني»): أي كما قلنا: إن المراد في المسألة الأولى خبر ملصق بالقدم قلنا في هذه المسألة: إن المراد من المستثنى خروج ملصق بالإذن.

بيانه أنه لو قال لامرأته: «إن خرجت من الدار إلا بإذني فأنت طالق» أنه يشترط تكرار الإذن، حتى لو خرجت بغير إذنه حنث؛ لأن قوله: «إن خرجت» يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي؛ لأن معناه «لا تخرجي خروجا»، فصار عاما، واستثنى [منه]^٣ خروجا موصوفا بصفة الإذن، فيبقى سائر أنواع الخروج داخلا في الحظر، فإذا خرجت بغير إذنه وقع الطلاق.

قوله (بخلاف قوله: «إلا أن آذن لك»): فإنه يقع على الإذن مرة واحدة؛ لأنه تعذر الحمل على الاستثناء لعدم المجانسة؛ لأن الإذن غير مجانس للخروج، فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة؛ لأن ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلهما، وما قبلهما ينتهي بما بعدهما، فينتهي اليمين بالإذن^٤ مرة.

قوله (ولو قال: «أنت طالق بمشيئة الله أو بإرادته»): معطوف على قوله: (قلنا) أي ولأن الباء للإلصاق لو قال: «أنت طالق بمشيئة الله تعالى» لم يقع، أي لا تطلق أصلا؛ لأن الإلصاق يؤدي إلى معنى الشرط أي يفضي إليه. وذلك لأنه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة؛ إذ لا يتحقق الإلصاق بدون الملصق. وهذا هو معنى الشرط؛ إذ لا وجود للمشروط بدون الشرط، فاستعير الإلصاق للشرط غير أن التعليق بمشيئة الله تعالى إبطال للإيجاب؛ لأنه تعليق بما لا يتوقف عليه، كما لو قال: «إن شاء الله» متصلا.

^١ في الأصل الباب بدل قوله الباء، وهذا خطأ من المستنسخ. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٤ في الأصل بالأخذ بدل قوله بالإذن، وهذا خطأ من المستنسخ. والله تعالى أعلم بالصواب.

فإن قيل^١: هلا حملت الباء في مسألة المشيئة على السببية؛ لأنها قد تستعمل بمعنى السبب، قال الله تعالى: ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَسَبَا﴾^٢، ﴿ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا﴾^٣، ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ﴾^٤. وإذا حملت على السبب تطلق في الحال، كما لو قال: «أنت طالق بمشيئة الله تعالى أو بمشيئة فلان»؛ لأن التعليق يدل على تحقق الإيقاع لا على انتفائه.

قلنا: الحمل على الشرط أولى؛ لأنه أقرب إلى الإلصاق؛ لأن في الإلصاق معنى الترتيب؛ لأنه يقتضي ملصقا به متقدما على الملصق زمانا لتمكن الإلصاق به، والترتيب الزماني في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول؛ لأن العلة [ربما تكون]^٥ مقارنة للمعلول زمانا.

قوله (ثم قال الشافعي رحمه الله) ذهب بعض أصحاب الشافعي رحمهم الله إلى أن الباء في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾^٦ للتبويض؛ لأن الباء إذا دخلت على المحل أفادت التبويض لغة. يقال: «مسحت الرأس» إذا استوعبته، و«مسح بالرأس» أي ببعضه^٧. هذا هو المفهوم منه في عرف الاستعمال. ولأن الاستيعاب ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم، فثبت أن المراد بعض الرأس. وإذا ثبت البعض مرادا يتناول^٨ الواجب بأدنى ما ينطلق عليه الاسم. كما لو قال: «وامسحوا بعض رؤوسكم» فيكون تقدير الواجب بثلاثة أصابع أو بربع الرأس زيادته^٩ على النص بالرأي أو بخبر الواحد، فيكون مردودا.

^١ في ب: فإن قلت بدل قوله فإن قيل.

^٢ الآية ٣٨ من سورة المائدة.

^٣ الآية ٦١ من سورة البقرة.

^٤ الآية ١٤٦ من سورة الأنعام.

^٥ في الأصل التعليل بدل قوله التعليق، وهذا خطأ من المستنسخ. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٦ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٧ الآية ٦ من سورة المائدة.

^٨ في ب: ومسحت بالرأس أي ببعضه بدل قوله ومسح بالرأس أي ببعضه.

^٩ في ب: يتأدى بدل قوله يتناول.

^{١٠} في ب: زيادة بدل قوله زيادته.

قوله (ومالك رحمه الله على الصلّة) أي مالك رحمه الله حمل الباء على الصلّة أي الزيادة زيدت للتأكيد، كما في قوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^١، أي لا تلقوا أيديكم. كذا قال^٢ عبد القاهر رحمه الله. وإذا كانت مزيدة وجب^٣ مسح الكل، كما لو قيل: وامسحوا رؤوسكم^٤.

والجواب عن كلام القائلين بالتبويض أن القول بالتبويض لا أصل له، أي القول بالتبويض كلام عن سهو لا دليل عليه؛ إذ لم يثبت عن أحد من نقلة اللغة أنها للتبويض. إنما^٥ الموضوع للتبويض كلمة «من». فلو أفادت الباء التبويض لوجب الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد والاشتراك أيضا؛ لأن الباء للإصاق بالانفراق، فلو أفادت التبويض لكان لفظ واحد دالا على معنيين مختلفين وكل منهما خلاف الأصل.

قوله (وفيه) أي في جعل الباء صلة إلغاء الحقيقة رد لقول مالك رحمه الله، أي إذا أمكن العمل بالحقيقة لا يصار إلى إلغائها من غير ضرورة، ولا ضرورة هنا، فوجب العمل بالحقيقة وبأن جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه في موضع لا دليل عليه فكانت الباء على حقيقتها في هذه الآية كما هو أصلها.

وبيان أن الباء للإصاق في الآية وأن التبويض يثبت بطريق آخر لا بالباء أن المسح لا بد له من آلة ومحل. فإذا دخلت الباء في الآلة^٦ كان الفعل متعديا إلى المحل ويصير المحل مفعول فعله فيتناول جميع محله. كما يقال: مسحت الحائط بيدي أو مسحت بيدي الحائط، فإذا دخلت على المحل كان الفعل متعديا إلى الآلة فلهذا ظهر عمله فيها حتى انتصب بذلك الفعل. وهذا لا يقتضي الاستيعاب. وإنما يقتضي إصاق الفعل بالمحل كله أو بعضه لكن بهذه الآلة.

وإذا تقرر هذا صار تقدير الآية: وامسحوا أيديكم برؤوسكم أي ألقوها برؤوسكم، ولا يقتضي هذا الكلام استيعاب الرأس بالمسح، كما ظنه مالك رحمه الله؛ لأنه -أي المسح- غير مضاف إليه -أي إلى الرأس-، لكنه أي لكن هذا الكلام يقتضي وضع آلة المسح على الرأس وإصاقها. وذلك -أي وضع

^١ الآية ١٩٥ من سورة البقرة.

^٢ في ب: كذا قاله بدل قوله كذا قال.

^٣ في ب: وجبت بدل قوله وجب.

^٤ في الأصل برؤوسكم بدل قوله رؤوسكم، ونظن أنه خطأ من المستنسخ. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٥ في الأصل أي بدل قوله إنما، وهذا خطأ من المستنسخ. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٦ في الأصل الآية بدل قوله الآلة، وهذا خطأ. والله تعالى أعلم بالصواب.

الآلة- لا يستوعب الآلة في العادات^١، يعني هذا التقرير وإن اقتضى أن يكون المسح متناولا^٢ لكل الآلة، لكن في العادة لا توضع الآلة بجميع أجزائها على الرأس. فإن ما بين الأصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح عادة، فيكتفى فيه بالأكثر الذي يحكي حكاية الكل وهو ثلاث أصابع، فصار التبعض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما قال الشافعي رحمه الله.

قوله (ولا يلزم الاستيعاب في التيمم) يعني المسح في التيمم ثابت بقوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ﴾^٣. فالباء دخل في المحل. وقد شرط^٤ في التيمم الاستيعاب. قلنا: أما على رواية الحسن^٥ عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لا يشترط الاستيعاب، فكان^٦ ممنوعا. وأما على ظاهر الرواية إنما عرفناه بالسنة المشهورة، وهو قوله عليه السلام لعمار^٧ رضي الله: "تكفيك ضربتان: ضربة للوجه، وضربة للذراعين"^٨، وبمثلها يزداد على الكتاب، فجعلت^٩ الباء صلة، أي زيادة بهذه الدلالة، فصار كأنه قيل: فامسحوا وجوهكم وأيديكم، فيجب الاستيعاب. أو بإشارة الكتاب، وهو أن الله تعالى أقام التيمم في عضوين مقام الغسل والمسح في أربعة أعضاء، والخلف متى تنصف^{١٠} لا يخالف الأصل في النصف الباقي، والاستيعاب شرط، فكذا في الخلف.

قوله (و«على» للإلزام) كلمة «على» وضعت للاستعلاء، والاستعلاء في^{١١}: «لفلان علي ألف درهم» في الإيجاب دون غيره.

^١ في ب: العادة بدل قوله العادات.

^٢ في ب: مستوعبا بدل قوله متناولا.

^٣ الآية ٤٣ من سورة النساء، والآية ٦ من سورة المائدة.

^٤ في ب: شرطنا بدل قوله شرط.

^٥ الحسن رحمه الله: هو

^٦ في ب: فصار بدل قوله فكان.

^٧ عمار رضي الله عنه: هو

^٨ أخرجه

^٩ في ب: فجعل بدل قوله فجعلت.

^{١٠} في ب: يتنصف بدل قوله تنصف.

^{١١} في ب: كلمة على وضعت للاستعلاء في قوله بدل قوله كلمة على وضعت للاستعلاء والاستعلاء في.

وقال المصنف رحمه الله في فوائده للمغني^١: إن كلمة «على» في اللغة لعلو الشيء على الشيء وارتفاعه، وفي الشريعة عبارة عن اللزوم والوجوب؛ لأن الواجب^٢ على من وجب عليه، فكان مطلقه محمولا على الدين؛ لأن حقيقة اللزوم فيه إلا أن^٣ يصل بكلام^٤ وديعة.

قوله (فإن دخلت) أي كلمة «على» في المعاوضات كالبيع والإجارة والنكاح كانت بمعنى الباء، أي استعيرت لمعنى الباء؛ لأن اللزوم يناسب^٥ الإلصاق؛ إذ اللزوم في اللغة هو اللصوق والملصق يلزم الملصق به^٦، فكان بينهما مناسبة، فاستعير -أي لفظ «على»- له -أي للباء-.

قوله (وإن استعملت في الطلاق) حملت على الباء عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله، حتى إن من قالت له امرأته: «طلقني ثلاثا على ألف درهم»، فطلقها واحدة يجب عليها ثلث ألف^٧، وكان الطلاق بائنا^٨، كما لو قالت: طلقني ثلاثا بألف؛ لأن الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة. ولهذا كان [لها]^٩ إما أن ترجع قبل كلام الزوج، وإما^{١٠} يجب المال عليها عوضا عن الطلاق. وكلمة على بمعنى الباء، وقد صدرت من جانبها، فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق إياها.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: لا يجب عليها شيء من الألف، ويكون الواقع رجعيا؛ لأن كلمة «على» للزوم على ما قلنا. وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين ما لزمها وهو المال مقابلة لينعقد معاوضة، فيحمل على الباء بل بينهما معاقبة؛ لأنه يقع الطلاق أولا ثم يجب المال، [أو يجب المال]^{١١} ثم يقع الطلاق. وذلك -أي التعاقب- بين الشرط والجزاء؛ فإن الجزاء يوجد بعد الشرط، فصار معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة؛ لأن هذه الكلمة للزوم، وبين الشرط والجزاء ملازمة، فكان الحمل عليه لكونه أقرب إلى الحقيقة أولى من الحمل على الباء، وقد أمكن العمل بحقيقة هذه الكلمة، وهي

^١ أشار القاءاني إلى شرح المصنف نفسه على المغني رحمهما الله تعالى.

^٢ في ب: الوجوب بدل قوله الواجب.

^٣ في الأصل الإذن بدل قوله إلا أن، وهذا خطأ من المستنسخ. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٤ في ب: بكلامه بدل قوله بكلام.

^٥ في ب: مناسب بدل قوله يناسب.

^٦ في الأصل الملصوق به بدل قوله الملصق به، نظن أن الأفصح أن تكون مشتقة من الإلصاق أسوة بما قبلها.

^٧ في ب: الألف بدل قوله ألف.

^٨ في ب: ثابتا بدل قوله بائنا.

^٩ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^{١٠} في ب: وإنما بدل قوله وإما.

^{١١} ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

الشرط فيما نحن فيه؛ لأن الطلاق وإن دخله المال والمال غير قابل للتعليق بالشرط يصح^١ تعليقه بالشرط مثل أن يقول: «إن قدم فلان فأنت طالق على ألف [درهم]»^٢ صح.

وذكر الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الصغير ولأبي حنيفة رحمه الله أن «على» بمعنى الشرط؛ لأن أصلها اللزوم، فاستعيرت للشرط؛ لأنه يلزم الجزاء، فصارت طالبة للثلاث بألف بكلمة هي للشرط، فصار بحكم الاتحاد دخولها على المال لدخولها على الطلاق بأن قالت: «لك علي ألف على أن تطلقني ثلاثا»، وهناك لا يجب شيء إلا بإيقاع الثلاث، فكذلك ههنا.

وذكر في الأسرار أن حقيقة كلمة «على» لإثبات الجزاء إذا خرج مخرج الجواب لا لإثبات العوض، كقولك: «أكرمني على أن أكرمك»، معناه إن أكرمتني أكرمك. فإن دخلت على الإيجاب أو الإعاض لا يقتضي مقابلة، فلا يجب المال به وجوب الإعاض، بل يجب وجوب الأجزية مع الشرط؛ لأن الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة. وإذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل المعاقبة، كما لو قالت: «إن طلقني ثلاثا فلك ألف»، [لا]^٣ على سبيل المقابلة. فكذلك لم يتوزع^٤.

قوله (وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط) إذ العوض مع المعوض يشبان معا تحقيقا للمقابلة، أو لما فيه من تعليق المال بالخطر وهو فاسد، والمال في الطلاق وجد في ضمن ما يصلح فيه التعليق لا غيره لما ثبت ضمنا، فوجب العمل بمجازه وهو أن يجعل بمعنى الباء.

قوله (وأنه يذكر للشرط) أي هذه الكلمة للشرط باعتبار أن الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازما عنده. قال الله تعالى: ﴿يُبَايِعُنَا عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكُنَا﴾^٥، أي بشرط عدم الإشراك، وقال تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ﴾^٦، أي إني جدير بأمر الرسالة بشرط أن لا أقول على الله إلا الحق. هذا هو المذكور في كتب الفقه. فأما أئمة التفسير فلم يذكروا معنى الشرط فيه، فقالوا: معناه جدير بأن لا أقول على الله إلا الحق، أو ضمن حقيق معنى حريص، فاستقام على صلة له، أو هو مبالغة من موسى عليه السلام في وصف نفسه بالصدق في ذلك المقام؛ فإنه روي أن فرعون قال له لما قال:

^١ في ب: يصلح بدل قوله يصح.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٤ في ب: المعاقبة فلذلك لم يتوزع بدل قوله المقابلة فكذلك لم يتوزع.

^٥ الآية ١٢ من سورة الممتحنة.

^٦ الآية ١٠٥ من سورة الأعراف.

﴿إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^١: كذبت، فيقول: أنا حقيق على قول الحق، أي واجب على قول الحق أن أكون قائله.

قوله (فلو قال رأس الحصن: آمنوني على عشرة، إن العشرة سواء، والخيار في تعيينهم) أي [في]^٢ تعيين العشرة إليه -أي إلى رأس الحصن-؛ لأنه شرط ذلك [لنفسه]^٣ بكلمة «على».

قوله (وقد تجيء بمعنى «من») أي وقد تستعمل كلمة «على» بمعنى «من». قال الله تعالى: ﴿إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾^٤، أي من الناس.

قوله (وكلمة من للتبعيض. ولهذا) أي لأجل أن كلمة من للتبعيض فيمن قال: أعتق من عبيدي من شئت عتقه، له أن يعتقهم إلا واحدا منهم عند أبي حنيفة رحمه الله عملا بكلمة العموم والتبعيض.

وقالا: له أن يعتقهم جميعا؛ لأن من للبيان، بخلاف قوله: من شاء؛ لأنه وصفه بصفة عامة، وهي المشيئة، فله أن يعتقهم جميعا إجماعا.

قوله (وقد يكون لابتداء الغاية) معناه أن ما بعدها من المكان غاية لما قبلها من الفعل المتصل بها، نحو خرجت من البصرة، أي مبدأ خروجي هذا المكان.

قوله (وقد يكون بمعنى الباء) قال الله تعالى: ﴿يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾^٥، أي بأمر الله.

(وقد يكون صلة) أي زائدا. قال الله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ﴾^٦. قال الأخفش: كلمة «من» في الآية زائدة، وإلا لناقضت هذه الآية قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾^٧. ومحمولة على التبعيض^٨ عند سائر النحاة، وهو الحق؛ إذ زيادة «من» في الواجب^٩ لا يجوز عند العرب. دل عليه انتفاء صحة قولهم: مات من رجل، وضرب من رجل، وشبهه. ولا تناقض بين الآيتين لاختلاف

^١ الآية ٤٦ من سورة الزخرف.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٤ الآية ٢ من سورة المطففين.

^٥ الآية ١١ من سورة الرعد.

^٦ في ب: زائدة بدل قوله زائدا.

^٧ الآية ٣١ من سورة الأحقاف، والآية ٤ من سورة نوح.

^٨ الآية ٥٣ من سورة الزمر.

^٩ في ب: البعض بدل قوله التبعيض.

^{١٠} في ب: الموجب بدل قوله الواجب.

الموردين؛ إذ مورد الأولى قوم نوح على نبينا وعليه السلام أو الجن، ومورد الثانية أمة محمد صلى الله عليه وسلم. ولو سلم اتحادهما لجاز أن يغفر الذنوب جميعا لبعضهم ويغفر بعضا لبعض؛ إذ من الذنوب ما لا يغفر بالإيمان كذنوب المظالم ونحوها.

وقال تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^١. لا يقال: جعل «من» في الآية زائدة يخالف اتفاق أئمة اللغة أنها للبيان فيها؛ لأننا نقول: إنما يلزم المخالفة أن لو أريد بالصلة معناها المصطلح عندهم. أما لو أريد معناها اللغوي الذي هو أعم من البيان، فلا، وهو الزيادة في الكلام، إما لكونها مستغنى عنها لصحة الكلام بدونها أو لكونها محتاجا إليها لعدم صحة الكلام بدونها. ويدل على أن المراد ذلك السياق. وهذا توجيه قد ألهمت به ببركة حسن ظني بالسلف^٢.

قوله (وفي حمله على الصلة) يعني حمله على الصلة تارة يكون باعتبار تعذر حمله على معناه الحقيقي والمجازي، كما في قوله تعالى: ﴿يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ﴾، وتارة يكون باختلال الكلام بدونها، فيراد ليصح الكلام ولا يخرج من أن يكون مفيدا كقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾؛ فإنه لو لم يرد كلمة «من» لاختل الكلام؛ لأن الأوثان لا يجوز أن يكون من التوابع. أما غير البدل فظاهر، وأما البدل فلا يجوز أن يكون بدل الغلط أو بدل الكل، وذلك ظاهر أيضا، ولا يجوز أن يكون بدل البعض والاشتمال؛ لأنه مشروط فيهما أن يلحق بهما ضمير يرجع إلى المبدل متصلا كان أو منفصلا. كذا ذكره الإمام ابن الحاجب رحمه الله. ولم يوجد هنا. وعلى هذا قال محمد رحمه الله: لو قال: «إن كان [ما] في يدي من الدراهم إلا ثلاثة»، فإذا في يده أربعة يحنث. ولو قالت المرأة لزوجها: «خالعني على ما في يدي من الدراهم أو من دراهم»، فإذا في يدها درهم أو درهما، يلزمها ثلاثة دراهم؛ لأن «من» ههنا صلة لاختلال الكلام بدون «من» لما ذكرنا.

ووجه آخر: أنه لا يمكن حمل الدراهم على بدل الغلط والاشتمال، وذلك ظاهر، وعلى بدل الكل؛ إذ لا اتحاد بينهما في المدلول، وعلى بدل البعض؛ إذ الثلاثة ليست بعض ما أريد من الموصول ههنا. هذا إذا كان الدراهم معرفا. وأما إذا كان منكرا فلأن إبدال النكرة المحضة من المعرفة لا يحسن. وهذا أيضا مما ألهمت به^٣.

^١ في ب: لأن بدل قوله إذ.

^٢ الآية ٣٠ من سورة الحج.

^٣ أشار القاءاني بهذه العبارة إلى تفرد في هذا القول.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٥ أشار القاءاني رحمه الله بهذه العبارة إلى تفرد في هذه المسألة.

(وفيما سبق) أي في مسألة التحرير [كلمة «من»]^١ (للتبعيض)؛ لأنه يصح الكلام بدونه. ألا يرى أنه لو قال: أعتق عبدي، صح.

فإن قلت: هذه الضابطة تخالف ما ذكره العلامة النسفي رحمه الله أنه^٢ في [كل] موضع تم الكلام بنفسه، ولكن اشتمل على ضرب إبهام، ف«من» للتمييز وإلا فالتبعيض.

قلت: مراد العلامة من قوله الكلام إذا كان تاماً أو غير تام يعني بدون الجار والمجرور. ألا يرى أنه [لو] قال هو لها: «خالعني على ما في يدي» كلام تام بنفسه حتى جاز الاقتصار عليه، وقوله: «أعتق» غير تام حتى لا يجوز الاقتصار عليه. ومراد المصنف رحمه الله من الاختلال وعدمه [يعني] عند طرح الجار دون المجرور، فلا مخالفة.

قوله (وأما إلى فلانتهاء الغاية) يقال: «سرت من البصرة إلى بغداد»، فإن دخلت في الطلاق كما في قول الرجل لامرأته: «أنت طالق إلى شهر»، فهو على ما نوى، يعني إن نوى التنجيز يقع في الحال ويلغو آخر كلامه. وإن نوى التأخير يتأخر الوقوع إلى مضي الشهر. وإن لم يكن له نية يتأخر وقوعه إلى مضي الشهر عندنا، خلافاً لفر رحمه الله، هو يقول: بأن تأجيل الشيء لا يمنع ثبوت أصله كتأجيل الدين.

لنا أن إلى لتأخير ما يدخل عليه لغة^٣. وهنا دخل على أصل الطلاق، وهو يحتمل التأخير بالتعليق والإضافة، فأوجب تأخيره. فأما أصل اليمين فلا يحتمل التأخير بالتعليق، فحملنا كلمة إلى ثمة على تأخير المطالبة.

ثم من الغايات ما لا يدخل، كقوله تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾^٤، ومنها ما يدخل كقوله: «قرأت القرآن من أوله إلى آخره».

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٢ في ب: إن بدل قوله أنه.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٦ في ب: لنا التأخير ما يدخل عليه لغة بدل قوله لنا أن إلى لتأخير ما يدخل عليه لغة.

^٧ الآية ٢٨٠ من سورة البقرة.

والأصل فيه أن الغاية إذا كان قائما بنفسه بأن يكون له وجود قبل التكلم ولا يكون جزء من المغيا لم يدخل في الحكم؛ لأن الحد لا يدخل إلى المحدود، كالليل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^١، والحائطين في «بعت منك من هذا الحائط إلى هذا الحائط».

ولا ينتقض بقوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾^٢؛ لأنه قد يعدل عن هذا الأصل لدليل وإن كان غير قائم بنفسه. فإن كان صدر الكلام مما يتناوله كان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^٣. وإن كان صدر الكلام لا يتناوله أو فيه شك لا يدخل ويكون ذكر الغاية لمد الحكم إليها. كذا قاله الإمام شمس الأئمة رحمه الله. ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إن الغاية في الخيار يدخل؛ لأن مطلقه يقتضي التأبيد. ولهذا لو اقتصر على قوله: على أني بالخيار، يفسد البيع، فيكون ذكر الغاية لإخراج ما وراءها. وكذا في الآجال في الأيمان بأن قال: لا يكلم فلانا إلى وقت كذا، يدخل الغاية على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمهم الله؛ لأن مطلقه يقتضي التأبيد. فذكر الغاية [يكون] لإخراج ما وراءها، ولا يدخل في ظاهر الرواية؛ لأن في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك، فلا يدخل بالشك. وفي قوله: «لفلان علي من درهم إلى عشرة»، وقوله لامرأته: «أنت طالق من واحد إلى ثلاث» لم يدخل الغاية الثانية عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن صدر الكلام لا يتناوله. وإنما يدخل الغاية الأولى للضرورة؛ لأن الثانية واقعة، ولا تكون ثابتة قبل وجود الأول. وفيه بحث^٤.

وعندهما تدخل الغائتان؛ لأن هذه الغاية غير قائمة بنفسها، فلا يكون غاية ما لم يكن موجودة، ووجود العاشر بوجوبه، والثالث بوقوعه. فلذلك دخل العاشر والثالث.

قوله (وأما «في» فللظرف) زمانا أو مكانا. ويفرق بين حذفه وإثباته في ظروف الزمان. فقوله: «إن صمت الدهر فعبدي حر» واقع على الأبد. وقوله: «إن صمت في الدهر» واقع على ساعة، حتى لو نوى الصوم إلى الليل ثم أفطر بعد الشروع حنث لوجود الصوم حقيقة.

^١ الآية ١٨٧ من سورة البقرة.

^٢ الآية ١ من سورة الإسراء.

^٣ الآية ٦ من سورة المائدة.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ في ب: واحدة بدل قوله واحد.

^٦ هذه إشارة إلى ترجيح قول الإمام أبي يوسف والإمام محمد على قول الإمام أبي حنيفة رحمهم الله.

ثم اختلفوا في قوله: «أنت طالق غدا» أو «في غد». فقالوا: هما سواء، حتى لو نوى آخر النهار في قوله: «في غد» لا يصدق قضاء، كما لا يصدق في قوله: «غدا»؛ لأن الغد ظرف في الحالين، فلا يختلف حكمه بحذف حرفه أو إثباته، كقولك^١: «خرجت يوم الجمعة» أو «في يوم الجمعة».

وفرق أبو حنيفة رحمه الله بينهما، فقال: «في قوله: في غد» إذا نوى آخر النهار يصدق قضاء وديانة، «وفي قوله: غدا» لا يصدق قضاء ويصدق ديانة؛ لأن حرف الظرف إذا سقط يتصل به الفعل بلا واسط، فيقتضي استيعابه إن أمكن؛ لأنه حينئذ شابه المفعول به. يقال: «شرب يوم الجمعة» بخلاف «في يوم الجمعة»؛ لأنه مفيد وقوعه في جزء منه. تأمل في قوله: «أخذت الدراهم» و«من الدراهم» يتضح الفرق. فإذا عرفت هذا فنقول: إذا قال: «غدا» يتصل الطلاق بالغد بلا واسطة، فاقتضى^٢ استيعاب الغد، فلا بد أن يقع في أوله ليحصل الاستيعاب، وإذا نوى التأخير فغد غير موجب كلامه إلى ما فيه تخفيف عليه، فلا يصدق في القضاء، ولكن يصدق ديانة؛ لأنه محتمل كلامه.

فإذا لم يسقط حرف الظرف^٣ صار موجب كلامه وقوع الطلاق في جزء من الغد مبهم. وإليه ولاية التغيير، كما لو طلق إحدى نسائه، فيكون نيته بيانا وتعيينا لما أبهم، لا تغييرا لحقيقة كلامه، فيصدق القاضي. وإذا لم ينو شيئا كان الجزء الأول متعينا لوقوع الطلاق فيه لسبقه وعدم المزاحم.

وإن أضيف إلى ظرف المكان، فقليل: «أنت طالق في الدار» أو «في مكة»، فإنه يقع الطلاق عليها في الحال حيثما يكون؛ لأن المكان لا يصلح ظرفا للطلاق، ف[الطلاق]^٤ إذا وقع في مكان يكون واقعا في الأمكنة كلها.

والفقه فيه أن المكان الداخل عليه حرف «في» في قولك: «في مكة» موجود في الحال، فيكون التعليق به تنجيذا، بخلاف الزمان؛ فإنه معدوم، فالتعليق به يكون تعليقا معني، فيعمل عمل التعليق حقيقة، إلا أن يراد به إضمار الفعل أي المصدر، فكأنه قال: «في دخولك الدار»، فيصير بمعنى الشرط، وتعلق الوقوع بوجود الدخول، كما هو حكم الشرط، فيصدق ديانة لا قضاء؛ لأن اللفظ يحتمله، لكنه خلاف الظاهر.

^١ في ب: كقوله بدل قوله كقولك.

^٢ في ب: فبقي بدل قوله فاقتضى.

^٣ في الأصل العطف، ولكنه خطأ من المستنسخ. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٥ في ب: موجودة بدل قوله موجود.

قوله (وتستعار للمقارنة) يعني أن حرف «في» قد تستعار للمقارنة إذا نسب إلى الفعل، فقليل: «أنت طالق في دخولك الدار»؛ لأن الفعل لا يصلح ظرفاً، ولكن بين الشرط والظرف مناسبة من حيث المقارنة، فحمل «في» على معنى «مع»، ويصير بمعنى الشرط. ثم إن كان الفعل سابقاً أو موجوداً في الحال يكون تنجيذاً. وإن كان منتظراً يتعلق الطلاق بوجوده.

وعلى هذا قال محمد رحمه الله في الزيادات: لو قال: «أنت طالق في مشيئة الله تعالى» أو «في إرادته»، لم تطلق. كأنه قال: «إن شاء الله تعالى»؛ لأن «في» بمعنى الشرط، فكان تعليقاً بما لا يتوقف عليه، ف[لا]¹ يقع. وكذا أخواتهما من الرضاء والمحبة إلا «في علم الله»؛ فإنها تطلق في الحال؛ لأنه يستعمل في المعلوم عند الإطلاق، يقال: «علم أبي حنيفة رحمه الله» أي معلومه. ويقول الرجل: «اللهم اغفر علمك فينا» أي معلومك. وعلى هذا المعنى لا يصلح شرطاً؛ لأن الشرط ما يكون معدوماً على خطر الوجود. وهذا ليس كذلك، فيكون تنجيذاً.

ولقائل أن يقول: العلم تابع للمعلوم. وإنما يكون هذا تنجيذاً أن لو كان وقوع الطلاق عليها الساعة معلوم الله تعالى، وذلك غير معلوم لجواز أن يكون معلوم الله تعالى اللاوقوع، فيكون تعليقاً بما لا يوقف² عليه، فيصلح أن يجعل شرطاً.

ويمكن أن يجاب عنه بأن هذا إنما يرد أن لو كان المراد من المعلوم نفس الصفة. أما إذا كان المراد منه المعلوم فلا؛ لأن المعنى حينئذ يكون «أنت طالق مع كون تطليقي معلوم الله تعالى»، وذلك تنجيز محض³.

فإن قيل: لو قال: «أنت طالق في قدرة الله تعالى» لم تطلق. وإن استعملت القدرة بمعنى المقدور فقد نقول: «من يستعظم شيئاً هذا قدرة الله تعالى»، و«انظر إلى قدرة الله».

قلنا: معنى هذا الاستعمال أنه [أثر]⁴ قدرة الله تعالى على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه. ألا يرى أن الإشارة والنظر لا يكون إلا إلى آثار قدرته، فكان الأثر محذوفاً في استعمال اسم

¹ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

² في ب: يتوقف بدل قوله يوقف.

³ في ب: ولا شك أنه تنجيز بدل قوله وذلك تنجيز محض.

⁴ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

القدرة على^١ المقدور، والمحذوف كالمذكور، فلم يكن هذا إطلاق [اسم]^٢ القدرة على المقدور. ومثل هذا الحذف لا يتحقق في العلم؛ لأن المعلوم لا يكون أثرا للعلم^٣.

ألا يرى أن ذات الله تعالى وصفاته وسائر المعدومات -أي جميعها؛ إذ السائر قد يكون بمعنى الجميع- معلوم الله، ولا يطلق اسم الأثر على المعدوم؛ لأن الأثر أمر وجودي، ولا على القديم؛ لأن الحدوث من لوازم الأثر، فلم يكن إطلاق اسم العلم على المعلوم من باب الحذف والإضمار.

ولقائل أن يقول: فعلى هذا ينبغي أن يقع الطلاق في الحال؛ لأن القدرة -وهي الصفة المؤثرة- ثابتة لله تعالى دائما، فيكون تعليقا بالموجود، فيكون تنجيذا.

والوجه ما ذهب إليه الإمام زين الدين العتابي^٤ في الفرق بين مسألة العلم والقدرة. إن العلم صفة ذاتية لله تعالى، حتى لا يصح نفيه عنه تعالى بحال، فيكون تعليقا بالموجود. والقدرة وإن كانت صفة ذاتية لله تعالى أيضا إلا أن المراد بها ههنا التقدير. قال: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾^٥ بالتخفيف والتشديد، والله تعالى قد يقدر شيئا وقد لا يقدر، فصار كالتعليق بالمشيئة.

قوله (ولو قال: «لفلان علي عشرة دراهم في عشرة [دراهم]»^٦ يلزمه عشرة) لأن العدد لا يصلح للظرف، فيلغو إلا أن ينوي به معنى «مع» أو واو العطف، فيصدق. والفرق بينهما أنه لو قال لغير المدخول بها: «أنت طالق واحدة في واحدة» إن نوى معنى الواو يقع واحدة، وإن نوى معنى «مع» يقع ثنتان.

لا يقال: لما تعذر العمل بحقيقته ينبغي أن يحمل على مجازه، كما هو قول زفر رحمه الله؛ لأن عند تعذر جهة المجاز لا يتعين واحد منها لعدم المرجح، فيتعين الإلغاء على أن الأصل في الذم البراءة، فلا يجب المال بالشك.

^١ في ب: في بدل قوله على.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ في ب: للمعلوم بدل قوله للعلم.

^٤ في ب: لأن القدرة وهي الصفة المؤثرة ثابتة دائما لله تعالى بدل قوله لأن القدرة -وهي الصفة المؤثرة- ثابتة لله تعالى دائما.

^٥ الإمام زين الدين العتابي رحمه الله: هو أحمد بن محمد بن عمر العتابي البخاري، أبو نصر أو أبو القاسم زين الدين المتوفى سنة ٥٨٦ هـ: عالم بالفقه والتفسير، حنفي، من أهل بخارى، ووفاته بها. الأعلام للزركلي، ٢١٦/١، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٦ في ب: به بدل قوله بها.

^٧ الآية ٢٣ من سورة المرسلات.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

قوله (ومن ذلك) أي ومن حروف المعاني (حروف القسم) والقسم جملة إنشائية تؤكد بها جملة أخرى، وتنزلان منزلة جملة واحدة. وهي الباء والتاء والواو وما وضع للقسم وهو «أيم الله»، فأصله عند البصريين -وهو مذهب الفراء- «أيمن الله»، وهو جمع يمين، وحذف نونه من تخفيفات القسم. وعند الكوفيين -وهو مذهب سيبويه- هي كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها -أي لا أصل لها- والهمزة فيها للوصل، ولهذا يسقط في الدرج.

ومما يؤدي معنى القسم قولهم: «لعمرك الله»، واللام فيه للابتداء. العمر بالضم والفتح البقاء، إلا أنه أوثرت الفتحة في القسم للتخفيف وإن كانت الضمة أعرف. وخبره محذوف، وتقديره لبقاء الله أقسم [به]^١. والبقاء من صفات الله تعالى، فيكون قسما، كأنه قال: «والله الباقي».

والأصل في حروف القسم الباء التي للإلصاق؛ لأنها توصل الفعل إلى الاسم المحلوف به، وتلصق به، وهي تدل على فعل محذوف. فقول الرجل: «بالله»، معناه «أقسم أو أحلف بالله»^٢.

والواو قد استعيرت من الباء لمناسبة بينهما صورة لاتحاد مخرجهما -وهو ما بين الشفتين-، ومعنى؛ لأن الباء للإلصاق، وفي العطف إلصاق المعطوف بالمعطوف عليه.

ثم استعيرت التاء بمعنى الواو توسعة لصلات القسم لما بينهما من المناسبة لكونهما من حروف الزوائد^٣.

والباء لأصلاتها تدخل على المظهر والمضمر. تقول: «بالله» و«به لأفعلن». وكذا يجوز دخوله على سائر الأسماء والصفات، تقول: «بالرحمن» و«بعزة الله وقدرته». وكذا تدخل في الكنايات، تقول: «بك» و«به لأفعلن». فلم يكن [لها] اختصاص بالقسم؛ لأنها حقيقة في الإلصاق. قلت: ولا شك أن قوله: «وكذا في الكنايات» تكرار محض^٤.

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٢ في ب: أقسم واحلف بالله بدل قوله أقسم أو احلف بالله.

^٣ في ب: حروف الزيادة بدل قوله حروف الزوائد.

^٤ في ب: دخولها بدل قوله دخوله.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٦ هذا اعتراض القاءاني على المصنف رحمه الله.

والواو لا تدخل إلا على المظهر^١. لا يقال: «أحلف والله»، [ولا تقول: «وك لأفعلن»]^٢؛ لتنحط رتبته عن رتبة الأصل. ولما كانت التاء دخيلاً على ما ليس بأصيل^٣ في القسم انحطت رتبته عنهما. فقيل: لا تدخل إلا على^٤ مظهر واحد، وهو اسم الله؛ لأنه هو المقسم به غالباً. وما رواه الأخفش من «ترب الكعبة» شاذ.

وقد يحذف حرف^٥ القسم تخفيفاً. يقال: «الله لأفعلن» بالنصب عند أهل البصرة، وهو الأصح؛ لأنه لما حذف الجار أوصل الفعل به. يقال: «استغفرت من الذنب»، و«استغفرت الذنب». وذلك مطرد في كلامهم. وبالحذف عند الكوفيين بتقدير الجار. قال ابن الحاجب رحمه الله، إلا أنه لا يجوز حذفه إلا مع حذف الفعل، فلا يقولون: «حلفت الله»، بل يقولون: «الله لأفعلن».

قوله (ومن ذلك أسماء الظروف) إنما ألحق هذه الأسماء بحروف المعاني؛ لأنها لا تفيد معانيها إلا بالاتصال بأسماء آخر كالحروف.

منها: «مع»، وهي للمقارنة حقيقة وإن كان قد يستعمل بمعنى «بعد»^٦. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾^٧، أي بعد العسر.

و«قبل»، وهو للتقديم، حتى لو قال لامرأته: «أنت طالق قبل دخولك الدار» طلقت للحال؛ لأن القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها عرفاً. قال الله تعالى: ﴿قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾^٨، ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾^٩، ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا﴾^{١٠}، ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُمْ﴾^{١١}. ويقال: «اعتذر إلى فلان قبل أن يعاقبك، واعط حقه قبل أن يحاسبك».

^١ في ب: بدل المضمير قوله المظهر، وكذا في متن المغني وشرحه للخبازي، ونظن هذا أتسب لقصد؛ لأنه يقصد الفعل المضمير والمظهر. والله تعالى أعلم بالصواب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ في ب: بأصل بدل قوله بأصيل.

^٤ في ب: في بدل قوله على.

^٥ في ب: حروف بدل قوله حرف.

^٦ في ب: وإن كانت قد تستعمل بمعنى بعد بدل قوله وإن كان قد يستعمل بمعنى بعد.

^٧ الآية ٦ من سورة الشرح.

^٨ الآية ١٠٩ من سورة الكهف.

^٩ الآية ٤-٣ من سورة المجادلة.

^{١٠} الآية ٤٧ من سورة النساء.

^{١١} الآية ٢٣٧ من سورة البقرة، والآية ٤٩ من سورة الأحزاب.

فإن قيل: لو قال للمدخولة: «أنت طالق واحدة قبل واحدة» يقع تطليقتان. فلو لم تكن القبلية مقتضية لذلك لما وقعت ثنتان.

قلنا: وقوع الثنتين [لا]^١ لاقتضاء القبلية ذلك. ألا يرى أنه لو قال: «بعدها واحدة» يقع ثنتان أيضا، بل لما عرف من زيادة ذلك أن غرض الحالف إيقاع الثنتين وإلا خلا ذكره عن الفائدة، فصار كأنه قال: «واحدة وواحدة». ولو قال لغير الموطوءة: «أنت طالق واحدة قبل واحدة» يقع واحدة. ولو قال: «قبلها واحدة» يقع ثنتان.

و«بعد» للتأخير. وحكمه في الطلاق ضد حكم «قبل»، حتى لو قال لغير الموطوءة: «أنت طالق واحدة بعد واحدة» تطلق ثنتان، [ولو قال: «بعدها واحدة» وقعت واحدة]^٢. والأصل فيه أن الظرف إذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده، وإن لم يقيد كان صفة لما قبله. تقول: «جاءني زيد قبل عمرو» اقتضى سبق زيد، وإن قلت: «قبله عمرو» اقتضى سبق عمرو. وإن إيقاع الطلاق في الماضي إيقاع في الحال؛ لأن من ضرورة الإسناد الوقوع في الحال، وهو يملك الإيقاع ولا يملك الإسناد، فيثبت ما في وسعه لا ما ليس في وسعه. إذا تحققت هذا سهل عليك تخريج المسائل.

و«عند» للحضرة. فلو قال: «لفلان عندي ألف درهم» كان ودیعة؛ لأن الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم إلا أن يقول: «دين». ولو قال: «أنت طالق كل يوم» طلقت واحدة. ولو قال: «عند كل يوم» أو «مع كل يوم» طلقت ثلاثا في ثلاثة أيام. وكذا لو قال: «أنت علي كظهر أمي كل يوم» فهو ظهار واحد، ولو قال: «في كل يوم» أو «مع كل يوم» أو «عند كل يوم» تجدد عند كل يوم ظهاره؛ لأنه إذا لم يذكر كلمة الظرف كان الكل ظرفا واحدا، فلا يثبت إلا طلاق أو ظهار واحد وإن تكررت الأيام. وإذا ذكر كلمة الظرف صار كل فرد بانفراده ظرفا. وإنما يتحقق ذلك إذا وقع طلاق أو ظهار في كل يوم.

قوله (ومن ذلك حروف الاستثناء. والأصل فيه) باعتبار الوضع [الأول]^٣ «إلا».

^١ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

وأما «غير» فهو من الأسماء لكونه مضافا إلى ما بعده. ويستعمل صفة للنكرة ويستعمل للاستثناء. تقول: «لفلان علي درهم غير دائق»^١ بالرفع، فيلزم درهم تام؛ لأنه صفة الدرهم. ولو قال: «غير دائق»^٢ بالنصب يكون استثناء، فيلزمه درهم إلا دائقا.

وقيل: هذا مذهب النحويين. وأما عند الفقهاء فيجوز أن لا يفترق الحكم في النصب والرفع، ويلزمه خمسة دوانق. وكذا لو قال: «لفلان علي دينار غير عشرة دراهم» بالرفع يلزمه دينار تام، ولو قال: «غير عشرة» بالنصب فكذاك الجواب عند محمد رحمه الله. وعندهما يلزمه دينار إلا قدر قيمة عشرة دراهم منه بناء على ما سبق في باب البيان أن استثناء الدراهم من الدينارين يجوز عندهما، خلافا لمحمد رحمه الله.

[قوله]^٣ (ومن ذلك حروف الشرط) أي كلماته أو ألفاظه أو صلاته. وتسميتها حرفاً باعتبار أن الأصل فيها كلمة «إن» وهي حرف.

وهي: «إن» و«إذا» و«إذاما» و«كل» و«كلما» و«متى» و«متى ما». وحرف «إن» هو الأصل؛ إذ ليس فيها معنى الوقت. وإنما تدخل على أمر معدوم على خطر الوجود ليس بكائن لا محالة -أي لا يكون قطعي الوجود ولا قطعي الانتفاء-. تقول: «إن زرتني أكرمك»^٤، ولا تقول: «إن جاء غد أكرمك»^٥، وإنما تقول: «إذا جاء غد».

وأثره أن تمنع العلة عن الحكم، أي تمنع العلة عن الانعقاد حتى يبطل التعليق لوجود الشرط، فحينئذ ينقلب ما ليس بعلة علة عندنا، خلافا للشافعي رحمه الله؛ فإن عنده أثره في منع الحكم على ما عرف. فلو قال لامرأته: «إن لم أطلقك فأنت طالق ثلاثا» لا تطلق حتى يموت، فتطلق في آخر موته؛ لأن الشرط عدم فعل التطليق منه، وإذا لا يتحقق إلا باليأس عن الحياة، فإذا قرب موته على وجه لا يسع فيه «أنت طالق» ويسع فيه «أنت» فقد وجد الشرط، فتطلق ثلاثا. وكذا إذا مات تطلق ثلاثا قبيل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق.

^١ الدائق: سدس الدينار والدرهم، ويستعمل بمعنى القليل والناقص. لسان العرب،

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ ما بين الحاصرتين زيادة من نسخة ب.

^٤ في ب: حروفا بدل قوله حرفا.

^٥ في ب: معلوم بدل قوله معدوم.

^٦ في ب: أكرمك بدل قوله أكرمك.

وفي النوادر لا تطلق بموتها؛ لأنها ما لم تمت فالتطليق من الزوج متصور، وبعد موتها لم تبق محلاً للطلاق، بخلاف الزوج؛ فإنه إذا أشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق منه. والصحيح أن موتها كموته؛ لأنها إذا أشرفت على الموت فقد بقي من حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق. وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع الطلاق، فوجد الشرط والمحل باق، فيقع.

قوله (و«إذا» تصلح للوقت والشرط على السواء) أي «إذا» عند نحوي الكوفة مشتركة بين الشرط والوقت^١. وإذا استعملت للشرط لم يبق فيها معنى الوقت أصلاً، وتصير بمعنى «إن» -وهو قول أبي حنيفة رحمه الله-. وعند البصريين -وهو قول صاحبيه رحمهم الله- أنها موضوعة للوقت، وتستعمل في الشرط^٢ مجازاً من غير سقوط معنى الوقت عنها مثل «متى»؛ فإنها للوقت لا يسقط ذلك عنها بحال.

بيان ذلك فيمن قال لامرأته: «إذا لم أطلقك فأنت طالق» فإن عني به الوقت تطلق في الحال، وإن عني به الشرط لم تطلق حتى يموت. وأما إذا لم تكن له نية فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله لا تطلق حتى يموت، وعلى قولهما يقع إذا فرغ من اليمين، أي إذا وجد وقت بعد اليمين يمكنه أن يطلق فيها فلم يطلق وقع الطلاق مثل «متى».

لهما أن الشرط يقتضي خطراً في الوجود وتردداً بين أن يكون وبين أن لا يكون. و«إذا» تدخل على أمر كائن أو منتظر قطعي الوقوع كقوله تعالى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾^٣، وهو كائن لا محالة. ويقال: «إذا جاء الشتاء فتأهب»^٤. [ولا يجوز «إن» ههنا]^٥ إلا أنه استعير للشرط مع قيام معنى الوقت مثل «متى»؛ فإنها لا تنفك عن معنى الوقت مع أن المجازاة في «متى» لازمة في غير موضع الاستفهام. يقال: «متى القتال؟» ومع هذا لا يسقط عنها معنى الوقت، فلأن لا يسقط عن «إذا» -والمجازاة بها غير لازمة بل هي في حيز الجواز- أولى.

^١ في ب: لم بدل قوله لا.

^٢ في ب: بين الوقت والشرط بدل قوله بين الشرط والوقت.

^٣ في ب: للشرط بدل قوله في الشرط.

^٤ في ب: أن يطلقها فيه بدل قوله أن يطلق فيها.

^٥ الآية ١ من سورة التكوير.

^٦ تأهب: أي جاهز واستعد. لسان العرب،

^٧ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

ولهذا لو قال لامرأته: «أنت طالق إذا شئت» لم يتقيد بالمجلس، حتى لو قامت من مجلسها لا يخرج الأمر عن يدها^١. كما لو قال: «متى شئت» بخلاف إن شئت. وأبو حنيفة رحمه الله اعتبرها. قال أهل الكوفة: وهو أن «إذا» قد تستعمل لمحض الشرط. واستدل الفراء بقول الشاعر:

استغن ما أغناك ربك بالغنى * وإذا تصببك خصاصة فتجمل

يعني إن تصبك، بدليل دخول الفاء في الجزاء.

قلت: وفيه نظر^٢. هذان الوجهان -أي معنى الوقت ومعنى الشرط- فإن حمل على الشرط لا يقع الطلاق حتى يموت. ولو حمل على الوقت يقع الطلاق، فلا يقع بالشك. وكذا فيما استشهد أنه^٣ وقع الشك في خروج الأمر من يدها [بالقيام. ولو جعلناها بمنزلة «متى» لم يخرج الأمر من يدها]^٤، فلا يخرج بالشك.

قوله (وأما «متى») فهي للوقت المبهم، فلا اختصاص لها بالماضي والمستقبل باعتبار الوضع. ولكن لما كان الفعل يليها دون الاسم جعل في معنى الشرط في غير موضع الاستفهام. قال:

متى تأته تعشو إلى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد

وجزم [بها]° الفعل. فإذا قال لامرأته: «متى لم أطلقك فأنت طالق» طلقت، كما سكت لوجود وقت كلام لم يطلقها فيه. وفي «كلما» معنى الشرط لاختصاص دخولها على الفعل، وذلك أثر^٥ الشرطية. وكذلك في «كل». كلمة «كل» ليست للشرط. ولهذا لم يذكره العلماء في حروف الشرط؛ لأن الاسم يليها دون الفعل، والأجرية إنما يتعلق بالأفعال دون الأسماء إلا أن فيها معنى الشرط من حيث إن الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام، وذلك الفعل يصيره بمعنى الشرط.

قال سيبويه: تقول: «كل رجل يأتيني فله درهم»، ولو قلت: «كل رجل فله درهم»، أخللت؛ لأنك لم تجيء بالفعل. فهذا يدل على أن الفعل يصير «كلما»^٦ في معنى الشرط.

^١ في ب: لا يخرج إلا عن يدها بدل قوله لا يخرج الأمر عن يدها.

^٢ هذا اعتراض القاءني على الخبازي رحمه الله تعالى.

^٣ في ب: فيما استشهدا به بدل قوله فيما استشهد أنه، و

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من الأصل.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٦ في ب: آية بدل قوله أثر.

^٧ في ب: كلا بدل قوله كلما. ولكن كلما خطأ من المستنسخ. والله تعالى أعلم بالصواب.

بيانه فيما إذا قال: «كل امرأة أتزوجها»، وقد ذكرنا مباحث «كلما وكل»، فلم نعهده ههنا^١.

ومما فيه معنى الشرط «لو» على ما روي عن أبي يوسف رحمه الله فيمن قال لامرأته: «أنت طالق لو دخلت الدار» لم تطلق ما لم تدخل بمنزلة قوله: «إن دخلت»؛ لأن «لو» يفيد معنى التركيب^٢ فيما يقرن به مما يكون في المستقبل، فعملت عمل حرف الشرط غير أن الفعل المستقبل بعدها يكون مرفوعا، بخلاف «إن»، حتى قال أبو الحسين الأهوازي^٣: لو جزم بها الفعل لم يصير شرطا إلا بالنية، كما لو رفع الفعل بعد «إن» يخرج عن الشرط ويقع الطلاق والعناق في الحال.

وقيل: الرفع والجزم سواء؛ لأن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب. وكذلك لو قدم الشرط، فقال: «لو دخلت الدار فأنت طالق» يقع الطلاق في الحال عند أبي الحسين؛ لأن جواب «لو» لا يدخل فيه الفاء، ولكن ذكر القاضي أبو عاصم العامري^٤ أنها لم تطلق ما لم تدخل. والمعنى أن كلمة «لو» لما جعلت في معنى الشرط جاز دخول الفاء في جوابه كـ«إن».

وكذلك «لولا»، لما استعملت لنفي الشيء لوجود غيره. [قال محمد رحمه الله: لو قال: «أنت طالق لولا دخولك الدار» لم تطلق أصلا. جعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء. وهذا لأن كلمة «لولا» لما كان لامتناع الشيء لوجود غيره^٥ فقد جعل دخول الدار مانعا عن وقوع الطلاق. قال الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ﴾^٦، ﴿فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^٧. ولكن لما أفاد فائدة الشرط ذكرها في حروف الشرط.

قوله (ومن ذلك «كيف») وهو للسؤال عن حال الشيء. فإن استقام السؤال [عن الحال]^٨ بأن يكون لذلك الشيء أحوال اعتبر، وإلا بطل في قول أبي حنيفة رحمه الله. ولهذا قال في قول الرجل: «أنت حر كيف شئت»: إنه يقع الحرية في الحال، ويلغو قوله: «كيف شئت»؛ لأنه لا حال للحرية، فلا يتعلق بمشيئته. وقال فيمن قال للموطوءة: «أنت طالق كيف شئت»: إنه يقع واحدة رجعية ضرورة

^١ في ب: فلم نعهدها ههنا بدل قوله فلم نعهده ههنا.

^٢ في ب: التوقيت بدل قوله التركيب.

^٣ أبو الحسين الأهوازي رحمه الله: هو محمد بن الحسن بن أحمد بن محمد بن موسى، أبو الحسين الأصفهاني الأهوازي المتوفى سنة ٤٢٨ هـ: من رجال الحديث، عاش وتوفي ببغداد. الأعلام للزركلي، ٨٣/٦، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

^٤ القاضي أبو عاصم العامري رحمه الله: هو محمد بن أحمد (لا يذكر تاريخ وفاته)، كان قاضيا وإماما بدمشق، ومقره بالنورية بدمشق. الجواهر المضية للقرشي المتوفى سنة ٧٧٥ هـ، ٥٨/٤، دار الهجر، الطبعة الثانية ١٩٩٣.

^٥ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٦ الآية ٩١ من سورة هود.

^٧ الآية ٦٤ من سورة البقرة.

^٨ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

أن أصل الشيء لا ينفك عن وصفه في الوجود، فيثبت الأدنى، إلا أن^١ للطلاق أحوالا من الرجعية والبينونة الخفيفة والغليظة وكونه سنيا وبدعيا، وكذا له أن يثالث الواحد ويجعل الرجعي بائنا عنده، فيقع واحدة ويبقى الفضل في الوصف من البينونة والقدر من الزيادة على الواحدة مفوضا إليها، فيصح عند مشيئتها إذا أوقعت منوي الزوج، وإلا لغت.

وعندهما لا يثبت الطلاق و[لا]^٢ العتاق بدون المشيئة في المجلس؛ لأن ما لا يتأتى فيه الإشارة الحسية من الأمور الشرعية، فحاله ووصفه بمنزلة أصل ذلك الشيء، من حيث أن كل واحد منهما مما لا يشار إليه فيتعلق أصله ضرورة تعلق وصفه. وهذا لأن جميع الأوصاف لما تعلق بمشيئتها والأصل بدون الوصف لا يتصور وجوده، فلا يكون واقعا بدون الوصف.

قوله (وأما «كم» فهو اسم لعدد مبهم) يقال: كم سنك؟ وكم مالك؟ فلو قال لامرأته: أنت طالق كم شئت، لم تطلق ما لم تشأ؛ لأن المشيئة واقعة في نفس الواقع؛ لأن العدد هو الواقع، فقد علق جميع الأعداد بمشيئتها. وإنما يصير جميع الأعداد معلقا بمشيئتها إذا تعلق أصل الطلاق بها. ولما كانت اسما للعدد المبهم فلها إنشاء الواحدة والثنتين والثلاث، وتتوقف المشيئة بالمجلس؛ لأنه ليس فيها ما ينبئ عن الوقت، بل [هو]^٣ خطاب في الحال، فيقتضي الجواب في الحال.

قوله (وأما «أين» و«حيث») وكل واحد منهما عبارة عن المكان؛ لأنهما من أسمائه، فلو قال: «أنت طالق أين شئت» أو «حيث شئت» لا يقع الطلاق ما لم تشأ في المجلس؛ لأن هذا إيقاع الطلاق في مكان يتحقق فيه المشيئة، ولا تعلق للطلاق بالمكان، فيلغو ذكره، ويبقى ذكر مطلق المشيئة في الطلاق، فيقتصر على المجلس، بخلاف الزمان؛ لأن للطلاق تعلقا به، فوجب اعتبار الزمان خصوصا كما في «أنت طالق غدا» وعموما كما في قوله: «أنت طالق متى شئت».

فإن قيل: لما لغا ذكر المكان بقي قوله: «أنت طالق شئت»، فينبغي أن يقع الطلاق في الحال، ولا يتعلق بالمشيئة، كما لا يتعلق على الدخول في قوله: «أنت طالق دخلت الدار». قلنا: بين الشرط

^١ في ب: لأن بدل قوله إلا أن.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

والظرف تأخ^١ من حيث إن الظرف يجامع المظروف [كالشرط يجامع المشروط]^٢، فعند تعذر حمل
الظرف على حقيقته^٣ يصير [كلمة «أين»]^٤ عبارة عن الشرط مجازا.

فإن قيل: إنما يبطل بالقيام عن المجلس إذا جعل مجازا عن «إن». أما إذا جعل مجازا عن
«إذا» أو «متى» فلا. فلم صار جعلهما مجازا عن «إن» أولى من جعلهما مجازا عن «إذا» أو «متى»؟
قلنا: لأن «إن» أصل في باب الشرط. وغيرها دخيل فيه. فصار جعلها مجازا عنها أولى من جعلها
مجازا عن غيرها.

^١ تأخ: مصدر من تأخى. الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ، ٦/٢٢٦٤، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٨٧.

^٢ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٣ في ب: صيغته بدل قوله حقيقته.

^٤ ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة ب.

^٥ في ب: قلت بدل قوله قلنا.