

كشف الاسترار

عن أصول فخر الإسلام البردوي

تأليف
الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري
المتوفى سنة ٧٣٠ هـ

وضع حواشيه
عبد الله محمد محمد رحمة

للجزء الأول

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لحار الكتب
العالمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة
أو إعادة تلخيص الكتاب كاملاً أو جزءاً أو تسجيله على أشرطة
كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات
ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

دار الكتب العالمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الطريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٢٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١)
صندوق بريد : ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

Beirut - Lebanon

Address : Ramei al-Zarif, Bohitory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمة الإمام البزدوي

هو شيخ الحنفية عالم ما وراء النهر، أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي، صاحب الطريقة في المذهب. ويعرف بفخر الإسلام البزدوي؛ وهو مشهور أيضاً بأبي العسر لعسر تصانيفه، كما أن أخاه مشهور بأبي اليسر ليسر تصانيفه^(١).

قال السمعاني: ما حدثنا عنه سوى صاحبه أبي المعالي محمد بن نصر الخطيب.

قال: وكان إمام الأصحاب بما وراء النهر، وله التصانيف الجليلة.

— ولد البزدوي في حدود سنة ٤٠٠ هـ، ودرّس بسمرقند، ومات بكيس في رجب سنة ٤٨٢ هـ.

وكان أحد من يضرب به المثل في حفظ المذهب^(٢).

للبزدوي تصانيف كثيرة، منها^(٣).

— أمالي.

— تفسير القرآن.

— الجامع الكبير في الفروع.

(١) انظر مفتاح السعادة (٢/١٨٥).

(٢) انظر سير أعلام النبلاء (١٨/٦٠٢، ٦٠٣).

(٣) انظر هدية العارفين (١/٦٩٣).

- سيرة المذهب في صفة الأدب .
- شروح تقويم الأدلة في الأصول .
- شرح الجامع الصحيح للبخاري .
- شرح الجامع الصغير للشيباني في الفروع .
- شرح زيادة الزيادات للشيباني .
- غناء الفقهاء في الفروع .
- كشف الأستار في التفسير، في مائة وعشرين جزءاً .
- المبسوط في الفروع، أحد عشر مجلداً .

وكتاب أصول البزدوي، قال عنه حاجي خليفة في كشف الظنون^(١): «كتاب عظيم الشأن جليل البرهان، محتو على لطائف الاعتبارات بأوجز العبارات، تأبى على الطلبة مرامه واستعصى على العلماء زمامه، قد انغلقت ألفاظه وخفيت رموزه وألحظه، فقام جمع من الفحول بأعباء توضيحه وكشف خبيثاته وتلميحه» .

ثم ذكر ممن شرحه وأوضحه:

الإمام حسام الدين حسين بن علي الصنفناقي الحنفي المتوفى سنة ٧١٠ هـ وسماه «الكافي»، والشيخ أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي المتوفى سنة ٧٨٦ هـ، وسماه «التقرير»، والشيخ أبو المكارم أحمد بن حسن الجاربردي المتوفى سنة ٧٤٦ هـ، والشيخ قوام الدين الأتراري الحنفي المتوفى في حدود سنة ٧٠٠ هـ، وأبو البقاء محمد بن أحمد بن الضياء المكي الحنفي المتوفى سنة ٨٥٤ هـ، والشيخ عمر بن عبد المحسن الأرزنجاني .

أما شرح الإمام علاء الدين البخاري - وهو الشرح الذي بين أيدينا - فقد قال عنه حاجي خليفة: «شرحه أعظم الشروح وأكثرها إفادة وبياناً»^(٢) .

(١) صفة ١١٢ .

(٢) انظر كشف الظنون (ص ١١٢) .

ترجمة العلامة البخاري صاحب الشرح^(١)

هو الإمام عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، علاء الدين، الفقيه الأصولي الحنفي.

أخذ عن جماعة من العلماء، منهم عمه محمد بن محمد فخر الدين المايمرغي، والحافظ محمد بن محمد بن نصر المتوفى سنة ٦٩٣ هـ.

وأخذ عنه: قوام الدين الكالي، وهو محمد بن محمد بن أحمد السنجاري المتوفى سنة ٧٤٩ هـ وجلال الدين عمر بن محمد الخبازي صاحب المغني في الأصول المتوفى سنة ٦٩١ هـ وغيرهما.

توفي الإمام البخاري سنة ٧٣٠ هـ.

ومن مصنفاته:

– التحقيق في شرح منتخب الأصول للأخسيكتي.

– كتاب الأفنية.

– أربعون في الحديث.

– شرح الهداية، ولم يتمه.

(١) انظر ترجمته في معجم المؤلفين (٢٤٢/٥) والاعلام (١٣/٤) وهدية العارفين (٥٨١/١) وكشف الظنون (ص ١١٢، ١٣٩٥، ١٨٤٩) وغيرهما.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الكتاب

الحمد لله مصوّر النسم في شبكات الأرحام بلا مظاهرة ومعونة، ومقدّر القسم لطبقات الأنام بلا كلفة ومؤنة، شارع مَشارع الأحكام بلطفه وإفضاله، ناهج مناهج الحلال والحرام بكرمه ونواله، مُبدع فرائد الدرر من خطرات الفكر بسحائب فضله وإكرامه، منشئ لطائف العبر من شواهد النظر برواتب طوله وإنعامه، الذي أكمل بعنايته رونق الدين وأبهة الإسلام، وصيّر برعايته الملة الحنيفية مرتفعة الأعلام، نحمده حمداً تاه في وصفه أفهام العقلاء، ونشكره شكراً حاراً في قدره أوهام الألباء، على ما أوضح مناهج الشرع ورفع معالمه، وأحكم قواعد الدين وأثبت دعائمه.

ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة رسخت عروقتها في صميم الجنان، ودعت صاحبها إلى نعيم الجنان.

ونشهد أن محمداً عبده ورسوله الذي جبله الله من سلالة المجد والكرم، وبعثه إلى كافة الخلق والأمم. فأبان معالم الدين وآثاره، وأضاء سبل اليقين ومناره، حتى سطع نور الشرع عن ظلام الجفاء بحسن عنايته، وظهر نور الدين عن أكماس الخفاء بيمن كفايته، صلى الله عليه وعلى آله الذين لم تستر أقدار دينهم بغمام الشك والبداء، ولم تحتجب أنوار يقينهم بأكماس الأهواء، صلاة تتجدّد على تعاقب الليالي والأيام، وتتزايد على انتقاص الشهور والأعوام، وسلّم تسليماً (وبعد).

فإن علوم الدين أحق المفاخر بالتوقير والتبجيل، وأولى الفضائل بالتفضيل والتحصيل، إذ هي الطريقة المسلوكة لنيل السعادات في الدنيا، والمراقبة المنصوبة إلى الفوز بالكرامات في العقبى، بنورها يهتدي من ظلمات الغواية إلى سبيل الرشاد، ويؤمنها يرتقى من حضيض الجهالة إلى ذروة الاجتهاد، لا سيما علم أصول الفقه الذي هو أصعبها مدارك، وأدقها مسالك، وأعمها عوائد، وأتمها فوائد. لولاه لبقيت

لطوائف علوم الدين كامنة الآثار، ونجوم سماء الفقه والحكمة مطموسة الأنوار، لا تدخل ميامنه تحت الإحصاء، ولا تدرك محاسنه بالاستقصاء. ثم إن كتاب أصول الفقه المنسوب إلى شيخ الإسلام الإمام المعظم، والحبر الهمام المكرّم، العالم العامل الرباني، مؤيد المذهب النعماني، قدوة المحققين، أسوة المدققين، صاحب المقامات العلية، والكرامات السنية، مفخر الأنام فخر الإسلام أبي الحسن علي بن محمد بن الحسين البزدوي تغمّده الله بالرحمة والرضوان، وأسكنه أعلى منازل الجنان، امتاز من بين الكتب المصنفة في هذا الفن شرفاً وسمواً، وحلّ محلّه مقام الثريا مجدداً وعلواً، ضمن فيه أصول الشرع وأحكامه، وأدرج فيه ما به نظام الفقه وقوامه، وهو كتاب عجيب الصنعة رائع الترتيب، صحيح الأسلوب، مليح التركيب، ليس في جودة تركيبه وحسن ترتيبه مربية، وليس وراء عبادان قرية. لكنه صعب المرام، أبي الزمام، لا سبيل إلى الوصول إلى معرفة لطفه وغرائبه، ولا طريق إلى الإحاطة بطرفه وعجائبه، إلا لمن أقبل بكلّيته على تحقيقه وتحصيله، وشدّ حيازيمه للإحاطة لجملته وتفصيله، بعد أن رزق في اقتباس العلم ذهنًا جلياً، وذرعاً من هواجس أضاليل المنى خلياً، وقد تبخّر مع ذلك في الأحكام والفروع، وأحاط بما جاء فيها من المنقول والمسموع، وقد سألني إخواني في الدين، وأعواني على طلب اليقين، أن أكتب لهم شرحاً يكشف عن أوجه غوامض معانيه نقابها، ويرفع عن اللطائف المستترة في مبانيه حجابها، ويوضح ما أبهم من رموزه وإشاراته المعضلة، ويبين ما أجمل من ألفاظه وعباراته المشكّلة، ظناً منهم أنني لما استسعدت بخدمة شيخني، وسيدي وسندي وأستاذي وعمي، وهو الإمام المحقق الرباني، والقرم المدقق الصمداني، ناصب رايات الشريعة، كاشف آيات الحقيقة، فتّاح أقفال المشكّلات، كشّاف غوامض المعضلات، فخر الحق والدين، ملاذ العلماء في العالمين، قطب المتجهدين، ختم المجتهدين، محمد بن محمد بن إلياس المايمرغي^(١) أفاض الله عليه سجال إنعامه وغفرانه، وصبّ عليه شتّابيب إكرامه ورضوانه، ونشأت في حجره برواتب برّه وإفضاله، ورُبيت في بيته بصنائع جوده ونواله، لعلّي فزت بدُرر من غرر فرائده، وأخذت حظاً وافراً من موائد فوائده، وإنه قد كان مختصاً بين العلماء باتفاق الأنام، بتحقيق دقائق مصنفات فخر الإسلام، فاستعفيت عن هذا الأمر الخطير، وتشبّثت بأهداب المعاذير علماً مني بأنني لستُ من فرسان هذا الميدان، ولا لي بالإبلاء في مواقفه يدان، وأين أنا من ذلك وقد تحيّرت الفحول في حل مشكلاته؟

(١) هو محمد بن محمد بن إلياس المايمرغي، فقيه حنفي، توفي سنة ٧٥١ هـ.

بعد نهالكهم في بحثه وتنقيره، وعجزت النحارير عن درك معضلاته، مع حرصهم علي تحقيقه وتفكيره، فلم يزداهم ذلك إلا المبالغة في الإلحاح عليّ، والإقامة في مواقف الاقتراح لديّ، فلم أجد بداً من إنجاح مسؤولهم، ولا مندوحة عن تحقيق مأمولهم، فاجبتهم إلى ملتسمهم تفادياً من عقوقهم، وسعيّاً إلى أداء حقوقهم، وشرعت في هذا الأمر العظيم المهم، والخطب الجسيم المدلهم، مستعيناً بالله الكريم الجليل، راجياً منه أن يهديني سواء السبيل، متوكلاً على كرمه الشامل في طلب التوفيق لإتمامه، معتمداً على إنعامه العام في سؤال التيسير لابتدائه واختتامه، راغباً إليه في أن يجعل ما أقاسيه خالصاً لوجهه الكريم، متعوذاً به من أن يتلقاني بسخطه وعقابه الأليم، مبتهلاً إليه في أن يحفظني من الخطأ والزلل، ويلهمني طريق الصواب والسداد في القول والعمل، متضرعاً إليه في أن ينفعني به وأئمة الإسلام ويجمعني وإياهم ببركات جمعه في دار السلام.

ولما كان هذا الكتاب كاشفاً عن غوامض محتجبة عن الأبصار، ناسب أن سميته: «كشف الأسرار».

وأرجو أن يكون كتاباً سبق عامة الشروح ترتيباً وجمالاً، وفاق نظائره تحقيقاً وكمالاً، ومن نظر فيه بعين الإنصاف، عرف دعوى الصدق من الخلاف، ثم إنني وإن لم أل جهداً في تأليف الكتاب وترتيبه، ولم أدخر جداً في تسديده وتهذيبه، فلا بد من أن يقع في عثرة وزلل، وأن يوجد فيه خطأ وخطل، فلا يتعجب الواقف عليه منه فإن ذلك مما لا ينجو منه أحد ولا يستنكفه بشر، وقد روى البويطي^(١) عن الشافعي^(٢) ... رحمه الله ... أنه قال له: إنني صنفت هذه الكتب فلم أل فيها الصواب، فلا بد أن يوجد فيها ما يخالف كتاب الله تعالى، وسنة رسوله عليه السلام، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فما وجدت فيها مما يخالف كتاب الله وسنة رسوله فإني راجع عنه إلى كتاب الله وسنة رسوله.

وقال المزني^(٣): قرأت كتاب «الرسالة» على الشافعي ثمانين مرة، فما من مرة

(١) البُويطي: هو أبو يعقوب يوسف بن يحيى القرشي البويطي، من كبار أصحاب الشافعي، توفي سنة ٣٣٢ هـ.

(٢) الإمام المجتهد ناصر السنة محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع المطلبي القرشي، ولد في غزة سنة ١٥٠ هـ. توفي سنة ٢٠٤ هـ.

(٣) هو الإمام أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن مسلم المزني، توفي سنة ٢٦٤ هـ.

إلا وكان يقف على خطأ، فقال الشافعي: هيه أبي الله أن يكون كتاب صحيحاً غير كتابه.

فالمأمول ممن وقف عليه بعد أن جانب التعصّب والتعسف ونبذ وراء ظهره التكلف والتصلّف * أن يسعى في إصلاحه بقدر الوسع والإمكان، أداء لحقّ الأخوة في الإيمان، وإحرازاً لحسن الأحدثّة بين الأنام، وأدخاراً لجزيل المثوبة في دار السلام، والله الموفق والمثيب عليه أتوكل وإليه أنيب.

قال العبد الضعيف عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري ستر الله عيوبه وغفر ذنوبه: حدثني بهذا الكتاب شيخي وأستاذي وعمي الذي تقدم ذكره آنفاً قراءة عليه بسرّخس^(١) في المدرسة الملكية العباسية قال: حدثني به أستاذ أئمة الدنيا مظهر كلمة الله العليا شمس الأئمة محمد بن عبد الستار بن محمد الكردي^(٢) من أول الكتاب إلى باب أسباب الشرائع، ومنه إلى آخر الكتاب الشيخ الإمام والقلم الهمام بدر الملة والدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردي^(٣) المعروف بخواهر زاده رواية عن خاله هذا، قال: حدثنا شيخ شيوخ الإسلام برهان الدين علي ابن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني^(٤)، قال: حدثنا إمام الأئمة ومقتدي الأمة نجم الدين أبو حفص عمر بن أحمد النسفي^(٥)، عن الشيخ الإمام المصنف قدّس الله أرواحهم.

(١) سرّخس: مدينة من نواحي خراسان، بين نيسابور ومرو. معجم البلدان ٣/ ٢٠٨-٢٠٩.

(٢) هو محمد بن عبد الستار بن الكردي شمس الأئمة، فقيه حنفي، ولد سنة ٥٥٩ هـ، توفي سنة ٦٤٢ هـ.

(٣) محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردي، بدر الدين المعروف بخواهر زاده، توفي سنة ٦٥١ هـ.

(٤) هو برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني الرشداني المعروف بالمرغيناني، توفي سنة ٥٩٣ هـ.

(٥) هو نجم الدين أبو حفص عمر بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان النسفي، ولد سنة ٤٦١ هـ وتوفي سنة ٥٣٧ هـ.

أصول فخر الإسلام البزدوي

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله خالق النسم ورازق القسم

قال الشيخ رحمه الله: (الحمد لله خالق النسم ورازق القسم) جرت سنة السلف والخلف بذكر الحمد في أوائل تصانيفهم اقتداء بكتاب الله تعالى، فإنه مُعْتَوَّنٌ به وعملاً بقوله عليه السلام: «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ فَهُوَ أَقْطَعُ»^(١).

والحمد: هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها، يقال: حمدته على إنعامه، وحمدته على شجاعته، واللام فيه لاستغراق الجنس عند أهل السنة على ما عرف، أي: الحمد كله لله، والله: اسم تفرد به الباري سبحانه يجري في وصفه مجرى الأسماء الأعلام لا شركة فيه لأحد، قال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾^(٢) [سورة مريم: ٦٥]، أي: هل تعلم أحداً يسمى بهذا الاسم غيره. كذا روي عن الخليل وابن كيسان، ولهذا اختص الحمد بهذا الاسم لأنه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعاً لجميع الصفات، فكان إضافة الحمد إليه إضافة إلى جميع أسمائه وصفاته، ألا ترى أن الإيمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام: «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»^(٣) مع أن الإيمان بجميع الأسماء والصفات واجب لأنه مستجمع للصفات.

ثم لما كان من سنة التأليف أن يوافق التحميد مضمونه، وغرض الشيخ من هذا التصنيف بيان أصول الفقه، والفقه: على ما رُوي عن أبي حنيفة رحمه الله: معرفة النفس ما لها وما عليها قال: (خالق النسم) إذ لا بد من وجود النفس، لتعرف ما شرع لها

(١) حديث: كل امرئ ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع؛ أخرجه أبو داود في الأدب، حديث رقم ٤٨٤٠، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وأخرجه ابن ماجه في النكاح، حديث رقم ١٨٩٤، وأخرجه الإمام أحمد في المسند (٣٥٩/٢).

(٢) أخرجه البخاري ١٣/١ ومسلم ٣٨/١، والترمذي ٤-٣/٥، وأخرجه الإمام أحمد في المسند (١٩/١، ٣٥، ٣٧، ٤٨)، وابن ماجه ٢٨/١، والنسائي ١٤/٥.

(٣) هو الإمام المعظم، والمجتهد الأكبر: أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، التيمي بالولاء، ولد ونشأ بالكوفة وتفقه على حماد بن سليمان توفي سنة ١٥٠هـ.

مبدع البدائع وشارع الشرائع ديناً رضيعاً ونوراً مضيئاً وذكراً للأنام ومطية إلى دار السلام.

مثل العقود، وما شرع عليها مثل الواجبات، والخلق ههنا بمعنى الإيجاد، والنسمة: الإنسان كذا في الصحاح، والنسَم جمع نسمة وفي المغرب: النسمة: النفس من نسيم الريح، ثم سميت بها النفس، ومنها أعتق النسمة، والله بارئ النسم، ولما كان الإنسان محتاجاً إلى العطاء في حالة البقاء أعقبه بقوله: (رازق القسم) أي: معطي العطايا والرزق العطاء، وهو مصدر قولك: رزقه الله.

والقسَم: جمع قسمة، بمعنى القسم وهو الحظ والنصيب من الخير.

وفي ذكر الرزق دون الإعطاء لطف وهو أن الرزق ما يفرض للفقراء بخلاف العطاء فإنه اسم لما يفرض للعمال مثل المقاتلة والإنسان في أول أمره فقير محتاج لا قوة له على كسب وعمل فكان ذكر الرزق أشد مناسبة من ذكر العطاء مع أن فيه رعاية صنعة الترصيع. قوله: (مبدع البدائع وشارع الشرائع) الإبداع: الاختراع لا على مثال، والبدائع: جمع بديع، بمعنى مبتدع، أي: مخترع الموجودات بلا مادة ومثال بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة.

وفي ذكر هذه القضية بدون الواو بدلاً من قوله: (خالق النسم) إشارة إلى أن خلق مثل هذا الموجود الذي في أنموذج من جميع ما في هذا العالم حتى قيل: هو العالم الأصغر من عجائب قدرته وغرائب حكمته، ثم هذا الجنس لما خلقوا على همم شتى وطبائع مختلفة، وأهواء متباينة لا يكادون يجتمعون على شيء، ويبعث لكل واحد همته إلى ما يستلذ طبعه، وفيه من الفساد ما لا يخفى، لأن ذلك يؤدي في العاجل إلى التقاتل والتفاني، وفي الآجل إلى استحقاق العذاب الأليم شرع الشرائع زاجراً لهم عن ذلك، وجامعاً لهم على طريق واحد مُستقيم، فكان من أجل النعم.

والشرع: الإظهار، وشرع لهم كذا: أي: بين. والشرائع: جمع شريعة وهي: ما شرع الله تعالى لعباده من الدين، ثم ضمن الشارع معنى الجعل والتصيير فانتصب: ديناً على أنه مفعول ثان له، أي: جاعل الشرائع ديناً رضيعاً وانتصب على الحال من الشرائع مع أنه ليس بصفة لوجود معنى الصفة فيه باعتبار وصفه، كما انتصب قرآناً على الحال في قوله عز اسمه: ﴿كَتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [فصلت: ٣]، مع أنه ليس بصفة، لكونه موصوفاً بوصف، أي فصلت آياته في حال كونه موصوفاً بالعربية، وهو مثل قولك: جاءني زيد رجلاً صالحاً.

والدين: وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات والرضي المرضي، ووصفه به اقتداء بقوله عز وجل: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، أي: اخترته لكم من بين الأديان، ويجوز أن يكون المراد من الشرائع مشروعات هذه الملة خاصة، بدليل قوله: (دينًا) على صيغة الواحد ولو كان المراد جميع الشرائع من لدن آدم إلى عهد النبي عليهما السلام ل قيل: أدياناً رضية وأنواراً مضيئة.

والنور: لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الأجسام الكثيفة مثل الأرض والجدار. ومن خاصيته أن يصير المرئيات بسببه متجلية منكشفة ولذا قيل في تعريفه: هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره، ثم تسمية الدين نوراً بطريق الاستعارة، لأنه سبب لظهور الحق للبصيرة كما أن النور الجسماني سبب لظهور الأشياء للبصر، والإضاءة مُتَعَدُّ ولازم، قال النابغة الجعدي^(١):

أضاءت لنا النار وجهاً أغرّ ملتبساً بالفؤاد التباساً
يضيء كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه نحاساً

فاستعمله بالمعنيين وال لزوم هو المختار، والضياء أقوى من النور، وأتم منه، لأنه أضيف إلى الشمس، والنور إلى القمر في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: ٥]. ثم الشيخ وصف الدين بالنور أولاً كما وصفه الله تعالى به في قوله: ﴿وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا﴾ [الشورى: ٥٢]، أي: جعلنا الإيمان نوراً، وفي قوله عز اسمه: ﴿وَاللَّهُ مَتِّمٌ نُورِهِ﴾ [الصف: ٨]، أي: دينه، ثم وصفه بالإضاءة ثانياً لأنه في أول الأمر في حق المتمسك به بمنزلة نور القمر، ثم يتزايد بالتأمل والاستدلال إلى أن يبلغ ضوء الشمس، ولأن الخلق كانوا في ظلمة ظلماء قبل البعثة، فكان ظهور الدين فيها بمنزلة ظهور نور القمر في الظلمة الجسمانية، ثم ازداد حتى بلغ المشرق والمغرب بمنزلة ضياء الشمس، فلهذا وصفه بهما، ولأن استنارة العالم الجسماني بهذين الكوكبين فوصفه بالنور والإضاءة فكانه قال: هو الشمس والقمر في العالم الروحاني بطريق الاستعارة التخيلية.

قوله: (وذكرنا للأنام ومطية إلى دار السلام) الذكرها هنا: الشرف قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ﴾ [الأنبياء: ١٠]، أي شرفكم. ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ [ص: ١]، قيل: ذي الشرف، والآنم: الخلق، وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه (والمطية): المركب، والمطاء: الظهر وهذا الكلام بطريق الاستعارة يعني: كما أن المطية

(١) هو الشاعر أبو ليلى عبد الله بن قيس من بني جعدة بن كعب. المتوفى سنة ٦٨٤.

أحمدته على الوسع والإمكان، وأستعينه على طلب الرضوان ونيل أسباب الغفران.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وأصلي عليه وعلى آله وأصحابه، وعلى الأنبياء والمرسلين وأصحابهم أجمعين.

وسيلة إلى الوصول إلى المقصد، فكَذَلِكَ الدين وسيلة إلى الوصول إلى المقصد الأقصى وهو دار السلام، وَسُمِّيَت الجنة دار السلام لسلامة أهلها وما فيها من النعم عن الآفات والفناء، أو لكثرة السلام فيها قال تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ﴾ [إبراهيم: ٢٣]، ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ﴾ [الزمر: ٧٣]، ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ﴾ [يس: ٥٨]، أو السلام من أسماء الله تعالى فاضيفت الدار إليه تعظيماً لها.

قوله: (أحمدته على الوسع والإمكان) ولما نظر الشيخ رحمه الله في جلائل نعم الله تعالى على عباده وكمال قدرته وعظمته، وعرف أن القدرة البشرية لا تفي بالقيام بمواجب حمده كما هو يستحقه، وأن سلوك طريق النجاة لا يتيسر إلا بإعانتة وتيسيره قال: (أحمدته على الوسع والإمكان، وأستعينه على طلب الرضوان) يعني: أحمدته على حسب وسعي وطاقتي، وبقدر ما يمكن الإقدام عليه من التحميد، لا على حسب النعم إذ ليس ذلك في وسع أحد، قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [إبراهيم: ٣٤]، ثم الإمكان أعم من الوسع، لأن الممكن قد يكون مقدوراً للبشر وغير مقدور له، ألا ترى أن نصف الجبال ممكن في نفسه، وإن لم يكن مقدوراً للبشر، والوسع راجع إلى الفاعل، والإمكان إلى المحل، وخصّ طلب الرضوان أي: الرضا بالاستعانة فيه لأنه أعظم النعم وأعلاها قال تعالى: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢]، ثم ذكر الشهادتين لأن ذلك من سنة الخطبة، قال عليه السلام: «كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد النجذماء»^(١).

قوله: (وأصلي عليه وعلى آله) أي: ذريته وأصحابه أي: متابعيه من المهاجرين والأنصار، أو المراد من الآل: الاتقياء من المؤمنين على ما قال عليه السلام: «آلي كل مؤمن تقي»^(٢) وتخصيص الأصحاب بالذكر بعد دخولهم في ذلك العموم لزيادة التعظيم،

(١) أخرجه الترمذي في: النكاح ٤١٤/٣، وأبو داود في: النكاح ٢٦١/٤، وأخرجه الإمام أحمد في: المسند، ٣٠٣/٢، ٣٤٣ كلهم عن أبي هريرة.

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط عن أنس، انظر المقاصد الحسنة ص ٥، وفيض القدير ١/٥٥-٥٦، وكشف الخفاء ومزيد الإلباس ١/١٧-١٨.

قال الشيخ الإمام الأجلّ الزاهد أبو الحسن علي بن محمد البزدوي - رحمه الله - : العلم نوعان : علم التوحيد والصفات، وعلم الشرائع، والأحكام.

وتقديم الآل والأصحاب في الصلاة على عامة الأنبياء والمرسلين لتكميل الصلاة على النبي، لا لتفضيلهم على الأنبياء إذ لا فضل لولي على نبي قط.

قوله : (العلم نوعان) اختلف في تفسير العلم:

ف قيل : لا يمكن تعريفه لأنه ضروري إذ كل أحد يعلم وجوده ضرورة، ولأن غير العلم لا يعلم إلا بالعلم، فلو علم العلم بغيره كان دوراً.

وقيل : إنه صفة توجب في الأمور المعنوية تمييزاً لا يحتمل النقيض.

وقوله : لا يحتمل النقيض احتراز عن الظن ونحوه.

وقيل : هو صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو.

ومختار الشيخ أبي منصور الماتريدي^(١) - رحمه الله - أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به.

ثم إنه عام يتناول علم النحو والطب والنجوم وسائر علوم الفلسفة، كما يتناول علم التوحيد والشرائع فلا يستقيم تقسيمه بالنوعين، واكتفاؤه عليهما، كما لا يستقيم تقسيم الحيوان بأنه نوعان : إنسان و فرس منحصرأ عليهما، لأنه أعم من ذلك إلا بتقييد، وهو أن يقال : المراد العلم المنجي أو العلم الذي ابتلينا به نوعان، وكان الشيخ - رحمه الله - اخرج بقوله : العلم نوعان، غير هذين النوعين عن كونه علماً لعدم ظهور فائدته في الآخرة وانحصار الفائدة فيها على النوعين، فكان هذا من قبيل قولك : العالم في البلد زيد مع وجود غيره من العلماء فيه، لأنك لا تعدّهم علماء في مقابله . (علم التوحيد) هو العلم بأن الله تعالى واحد لا شريك له . (وعلم الصفات) هو العلم بأن لله تعالى صفات ثبوتية قائمة بذاته قديمة غير محدثة مثل العلم والحياة والقدرة وغيرها من أوصاف الكمال، لا كما زعمت المعتزلة^(٢) من نفي الصفات، ولا كما زعمت الكرامية^(٣) من حدوث بعض الصفات . (وعلم الشرائع) هو العلم بالمشروعات : من السبب والعلة والشرط والحلّ

(١) هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (المتوفى سنة ٣٣٣هـ - ٩٤٤م) إمام المتكلمين وعلماء العقائد.

(٢) المعتزلة، فرقة كبيرة من فرق المسلمين تشعبت إلى مذاهب عديدة، وأصولهم ترجع إلى خمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٣) الكرامية: هم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام، وقد تفرعوا إلى مذاهب.

والأصل في النوع الأول هو التمسك بالكتاب والسنة ومُجانبة الهوى والبدعة

والحرمة، والجواز والفساد، والأحكام وإن دخلت في المشروعات لكنها لكونها مقصودة أُفردت بالذكر (والأصل في النوع الأول التمسك بالكتاب والسنة) أي بمحكم الكتاب والسنة المتواترة، وهذا في المباحثة مع النفس، أو مع أهل القبلة الذين أقرّوا برسالة النبي عليه السلام وبحقّية القرآن، وانتحلوا نحلة الإسلام، إلا أنهم بسبب أهوائهم خرجوا عن حوزة الإسلام، ونبذوا التوحيد وراء ظهورهم، وأنكروا الصفات التي نطق بها القرآن والسنة زاعمين أن ما ذهبوا إليه هو عين الحق، ومحض التوحيد، فأما في المباحثة مع مَنْ أنكر الرسالة والقرآن مثل المجوس^(١) والثنوية^(٢) والفلاسفة^(٣) فلا ينفع التمسك فيها بالكتاب والسنة لإنكار الخصم حقّيتها، فيتمسك إذن بالمعقول الصرف. (ومجانبة الهوى والبدعة) الهوى: ميلان النفس إلى ما تستلذه من غير داعية الشرع، والبدعة: الأمر المحدث في الدين الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون، يعني يتمسك بالكتاب والسنة مجاناً لهوى نفسه، ومجانباً لما أحدثه غيره في الدين مما لم يكن منه، فلا يحمل الكتاب والسنة على ما تهواه نفسه، ولا على ما يوافق ما أبدعه غيره، مثل ما قالت الرافضة^(٤): المراد من الخمر والميسر والإنصاب: أبو بكر وعمر وعثمان، ومن الظالم في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ﴾ [الفرقان: ٢٧]: أبو بكر، ومن قوله: ﴿لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا﴾ [الفرقان: ٢٨] عمر، ومثل ما قالت المعتزلة في قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرَ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨ - ١١٦]، أنه مشروط بشرط التوبة، ليستقيم قولهم: بالتخليد في النار لأصحاب الكبائر من المؤمنين، ومثل حملهم المشيعة في قوله تعالى: ﴿تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ﴾ [الاعراف: ١٥٥]، ونظائره على مشيعة القسر ليستقيم قولهم: بعدم دخول الشرور والقبائح تحت

(١) لمجوس، والمجوسية دين قديم، واللفظ ورد في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ، وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: ١٧]. وقد تفرقوا أدياناً وفرقاً.

(٢) الثنوية: هم القائلون بأن أصل كل شيء النور والظلمة، وهما قديمان أزليان وقد تفرقا إلى منانية وديسانية ومرقونية ومزدكية.

(٣) الفلاسفة أو الحكماء غير الإسلاميين كإرسطو وأفلاطون وأفلاطون، والإسلاميين كالفارابي وابن سينا.

(٤) الرافضة: في تسميتهم خلاف، وهم من فرق الشيعة أو هم عموماً فرق الشيعة فبعضهم يقول بأنهم سموا رافضة لرفضهم لإمامة أبي بكر وعمر (كابني الحسن الأشعري) يقول بأنهم فرقة من فرق الشيعة (كالنوبختي)، وبعضهم يقول بأنهم سموا كذلك في الكوفة لكونهم رفضوا زيد بن علي (كالطبري).

ولزوم طريق السنة والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون. وهو الذي كان عليه أدركنا مشايخنا وكان على ذلك سلفنا أعني أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمد أو عامة أصحابهم رحمهم الله. وقد صنف أبو حنيفة رضي الله عنه في ذلك كتاب «الفقه الأكبر» وذكر فيه إثبات الصفات، وإثبات تقدير الخير والشر من الله، وإن ذلك كله بمشيئته وأثبت الاستطاعة مع الفعل،

 مشيئة الله تعالى وإرادته. (ولزوم طريق السنة) أي: عقيدة الرسول (والجماعة)، أي: عقيدة الصحابة (أدركنا مشايخنا) أي: أكثرهم، وإنما قيد به الآن بعضهم كان موسوماً بالبدعة مثل بشر بن غياث المريسي^(١).

واعلم أن غرض الشيخ من تقرير هذه الكلمات في أول هذا الكتاب إبطال دعوى من زعم من المعتزلة: أن أبا حنيفة - رحمه الله - كان على معتقدهم استدلالاً بما نُقل عنه أنه قال: كل مجتهد مصيب، ودفع طعن من طعن فيه من الشافعية وغيرهم من أصحاب الظواهر أنه كان من أصحاب الرأي، وإنه كان يقدم الرأي على السنة، فبدأ أولاً بإبطال دعوى المعتزلة فقال: (وقد صنف أبو حنيفة في ذلك) أي: في علم التوحيد والصفات (كتاب الفقه الأكبر) سماه أكبر لأن شرف العلم وعظمته بحسب شرف المعلوم ولا معلوم أكبر من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه أكبر (وذكر فيه إثبات الصفات) فقال: لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه، لم يحدث له صفة ولا اسم، لم يزل عالماً بعلمه، والعلم صفته في الازل، وقادراً بقدرته والقدرة صفته في الازل، وخالقاً بتخليقه والتخليق صفته في الازل، وفاعلاً بفعله، وفعله صفته في الازل، فالفاعل هو الله سبحانه وفعله صفته في الازل، والمفعول مخلوق، وفعل الله تعالى غير مخلوق، وصفاته أزلية غير مخلوقة ولا محدثة فمن قال: إنها مخلوقة أو محدثة أو وقف فيها أو شك فيها فهو كافر بالله تعالى. (وإثبات تقدير الخير والشر من الله عز وجل) أي: ذكر ذلك فيه أيضاً فقال: يجب أن يقول: آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره من الله تعالى (وأن ذلك كله بمشيئته) أي ذكر ذلك - أيضاً - فقال: جميع أفعال العباد من الحركة والسكون، كسبهم على الحقيقة، والله تعالى خالقها، وهي كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره، والطاعات كلها بمحبته، ورضائه، والمعاصي كلها بتقديره وعلمه وقضائه ومشيئته لا بمحبته. ورضاه، وأما مسألتنا الاستطاعة والأصلح فما وجدتهما في النسخ التي كانت عندي من الفقه الأكبر، وليس في كلام الشيخ - أيضاً - ما يوجب أنه قد ذكرهما فيه،

(١) هو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي. مات ببغداد سنة ٢١٨ هـ.

وأن أفعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى إياها كلها، وردّ القول بالأصلح. وصنف كتاب «العلم والمتعلم» وكتاب «الرسالة»، وقال فيه: لا يكفر أحد بذنب، ولا يخرج به من الإيمان ويترحم له. وكان في علم الأصول إماماً صادقاً.

فإنه لم يعطف ذلك على ما تقدم حيث لم يقل؛ وإثبات الاستطاعة، ولم يقل أيضاً: وأثبت فيه الاستطاعة، وردّ فيه القول بالأصلح، بل استأنف الكلام وقال: وأثبت الاستطاعة وردّ القول بالأصلح مطلقاً فلعله أثبتهما في موضع آخر، أو في مباحثه. ونحو ذلك قوله: (وقال فيه: لا يكفر أحد بذنب) أي: قال فيه، فقد ذكر في كتاب «العالم والمتعلم» أن المؤمن لا يكون لله عدواً، وإن ركب جميع الذنوب بعد أن لا يدع التوحيد، لأنه حين يرتكب العظيم من الذنب، فالله أحب إليه مما سواه، فإنه لو خير بين أن يحرق بالنار وبين أن يفترى على الله من قبله، لكان الاحتراق أحب إليه من ذلك، ولا يخرج به من الإيمان. ذكر فيه أيضاً: قال المتعلم رحمه الله: فما قولك في أناس رَوَوْا «أن المؤمن إذا زنى يخلع عنه الإيمان كما يخلع عنه القميص، ثم إذا تاب أعيد إليه إيمانه»^(١)، اتكذبهم في قولهم، أو تصدقهم؟ فإن صدقت قولهم فقد دخلت في قول الخوارج^(٢)، وإن كذبت قولهم قالوا: أنت مكذب للنبي عليه السلام، فإنهم رَوَوْا ذلك عن رجال شتى حتى انتهى إلى النبي عليه السلام؟

قال العالم رحمه الله: اكذب هؤلاء، ولا يكون تكذيبهم لهم تكذيباً للنبي ﷺ. بل يكون تكذيباً للرواية عنه، فإن الرجل إذا قال: أنا مؤمن بكل شيء تكلم به النبي ﷺ غير أنه لم يتكلم بالجور، ولم يخالف القرآن كان هذا القول منه تصديقاً بالنبي والقرآن، وتنزيهاً له من الخلاف على القرآن، وقد قال الله تعالى: ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ﴾ [النساء: ١٦] فقوله: منكم، لم يعن به اليهود ولا النصارى، وإنما عني به المسلمون. وذكر في الفقه الأكبر أيضاً: ولا نكفر مسلماً بذنب من الذنوب، وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها، ولا نُزيل عنه اسم الإيمان ونسبه مؤمناً حقيقة. (ويترحم له) أي: يدعى له بالرحمة ويقال: رحمه الله. قال عليه الصلاة والسلام لعدي بن حاتم: «لو كان أبوك إسلامياً لترحمنا عليه. أي لقلنا له: رحمه الله»^(٣).

(١) أخرجه الديلمي في الفردوس ١/١٤٩: «الإيمان سريال يسريله الله عز وجل لمن يشاء فإذا زنى العبد نزع عنه السريال فإذا تاب يرد عليه».

(٢) الخوارج، فرقة من فرق المسلمين، تفرعت أيضاً إلى مذاهب مختلفة كالمحكمة والإباضة والأزارقة.

(٣) أخرجه الترمذي في نوادر الأصول، ٣/١٢٨٧.

.....

 وذكر فيه أيضاً قال المتعلم: أخبرني عن الاستغفار لصاحب الكبيرة أهو أفضل أم الدعاء عليه باللعنة؟.

قال العالم - رحمه الله - : الذنب على منزلتين غير الإشراف بالله، فأى الذنبيين ركب هذا العبد فإن الدعاء له بالاستغفار أفضل، لأنه مؤمن من أهل الشهادة والدعاء لأهل هذه الشهادة بالمغفرة أفضل، لحرمة هذه الشهادة إذ ليس شيء يُطاع الله تعالى به أفضل من الإقرار بهذه الشهادة، وجميع ما أمر الله تعالى من فرائضه في جنب هذه الشهادة أصغر من بيضة في جنب السماوات والأرضين وما بينهما، فكما أن ذنب الإشراف أعظم كذلك أجر هذه الشهادة أعظم (وكان في علم الأصول إماماً صادقاً) أي: إماماً على التحقيق، والشيء إذا بولغ في وصفه يوصف بالصدق، يقال للرجل الشجاع وللفرس الجواد: إنه لذو صدق، أي: صادق الحملة وصادق الجري، كأنه ذو صدق فيما يعدك من ذلك. قال صاحب الكشف في قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقَ﴾: وفي إضافته إلى صدق دلالة على زيادة فضل، وإنه من السوابق العظيمة.

ومما يدل على تبحره فيه ما روى يحيى بن شيبان عن أبي حنيفة - رحمه الله - أنه قال: كنت رجلاً أعطيت جدلاً في الكلام فمضى دهر فيه أتردد وبه أخاصم، وعنه أناضل، وكان أكثر أصحاب الخصومات بالبصرة فدخلتها نيفاً وعشرين مرة أقيم سنة وأقل وأكثر، وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الإباضية^(١) وغيرهم، وطبقات المعتزلة، وسائر طبقات أهل الأهواء. وكنت بحمد الله أغلبهم وأقهرهم، ولم يكن في طبقات أهل الأهواء أحد أجدل من المعتزلة، لأن ظاهر كلامهم مموه تقبله القلوب، وكنت أزيل تمويههم بمبدأ الكلام، وأما الروافض وأهل الإرجاء الذين يخالفون الحق، فكانوا بالكوفة أكثر، وكنت قهرتهم بحمد الله - أيضاً - وكنت أعدّ الكلام أفضل العلوم وأرفعها، فراجعت نفسي بعد ما مضى لي فيه عمر وتدبرت فقلت: إن المتقدمين من أصحاب النبي - ﷺ - ورضي الله عنهم والتابعين وأتباعهم، لم يكن يفوتهم شيء مما ندركه نحن، وكانوا عليه أقدر وبه أعرف وأعلم بحقائق الأمور، ثم لم يتهياؤا فيه متنازعين ولا مجادلين، ولم يخوضوا فيه، بل أمسكوا عن ذلك ونهوا أشد النهي، ورأيت خوضهم في الشرائع وأبواب الفقه وكلامهم فيه، عليه تجالسوا وإليه دعوا، وكانوا يطلعون الكلام والمنازعة فيه ويتناظرون عليه، على ذلك مضى الصدر الأول من السابقين وتبعهم التابعون، فلما ظهر لنا

(١) هم أتباع عبد الله بن إباض، ظهر في زمن مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية.

وقد صحّ عن أبي يوسف أنه قال: ناظرت أبا حنيفة في مسألة خلق القرآن ستة أشهر، فاتفق رأيي ورأيه على أنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر. وصح هذا القول عن محمد رحمه الله. ودلت المسائل المتفرقة عن أصحابنا في «المبسوط»

من أمورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض في الكلام ورجعنا إلى ما كان عليه السلف، وشرعنا فيما شرعوا، وجالسنا أهل المعرفة بذلك مع أنني رأيت من ينتحل الكلام ويجادل فيه قوماً ليس سيماهم سيما المتقدمين، ولا منهاجهم منهاج الصالحين، رأيهم قاسية قلوبهم غليظة أفئدتهم لا يباليون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح فهجرتهم ولله الحمد. كذا ذكر الإمام ظهير الدين المرغيناني^(١) في مناقب الإمام الأعظم - أبي حنيفة - رحمه الله. قوله - (ودلت المسائل المتفرقة.. إلى آخره) اعلم أنّ أهل الأهواء تفرقوا أولاً على ست فرق: القدريّة^(٢)، والجبريّة^(٣)، والرافضة، والخارجية^(٤)، والمشبّهة^(٥)، والمرجئة^(٦)، ثم تفرقت كلّ فرقة على اثنتي عشرة فرقة، فصار الكل اثنتين وسبعين فرقة، على ما عُرِفَ. ففي المسائل المذكورة في المبسوط والجامع الصغير وغيرهما دليل على أنهم لم يميلوا إلى شيء من هذه المذاهب فقالوا في قوم صلّوا بجماعة في ليلة مظلمة بالتحري، فوق تحري كل أحد إلى جهة أن من علم منهم بحال إمامه فسدت صلاته، لأن إمامه في زعمه مخطئ، فلو كان كل مجتهد مصيباً عندهم كما هو مذهب المعتزلة لما صح القول منهم بفساد الصلاة كما لو صلّوا كذلك في جوف الكعبة.

فإن قيل: إنما حكموا بفساد الصلاة لأن حقية كل جهة مختصة بمتحرّيتها إذ اجتهد كل مجتهد حق في حق نفسه، لا في حق غيره، حتى لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين كحلّ الميتة ثابت في حق المضطرّ دون غيره بخلاف الصلاة في الكعبة، فإن كل جهة فيها حق بالنسبة إلى جميع الناس؟.

قلنا: إذا كان اجتهد كل مجتهد حقاً بالنسبة إليه، لا بد من أن يعتقد الغير الحقيّة بتلك النسبة، كحلّ الميتة لما ثبت في حق المضطرّ لا بد من أن يعتقد غير المضطرّ الحل

(١) هو ظهير الدين أبو المحاسن الحسن بن علي المرغيناني، توفي حوالي ٦٠٠ هـ

(٢) القدريّة: وسموا بذلك لقولهم بأن كل عبد خالق لفعله، وقادر عليه ويلقبون بالقدريّة والعدلية.

(٣) الجبريّة كما يقول الشهرستاني: وهم الذين لا يثبتون للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً.

(٤) أي الخوارج.

(٥) المشبّهة: هم الذين يذهبون إلى تشبيه الخالق بالمخلوق في الصفات الخبرية ومدلولاتها.

(٦) المرجئة: وتنقسم إلى أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدريّة، ومرجئة الجبريّة، والمرجئة الخالصة.

.....

 في حقه وإن لم يثبت ذلك في حق غير المضطر، هاهنا اعتقده مخطئاً مطلقاً، فأوجب فساد الصلاة، ولو كان الأمر على ما قالوا لما أوجب فساد الصلاة، كالمتموضئ إذا اقتدى بالمتيمم صحَّ صلاته عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وإن كان جواز الأداء بالتيمم ثابتاً في حق الإمام دون المقتدي، لأنه لم يعتقد إمامه على الخطأ. وقال أبو حنيفة - رحمه الله - في ميراث قسَم بين الغرماء أو الورثة: لا آخذ كفيلاً من الغريم، ولا من الوارث، هو شيء احتاط به بعض القضاة وهو جور. سَمي اجتهاد ذلك البعض جوراً ولو كان كل مجتهد مصيباً عنده لما صح وصفه بالجور.

وقالوا فيمن حلف: إن لم آتكَ غداً إن استطعت فكذا. إنه واقع على سلامة الأسباب والآلات للعرف، فإن قال: عنيت به استطاعة القضاء، صدقَ ديانة حتى لا يحنث، وإن لم يأت مع عدم المانع. فدل أنهم قائلون بالاستطاعة مع الفعل على خلاف ما قاله المعتزلة.

وقالوا بجواز إمامة الفاسق وإن كانت مع الكراهية، وفيه ردّ لمذهب الخوارج فإنهم قالوا بكفر من ارتكب معصية، وإمامة الكافر لا تجوز، ولمذهب الرافضة - أيضاً - لأنهم شرطوا لصحة الإمامة الإمام المعصوم، وقالوا: إذا قضى القاضي بشهادة الفاسق نفذ قضاؤه لأنهم مسلمون، وفيه ردّ لمذهب الخوارج والاعتزال.

وقالوا بفرضية غسل الرجلين، وفيه ردّ لمذهب الروافض. واتفقوا على عدم جواز الدعاء بقوله: اللهم إني أسألك بمقعد العز من عرشك، من القعود لأنه يشير إلى التمكن، واختلفوا في جوازه بقوله: بمقعد العز، من العقد فقال أبو يوسف: لا بأس به للحديث الوارد فيه^(١). وقال أبو حنيفة ومحمد - رحمهم الله - لا يجوز لأنه يوجب تعلق العز بالعرش، ويوهم حدوث هذه الصفة، والله تعالى بجميع أوصافه قديم أزلي، والحديث شاذ لا يجوز العمل به في مثل هذه الصورة وفيه ردّ لمذهب المشبهة. واختلفوا - أيضاً - في الحلف بوجه الله، فقال أبو يوسف: يكون يميناً لأن الوجه يذكر بمعنى الذات. قال تعالى: ﴿وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]. وقال أبو حنيفة ومحمد: لا يكون يميناً وإنه من إيمان السُّقْلة أي: الجهلة الذين يذكرونه بمعنى العضو الجارحة. كذا في المبسوط وفيه رد لمذهب المشبهة أيضاً.

وقالوا: إذا ارتكب العبد ذنباً يوجب الحد فأجرى عليه الحد لا يحصل له التطهير به من غير توبة وندم، للحديث الوارد فيه إليه أشير في سرقة المبسوط. وفيه ردّ لمذهب

(١) حديث: «اللهم إني أسألك بمعاهد العز من عرشك ومنتهى الرحمة من كتابك...» أخرجه الديلمي في الفردوس عن ابن مسعود ٥٥١/١.

وغير المبسوط على أنهم لم يميلوا إلى شيء من مذاهب الاعتزال وإلى سائر الأهواء وأنهم قالوا بحقية رؤية الله تعالى بالأبصار في دار الآخرة وحقية عذاب القبر لمن شاء وحقية خلق الجنة والنار اليوم، حتى قال أبو حنيفة لجهم: اخرج عني يا كافر وقالوا بحقية سائر أحكام الآخرة على ما نطق به الكتاب والسنة،

المرجئة، فإن عندهم لا يضرّ ذنب مع الإيمان، كما لا ينفع طاعة مع الكفر، وبنوا مسائل لا تعد ولا تحصى على اختيار العبد. وفيها ردّ لمذهب المجبرة، فثبت أنهم لم يميلوا إلى شيء من مذاهب أهل الأهواء. وخصّ نفي الاعتزال عنهم بالذكر أولاً، ثم عمّم نفي جميع الأهواء عنهم، لأن المعتزلة هم المدّعون أنهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من أهل الأهواء. قوله: (وإنهم قالوا) بكسر الهمزة على أنه كلام مستأنف، لا بفتحها عطفاً على أنهم لم يميلوا، لأنه لم يوجد في المسائل ما يدل على حقية رؤية الله تعالى وحقية ما ذكر، ولكنه ذكر في الفقه الأكبر: والله تعالى يرى في الآخرة، يراه المؤمنون وهم في الجنة بأعين رؤوسهم، بلا شبهة ولا كيفية، ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة، (وحقية عذاب القبر لمن شاء) ذكر في الفقه الأكبر: وإعادة الروح إلى العبد في قبره حق، وضغطة القبر حق كائن، وعذابه حق كائن للكفار كلهم أجمعين، ولبعض المسلمين.

وعن حماد بن أبي حنيفة أنه قال: سألت أبي عن عذاب القبر أحقّ هو؟ فقال: هو حقّ أتت به السنة وجاءت به الآثار. (وحقية خلق الجنة والنار) يعني: أقرّوا بخلق الجنة والنار وبأنهما موجودتان اليوم. كذا ذكر في الفقه الأكبر - أيضاً - أن الجنة والنار مخلوقتان، لا تفنيان أبداً، ولا تموت الحور أبداً، ولا يفنى عذاب الله تعالى ولا ثوابه سرمداً (حتى قال أبو حنيفة لجهم)^(١) بعدما طال مناظرتهما وظهر مكابرتة: (أخرج عني يا كافر) وهو جهم بن صفوان رئيس الجبرية، وكان من مذهبه أنهما ليستا بموجودتين اليوم، وإنما تخلقان يوم القيامة، كما هو مذهب المعتزلة كذا سمعت من بعض الثقات، وعليه يدل سياق كلام الشيخ، ومن مذهبه - أيضاً - أنهما مع أهاليهما تفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة فقط دون الإقرار، وأنه لا فعل لأحد على الحقيقة إلا لله تعالى، وأن العباد فيما ينسب إليهم من الأفعال كالشجرة تحركها الريح والإنسان مجبر في أفعاله لا قدرة له، ولا إرادة ولا اختيار كذا في المغرب والكفاية. وتسميته إياه كافراً: إما باعتبار غلوّه في هواه، أو على سبيل الشتم. (وقالوا بحقية سائر أحكام الآخرة) من البعث بعد الموت، وقراءة الكتب، ووزن الأعمال، والصراط والشفاعة، كل ذلك مذكور في الفقه الأكبر (على ما نطق به الكتاب والسنة)

(١) هو جهم بن صفوان، وتنسب إليه الجهمية وينسب إليه القول بنص الصفات والجبر وفناء الجنة والنار.

وهذا فصل يطول تعداداه .

والنوع الثاني: علم الفروع وهو الفقه وهو ثلاثة أقسام: علم المشروع بنفسه، والقسم الثاني: إتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط

مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ [الحج: ٧]، ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩]، ﴿فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ﴾ [الإسراء: ٧١]، ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَأُوا كِتَابِيهِ﴾ [الحاقة: ١٩]، ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨]، ﴿وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وقوله عليه السلام: «إن الصراط جسرٌ ممدود على وجه جهنم»^(١) أو على متن جهنم - شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي^(٢) (وهذا) أي النوع الأول وهو علم التوحيد والصفات وما يتعلق به مما يجب الاعتقاد به. قوله: (والنوع الثاني: علم الفروع وهو الفقه) سمي هذا النوع فرعاً لتوقف صحة الأدلة الكلية فيه مثل كون الكتاب حجة مثلاً على معرفة الله تعالى وصفاته وعلى صدق المبلغ وهو الرسول عليه السلام وإنما يعرف ذلك من النوع الأول فكان هذا النوع فرعاً له من هذا الوجه إذ الفرع على ما قيل هو الذي يفتقر في وجوده إلى الغير، وهو ثلاثة أقسام، أي ثلاثة أجزاء بدليل قوله - فإذا تمت هذه الأوجه كان فقهاً (علم المشروع بنفسه) أي علم الأحكام مثل الحلال والحرام والصحيح والفساد والواجب والمنهي والمندوب والمكروه، (إتقان المعرفة به) أي إحكام العرفان بذلك المشروع. (وهو) أي ذلك الاتقان هو (معرفة النصوص بمعانيها) أي مع معانيها كقولك دخلت عليه بثياب السفر أي معها واشترت الفرس بلجامه وسرجه أي معها، أو معناه ملتبسة بمعانيها وكانت الجملة واقعة موقع الحال كما في قوله تعالى: ﴿تُنَبِّتُ بِالذَّهْنِ﴾ [المؤمنون: ٢٠]، أي ملتبسة بالذهن والمراد من المعاني المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً. وكان السلف لا يستعملون لفظ العللة وإنما يستعملون لفظ المعنى أخذاً من قوله عليه السلام؛ لا حل دم امرئٍ مسلمٍ إلا بإحدى ثلاث^(٣) أي: علل بدليل قوله إحدى بلفظة الثائث وثلاث بدون الهاء، (وضبط الأصول بفروعها) أي الأصول المختصة

(١) أخرجه البخاري في الرقاق (٨/١٤٦-١٤٧)، ومسلم في الإيمان رقم ١٨٢، ١٨٣.

(٢) رواه أبو داود في السنة ٤/٢٣٦، والترمذي في صفة القيامة ٤/٦٢٥.

(٣) أخرجه البخاري في الديات ٩/٦، ومسلم في القسامة ٥/١٠٦، والترمذي ٤/٢٩، وأخرجه الإمام

أحمد في المسند، ١/٣٨٢، ٤٢٨، ٤٤٤، ٤٦٥.

الأصول بفروعها، والقسم الثالث: هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً، فإذا تمت هذه الأوجه كان فقيهاً. وقد دل على هذا المعنى أن الله تعالى سمى علم الشريعة «حكمة» فقال: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩]، وقد فسر ابن عباس رضي الله

بهذا النوع مع فروعها مثال ما ذكرنا أن يعرف أن قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ [النساء: ٤٣] و[المائدة: ٦]، كناية عن الحدث فهذا معرفة معناه اللغوي، ويُعرف أن المعنى الشرعي المؤثر في الحكم خروج النجاسة عن بدن الإنسان الحي فإذا أتقن المعرفة بهذا الطريق عرف الحكم في غير السبيلين. ومثال ضبط الأصل بقرعه أن يعرف أن الشك لا يعارض اليقين. فإذا شك في طهارته وقد تيقن بالحدث وجب عليه الوضوء وبالعكس لا يجب.

(والقسم الثالث: هو العمل به) لأنه هو المقصود من العلم لا نفسه إذ الابتلاء يحصل به لا بالعلم نفسه ولا يقال أن الشيخ قسم نفس العلم أولاً ثم أدخل العمل في قسمة العلم وهو مخالف لحد العلم وحقيقته، لانا نقول إنما أدخل العمل في التقسيم بالتقييد الذي ذكرنا، وهو أن المراد هو العلم المنجي والنجاة ليست إلا في انضمام العمل إليه إلا أن العمل في النوع الأول بالقلب وهو الاعتقاد وفي هذا النوع بالجوارح مع أنا لا نسلم أن دخول العمل في التقسيم يضر به لآنك إذا فسرت الحيوان مثلاً بأنه: حساس متحرك بالإرادة وقسمته بأنه أنواع إنسان وفرس وكذا وكذا، ثم فسرت الإنسان بأنه حيوان ناطق فدخول النطق في التقسيم لا يضر به وإن كان مغايراً للحيوانية حقيقة الوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة قيد. فكذا الشيخ قسم العلم بالنوعين ثم فسّر أحد النوعين وهو الفقه بأنه العلم المنضم إليه العمل فكان صحيحاً مستقيماً ثم استدلل على ما ادّعى فقال (وقد دل على هذا المعنى) أي على أن الفقه هو الوجوه الثلاثة (أنه تعالى سمّاه حكمة) والحكمة لغة اسم للعلم المتقن والعمل به. ألا ترى أن ضده السفه وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجهل. وذكر في بعض النسخ الحكيم هو الذي يمنع نفسه عن هواها وعن القبائح، مأخوذ من حكمة الفرس وهي التي تمنعه عن الحدة والجموحة وذكر في «في الكشاف» والحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل وفي عيني المعاني كنهها ما يردّ العقل من الخوض في معاني الربوبية إلى المحافظة على مباني العبودية فلأن يعود العقل معترفاً بقصوره أحمد له من أن يتهم باريه في أموره. والتنكير في قوله تعالى: ﴿خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٤]، تنكير تعظيم كأنه قال فقد أوتي أي خير

عنهما الحكمة في القرآن بعلم الحلال والحرام وقال: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥]، أي بالفقه والشريعة. والحكمة في اللغة: هو العلم والعمل فكذاك موضع اشتقاق هذا الاسم، وهو الفقه دليل عليه وهو العلم بصفة الإتيان مع اتصال العمل به قال الشاعر:

أرسلت فيها قرماً ذا إقحام طباً فقيهاً بذوات الأبلام

سماه فقيهاً لعلمه بما يصلح وبما لا يصلح والعمل به. فمن حوى هذه الجملة كان فقيهاً مطلقاً وإلا فهو فقيه من وجه دون وجه. وقد ندب الله تعالى

كثير، و(الموعظة الحسنة) هي التي لا تخفي على من تعظه أنك تناصحه بها وتقصد نفعه فيه. ووصف الموعظة بالحسن دون الحكمة لأن الموعظة ربما آلت إلى القبح بان وقعت في غير موضعها ووقتها. قال ابن مسعود رضي الله عنه: «كان النبي عليه السلام يتخولنا بالموعظة مخافة السامة»^(١) فاما الحكمة فحسنة أينما وجدت إذ هي عبارة عن القول الصواب والفعل الصواب. قوله (قال الشاعر) وهو رؤية^(٢): أرسلت فيها أي في النوق وكلمة في البيان موضع الإرسال ومحلها كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِمْ مُنْذِرِينَ﴾ [الصفافات: ٧٢]، لا لتعدية الإرسال إلى المفعول الثاني فإنه تعدى إليه بإلى، والقمر البعير المكرم الذي لا يحمل عليه ولا يذل ولكن يكون للفحلة ومنه قيل للسيد قمر تشبيهاً له به، والإقحام: إلقاء النفس في الشدة وفي تاج المصادر: الإقحام در آوردن چيزي در چيزي بعنف، والطب هو الماهر بالضراب والأبلام بفتح الهمزة جمع بلمة. يقال ناقة بها بلمة شديدة إذا اشتدت ضيبتها أي رغبتها إلى الفحل، وبكسر الهمزة مصدر ابلمت الناقة إذا ورم حياؤها من شدة الضبعة. ووجه التمسك بالبيت هو ما ذكر الشيخ أنه لما وجد فيه العلم والعمل أطلق عليه اسم الفقيه فثبت أن الفقه اسم للجميع، (فمن حوى) أي جمع، (هذه الجملة) أي الوجوه الثلاثة، (كان فقيهاً مطلقاً) أي كاملاً تاماً، (وإلا) أي وإن لم يجمعها واقتصر على وجه أو وجهين، (فهو فقيه من وجه دون وجه) لوجود بعض أجزاء الحقيقة دون البعض، ويسمى الشيخ هذا النوع حقيقة قاصرة. قوله: (وقد ندب الله تعالى إليه) أي دعا يجوز أن يكون ابتداء كلام في بيان فضيلة الفقه، ويجوز أن يكون من تنمة الدليل على أن الفقه هو العلم والعمل، وبيانه أن الشرع قد ورد بفضائل الفقه مطلقاً في غير

(١) أخرجه البخاري في العلم، باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة، وباب من جعل لاهل العلم إماماً معلومة. وأخرجه مسلم في المنافقين، باب الاقتصاد في الموعظة. والترمذي في الادب، باب ما جاء في الفصاحة والبيان.

(٢) هو رؤية بن العجاج البصري التميمي، شاعر راجز توفي سنة ١٤٥ هـ.

إليه بقوله: ﴿قَلُولًا نَفَرًا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وصفهم بالانذار وهو الدعوة إلى العلم

آية وحديث. ومعلوم أن تلك الفضائل منتفية عنه عند تجرده عن العمل بدليل النصوص المطلقة الواردة في حق العلماء السوء مثل قوله تعالى: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ﴾ [الأعراف: ١٧٦]، وقوله عز اسمه: ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥]، وقوله جل ذكره: ﴿لِمَ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢]، وقوله عليه السلام: «ويل للجاهل مرة وللعالِم سبعين مرة» وما روي أنه عليه السلام سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفراً حتى كرر عليه فقال: «هم العلماء السوء»، إلى غير ذلك من الأحاديث فثبت أن مطلقه واقع على العلم والعمل جميعاً. توضيحه أن قوله عليه السلام: «فيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد»^(١) ورد فيمن يجمع بين العلم والعمل كما أشار الشيخ إليه. فاما من أقبل على العلم وترك العمل به فهو سُخْرَةُ الشيطان وضحكته. فكيف يكون مثله أشد عليه من ألف عابد؟ وذكر الإمام الغزالي^(٢) رحمه الله فيس بيان تبديل أسامي العلوم: إن الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقائقها وعملها. واسم الفقه في العصر الأول كان الدنيا. قال الله تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٢] والإنذار بهذا النوع من العلم دون تفاريع السُّلَم والإجارة وقال ﷺ: «لا يَفْقَهُ الْعَبْدُ كُلَّ الْفَقْهِ حَتَّى يَحْمُقَتِ النَّاسُ فِي ذَاتِ اللَّهِ». وروي أيضاً موقوفاً عن أبي الدرداء رضي الله عنه: «ثم يُقْبَلُ عَلَى نَفْسِهِ فَيَكُونُ لَهَا أَشَدَّ مَقْتًا» وسأل فرقد السبخي الحسن عن شيء فاجابه فقال: «إن الفقهاء يخالفونك. فقال الحسن: ثكلتك أمك فريقد وهل رأيت فقيهاً بعينك إنما الفقيه هو الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن أعراض المسلمين. فكان اسم الفقه متناولاً لهذا العلوم وللفتاوى أيضاً فخص بالفتاوى لا غير فتجرد الناس له لأغراض الجاه والاستتباع استرواحاً بما جاء في فضيلة الفقه.

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾ [التوبة: ١٢٢]، اللام لتأكيد النفي، ومعناه أن نفي الكافة عن أوطانهم لطلب العلم غير صحيح ولا ممكن. وفيه أنه لو صح وأمكن ولم يؤدَّ إلى مفسدة لوجب لوجوب التفقه على الكافة ولأن طلب العلم فريضة

(١) أخرجه الترمذي في العمل ٤٨/٥. وابن ماجه في المقدمة ٨١/١.

(٢) هو أبو حامد الغزالي محمد بن محمد، حجة الإسلام الفقيه المتكلم الفيلسوف الصوفي الأصولي (٤٥٠-٥٠٥هـ).

.....

على كل مسلم ومسلمة ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، أي فحين لم يمكن نفير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلاً نَفَرَ ﴿مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢]، أي من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة يكفونهم النفير ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]، يتكلفوا الفقه فيه ويتجشموا المشاق في أخذها وتحصيلها، ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وليجعلوا غرضهم ومرمى همّهم في التفقه إنذار قومهم وإرشادهم والنصيحة لهم لا ما ينتحيه الفقهاء من الأغراض الخسيسة ويؤمنونه من المقاصد الركيكة من التصدّر والتروّس والتبسط في البلاد والتشبه بالظلمة في ملابسهم ومراكبهم ومُنَافِسة بعضهم بعضاً وقُشُوءُ داء الضرائر بينهم وانقلاب حمالق أحدهم إذا لمح ببصره مدسة لآخر أو شردمة جثوا بين يديه، وتهالكه على أن يكون موطا العقب دون الناس كلهم. فما أبعد هؤلاء من قوله عز وجل: ﴿لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا﴾ [القصص: ٨٣]، ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، إرادة أن يحذروا الله فيعملوا عملاً صالحاً. ووجه آخر وهو أن رسول الله ﷺ كان إذا بعث بعثاً بعد غزوة تبوك وبعدهما أنزل في المتخلفين من الآيات الشداد استبق المؤمنون عن آخرهم إلى النفير وانقطعوا جميعاً عن استماع الوحي والتفقه في الدين فأمرُوا أن ينفر من كل فرقة منهم طائفة إلى الجهاد ويبقى أعقابهم يتفقهون حتى لا ينقطعوا عن التفقه الذي هو الجهاد الأكبر لأن الجدال بالحجة أعظم أثراً من الجهاد بالسيف. وقوله ﴿لِيَتَفَقَّهُوا﴾ الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة من بينهم ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾، ولينذر الفرق الباقية قومهم النافرين ﴿إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ بما حصلوا في أيام غيبتهم من العلوم، وعلى الأول الضمير للطائفة النافرة إلى المدينة للتفقه كذا في الكشاف. ولا يقال هذه الآية على الوجه الثاني معارضة بقوله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١] لانا نقول هذه الآية ناسخة للآيات التي توجب نفر الكل وهو قول الحسن وأبي بكر الأصم. أو هي نازلة حال كثرة المؤمنين وتلك في حال قلتهم. أو هي محمولة على غير حالة هجوم العدو وتلك على حالة الهجوم إليه أشير في شرح التأويلات. والإنذار هو الدعوة إلى العلم والعمل لأن المنذر إذا لم يعمل بما يُنذر به لا يلتفت إليه ولا إلى كلامه أصلاً كمن أشار إلى طعام لذيذ وقال لا تأكلوه فإنه مسموم ثم أخذ في أكله لا يلتفت إلى كلامه أصلاً. فثبت أنه لا بد للإنذار من العمل به. وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالإنذار بقوله: ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ فلا بد من أن يكونوا عاملين بما أنذروا به. فثبت أن الفقيه هو العالم العامل. والفقه هو العلم والعمل. ألا ترى أنه تعالى ذم أقواماً على الإنذار بدون العمل بقوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة:

والعمل به. وقال النبي ﷺ: خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا^(١). وقال: إذا أراد الله بعبد خيراً يفقهه في الدين^(٢). وأصحابنا هم السابقون في هذا الباب ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى في علم الشريعة،

[٤٤]، وبقوله: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٣] وقد حرّضهم هاهنا عليه فثبت أنه هو الدّعوة إلى العلم والعمل جميعاً. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سئل رسول الله ﷺ أي الناس أكرم؟ قال: أكرمهم عند الله أتقاهم. قالوا: ليس عن هذا نسألك، قال: أكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله، قالوا: ليس عن هذا نسألك قال: فَعَنّ معادن العرب تسألونني؟ قالوا: نعم. قال: فخياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا. فقه الرجل بالكسر فقهاً فهم وفقه فقاها إذا صار فقيهاً. قوله: (وأصحابنا) أي أصحاب مذهبنا وهم أبو حنيفة رحمه الله وأصحابه. (هم السابقون) أي المتقدمون (في هذا الباب) أي الفقه ذكر ضمير الفصل ليدل على نوع تخصيص وحصر، أي: هم المختصون بالسبقي فيه لا غيرهم لأنهم لم يتقدمهم أحد في تخريج المسائل وتصحيح الأجوبة ولم يبلغ غايتهم في ترتيب الفروع على الأصول وبذل المجهود في تلك (ولهم الرتبة العليا) أي المنزلة التي لا منزلة فوقها والعليا (والقصوى) تأنيث الأعلى والأقصى وكان القياس أن تقلب واو القصوى ياء كواو العليا لأنها من الصفات الجارية مجرى الأسماء و واو فعلى تقلب ياء في مثل هذا الموضع، إلا أنها جاءت بالواو أيضاً في بعض اللغات على سبيل الشذوذ كما جاءت بالياء. قال الإمام عبد القاهر^(٣) وإذا كانت اللام واواً في فعلى فإنها تقلب في الصفات الجارية مجرى الأسماء إلى الياء من غير علة مثل الدنيا والعليا والقصيا، وقد قالوا القصوى فجاء على الأصل كما جاء قود واستحوذ. وذكر في الكشف: القصوى كالقود في مجيئه على الأصل وقد جاء القصيا إلا أن استعمال القصوى أكثر كما كثر استعمال استصوب مع مجيء استصاب وأغليت مع غالت. (الرباني) المتأله العارف بالله تعالى كذا في الصحاح. وفي الكشف: الرباني الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذي يرب الناس بصغار العلوم قبل كبارها.

(١) أخرجه البخاري في الأنبياء عن أبي هريرة ٤/ ١٧٠، ومسلم في الفضائل ٧/ ١٠٣، وأخرجه الإمام أحمد ٤/ ١٠١.

(٢) حديث «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» أخرجه البخاري ومسلم وأحمد عن معاوية والترمذي وأحمد عن ابن عباس وابن ماجه عن أبي هريرة (فيض القدير ٦/ ٢٤٢).

(٣) هو على الأرجح عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، أبو بكر، النحوي البيهقي المتكلم المفسر، المتوفى سنة ٤٧١ هـ.

(١) إمام الحرمين هو: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله الجويني أحد كبار فقهاء الشافعية وعلماء الكلام والأصول ولد سنة ٤١٩ هـ وتوفي سنة ٤٧٨ هـ.

(٣) هو أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي، أخو البزدوي صاحب الأصول.

اسم للفقّه الذي ذكرنا وهم أولى بالحديث أيضاً. ألا ترى أنهم جوزوا نسخ

وتفقّه بها. وعن حرملة أنه سمع الشافعي رحمه الله يقول: من أراد أن يتبحّر في الفقّه فهو عيالٌ على أبي حنيفة رحمه الله. وعن أبي عبيد القاسم بن سلام^(١) عن الشافعي أنه قال: من أراد الفقّه فليلزم أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - والله ما صرتُ فقيهاً إلا باطلاعي في كُتب أبي حنيفة لو لحقته قد لازمتُ مجلسه. وبلغ ابن سريج^(٢) أن رجلاً وقع في أبي حنيفة فدعاه وقال: يا هذا أتقع في رجلٍ سلّم له جميع الأمة ثلاثة أرباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع؟ قال: كيف ذاك فقال: العلم قسمان: سؤال وجواب، وأنه وُضع المسائل فسلم له النصف ثم أجاب فيها ووافقوه في النصف أو أكثر فسلم له الربع الآخر، وإنما خالفوه في الباقي وهو لا يسلم ذلك فبقي الربع متنازعاً فيه بينه وبين الكل.

قوله: (وهم أولى بالحديث) أي بأن يكونوا من أصحاب الحديث أيضاً تفصيلاً وإجمالاً، أما تفصيلاً فلما روي عن يحيى بن آدم أنه قال: إن في الحديث ناسخاً ومنسوخاً كما في القرآن. وكان النعمان جمع حديث أهل بلده كله فنظر إلى آخر ما قبض عليه النبي ﷺ فاخذ به فكان بذلك فقيهاً، وعن نعيم بن عمرو قال: سمعت أبا حنيفة - رحمه الله - يقول: عجباً للناس يقولون إني أقول بالرأي وما أفتي إلا بالآثر. وعن النضر بن محمد قال: ما رأيت أحداً أكثر أخذاً للآثار من أبي حنيفة، وعن يحيى بن نصر قال: سمعت أبا حنيفة يقول: عندي صناديق من الحديث ما أخرجت منها إلا اليسير الذي ينتفع به.

وعن أحمد بن يونس قال: سمعت أبي يقول كان أبو حنيفة شديد الاتّباع للأحاديث الصّحاح، وعن الفضيل بن عياض قال: كان أبو حنيفة فقيهاً معروفاً بالفقّه مشهوراً بالورع واسع المال صبوراً على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصمت هارياً من مال السلطان، وكان إذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح أتبعه وإن كان فيها قول عن الصحابة والتابعين أخذ به وإلا قاس فأحسن القياس. وقيل لعبد الله بن المبارك المراد من الحديث الذي جاء «أصحاب الرأي أعداء السنة»: أبو حنيفة وأمثاله. فقال: سبّحان الله أبو حنيفة يبجهد جهده أن يكون عمله على السنة فلا يفارقها في شيء منه فكيف يكون من أعادي السنة، إنما هم أهل الأهواء والخُصومات الذين يتركون الكتاب والسنة ويتبعون أهواءهم. وأما إجمالاً فما ذكر الشيخ في الكتاب. والمرسل: المطلق وهو في اصطلاح

(١) هو أبو عبيد القاسم بن سلام ١٥٠-٢٢٢هـ. المحدث الفقيه المقرئ.

(٢) هو القاضي أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي كان من عظماء الشافعيين وأئمة المسلمين، ولد سنة ٢٤٩هـ توفي سنة ٣٠٦هـ.

الكتاب السنة لقوة منزلة السنة عندهم وعملوا بالمراسيل تمسكاً بالسنة والحديث ورأوا العمل به مع الإرسال أولي من الرأي. ومن ردّ المراسيل فقد ردّ كثيراً من السنة، وعمل بالفرع بتعطيل الأصل. وقدموا رواية المجهول على القياس، وقدموا قول الصحابي على القياس، وقال محمد^(١) رحمه الله تعالى في كتاب أدب القاضي: لا يستقي الحديث إلا بالرأي، ولا يستقيم الرأي إلا

المحدثين: «ما يرويه التابعي عن رسول الله ﷺ ولم يذكر من بينه وبين الرسول» كما يفعل ذلك سعيد بن المسيب والنخعي والحسن، والمراسيل اسم جمع له للمنكر كذا في «المغرب» (تمسكاً بالسنة والحديث) السنة أعم من الحديث لأنها تتناول الفعل والقول والحديث مختص بالقول، وقيل إنما جمع بينهما لثلاث يتوهم أن ذلك العام قد خُص منه فأكد به بذكر الحديث والأظهر أنهما مترادفان ههنا، ورأوا أي اعتقدوا (العمل به) أي بالمرسل مع صفة الإرسال (أولي من الرأي) أي من العمل به (كثيراً من السنة) فإنهم جمعوا المراسيل فبلغ دفتر قريباً من خمسين جزءاً أو أقل أو أكثر، (وعمل بالفرع) وهو القياس (بتعطيل الأصل) أي ملتبساً به يعني عمل بالقياس معطلاً للأصل وهو الحديث ومن شرط صحة العمل بالفرع أن يكون مقرراً للأصل لا معطلاً له (وقدموا رواية المجهول) وهو الذي لم يشتهر برواية الحديث ولم يعرف إلا برواية حديث أو حديثين (على القياس) حتى قدموا رواية معقل بن سنان على القياس في مسألة المفوضة، (وقدموا قول الصحابي) لاحتمال السماع مع الرسول على ما يعرف كل واحد مما ذكرنا في موضعه من أقسام السنة وأبواب النسخ، وإذا ثبت ما ذكرنا من مذهبهم كيف يظن بهم أنهم كانوا يقدمون الرأي على الحديث الصحيح الثابت المتن ومع ذلك قدموا قول الصحابي ورواية المجهول على القياس فلو زعم أحد أنهم خالفوا الحديث في صورة كذا وكذا فذلك لمعارضة حديث آخر ثابت عندهم يؤيده القياس أو لدلالة آية أو نحو ذلك على ما بين في الكتب الطوال، فاما أن يكون الرأي عندهم مقدماً على السنة كما ظنه الطاعن فكلًا. قوله: (لا يستقيم الحديث إلا بالرأي) أي باستعمال الرأي فيه بأن يدرك معانيه الشرعية التي هي مناط الأحكام (ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث) أي لا يستقيم العمل بالرأي والأخذ به إلا بانضمام الحديث إليه، مثال الأول أنه سئل واحد من أهل الحديث عن صبيين ارتضعا لبن شاة هل ثبتت بينهما حرمة الرضاع فاجاب بانها تثبت عملاً بقوله عليه السلام: «كل

(١) هو الإمام المجتهد صاحب أبي حنيفة، رضي الله عنه، محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني ولد

سنة ١٣٢ هـ. توفي سنة ١٨٩ هـ.

بالحديث حتى إن من لا يُحسن الحديث أو علم الحديث لا يُحسن الرأي فلا يصلح للقضاء ولا الفتوى، وقد ملأ كتبه من الحديث، ومن استراح بظاهر الحديث عن بحث المعاني ونكل عن ترتيب الفروع على الأصول انتسب إلى ظاهر الحديث. وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الأصول

صبيبن اجتماعاً على ثدي واحد حُرِّمَ أحدهما على الآخر^(١) فاخطأ لفوات الرأي وهو أنهم لم يتأمل أن الحكم متعلق بالجزئية والبعضية وذلك إنما يثبت بين الآدميين لا بين الشاة والآدمي، وسمعت عن شيعي رحمه الله أنه قال: كان واحد من أصحاب الحديث يُوتر بعد الاستنجاء عملاً بقوله عليه السلام: «من استنجى فليوتر»، ونظير الثاني أن الرأي يقتضي أن لا ينتقض الطهارة بالقهقهة في الصلاة لأنها ليست بخارجة نجسة كما هي ليست بحدّث خارج الصلاة لكن ثبت بحديث الأعرابي أنها حدّث فوجب تركه به، وكذلك الاستقاء في الصوم لا يكون ناقضاً له بمقتضى الرأي لأنه خارج وليس بداخل، والصوم إنما يفسد مما يدخل لكن ثبت بالحديث أنه مفسد للصوم فيترك الرأي به فثبت أن كل واحد لا يستقيم بدون الآخر، ولا يتخالجن في وهمك ما وقع في وهم بعض الطلبة أن قوله: لا يستقيم الحديث إلا بالرأي ولا الرأي إلا بالحديث مقتضى للدور فيكون باطلاً لأن معنى الدور أن يجعل كل واحد منهما في وجوده مفتقراً إلى الآخر كما لو قيل لا يوجد الخمر إلا بالعنب ولا العنب إلا بالخمر فيبطل. وليس الأمر كذلك هاهنا لأن الرأي ليس بمفتقر في وجوده إلى الحديث ولا الحديث إلى الرأي، ولكن افتقار كل واحد إلى الآخر في أمر آخر وهو إثبات الحكم الشرعي في الحادثة كعلة ذات وصفين يفتقر كل وصف إلى الآخر في إثبات الحكم وليس هذا من الدور في شيء. وهو كما يقال لا يصير السكر سكينجيباً إلا بالخل ولا يصير الخل كذلك إلا بالسكر فكان توقف كل واحد منهما على الآخر في صيرورته سكينجيباً لا في وجوده فكذا هاهنا فصار معنى الكلام لا يستقيم الحديث إلا بالرأي لإثبات الحكم الشرعي ولا الرأي إلا بالحديث لإثبات الحكم أيضاً وليس فيه دور كما ترى. يقال استراح فلان يزيد عن عمرو أي: طلب راحة نفسه بالاشتغال بزيد والأعراض عن عمرو. ومنه الحديث مستريح أو مستراح منه (فمن استراح بظاهر الحديث) أي اكتفى به وأعرض (عن بحث المعاني ونكل عن ترتيب الفروع) أي أعرض من نكل عن العدو وعن اليمين إذا جبن.

(بيان النصوص بمعانيها) أي مع معانيها الدالة على الأحكام مثل الخصوص

(١) أخرجه البخاري في الوضوء ٢٢٩/١ ومسلم في الطهارة (رقم ٢٣٧) ومالك في الموطأ ١/١٩٠.

بفروعها، على شرط الإيجاز والاختصار إن شاء الله تعالى . وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب حسَبنا الله ونعم الوكيل .
 إَعْلَمُ أن أصول الشرع ثلاثة : الكتاب، والسنة، والإجماع والأصلُ الرابع : القياس بالمعنى المُستنبط من هذه الأصول .

والعموم والحقيقة والمجاز إلى تمام الأقسام المذكورة . (وتعريف الأصول بفروعها) يعني بيّن في الأصول ثم بنى على كل أصل فروعه مما يليق ذكره فيه (على شرط الإيجاز والاختصار) قد صنف الشيخ في أصول الفقه كتاباً أطول من هذا الكتاب وبسط فيه الكلام بسطاً . وكان في مطالعة شيعي رحمه الله فوجد أن هذا التصنيف أوجز منه (وما توفيقي) من باب إضافة المصدر إلى المفعول القائم مقام الفاعل فإن التوفيق ههنا مصدر وفق المبني للمفعول لا مصدر وفق أي وما كوني موثقاً لإصابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب ووقوعه موثقاً لرضاء الله إلا بمعونته وتأييده . والمعنى أنه استوفى ربه في إضاء الأمر على سننه وطلب منه التأييد في ذلك، والتوفيق جعل الشيء موثقاً للشيء وتوفيق الله تعالى للتعبّد أن يجعل أفعاله الظاهرة موافقة لأوامره مع بقاء اختياره فيها وأن يجعل نيات قلبه موافقة لما يحبّه . إليه أشير في « حصص الاتقياء » والتوكل تفويض الأمر إلى الله تعالى والإعتماد عليه مع رعاية الأسباب، والإنابة : الإقبال إليه . وقيل التوبة الرجوع عن المعصية إلى الله والأوبة الرجوع عن الطاعة إليه بأن لا يعتمد على طاعته بل على فضله وكرمه والإنابة الرجوع إليه في جميع الأحوال فكانت أعم من الأوّليين، وفي تقديم عليه وإليه على الفعل إشارة إلى التخصيص كما في إياك تعبّد أي : أخصه بتفويض الأمر إليه والاعتماد عليه وأخصه بالإقبال إليه في جميع الأمور والأحوال .

قوله : (اعلم أن أصول الشرع ثلاثة .. إلى قوله : من هذه الأصول) إعلم : كلمة تذكر في ابتداء الكلام تنبيهاً للسامع على أن ما يلقي إليه من القول كلامٌ يلزم حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع له ويصغي إليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكلية ولا يضيع الكلام . فحسن موقعه في مثل هذا الموضع كما حسن موقع واستمع في قوله تعالى : ﴿ وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ ﴾ [ق : ٤١] ، وهو كما يروى عن النبي ﷺ أنه قال : سبعة أيام لمعاذ رضي الله عنه : استمع ما أقول لك ثم حدّثه بعد ذلك، والأصول ههنا . الأدلة أصل إذ كل علم ما يستند إليه تحقّق ذلك العلم ويرجع فيه إليه، ومرجع الأحكام إلى هذه الأدلة، والشرع : الإظهار في اللغة وهو إما بمعنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العادل والظائر فيكون المعنى أدلة الشارع أي الأدلة التي نصبها الشارع على المشروعات أربعة . ويكون

.....

اللام للعهد والمقصود من الإضافة تعظيم المضاف، كقولك: بيتُ الله وناقَةُ الله، أو بمعنى المَشْرُوع كالضَرْب بمعنى المضروب والخلْق بمعنى المخلوق. فيكون المعنى أدلة المشروع أي الأدلة التي تُثبت المشروعات أربعة، ويكون اللام للجنس. والمقصود من الإضافة تعظيم المضاف إليه، كقولك أستاذي فلان وكقولنا: الله إلهنا ومحمدٌ نبينا، أي المشروعات التي تثبت بمثل هذه الأدلة معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقّيها بالقبول، ثم المشروع يتناول العلل والأسباب والشروط كما يتناول الأحكام. فإن كان المراد منه الجميع ومن المعلوم أن القياس لا مدخل له في إثبات ما سوى الأحكام فالمعنى مجموع الأدلة التي تثبت بها المشروعات أربعة من غير نظر إلى أن كل واحد يُثبت الجميع أو البعض، وإن كان المراد منه الأحكام لا غير، وهو الظاهر، فالمعنى الأدلة التي تثبت بكل واحد منها الأحكام أربعة، أو هو اسم لهذا الدين المشتمل على الأصول والفروع وغيرهما كالشريعة يقال: شرع محمد كما يُقال: شريعته، وكأنه إنما عدل عن لفظ الفقه إلى لفظ الشرع مخالفاً لسائر الأصوليين لأن الإضافة تفيد الاختصاص وهذه الأدلة سوى القياس لا تختص بالفقه، بل هي حجة فيما سواه من أصول الدين ولفظة الشرع اعم ويطلق على أصول الدين كإطلاقه على فروعه قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣] الآية، فيكون إضافة الأصول إلى الشرع اعم فائدة وأكثر تعظيماً للأصول، ثم قدّم الكتاب على الجميع لأنه في الشرع أصل مُطلق من كل وجه وبكل اعتبار، وأعقبه بالسنة لأن كونها حجة ثابت بالكتاب كما ستعرف، وأخر الإجماع عنهما لتوقف موجبيته عليهما. ولكن الثلاثة مع تفاوت درجاتها حُجج موجبة للأحكام قطعاً ولا تتوقف في إثبات الأحكام على شيء فقدّمت على القياس الذي يتوقف في إثبات الحكم على المقيس عليه، ولهذا أفردته بالذكر بقوله: والأصل الرابع لأنه لما توقف في إثبات الحكم على المقيس عليه ولم يمكن إثبات الحكم به ابتداءً كان فرعاً له، وإلى هذه الفرعية أشار بقوله: المستنبط من هذه الأصول وإن كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضاً، ولما لم يكن الحكم ثابتاً في محلّ القياس بدونه كان أصلاً للحكم وإليه أشار بقوله: (والأصل الرابع) فلما كان أصلاً من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لأنه يتناول الكامل الذي هو موجود من كل وجه أو أفردته بالذكر لأنه ظني في الأصل وقطعيته بعارض، وما سواه من الأصول على العكس من ذلك. وبعد كونه ظناً أثره في تغيير وصف الحكم من المخصوص إلى العموم لا في إثبات أصله وأثره ما سواه من الأصول في إثبات أصل الحكم فلهذا وجب تمييزه عنها، والاستنباط: استخراج الماء من العين. يقال نَبَط الماء من العين إذا خَرَج

.....

والنبط الماء الذي يُخرج من البئر أول ما تحفر وسمي النبط بهذا الاسم لاستخراجهم مياه القنى فاستعير لما يستخرجه الرجل بقرط ذهنه من المعاني والتدابير فيما يعضل ويهم. فكان في العُدول عن لفظ الاستخراج إلى لفظ الاستنباط إشارة إلى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها عظمتم أقدار العلماء وارتفعت درجاتهم فإنه، لولا المشقة ساد الناس كلهم، وإلى أن حياة الروح والدِّين بالعلم والغوص في بحاره كما أن حياة الجسد والأرض بالماء قال تعالى: ﴿فَسَقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَحْيَيْنَاهُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [فاطر: ٩]، ﴿وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَهُ مَيِّتًا﴾ [ق: ١١]، وقال جل ذكره: ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، أي: كافرًا فهديناه، وإليه وقعت الإشارة النبوية في قوله ﷺ: «الناس كلهم مَوْتَى إِلَّا الْعَالَمُونَ...» الحديث.

ثم مثال الاستنباط من الكتاب انتقاض الطهارة في الخارج من غير السبيلين بكونه خارجاً نجساً قياساً على الخارج من السبيلين الثابت حكمه بقوله تعالى: ﴿أَوْجَاءٌ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ﴾ [النساء: ٤٣] و[المائدة: ٦]. ومن السنة جريان الربوا في الجصّ والثورة والحديد والصفر بالقدْر والجنس قياساً على الأشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام: الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل، الحديث. ومن الإجماع سقوط تقوّم منافع المغصوب بعلّة أنها ليست بمحرزة قياساً على سقوط تقوّم منافع البدل في ولد المغرور الثابت بالإجماع لأنهم لما أوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقوّم منافع البدن صار إجماعاً منهم على سقوط تقوّمها. لأن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان. قد قيل في وجه انحصار الأصول على الأربعة أن الحكم إما أن يثبت بالوحي أو بغيره. والأول إما أن يكون متلوّاً وهو الذي تعلق بنظمه الإعجاز وجواز الصلوة وحُرمة القراءة على الحائض والجُنُب أو لم يكن، والأول هو الكتاب والثاني هو السنة، وإن ثبت بغيره فإما أن يثبت بالرأي الصحيح أو بغيره. والأول إن كان رأي الجميع فهو الإجماع وإن لم يكن فهو القياس والثاني الاستدلالات الفاسدة. وأفعال النبي داخلة فيها، وبعض أصحاب الشافعي حصرها بوجه آخر فقال: الدليل الشرعي إما أن يكون وارداً من جهة الرسول أو لم يكن. والأول إن كان متلوّاً فهو الكتاب وإن لم يكن فهو السنة ويدخل فيها أقوال النبي وأفعاله، والثاني إن شُرط فيه عصمة من صدر منه فهو الإجماع وإن لم يشترط فهو القياس، ولكن الأولى أن يضاف ذلك إلى الاستقراء الصحيح لأن الدلائل الموجبة للأصالة لم تقم إلا على هذه الأربعة لا أن العقل يوجب حصرها على الأربعة.

الدليل الأول: الكتاب

أما الكتاب فالقرآن المنزل على رسول الله المكتوب في المصاحف

قوله: (أما الكتاب فالقرآن) اعلم أن الحدّ، ونعني به المعروف للشيء، لفظي ورسمي وحقيقي.

١ - فاللفظي هو ما أنبأ عن الشيء بلفظ أظهر عند السائل من اللفظ المسؤول عنه مرادف له كقولنا: العقار الخمر والغضنفر الأسد لمن يكون الخمر والأسد أظهر عنده من العقار والغضنفر.

٢ - والرسمي هو ما أنبأ عن الشيء بلازم له مختص به كقولك: الإنسان ضاحك منتصب القامة عريض الأظفار بادي البشرة.

٣ - والحقيقي ما أنبأ عن ماهية تمام الشيء وحقيقته كقولك في حد الإنسان هو جسم نام حسّاس متحرك بالإرادة ناطق. فالأولان مؤنّتهما خفيفة، إذ المطلوب منهما تبديل لفظ بلفظ أو ذكر وصف يتميز به المحدود عن غيره، وأما الحقيقي فمن شرائطه: أن يذكر جميع أجزاء الحد من الجنس والفصول، وأن يذكر جميع ذاتياته بحيث لا يشذّ واحد وأن يقدم الأعم على الأخص، وأن لا يذكر الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب، وأن يحتترز عن الالفاظ الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والمشاركة المترددة، وأن يجتهد في الإيجاز فإن أتى بلفظ مستعار أو مشترك وعرف مراده بالتصريح أو بالقرينة فلا يستعظم ذلك إن كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات إذ هو المقصود وغيره تزيينات وتحسينات، فلا يُبالي بتركها - لكن من شرط الجميع الإطراد: وهو أنه متى وجد الحد وجد المحدود، والإنعكاس: وهو أنه إذا عُدّ الحدّ عدم المحدود لأنه لو لم يكن مطرداً لما كان مانعاً لكونه أعمّ من المحدود ولو لم يكن منعكساً لما كان جامعاً لكونه أخص من المحدود وعلى التقديرين لا يحصل التعريف، إذا عرف هذا فنقول ما ذكر الشيخ رحمه الله تعالى ليس بحدّ حقيقي سواء أراد به تعريف، مجموع الكتاب من حيث هو مجموع أو تعريف ما يُطلق عليه لفظ الكتاب في الشرع حقيقة أو مجازاً حتى دخل فيه الكل والبعض لأنه تعرّض فيه للكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض، ألا ترى

المنقول عن النبي عليه السلام نقلاً متواتراً بلا شبهة. وهو النظم والمعنى

 في زمن النبي ﷺ كان قرآناً بدون هذين الوصفين ولم يتعرض للإعجاز وهو معنى ذاتي
 لهذا الكتاب المحدود.

ثم قيل هو حدٌ رسمي وأحسن الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس الأقرب وأتم
 باللوازم المشهورة فلا جرم قال فالقرآن وهو مصدر كالقراءة، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ
 فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٨]، أي قراءته وأنه بمعنى المقروء ههنا فيتناول جميع ما يُقرأ
 من الكتب السماوية وغيرها، فاحتز بقوله (المنزل) عن غير الكتب السماوية وعن
 الوحي الذي ليس بمتلو لأن المراد من المنزل ما أنزل نظمه ومعناه. والوحي الذي ليس
 بمتلو لم ينزل إلا معناه، ويقول: (على رسول الله) عما أنزل على غيره من الأنبياء عليهم
 السلام من التوراة والإنجيل والزبور ونحوها، ويقول: (المكتوب في المصاحف) عما
 نُسخت تلاوته وبقيت أحكامه مثل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من
 الله، ويقول: (المنقول عنه نقلاً متواتراً) عما اختص بمثل مصحف أبي^(١) وغيره، مما
 نُقل بطريق الآحاد نحو قوله: فعدة من أيام آخر متتابعات، ويقول: (بلا شبهة) عما اختص
 بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نُقل بطريق الشهرة وهذا على قول
 الجصاص^(٢) ظاهر فإنه جعل المشهور أحد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلاً
 متواتراً احترازاً عنهما وقوله: (بلا شبهة) تأكيداً. وهذا الموضع صالح للتأكيد لقوة شبه
 المشهور بالمتواتر.

فعلى هذا القول يكون هذا تعريف الكتاب بالمعنى الثاني فيدخل فيه الكلّ
 والبعض، وإنما لم يتعرض للإعجاز لأنه يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله
 تعالى إذ يتصور الإعجاز بما ليس بكلام الله تعالى إليه أشير في «التقويم»، ولأن بعض
 الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب كذا قيل، ولأن أصالته للأحكام وكونه حجة فيها لا
 يتعلق بصفة الإعجاز وإنما يتعلق بما ذكر من الأوصاف.

وقيل هو حدٌ لفظي لأن القرآن اسم علم للمنزل على الرسول ﷺ من الوحي المتلو،
 كالتوراة اسم للمنزل على موسى والإنجيل اسم للمنزل على عيسى عليهما السلام، قال الله
 تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] والدليل عليه ما ذكر في «الميزان». أما
 الكتاب فهو المسمى بالقرآن وأنه وإن أطلق على المعنى القائم بذات الله تعالى بالاشتراك

(١) هو أبي بن كعب الصحابي الجليل، سيد القراء شهد العقبة وبدراً.

(٢) هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص، من فقهاء الحنفية، توفي سنة ٣٧٠هـ.

أو بطريق المجاز وهو المراد من قولنا القرآن غير مخلوق لكنه مع هذا الإطلاق أوضح من لفظ الكتاب لأنه لا يُطلق إلا على هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلهذا فسره به، ثم قيده بالمنزل على رسول الله احترازاً عن المعنى القائم بالذات وبالمكتوب احترازاً عن المنسوخ تلاوته لا عن الوحي غير المتلو كما ظنه البعض لأنه ليس بداخل ليوجب الاحتراز عنه. والباقي على ما فسرنا. فعلى هذا الطريق المنزل على الرسول قيد واحد بخلاف الطريق الأول ويكون هذا تعريفاً للكتاب بالمعنى الأول فلا يدخل فيه البعض لأنه ليس القرآن حقيقة. وعلى قول من جعل اسم القرآن حقيقة للبعض كما هو حقيقة لكل يحتمل أن يكون هذا تعريفاً لفظياً للكتاب بالمعنى الثاني إن كان للمشارك عمومٌ عنده، قال ابن الحاجب^(١): هذا تحديد للشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء لأن الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دوراً وهو باطل^(٢). قلتُ ليس الأمر كما زعم لأن الأصحاح لغة جميع الصحائف في شيء لا جمع صحائف القرآن لا غير. يقال أصحف أي جمعت فيه الصحف، كذا في الصحاح. والمصحف حقيقة مجمع الصحف وعلى هذا لا يتوقف معرفته على تصور القرآن فإن معرفته كانت ثابتة لهم قبل كتابة القرآن في المصحف بل قبل إنزال القرآن ولكون معناه معلوماً سموه مصحفاً لأنه كان متفرقاً في صحائف أولاً فجمعوه بين الدفتين وسموه به. ويجوز أن يسمى غيره بهذا الاسم إذا وجد هذا المعنى، وإنني قد رأيت دقات من الجامع الصحيح للبخاري مكتوباً عليها المصحف الأول المصحف الثاني فعلى هذا يكون قوله المكتوب في المصاحف احترازاً عما لم يكتب من القرآن أصلاً إن جاز الاحتراز عنه، مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة فإنه روي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة. والأولى أن يحمل المصحف على المفهوم وأن يمنع لزوم الدور على هذا الحد فإنه تعريف للكتاب. وتوقف وجود المصحف في الذهن على تصور القرآن لا يمنع صحته لأن القرآن معلوم عند السامع متصور في ذهنه وإن لم يكن الكتاب معلوماً له، ولو لم يكن القرآن معلوماً له لما صح جعل القرآن مطلع الحد وإنما يلزم الدور المذكور على تعريف القرآن بمثل هذا الحد، كما نقل عن بعض الأصوليين أنه قال: القرآن ما نُقل إلينا بين دقات المصاحف مع أنه يمكنه التخلّص عنه

(١) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي المعروف بابن الحاجب، الفقيه المالكي، والمتوفي سنة ٦٤٦هـ.

(٢) ذكر الآمدي في الأحكام: «أما حقيقة الكتاب فقد قيل فيه: هو ما نُقل إلينا بين دفتي المصحف بالأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً، والأولى أن يقال: هو «كلام الله المنزل على رسول الله محمد ﷺ باللسان العربي، المنقول إلينا بالتواتر بطريق الرواية والكتابة، المعجز، المتعبد بتلاوته المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس».

.....

أيضاً بأن يقول المراد من المصاحف ما جمعته الصحابة من الوحي المتلو في المصحف فيندفع الدور، فإن قيل يلزم على أطراد هذا الحد التسمية سوى التي في سورة النمل فإنها دخلت تحت الحد وليست بقرآن ولم يتعلق بها جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الحائض والجنب ومن أنكرها لا يكفر، وانتفاء اللوازم يدل على انتفاء الملزوم، قلنا الصحيح من المذهب أنها من القرآن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر أبو بكر الرازي ومثله روي عن محمد رحمه الله عليه أيضاً ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله في المصلى يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها عن الثناء ووصلوها بالقراءة. وذلك يدل على أنها عندهم من القرآن والأمر بالإخفاء يدل على أنها ليست من الفاتحة وأنها تُقرأ تبركاً كالقراءة في الآخرين. والدليل على أنها من القرآن أنها كُتبت مع القرآن بأمر الرسول ﷺ. فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: «كان رسول الله ﷺ لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة»^(١)، وكذا نُقلت إلينا بين دقات المصاحف مع أنهم كانوا يبالبغون في حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابة أسامي السور مع القرآن ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره. فلو أبدع لاستحال في العادة سكوت أهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين لا سيما ورأس السور يُكتب بخط يتميز عن القرآن بالحُمرة أو الصُفرة عادة، والتسمية تكتب بخط القرآن بحيث لا تتميز عنه فيحيل العادة السكوت على من يُبدعها لولا أنه بأمر الرسول ﷺ، ولكن النقل المتواتر لما لم يثبت أنها من السورة لم يثبت ذلك. وقد اختلف الفقهاء وأئمة القراءة في كونها من السورة وأدنى أحوال الاختلاف المعتبر لإيراث الشبهة، فلماذا لا يثبت كونها من كل سورة. وحديث القسم وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا، وإنما لم يكفر من أنكر كونها من القرآن لأنه زعم أنها أنزلت وكُتبت للتمييز بها كما تكتب على صدور الكتب وتذكر عند كل امر ذي خطر لا لكونها من القرآن والتمسك بمثله يمنع الإكفار. وأما عدم جواز الصلاة فقد ذكر التمرتاشي^(٢) في شرح الجامع الصغير: أنه لو اكتفى بها بجوز الصلاة عند أبي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح أنها لا تجوز لأن في كونها آية تامة شبهة، إذ الصحيح من مذهب الشافعي رحمه الله أنها مع ما بعدها إلى

(١) أخرجه أبو داود، وأخرج البيهقي نحوه عن ابن مسعود. الإتيان في علوم القرآن ١/ ٧٨.

(٢) هو أحمد بن إسماعيل ظهير الدين التمرتاشي الخوارزمي، أبو العباس، فقيه حنفي، متوفى سنة ٦٠٠هـ.

جميعاً في قول عامة العلماء . وهو الصحيح من قول أبي حنيفة عندنا إلا أنه لم يجعل النظم رُكناً لازماً في حق جواز الصلّاة خاصّة على ما يُعرف في موضعه . وجعل المعنى رُكناً لازماً، والنّظم رُكناً يَحتمل السقوط رُخصة بمنزلة التصديق

رأس الآية آية تامة فأورث ذلك شبهة في كونها آية فلا يتأذى بها الفرض المقطوع به، وأما جواز قراءتها للحائض والجنب فذلك عند قصد التيمن كما جاز لهما قراءة: الحمد لله رب العالمين، على قصد الشكر فأما عند قصد قراءة القرآن فلا، لأن من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة قراءتها عليهما. قوله: (وهو النظم والمعنى جميعاً) إلى قوله: (على ما يعرف في موضعه) أي المبسوط، أراد بالنظم العبارات والمعنى مدلولاتها، ثم في العدول عن ذكر اللفظ الذي معناه الرمي. يقال لفظ النوى أي رماه ولفظت الرّحى بالدقيق، أي رمت به إلى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في أنفس الجواهر رعاية للأدب وتعظيم لعبارات القرآن، وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لأن ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث إنه خاص القرآن فلا يجب فيه رعاية الأدب، والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم، ومنهم من اعتقد أنه اسم للمعنى دون النظم، وزعم أن ذلك مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلّاة بغير عذر مع أن قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فردّ الشيخ - رحمه الله - ذلك وأشار إلى فساد بقوله: وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة عندنا أي المختار عندي أن مذهبه مثل مذهب العامة في أنه اسم للنظم والمعنى جميعاً، وأجاب عما استدللّ به الزاعم بقوله (إلا أنه) أي لكن أبا حنيفة (لم يجعل النظم رُكناً لازماً) لأنه قال: مَبْنَى النّظم على التوسعة لأنه غير مقصود خصوصاً في حالة الصلّاة إذ هي حالة المناجاة. وكذا مَبْنَى فرضية القراءة في الصلاة على التيسير. قال تعالى: ﴿فَاقرءُوا مِلّيسِرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠]، ولهذا تَسْقُط عن المقتدي بحمّل الإمام عندنا وبخوف قُوّت الركعة عند مخالفتنا بخلاف سائر الأركان فيجوز أن يكتفي فيه بالرُكْن الأصلي: وهو المعنى، يوضحه أنه نزل أولاً بلغة قُرَيْش لأنها أفصح اللغات فلما تعسر تلاوته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بسؤال الرسول ﷺ وأذن في تلاوته بسائر لغات العرب وسَقَط وجوب رعاية تلك اللغة أصلاً واتسع الأمر حتى جاز لكل فريق منهم أن يقرؤوا بلُغَتهم ولغة غيرهم وإليه أشار النبي ﷺ بقوله: «أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف»^(١) فلما جاز للعربي ترك لغته إلى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي أن يقرأ بلغة تَمِيم مثلاً مع كمال قدرته على لغة

(١) أخرجه البخاري في الخصومات ٣/١٦٠، ومسلم في المسافرين، وأبو داود في الوتر ٧٥/٢ .
٧٦، وأحمد ٥/١١٤ و ٣٩١ و ٣٣٢.

.....

نفسه جازَ لغير العربي أيضاً ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود فصار الحاصل أن سقوط لزوم النظم عنده رخصة إسقاط كمسح الخلف والسلم وسقوط شطر صلاة المسافر. حتى لم يبق للزوم أصلاً فاستوى فيه حال العجز والقدرة، وفي قوله: (خاصة) تنصيص على أن فيما سواه من الأحكام من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من أنكر كَوْن النُّظْم مُنْزَلاً، وحرمة كتابة المُصْحَف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتیاد على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى. ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مسّ مُصْحَف كُتِب بالفارسية على غير المتطهر، وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحائض على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله لأنه لم يُرو عن المتقدمين من أصحابنا فيها رواية منصوصة وما ذكرنا جواب المتأخرين. فالشيخ رحمه الله بنى على أصلهم لا على مختار المتأخرين إنما بنوه على أن النظم إن فات فالمعنى الذي هو المقصود قائم فيثبت هذه الأحكام احتياطاً لا على أن النظم ليس بلام للقرآن.

والدليل عليه أنهم لم يذكروا فيها اختلافاً بين أصحابنا ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الأحكام ما ذكرنا لم يستقم هذا الجواب على قولهما لأن النظم لازم عندهما كالمعنى. ويؤيد ما ذكر الإمام المحبوبي^(١) في شرح الجامع الصغير جواز الصلاة حكم يختص بقراءة القرآن فيتعلق بالمنزل على الرسول ﷺ قياساً على قراءة القرآن في حق الجنب والحائض يعني حرمة التلاوة تتعلق بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب أو الحائض بالفارسية جاز، وأجيب أيضاً عن سجدة التلاوة بأنها ملحقمة بالصلاة لأن السجدة من أركان الصلاة وبينها وبين سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فيجوز أن تلحق بالصلاة بواسطتها. وركنية النظم قد سقطت في الصلاة فتسقط فيما ألحق بها، وعن المسالتين بأن المكتوب أو المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وإن لم يكن قرآناً فيُحرّم مسّه لغير المتطهر وقراءته للحائض والجنب كالتوراة والإنجيل والأول أحسن وأشمل، ثم الخلاف فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلاة بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعاني. وزاد بعضهم: ولم يختل نظم القرآن زيادة اختلال بأن قرأ مكان قوله تعالى: ﴿مَعِيشَةً ضَنْكاً﴾ [طه: ١٢٤]، معيشة تنكاً أو مكان ﴿جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨]، سزاء. أما لو قرأ تفسير القرآن فلا يجوز بالاتفاق، وعن الإمام أبي

(١) هو عبيد الله بن إبراهيم بن أحمد المحبوبي العبادي ولد سنة ٥٤٦ هـ - وتوفي سنة ٦٨٠ هـ.

في الإيمان أنه ركن أصلي والإقرار ركن زائد على ما يعرف في موضعه إن شاء

بكر محمد بن الفضل^(١) أن الخلاف فيما إذا جرى على لسانه من غير قصد، أما من تعمد ذلك فيكون مجنوناً أو زنديقاً والمجنون يداوى، والزنديق يُقتل. وقيل الخلاف في الفارسية لأنها قُرئت من العربية في الفصاحة، فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق. وقد صحَّ رجوعه إلى قول العامة رواه نوح بن أبي مريم عنه، ذكره المصنف في شرح المبسوط، وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد^(٢) وعامة المحققين وعليه الفتوى.

قوله: (وجعل المعنى ركناً لازماً) إلى قوله: (يعرف في موضعه) أي جعل أبو حنيفة رحمه الله المعنى لازماً في حالة القدرة لا في حالة العجز والنظم ركناً قابلاً للسقوط رخصة في جميع الأحوال كما جعل التصديق في الإيمان لازماً في جميع الأحوال والإقرار ركناً زائداً يحتمل السقوط عند العذر. فالحاصل أن المقصود إظهار التفاوت بين الركنين في إحدى الحالتين في صورتين لأنه لا يمكن إظهار التفاوت بينهما في الحالة الأخرى فيهما لأن النظم والمعنى لا يفترقان في السقوط حالة العجز بالاتفاق، كما لا يفترق التدقيق والإقرار في لزوم حالة الاختيار. فلهذا وجب إظهار التفاوت بين النظم والمعنى حالة القدرة كما وجب في الإقرار والتصديق حالة الاضطراب، ثم الغرض من إعادة قوله والنظم ركناً يحتمل السقوط بعد ما ذكر أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً لتحقيق كونه زائداً بإتمام تشبيه الركنين بالركنين كما ذكرنا، وتسمية الإقرار ركناً مذهب الفقهاء. فاما عند المتكلمين فهو شرط إجراء الأحكام على ما يعرف في موضعه من هذا الكتاب، ولا يستبعد تسمية النظم ركناً مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ما هو زائد على أصل الفرض في أركان الصلاة ركناً بعد ما صار موجوداً مع جواز تركه في الابتداء، فإن قيل: لمَّا جاز الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلاة من غير عذر لا بد من أن يكون ذلك قرآناً إذ لا جواز للصلاة بدون القرآن بالإجماع. وحينئذ لا يكون الحد المذكور متناولاً له لعدم إمكان كتابة المعنى المجرد في المصحف ونقله بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلاً ليس بمكتوب في المصحف ولا منقول بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلاً ليس بمكتوب في المصحف ولا منقول بالتواتر أيضاً، فلا يكون الحد جامعاً أو لا يكون المعنى بدون النظم قرآناً. فينبغي أن لا يجوز الصلاة، قلنا: إنما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى إما لقيام المعنى المجرد في حالة الصلاة قيام النظم والمعنى أو لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما قال أبو يوسف^(٣) ومحمد

(١) هو محمد بن الفضل، أبو بكر الفضلي الكُماري البخاري، مات سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة.

(٢) هو القاضي عبيد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد الدبوسي، توفي سنة ٤٣٠ هـ.

(٣) هو أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الكوفي، ولد سنة ١١٣ هـ، توفي سنة ١٨٢ هـ.

اللّه تعالى . وإنما تُعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم والمعنى، وذلك أربعة أقسام فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع: القسم الأول: في وجوه النظم صِيغَةً وَلُغَةً،

في حالة العذر فيكون النظم المكتوب المنقول موجوداً تقديراً وحُكماً فيدخل تحت الحدّ ويكون الحدّ جامعاً ويُفسر قوله المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً بالكتابة والنقل حقيقة أو تقديراً، أو نقول هو يُسلم أن المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه لا يسلم أن جواز الصلاة متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه ويُحمل قوله تعالى: ﴿فَأَقْرئُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠] . على أن المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاخ له فلا يرد الإشكال . قوله (وإنما يعرف أحكام الشرع) أي لا يعرف أحكام الشرع الثابتة بالقرآن أو أحكام شريعة محمد الثابتة بالقرآن إلا بمعرفة أقسام النظم والمعنى فيجب معرفة الأقسام لتحصل معرفة الأحكام (وذلك) أي المذكور وهو أقسام النظم والمعنى، فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع احتراز مما لم يتعلق به معرفة الأحكام من القصص والأمثال والحكم وغيرها إذ هو بحر عميق لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه .

ولا يُقال ليس شيء من القرآن مما لا يتعلق به حكم من أحكام الشرع فإن وجوب اعتقاد الحقيقة وجواز الصلاة وحُرمة القراءة على الجنب والحائض من أحكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا الاحتراز؟ لانا نقول هذه الأحكام وإن تعلقت بالجميع لكنه لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب أو السنة فيصح هذا الاحتراز .

قوله: (الأول في وجوه النظم) وجه الشيء: طريقه يُقال: ما وجه هذا الأمر؟ أي ما طريقه؟ وقدّم النظم لأن التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مُقدّم على التصرف في المعنى طبعاً فيقدم وضعاً -- وكذا قدّم المفرد على المركب لهذا . (صِيغَةً وَلُغَةً) قيل: لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته، أي حركاته وسكناته وترتيب حروفه، لأن الصيغة اسم من الصَوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة . فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التأديب في محل قابل له، ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوحد المسند إليه وتذكيره وغير ذلك، ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كفتح ويضرب إلا أن في بعض الالفاظ يختص الهيئة بمادة فلا تدل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلاً فإن المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ ومن هيئته كونه مكبراً غير مصغر، وواحداً غير جمع، وغير ذلك . ولا تدل هذه الهيئة في أسد ونمر على شيء . وفي بعضها

والثاني في وجوه البيان بذلك النظم، والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان. والرابع: في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني

كلاهما يدل على معنى واحد وهي الحروف. ثم فيما نحن فيه دلالة اللغة والصيغة في الخاص دلالة حروف أسد مثلاً على الهيكل المعروف ودلالة هيئته على توحده وكونه مكبراً وغير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص بالتعرض لمثل هذه العوارض فافهم، وفي العام دلالة حروف أسد على ذلك ودلالة هيئته على تكثره وعمومه، وفي المشترك دلالة حروف القرء على الحيز أو الطهر، ودلالة الهيئة على التوحد. ولكن الظاهر أنهما ترادف والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه في نفس الأمر لا باعتبار المتكلم والسامع. فالشيخ أجل قدراً من أن يلتفت إلى مثل هذه التكلفات التي لا تليق بهذا الفن.

القسم الأول: في تقسيم النظم نفسه بحسب توحد معناه وتعددده، والثاني: في تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه عليه، لأن المراد من البيان ههنا إظهار المعنى أو ظهوره للسامع وذلك إنما يكون بعد التركيب وهو المراد من قوله: (البيان بذلك النظم) والثالث: في تقسيم النظم بحسب استعمال المتكلم لأن اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بكونه حقيقة أو مجازاً لا بالوضع. وأشار إلى جانب المتكلم بقوله: (في استعمال ذلك النظم) وإلى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله: (وجريانه في باب البيان) (والرابع في وجوه الوقوف) أي وقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام، وقيل الأقسام الثلاثة أقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل أن الشيخ ذكر النظم في الأقسام الثلاثة فقال: في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم وذكر المعاني في هذا القسم. وكَوْن الدلالة والاقتضاء من أقسام المعنى ظاهر، وكذا كون العبارة والإشارة لأن العبارة وإن كانت نظماً إلا أن نظراً المستدل إلى المعنى دون النظم، إذ الحكم إنما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه فإن إباحة قتل المشركين مثلاً ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، لا بعين النظم. إلا أن المعنى لما كان مفهوماً من النظم والعبارة سُمِّي الاستدلال به استدلالاً بالعبارة، ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصُلِح أن يكون من أقسام المعنى بهذا الطريق، ويجوز أن يكون جميع الأقسام للنظم والمعنى جميعاً على أن يكون بعض الأقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير أن يُعيّن القسم الرابع له. فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين إلى المعنى والباقي أقسام النظم، ويحتمل أن يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم، إذ هو في بيان أقسام القرآن الذي هو النظم والمعنى جميعاً. فكان الخاص اسماً للنظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الأقسام وعلى هذا الوجه يمكن أن يجعل الدلالة والاقتضاء من

على حسب الوُسْع والإمكان وإصابة التوفيق.

أقسام النظم والمعنى أيضاً لأن المعنى فيهما لا يُفهم بدُون اللفظ أيضاً. وهذه الأوجه كلها لا تَخْلُو من تكْلُف والله أعلم بحقيقة مُراد المصنّف. ثم إن الشيخ جعل معرفة وجوه الوقوف على المعاني من جملة أقسام الكتاب وفيه تَساهل وتَسامح لأن المعاني هي التي دخلت في أقسام الكتاب دون معرفة وجوه الوقوف عليها. ولكن لما لم تُعَد المعاني بدُون الوقوف عليها جعل معرفة وجوه الوقوف عليها من أقسام الكتاب تسامحاً ثم نُبت بما ذكرنا من الأقسام الثلاثة أن للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقرراً على المعنى الوضعي أو تجاوزاً عنه بحسب إرادة المتكلم واستعماله فإذا قلت: زيدٌ منطلق مثلاً فلكل واحد منهما معنى بحسب الوَضْع ولهما جميعاً معنى بحسب التركيب، وهو إسناد الانطلاق إلى زيد وكل واحد منهما حَقِيقَة بحسب إرادة المتكلم وتقريره إياهما في موضوعهما. فبقوله (المراد) أشار إلى هذا القِسْم وبقوله: (والمعاني) إلى القسمين الأولين (الوُسْع والإمكان) مترادفان ههنا أي على قَدَر طاقة العبد (وإصابة التوفيق) من الله تعالى وإليه أشار قوله جل جلاله: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: ١٧]، قيل: الماء القرآن، نزل لحياة الجنّان، كالماء للأبدان، والأودية: القلوب يختلف في ضيقها وسعّتها وأصلها وصِفَتها، فيقرّ فيها بقدر إقرارها واليقين، وتوفيق ربّها والتلقين، ما هو أصفى من الماء المَعِين، ومنه قيل:

جَمِيعُ الْعِلْمِ فِي الْقُرْآنِ لَكِنْ تَقَاصَرَ عَنْهُ أَفْهَامُ الرِّجَالِ

وإنما يتحقق قد تتأكد معرفة الشيء بذكر مُقابله وتَسْتَفِيد به زيادة وضوح وإن كانت ثابتة في نفسها ولهذا قيل: وبُيْضُهَا تَتَبَيَّنُ الْأَشْيَاءُ. ثم في هذا القِسْم لما لم يخالف بعضه بعضاً لأن الكل ظهور ولكن بعضه أعلى من بعض بخلاف غيره. إذ الخاص يخالف العام والحقيقة تخالف المجاز، اختصّه بذكر ما يقابله في قِسْم آخر على حدة دُونَ غيره. وأعلم أنه ذكر في عامّة الشُّروح في انحصار هذه الأقسام وجوه وأحسنها ما أذكره: وهو أن المفهوم من النظم لا يخلو من أن يكون راجعاً إلى نفس النظم فقط أو إلى غيره. فالأول هو القسم الأول، والثاني لا يخلو من أن يكون راجعاً إلى تصرّف المتكلم أو إلى غيره، فالأول إما أن يكون تصرّفه تصرّف بيان أي إلقاء معنى إلى السامع وهو القسم الثاني أو غير ذلك وهو القسم الثالث، والثاني هو القسم الرابع. ثم القسم الأول وهو نفس النظم لا يخلو من أن يدل على مَدْنُول واحد وهو الخاص أو أكثر بطريق الشُّمول وهو العام، أو بطريق البَدَل من غير ترجيح البعض على الباقي وهو المُشْتَرَك أو مع ترجّحه وهو المُؤَوَّل.

ولا يُفِيد تَفْيِيد التَّرجُّح بالدليل الظني احترازاً عن المفسّر كما قيَّده البعض فقال من

أما القسم الأول فأربعة أوجه: الخاص، العام، والمُشترك، والمؤول. والقسم الثاني أربعة أوجه أيضاً: الظاهر، والنص، والمفسر والمُحكم. وإنما يتحقق معرفة هذه الأقسام بأربعة أخرى في مقابلتها وهي: الخفي، والمُشكل، والمُجمل، والمُتشابه. والقسم الثالث أربعة أوجه أيضاً: الحقيقة والمجاز والصريح والكناية. والقسم الرابع أربعة أوجه أيضاً: الاستدلال بعبارة، وبإشارته، وبدلالته وباقتضائه. وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس وهو وجوه أربعة أيضاً: معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها وأحكامها.

غير ترجح البعض بدليل ظني، هو المُشترك، أو مع ترجحه به وهو المؤول لأنه يبقى حينئذٍ داخلًا في قسم المشترك. بل الأولى ترك التقييد ومنع الترجيح في المفسر، لأنه إنما يثبت فيما يبقى فيه احتمال غيره. وفي المفسر بطل جانب المرجوح بالكلية حتى صار كالخاص بل أقوى فلا يدخل فيما نحن فيه. والقسم الثاني وهو أن يكون راجعاً إلى بيان المتكلم لا يخلو من أن يكون ظاهر المراد للسامع أو لم يكن. والاول إن لم يكن مقروناً بقصد المتكلم فهو الظاهر وإن كان مقروناً به فإن احتمل التخصيص والتأويل فهو النص، وإلا فإن قيل النسخ فهو المفسر وإن لم يقبل فهو المُحكم، وإن لم يكن ظاهر المراد فيما إن كان عدم ظهوره لغير الصيغة أو لنفسها، والاول هو الخفي والثاني إن أمكن ذكره بالتأمل فهو المُشكل وإلا فإن كان البيان مرجحاً فيه فهو المُجمل، وإن لم يكن مرجحاً فهو المُتشابه. والقسم الثالث وهو أن يكون راجعاً إلى الاستعمال لا يخلو من أن يكون اللفظ مستعملاً في موضوعه وهو الحقيقة أولاً وهو المجاز وكل واحد منهما إن كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح وإلا فهو الكناية. والقسم الرابع وهو قسم الاستثمار لا يخلو من أن يستدل في إثبات الحكم بالنظم أو غيره والاول إن كان مسوقاً له فهو العبارة وإن لم يكن فهو الإشارة، والثاني إن كان مفهوماً لغة فهو الدلالة وإن كان مفهوماً شرعاً فهو الاقتضاء وإن لم يكن مفهوماً لغة ولا شرعاً فهي التمسكات الفاسدة، ولكن الأولى أن نضرب عن مثل هذا التكاليفات صفحاً لأن بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بأدنى تأمل بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعاً لأن الكتاب ما يمكن ضبطه في حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية. قوله: (معرفة مواضعها) أي مآخذ اشتقاق الالفاظ التي هي أسماء لأقسام الكتاب فهذا يرجع إلى أسماء للأقسام. وقوله: (صيغة ولغة) إلى نفس ذلك القسم فإن قوله: المؤمنون مثلاً يدل على مسميين موصوفين بالإيمان صيغة ولغة ثم سمي هذا اللفظ بالعام، فمآخذ اشتقاق هذا القسم العموم وقس عليه (وترتيبها) أي تقديم بعضها على البعض عند التعارض كما في النص مع الظاهر أو

.....

 في الوجود كما في العام مع الخاص (ومعانيها) أي حقائقها وحدودها في اصطلاح الأصوليين (وأحكامها) أي الآثار الثابتة بها من ثبوت الحكم بها قطعاً أو ظناً ووجوب التوقف وغير ذلك .

قال عامة الشارحين: لما انقسم ما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع من الكتاب عشرين قسماً ثم انقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم أربعة أقسام صار أقسام الكتاب ثمانين قسماً، ولكنه مشكل لأن التقسيم على أنواع:

١ - تقسيم الجنس إلى أنواعه بأن يؤخذ من فوق بزيادة قيد قيد هو التقسيم المصطلح بين أهل العلم ولا بد فيه من أن يكون مورد التقسيم مشتركاً بين الأقسام فإنك إذا قسمت الجسم إلى جماد وحيوان كان كل واحد منهما جسماً وإذا قسمت الحيوان إلى إنسان وفرس وطير كان كل واحد منها جسماً وحيواناً.

٢ - وتقسيم الكل إلى أجزائه كتقسيم الإنسان إلى الحيوان والناطق، ولا يستقيم فيه إطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة. فإن اسم الإنسان لا يطلق على الحيوان والناطق، بل يطلق على المجموع.

٣ - وتقسيم الشيء باعتبار أوصافه كتقسيم الإنسان إلى عالم وكاتب وأبيض وأسود، ولا بد فيه من اشتراك مورد التقسيم أيضاً ومن أن يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون السواد وبالعكس لتمييز كل قسم عن غيره في الخارج.

وليس ما نحن بصدد من قبيل الأول لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الأقسام إذ لا يمكن أن يحكم على مأخذ العام مثلاً بأنه عام ولا على مأخذ المجاز بأنه مجاز بل لا يمكن أن يحكم على ما ذكرنا أنه من الكتاب وأصل مورد التقسيم الكتاب، ولا من قبيل الثاني لأن معرفة وضع الاشتقاق ليس من أجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الأقسام، ولا من قبيل الثالث، لأن مورد التقسيم ليس بمشترك، ولأن معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفاً لحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف أو الركوع والسجود مثلاً. كما أن معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الإنسان لا يكون وصفاً لحقيقة الإنسان وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه ليست من أوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار أيضاً، كما لا يستقيم أن يقال: الإنسان أقسام قسّم منه أن مأخذ اسمه الإنسان، وقسّم منه أن معناه حيوان ناطق، وقسّم منه أن مقدّم على الفرس في الشرف، ولعن سلمنا أن المعاني المذكورة من أوصاف كل فرد باعتبار تعلقها به إذ صح أن يقال: الخاص الذي مأخذ اشتقاق اسمه كذا أو معناه كذا أو حكمه كذا لا يستقيم أيضاً، إذ لا بد من أن يتميز كل

وأصل الشرع هو الكتاب والسنة، فلا يحل لأحد أن يقصّر في هذا الأصل، بل يلزمه محافظة النظم ومعرفة أقسامه ومعانيه مفتقراً إلى الله تعالى مستعيناً به راجياً أن يوفقه بفضله.

قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم. ويمكن القول بأن الخاص أربعة أقسام والعام كذلك إلى آخر الأقسام وقد تعدّر ذلك هاهنا لأن المعاني المذكورة لازمة لكل فرد من أفراد كل قسم إذ ما من خاص إلا ولاسمه مأخذ وله معنى وحكم وترتيب، فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعاني؟ وهذا كما يقال الإنسان قسمان قسم منه عريض الأظفار وقسم منه مستوي القامة. وفساده ظاهر لأن المعنيين من لوازم كل فرد فبهم يتميز أحد القسمين عن الآخر؟ ولا يقال: التمييز بين المعنيين ثابت في العقل فيكفي ذلك لصحة التقسيم، لانا نقول ذلك ساقط الاعتبار في التقسيم إذ التكلف إلى هذا الحد في التقسيم ليس من عادة أهل العلم وإنك لا تجد تقسيماً في نوع من العلوم خصوصاً في العلوم الإسلامية بهذا الاعتبار فثبت أن تقسيم الكتاب على ثمانين قسماً غير متضح بل الأقسام عشرون كما ذكره الشيخ ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولاسمه مأخذ على أن في كونها عشرين قسماً كلاماً أيضاً، واعلم بأن الشيخ رحمه الله لم يرد بقوله قسم خامس أنه قسم الأقسام الأربعة المتقدمة لأنه لا يستقيم لما ذكرنا، بل أراد أن معرفة تلك الأقسام متوقفة على هذا القسم فكانه قسم خامس لها وهو كما يقال «المفصل» هو السبع الثامن من «الكشاف» لتوقف معرفة الكشاف عليه لا أنه منه حقيقة. قوله: «وأصل الشرع هو الكتاب والسنة» خصهما بالذكر لأن هذه الأقسام توجد فيهما دون الإجماع، ولأن أكثر الأحكام تثبت بهما، ولأن كل واحد منهما أصل للباقي على ما قيل لأن الحكم لله تعالى وخده، وقول الرسول ليس بحكم بل هو مخبر عن الله جل جلاله والكتاب هو كلام الله تعالى فيكون هو أصل الكل من هذا الوجه لكننا لا نعرف كلام الله تعالى إلا بقول الرسول عليه السلام. لانا لا نسمع من الله تعالى ولا من جبرائيل عليه السلام، فيكون معرفة كلام الله تعالى متوقفة على قول الرسول فيكون هو الأصل من هذا الوجه. واما الإجماع ففرع لهما ثبوتاً من كل وجه، وإن كان في إثبات الأحكام أصلاً مطلقاً. ثم قال: (فلا يحل لأحد أن يقصّر في هذا الأصل) أي الكتاب ولم يقل في هذين الأصلين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لأنه الآن في بيان الكتاب دون السنة فلهذا أفرد بالذكر، ومحافظة النظم يجوز أن يكون عبارة عن الحفظ الذي هو ضد النسيان أي يحفظه ويضبط أقسامه ومعانيه ويجوز أن يكون عبارة عن المحافظة التي هي ضد الترك والتضييع، أي يجعله نصب عينه وإمام نفسه جاهداً في معرفة أقسامه ومعانيه غير مجاوز عن حدوده. وقوله: (مفتقراً، مستعيناً، راجياً) أحوال عن الضمير المنصوب في يلزمه.

[تعريف الخاصّ]

أما الخاص: فكلّ لفظ وُضِعَ لِمَعْنَى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة، وكل اسم وضع لمُسَمًّى معلوم على الانفراد. وهو مأخوذ من قولهم

قوله: (أما الخاص إلى آخره) فقوله: كل لفظ عام يتناول جميع المستعملات والمهملات وما يكون دلالة بالطبع كأخ على الوجود وأخ على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة إلى ما ذكرنا، فيقوله وضع لمعنى، خرج غير المستعملات عن الحدّ، والمراد بالوضع وهو تخصيص اللفظ بإزاء المعنى أو تعيين اللفظة بإزاء معنى بنفسها لازمته وهي الدلالة على المعنى الناشئة من جهة الوضع فيدخل فيه الحقيقة والمجاز، ويقوله: واحد، خرج المشترك لأنه موضوع لأكثر من واحد على سبيل البدل، وخرج المطلق أيضاً على قول مَنْ لم يجعل المطلق خاصاً ولا عاماً وهو قول بعض مشايخنا وبعض أصحاب الشافعي رحمهم الله. لأن المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لأنهما من الصفات وهو متعرض للذات دون الصفات. ويقوله: (على الانفراد) خرج العام فإنه وضع لمعنى واحد شامل للأفراد إذ المراد من قوله: على الانفراد كون اللفظ متناً لمعنى واحد من حيث إنه واحد مع قطع النظر عن أن يكون له في الخارج أفراد أو لم تكن. وقوله: (وانقطاع المشاركة) تأكيد للانفراد وبيان للازمه. وبينهما نوع تغاير لأن الانفراد بالنظر إلى ذاته وانقطاع المشاركة بالنظر إلى غيره، ولو قيل المراد بالوضع حقيقة وهو الوضع الأول لكان أحسن لأن الحقيقة أو المجاز إنما يثبت بالإرادة لا بأصل الوضع، والخصوص والعموم إنما يثبت كل واحد منهما بالنظر إلى أصل الوضع فلا يكون الحقيقة أو المجاز داخلاً فيه بهذا الاعتبار بل إنما يصير الخاص أو العام حقيقة أو مجازاً إذا انضم إليه إرادة موضوعه أو غير موضوعه. ألا ترى أن المشترك الذي هو من هذا القسم إنما يكون مشتركاً إذا اعتبر مجرداً عن الإرادة؟ فإنه إذا انضم إليه إرادة لم يبق مشتركاً، لأن إرادة الجميع لا تصح، وإرادة البعض لم يبق الاشتراك ولكن الاشتراك بالنظر إلى الوضع وصلاحيه اللفظ لكل واحد على السواء، ولا يلزم عليه المؤول فإنه مع انضمام الإرادة إليه من هذا القبيل لأن الإرادة لم تثبت يقيناً فلم تُخرجه من الاشتراك مطلقاً بخلاف المفسر، فإن قيل: إن كان المراد من الوضع الوضع الأول فلا حاجة إلى الاحتراز عن المشترك لأنه عارض لم يكن

اختصَّ فلان بكذا، أي: انفرد به، وفلان خاصَّ فلان أي منفرد به. والخاصة اسمٌ للمحاجة الموجبة للانفراد عن المال وعن أسباب نيل المال فصارَ الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة.

في الوضع الأول، وإن كان مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه بقوله: لمعنى لأنه صيغة فَرْد كَرَجُل فلا يدلُّ على أكثر من معنى واحد كما لا يدل رجل على أكثر من مسمى واحد، قلنا: المعنى في الأصل مصدر يقال: عنى يعني عناية ومعنى، وإن كان بمعنى المفعول هاهنا فيجوز أن يُراد به المأخوذ من جهة واحدة ومن جهتين فصاعداً، لأن المصدر جنس، قال الله تعالى: ﴿لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُوراً وَاحِداً وَادْعُوا ثُبُوراً كَثِيراً﴾ [الفرقان: ١٤]، وزوال معنى المصدرية بإرادة المفعول منه لا يمنع ما ذكرنا فإن رتقاً في قوله تعالى: ﴿كَانَتَا رَتْقاً﴾ [الأنبياء: ٣٠]، لم يُثنَ وإن كان بمعنى مرتوقيتين لبقاء صيغة المصدر فلما كان كذلك وجب تأكيده بالواحد.

قوله: (وكل اسم) إنما ذكر الاسم هاهنا دون اللفظ لأن ما يدل على المشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون إلا اسماً بخلاف القسم الأول، لأن الدلالة على المعنى تحصل بالأفعال والحروف أيضاً. وقوله على الانفراد هنا احتراز عن المشترك بين المشخصات، لأنه بالنسبة إلى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم ولكن لا على الانفراد. ثم المراد بالمعنى في قوله: وضع لمعنى إن كان مدلول اللفظ يدخل فيه المشخصات وغيرها فيكون الحد تاماً متناولاً لخصوص الجنس والنوع والعين، ويكون أفراد خصوص العين بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين غيره إذ لا شركة في مفهومه أصلاً بخلاف غيره من أنواع الخصوص، وهذا كتخصيص أولي العلم بالذكر في قوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١]، بعد دخولهم في قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المجادلة: ١١]، لقوة التفاوت بينهم وبين عامة المؤمنين في الدرجة والشرف. وكتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة: ٩٨]، بعد دخولهما في عموم قوله وملائكته لقوة منزلتهما وشرفهما عند الله تعالى، وإن كان المراد منه ما هو كالعلم والجهل وهو الظاهر يكون هذا تعريفاً لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي، لا تعريف الخاص من حيث هو خاص، وقيل: تعريفه على هذا الوجه قوله: (فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد) ويؤيده ما ذكره صدر الإسلام أبو اليسر: الخاص اسم لفرد كالرجل والمرأة، والغرض من تحديد كل قسم بحدٍ على حدة بيان أن الخصوص يجري في المعاني والمسميات جميعاً بخلاف العموم فإنه لا يجري إلا في المسميات. فيكون في هذا

فإذا أُريدَ خصوص الجنس قيل: إنسان لأنه خاص من بين سائر الأجناس، وإذا أُريدَ خصوص النوع قيل: رجل، وإذا أُريدَ خصوص العين قيل: زيد وعَمُرُو. فهذا بيان اللغة والمعنى.

تحقيق لنفي العموم عن المعاني. ولهذا ذُكر في حد المشترك هو ما اشترك فيه معاني أو أسام، ليكون إشارة إلى أن الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص بخلاف العموم، ثم ذكر هاهنا لمعنى واحد. وذكر شمس الأئمة^(١) رحمه الله: لمعنى معلوم؛ مكان «واحد» فعلى ما ذكر هنا يكون المجمل داخلاً فيه لأن اللفظ خاص سواء كان معلوماً أو مجهولاً لأن خصوصية اللفظ بالنسبة إلى الواقع لا بالنسبة إلى القائل والسامع فلا يشترط فيه العلم. وعلى ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله لا يدخل وهو الأصح، لأن الشيخين اتفقا في بيان حكم الخاص أنه لا يحتمل التصرف فيه بياناً لأنه بين بنفسه، والمجمل لا يُعرف إلا بالبيان فيكون خلاف الخاص. ويمكن أن يقال المجمل لا يدخل في الحد على ما ذكره المصنف أيضاً لأنه لما تعرض للوحدة بقوله: واحد، والمجمل لا يُعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يمكن بالكثرة فلا يدخل، وبعد لحوق البيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق مجملاً فيدخل قوله: (فإذا أُريدَ خصوص الجنس قيل إنسان) الجنس أعلى من النوع اصطلاحاً، وتسمية الإنسان جنساً والرجل نوعاً على لسان أهل الشرع واصطلاحهم لأنهم لا يعتبرون التفاوت بين الذاتين والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة، ولا يلتفتون إلى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكروا حدودهم في تصانيفهم، وإنما يذكرون تعريفات توقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركاً منهم للتكلف، واحترازاً عما لا يعنيههم لحصول مقصودهم دونها. قال السيد الإمام ناصر الدين السمرقندي^(٢) رحمه الله في أصول الفقه: «هذا كتابٌ فقهيٌّ لا نشتغل فيه بصنعة التحديد في كل لفظ، بل نذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقائقها وأسرارها بالكشف والرُسوم». وقال فيه في موضع آخر: «ونحن لا نذكر الحدود المنطقية وإنما نذكر رسوماً شرعيةً يُوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه». وإذا كان كذلك لم يلتفتوا إلى استبعادهم ذكر كلمة كل في الحدود بأنها لإحاطة الأفراد والتعريف للحقيقة لا للأفراد ولا إلى استنكارهم كون الرجل نوعاً للإنسان بأن الإنسان نوع الأنواع إذ ليس بعده نوع عندهم،

(١) هو شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، الفقيه الحنفي والاصولي النظار، توفي سنة ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م. وقيل ٤٩٠هـ.

(٢) هو ناصر الدين محمد بن يوسف، أبو القاسم، السمرقندي، الفقيه الحنفي، المتوفى سنة ٥٥٦هـ/ ١١٦١م.

.....

 فحَكِّمُوا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظراً إلى فحش التفاوت بينهما في المقاصد والأحكام. فقالوا لو اشترى عبداً فظهر أنه أمة لا ينعقد البيع بخلاف البهائم مع أن اختلاف النوع لا يَمْنَعُ الانعقاد. وحكموا تارة بكونهما نوعي الإنسان نظراً إلى اشتراكهما في الإنسانية واختلافهما في الذكورة والأنوثة (فهذا بيان اللغة والمعنى) أي ما ذكرنا بيان معنى الخاص لغة وبيان معناه في اصطلاح الأصوليين. فأما بيان ترتيبه وحُكمه فسيأتي.

[تعريف العام]^(١)

ثم العام بعده وهو: كُلّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعاً مِنْ الْأَسْمَاءِ لَفْظاً أَوْ مَعْنًى،

قوله: (ثم العام بعده) أي بعد الخاص في الوجود لا عند التعارض لأن المفرد مقدّم على المركب وجوداً في الذهن (كل لفظ) فتخصيص اللفظ بالذكر إشارة إلى أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني. والمراد اللفظ الموضوع على التفسير الذي ذكرناه بقرينة مَوْرَدِ التقسيم فيخرج منه ما يدلُّ بالطَّبع. وقوله: (ينتظم) أي يشمل احترازاً عن المشترك فإنه لا يشمل معنيين بل يحتمل كل واحد على السواء، وقوله: (جمعاً) احتراز عن التثنية فإنها ليست بعامة بل مثل سائر أسماء الأعداد في الخصوص، وأما مَنْ قال: «حدّ العام هو اللفظ الدال على الشيئين فصاعداً» فقد احترز عنها أيضاً بقوله: فصاعداً، وعن اشتراط الاستغراق فإنه عند أكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط، وعند مشايخ العراق من أصحابنا وعامة أصحاب الشافعي وغيرهم من الأصوليين هو شرط، وحدّ العام عندهم: «هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وَضْعٍ واحد» واحتزوا بقولهم: المستغرق لجميع ما يصلح له عن النكرات في الإثبات وحداناً وتثنية وجمعاً لأن رجلاً يصلح لكل ذكر من بني آدم لكنه ليس بمستغرق وقس عليه رجلين ورجالاً، ويقولهم: «بحسب وضع واحد» عن اللفظ المشترك أو الذي له حقيقة ومجاز إذا عمّ كالعيون والأسود فإنه لا يتناول مفهومه معاً، فالحاصل أن الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا.

ويظهر فائدة الخلاف في العام الذي خُصَّ منه، فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقةً لأنه لم يبق عاماً وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية، ولهذا ظن بعض الناس أن العام لا يتناول جميع الأفراد عند عدم المانع لقوله: (جمعاً من الأسماء) وهو نكرة في الإثبات فيتناول جمعاً من الجموع لا الكل وليس كذلك فإن الشيخ قد نص في باب ألفاظ العموم أنه شامل لكل ما يطلق عليه إلا أنه لما لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال:

(١) ذكر العلماء للعام تعريفات عدة:

١- «العام هو كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى». ذكره البزدوي في أصول

السرخسي ١/ ١٢٥.

٢- العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد، ابن قدامة، روضة الناظر ١٩٤.

ومعنى قولنا: من الأسماء: المسميات هنا ومعنى قولنا: لفظاً أو معنى: هو تفسير للانتظام يعني أن ذلك اللفظ إنما ينتظم الأسماء مرةً لفظاً. مثل قولنا: زيدون ونحوه، أو معنى مثل قولنا: مَنْ وَمَا ونحوهما. والعموم في اللغة هو الشمول. يقال: مطر عام أي شمل الأمكنة كلها، وخصب عام أي عم الأعيان ووسع البلاد.

(جمعاً من الأسماء) قوله: (ومعنى قولنا: من الأسماء: يعني من المسميات) فقوله: يعني لم يقع موقعه إلا أن يؤول بمعنى أي لأنه يستعمل في محل التفسير ككلمة أي فيكون معناه أي من المسميات ويدل عليه عبارة شمس الأئمة فإنه قال: ونعني بالاسماء هاهنا المسميات، ثم قيل: تفسير الأسماء بالمسميات مع أن الاسم والمسمى واحد عندنا احترازاً عن التسميات لأن الاسم يُذكر ويراد به التسمية كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الأعراف: ١٨٠]، أي التسميات. وقوله عليه السلام: «إن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً»^(١) ويقال: ما اسمك؟ أي ما تسميتك فإذا احتتمل الاسم التسمية احتُرز عنها وأكده بقوله من المسميات، والظاهر أنه احتراز عن المعاني فإن الاسم كما يدل على المشخص يدل على المعنى. وقد اختار أن اللفظ الواحد لا ينتظم جمعاً من المعاني كما سيأتي، فلذلك فسر الأسماء بالمسميات.

قوله: (لفظاً) أي صيغته تدل على الشمول كصيغ الجموع مثل زيدون ورجال. (أو معنى) أي عمومها باعتبار المعنى دون الصيغة كَمَنْ وما والجن والإنس فإنها عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعاً من المسميات دون الصيغة لأنها ليست باسم جمع كذا قال أبو اليسر رحمه الله، ولا يقال الحد المذكور ليس بجامع لأن النكرة المنفية ونحوها عامة كما نص عليه في هذا الكتاب وسائر الكتب ولم يتناولها هذا الحد إذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من المسميات بل عمومها ضروري كما عُرف، لانا نقول الحدود لبيان الحقائق وعمومها مجازي لصديق حد المجاز عليه فإن رجلاً في قوله: ما رأيت رجلاً لفظ أريد به غير ما وضع له لعلاقة بين المحلين إذ الرجل وضع للفرد وأريد به غير موضوعه وهو العموم ههنا لقرينة النفي، كما أريد بالأسد الشجاع في قوله: رأيت أسداً يرمي، بقرينة الرمي للعلاقة بينهما، وقد نص على مجازيته في «شرح أصول الفقه» لابن الحاجب. وإذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في الحد صحتها، على أننا إن سلمنا أن

(١) أخرجه البخاري في الشروط، حديث رقم ٢٧٣٦، ومسلم في الذكر والدعاء حديث رقم ٢٦٧٧، والترمذي في الدعوات حديث رقم ٣٥٠٨، وابن ماجه في الدعاء حديث رقم ٣٨٦١ والإمام أحمد في المسند، ٢/٢٥٨، عن أبي هريرة.

وَنَخْلَةُ عَمِيْمَةٍ أَي طَوِيلَةٍ، وَالْقَرَابَةُ إِذَا تَوَسَّعَتْ انْتَهَتْ إِلَى صِفَةِ الْعُمُومَةِ.

عمومها حقيقي لا يقدر ذلك في صحة الحد أيضاً لأن الحد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مَوْرَدِ التقسيم لا لمطلق العام. وعموم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة. والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغي فيكون صحيحاً، ولو لم يشترط الوضع في اللفظ بأن أجري على إطلاقه ولم يلتفت إلى مورد التقسيم لكان الحد مُتَنَاقِلاً لها إذ هي لفظ ينتظم جمعاً من المسميات معنى. فتبين بما ذكرنا أن الحد جامع كما أنه مانع.

قوله: (وَنَخْلَةُ عَمِيْمَةٍ أَي طَوِيلَةٍ) قيل لما كانت اجزاؤها كثيرة شملت الهواء أكثر من غيرها، وقيل لما طالَّت تشعبت أكثر مما إذا لم تَطُلْ (وَالْقَرَابَةُ إِذَا تَوَسَّعَتْ انْتَهَتْ إِلَى صِفَةِ الْعُمُومَةِ) فأول درجات القرابة البنوة ثم الأبوة ثم الأخوة ثم العمومة فيها تنتهي وتتوسع وليس بعدها قرابة أخرى إذ سائر القرابات بعد هذه الأربعة فَرَعٌ لهذه الأربعة ولهذا انتهت المحرمية التي هي من أحكام القرابة إلى العمومة ولم تتعد إلى فروعها، ولم يتعرض الشيخ للخزولة لأن الال قرابة الأب إذ النسب إلى الآباء. واعلم أن القاضي الإمام أبا زيد رحمه الله عرّف العام كما عرّفه الشيخ لكنه فسر الأسماء بالتسميات كذا قال صاحب «الميزان» والانتظام لفظاً أو معنى بطريق آخر فقال: وأما العام فما ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى كقولك: الشيء فإنه اسمٌ لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة، والإنسان اسم عامٌ في جنسه لأن جنسه يشتمل على أفراد ولكل فرد اسم على حدة، ونقول: مطر عام إذا عم الأمكنة فيكون عاماً بمعناه وهو الحُلُولُ بالأمكنة لا بأسماء يجمعها المطر، فسياق كلامه هذا يُشير إلى أن مراده من الأسماء التسميات، لأن قوله ولكل موجود اسم على حدة، ولكل فرد اسم على حدة يدل عليه. ويشير أيضاً إلى أن الانتظام لفظاً أن يشمل اللفظ أسماء مختلفة كالشيء فإنه يشمل الأرض والسماء والجن والإنس وغيرها، والانتظام معنى أن يحل المعنى محال كثيرة فتدخل المحال المختلفة تحت العموم بواسطة المعنى كمعنى المطر لما حل محال كثيرة، دخلت المحال تحت لفظ المطر دخول الموجودات تحت لفظ الشيء لكن بواسطة معناه وهو حلوله بها لا بلفظه لأنه لا دلالة له على المحال، بخلاف الشيء فإن لفظه يدل على ما انتظمه. فالشيخ رحمه الله لما رأى أن انتظام اللفظ لمدلولات الأسماء لا للأسماء، وأن دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام ولا مدخل له في التعريفات فسر الأسماء بالمسميات والانتظام اللفظي والمعنوي بما ذكر في الكتاب احترازاً عما اختاره القاضي الإمام واختياراً للأصوب. ووافقه شمس الأئمة وصدر الإسلام أبو اليسر وغيرهما، فالشيء، والإنس، والجن، ونحوها عامٌ لفظي في اختيار القاضي الإمام، وعامٌ معنوي في اختيارهم.

وهو كالشيء اسمٌ عامٌ يتناول كلَّ موجودٍ عندنا ولا يتناول المعدوم، خلافاً للمعتزلة وإن كان كل موجود ينفرد باسمه الخاص.

قوله: (وهو كالشيء) هذا من نظائر العام المعنوي، والغرض من إيرادها بعدما أورد نظير المعنوي مرةً أن يبين أنه عام معنوي لا لفظي، كما ظنه القاضي، وأنه عام لا مشترك كما ذهب إليه بعض المتكلمين من أهل السنة فإنهم لما تمسكوا في مسألة خلق الأفعال بعموم قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] و [الزمر: ٦٢]، وقالوا الشيء: اسم عام يتناول كلَّ موجودٍ فيدخل فيه الأعيان والأعراض اعترض الخصوم وقالوا قد خص منه ذات الله تعالى وصفاته، فلا يجوز الاحتجاج به بعد الخصوص لخروجه عن كونه حجةً أو لصيرورته ظنياً، فأجاب بعض المتكلمين عن هذا الاعتراض بأن لا نسلم أنه عام بل هو مشترك لأنه يتناول أفراداً مختلفة الحقائق ولكن اعتبر معنى الوجود فذلك أيضاً مختلف لأنه يطلق على ذات الله تعالى، وهو واجب الوجود، وعلى غيره وهو جائز الوجود. والاختلاف بين الوجودين أكثر من الاختلاف بين الشمس والينبوع والباصرة لجواز المساواة بينها في كثير من المعاني واستحالتها فيما نحن فيه فإذا أريد به المحدث يمتنع دخول القديم تحته كما في سائر الأسماء المشتركة. والعامّة سلّموا عمومته وقالوا: إنه عام باعتبار مطلق الوجود فإنه متحد. واختلاف الحقائق لا يمنع الدخول تحت امر عام فإن لفظ العرض يتناول الأضداد وكذا لفظ اللون يتناول السواد والبياض بمعنى أعم منهما فلا يلزم منه الاشتراك. وهذا معنى قوله: (وإن كان كلُّ موجودٍ) يتعرف باسمه الخاص، ولكن بعضهم منعوا التخصيص فيه وقالوا: التخصيص إنما يجري فيما يوجب ظاهر الكلام دخول المخصوص فيه لولا المخصص. وهذا الكلام لا يوجب دخول المخاطب فيه فإن من قال: دخلت الدار وضربت جميع من فيها وأخرجتهم منها لا يوجب ذلك دخوله في عموم كلامه ليصير ضارباً نفسه ومخرجاً لها فلا يعد هذا تخصيصاً. وكذا في الأحكام إذا قال الرجل لامرأته: طلقي من نسائي من شئت وله أربع نسوة لا يدخل المخاطبة في هذا الخطاب حتى لو طلقت نفسها لا يقع فكذا هذا، وحاصل هذا الجواب أن دليل العقل لا يصلح مخصصاً لأن التخصيص لإخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف المعقول لا يمكن أن يتناوله اللفظ، ولأن التخصيص يكون متأخراً متصلاً أو منفصلاً وهذا سابق، وأكثرهم سلّموا كونه مخصصاً لأن دليل العقل يصلح مخصصاً عند عامة الفقهاء والمتكلمين ولكنهم لم يسلموا صيرورته ظنياً بمثل هذا التخصيص، لأن ذلك في تخصيص يقبل التعليل أو التفسير، كما ستعرف. فاما فيما لا يقبله فلا. ألا ترى أن العام بالاستثناء وهو من دلائل التخصيص عندهم كدليل العقل لا يخرج من القطع إلى الظن لأنه

وذكر الجصاص رحمه الله أن العام ما ينتظم جمعاً من الأسماء أو المعاني. وقوله: أو المعاني سهو منه أو مؤول لأن المعاني لا تتعدد إلا عند اختلافها وتغايرها، وعند اختلافها وتغايرها لا ينتظمها لفظاً واحداً، بل يحتمل كل واحد منها على الانفراد، وهذا يسمى مشتركاً. وقد ذكر بعد هذا أن

لا يقبل التعليل؟ فكذا هذا. وقوله: (وإن كان كل موجود) يتعلّق بقوله: (يتناول كل موجود عندنا)، وقوله: (ولا يتناول المعدوم) معترض بينهما وفيه احتراز عن مذهبهم، وقوله: (عندنا) احتراز عن القول بالاشتراك لا عن قول المعتزلة فافهم. قوله: (وهذا سهو منه) أي قوله: أو المعاني سهو منه وفي ذكر السهو دون الخطأ رعاية الأدب إذ لا عيب في السهو للإنسان والسهو ما يتنبه صاحبه بأدنى تنبيه، والخطأ ما لا يتنبه صاحبه أو يتنبه بعد إتعاب، كذا قال: «صاحب المفتاح»^(١). ثم معنى قوله سهو أو مؤول أنه لا يخلو من أن أراد من قوله: جمعاً من المعاني تعددها حقيقة أو مجازاً، فإن أراد الأول فلا يمكن تصحيح كلامه لأن تعدد المعاني حقيقة لا يكون بتعدد أفرادها في الخارج بل بتعدددها في الذهن، وذلك لا يكون إلا عند اختلافها، فإنك إذا رأيت إنساناً وثبت في ذهنك معناه ثم رأيت آخر وآخر لا يثبت معنى آخر في ذهنك. وإن كان إنسانية زيد في الخارج غير إنسانية عمرو وخالد، ولكن إذا رأيت اسداً أو ذئباً أو فرساً أو غيرها يثبت معنى آخر في ذهنك غير الأول. فثبت أن تعدد المعاني إنما يكون عند اختلافها، وحينئذ لا يتناولها لفظاً واحداً على سبيل الشمول لأن أفراد العام لا بد من أن تكون متفقة، فإذا اختلفت المعاني اختلفت أفراد العام فلا يدخل تحت لفظ واحد إلا بطريق البدل وذلك يسمى مشتركاً. ولا عموم له عنده أيضاً. ولا يلزم على هذا لفظ العرض أو الاعراض بأنه يشمل المعاني المختلفة على سبيل الحقيقة لأن تناوله ليس لكونها معاني مختلفة في ذاتها بل لكون كل واحد منها عرضاً وهذا معنى واحد. ألا ترى أنه لا يتناول البياض أو السواد أو الحركة أو السكون لأنه سواد أو بياض أو حركة أو سكون؟ بل لكون كل واحد منها مستحيل البقاء، فيكون كالشيء يتناول كل موجود بمعنى الموجود لا غير، توضيحه أنه لم يوضع بإزاء السواد أو البياض فإنه لو فُسر معناه بأنه السواد أو البياض أو نحوه يُخطأ لغةً. وقوله: (اختلافها وتغايرها) ترادف هاهنا وإن كان الاختلاف في نفس الأمر أخص من التغاير لاستلزامه التغاير من غير عكس، وإن أراد الثاني أمكن تصحيحه لأن المعنى الواحد يجوز أن يسمى معاني مجازاً لتعددده في الخارج بسبب تعلقه بالمحال المتعددة، كالخصب

(١) صاحب «المفتاح» هو: يوسف بن محمد أبو يعقوب سراج الدين الخوارزمي السكاكي، أبو يعقوب، كان عالماً بالنحو والتصريف والمعاني والبيان والمروءات... توفي سنة ٦٢٦هـ.

المشترك لا عُموم له فثبت أنه سَهْوٌ أو مُؤَوَّلٌ، وتأويله: أن المعنى الواحد لما تعدَّد محلُّه يسمى معاني مجازاً لاجتماع محاله لكن كان ينبغي أن يقول: والمعاني . والصَّحِيح أنه سَهْوٌ.

يوصف بالعموم مجازاً لما ذكرنا . ولا بدُّ للعام من معنى متحد يشترك فيه أفراد العام ليصبح شموله إياها به وهو معنى قولنا: أفراد العام متَّفقة الحدود، وذلك كلفظة: مسلمون مثلاً، فإنه لا يتناول الأشخاص الداخلة تحتها إلا بمعنى الإسلام، ثم ذلك المعنى لما كان متعدداً في الخارج فإن إسلام زيد غير إسلام عمرو وإن كان متحداً حقيقةً سماه معاني مجازاً فيصير ما ذكر على هذا التأويل موافقاً لما ذكرنا في التحقيق . ولكن كان ينبغي أن يقول: والمعاني بالواو التي هي لمُطلق الجمع ليصبح هذا التأويل ويصير تقدير كلامه: العام ما يتناول جمعاً من المسميات مع المعنى الذي به صارت متفقة، ولكنه سماه معاني مجازاً وهذا هو تفسير العام عندنا أيضاً، قال شمس الأئمة رحمه الله: وهكذا رأيتُ في بعض النسخ من كتابه أي بالواو لكن قوله: أو يابى هذا التأويل لأن أو لاحد الشيئين والعام يشمل كليهما فلا يصح هذا التأويل إلا أن يجعل أو بمعنى الواو وفيه بُعد فلماذا قال: (والصحيح أنه سَهْوٌ) هذا معنى كلام الشيخ رحمه الله وحاصله: أنه لم يجوز أن يشمل اللفظ معاني مختلفة لئلا يلزم القول بعموم المعاني وجعل المعاني مجازاً عن معنى واحد، ولكن أخاه صدر الإسلام أبا اليسر رحمه الله ذكر في أصول الفقه أن الجصاص بقوله: أو المعاني لم يُرد عُموم المعاني ولكن يحتمل أنه أراد بقوله: من الأسماء أو المعاني، ما ينتظم جمعاً من الأعيان أو الأغراض فإنه إذا قال: المسلمون، عمَّ المسلمين اجمع وإذا قال: الحركات، عمَّ الحركات كلها وهي المعاني . فجعل أبو اليسر المعاني على حقيقته . وهذا أصحُّ لأنه يجوز أن يتناول اللفظ الواحد معاني مختلفة بمعنى أعم منها كما في قولنا: المعاني والعلوم والأغراض ونحوها فإن كلاً منها عام على الحقيقة لكونه موضوعاً لجمع من مدلولاته ولكن بمعنى متحد يشمل الكل، وهو مُطلق المعنى والعلم والعرض كما أشرنا إليه . ألا ترى أن الشيء يتناول المعاني المختلفة بمعنى الموجود كما يتناول الأعيان؟ فيجوز أن يتناول لفظ آخر معاني مختلفة بمعنى يشملها . فعلى هذا يكون العام قسمين: ما يتناول الأعيان بمعنى واحد، وما يتناول المعاني بمعنى يعمها . فيصح قوله: أو المعاني ويكون حده متعرضاً للقسمين فيكون جامعاً . ولا يتعرض حد المصنف إلا لقسم واحد فلا يكون جامعاً إلا أن يكون المراد من المسمى مفهوم اللفظ فحينئذ يتناولها . وعن هذا قيل في تحديد العام هو: لفظ ينتظم جمعاً من المفهومات بالوضع، ولكن طعنه على أبي بكر الجصاص يابى هذا الحمل فافهم .

.....

 ولا يلزم مما ذكرنا القولُ بعموم المعاني، لأنه العموم وصِف للمشتمل لا للمشتمل عليه إذ العام نعتُ فاعلُ كما في قولنا: الرجالُ فإنه هو الموصوف بالعموم لا الأفراد الداخلة تحته وهاهنا الشامل هو اللفظ سواء اشتمل على أعيان أو على معان فيَجُوزُ وصِف به بالعموم بالاتفاق، فاما المعنى إذا شمل أشياء من غير أن يدلَّ لفظه على الشمول كمعنى المطر أو الخصب إذا شمل الأمكنة والبلاذ فهذا هو محلّ الخلاف، فعند العامة لا يُوصف بالعموم إلا مجازاً وعند البعض يُوصف به حقيقة وما نحن فيه ليس من ذلك الباب في شيء، ولا يقال: حده ليس بمانع لأن قوله ما ينتظم يتناول المعنى كما يتناول اللفظ، والمعنى لا يوصف بالعموم حقيقة ولهذا تعرض المصنّف للفظ فقال كُلُّ لفظ، لانا نقول يجوز عنده وصِف المعنى بالعموم حقيقة فإنه ذكر أن إطلاق لفظه العموم حقيقة في المعاني كما هو في الالفاظ. يُقال عَمَّهم الخصب باعتبار المعنى من غير أن يكون هناك لفظ كذا، ذكر شمس الأئمة رحمه الله.

[تعريف المُشْتَرَك] ^(١)

وأما المُشْتَرَك فكل لفظ احتمَل معْنَى منَ المعاني المختلفة، أو اسماً من الأسماء على اختلاف المعاني عَلَى وَجْهٍ لَا يَثْبُت إِلَّا واحد من الجملة مُراداً به،

قوله: (وأما المُشْتَرَك) أي المُشْتَرَك فيه لأن المفهومات مُشْتَرَكَة والصَّيْغَة مُشْتَرَكَة فيها، وقوله: (احتمَل كذا) أي بِالْوَضْع عُرِفَ ذَلِكَ بِمَوْرَدِ التَّقْسِيم. لأن هذا تقسيم نفس اللفظ ودلالته على المعنى من غير نظر إلى إرادة المتكلم والمجاز لا يثبت إلا بإرادته. وقوله: (من المعاني، أو الأسماء) يُوْهِمُ أَنَّ عَدَدَ الثَّلَاثِ شَرْطٌ فِي الْإِشْتِرَاكِ كَمَا هُوَ شَرْطٌ فِي الْعُمُومِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ. بل الإِشْتِرَاكُ يَثْبُتُ بَيْنَ الْمَعْنِيِّينَ أَوْ الْأَسْمَاءِ أَيْضاً كَالْقُرْءِ، وَلِهَذَا قِيلَ فِي حَدِّهِ «هُوَ اللَّفْظَةُ الْمَوْضُوعَةُ لِحَقِيقَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ وَضِعاً أَوْلاً، مِنْ حَيْثُ هُمَا مُخْتَلِفَتَانِ». فَاحْتَرَزَ: بِالْمَوْضُوعَةِ لِحَقِيقَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ عَنِ الْأَسْمَاءِ الْمَفْرُودَةِ، وَبَقَوْلِهِ: وَضِعاً أَوْلاً، عَنِ الْمَنْقُولِ، وَبَقَوْلِهِ مِنْ حَيْثُ هُمَا مُخْتَلِفَتَانِ عَنْ مِثْلِ الشَّيْءِ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْمَاهِيَاتِ الْمُخْتَلِفَةَ لَكِنْ لَا مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُخْتَلِفَةٌ، بَلْ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ فِي مَعْنَى وَاحِدٍ. وقوله: أَوْ اسْمَاً مِنَ الْأَسْمَاءِ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَعْنَاءِ أَوْ مَسْمًى مِنَ الْمَسْمِيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمَعْنَاءِيَّ بِاعْتِبَارِ اخْتِلَافِهَا لَا بِاعْتِبَارِ مَعْنَى يَشْمَلُهَا، بِخِلَافِ الْعَامِّ فَإِنَّهُ قَدْ يَشْمَلُ الْمَسْمِيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةَ الْمَعْنَاءِيَّ لَكِنْ لَا لِاخْتِلَافِهَا فِي ذَوَاتِهَا بَلْ بِمَعْنَى يَشْمَلُهَا كَمَا ذَكَرْنَا. وَاعْلَمْ أَنَّ ذِكْرَ كَلِمَةِ (أَوْ) فِي التَّحْدِيدِ إِنْ كَانَ يُؤَدِّي إِلَى تَقْسِيمِ الْحَدِّ فَهُوَ بَاطِلٌ لِعَدَمِ حُصُولِ الْمَقْصُودِ وَهُوَ التَّعْرِيفُ، وَإِنْ كَانَ يُؤَدِّي إِلَى تَقْسِيمِ الْمَحْدُودِ لَا إِلَى تَقْسِيمِ الْحَدِّ فَهُوَ جَائِزٌ لِعَدَمِ الْإِخْتِلَالِ فِي التَّعْرِيفِ، ثُمَّ إِنْ تَنَاوَلَ الْقَسْمِيْنَ لَفْظٌ مِنَ الْفَافِظِ الْحَدِّ فَهُوَ تَقْسِيمُ الْمَحْدُودِ وَإِلَّا فَهُوَ تَقْسِيمُ الْحَدِّ كَمَا لَوْ قِيلَ: الْجِسْمُ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْ جَوْهَرَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ يَكُونُ

(١) للمُشْتَرَكِ تَعْرِيفَاتٌ مِنْهَا:

١- المُشْتَرَكُ: كُلُّ لَفْظٍ يَشْتَرِكُ فِيهِ مَعَانٍ أَوْ أَسْمَاءٌ لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِنْتِظَامِ بَلْ عَلَى اِحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ هُوَ الْمُرَادُ بِهِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَإِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُرَاداً بِهِ انْتَفَى الْآخَرُ، أَصُولُ الْمَرْخِصِيِّ ١٢٦/١.

٢- هُوَ اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مَعْنِيَيْنِ فَأَكْثَرُ، شَرْحُ تَنْقِيحِ الْفُصُولِ، ص ٢٩.

٣- المُشْتَرَكُ مَا وَضَعَ لِمَعْنِيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ أَوْ لِمَعْنٍ مُخْتَلِفَةٍ الْحَقَائِقِ، أَصُولُ الشَّاشِيِّ، ص ٣٦.

مثل: العَيْن اسم لعَيْن الناظر، وعَيْن الشمس، وعَيْن الميزان، وعَيْن الرِّكْبَة، وعَيْن الماء، وغير ذلك. ومثل: المَوْلَى والقُرْء، من الأسماء، وهو مأخوذ من الاشتراك. ولا عُموم لهذا اللفظ. وهو مثل الصَّرِيم اسم للَّيْل والصُّبْح جميعاً على الاحتمال

تقسيماً للمحدود لتناول التركيب إياهما، ولو قيل: الجسم ما يتركب من جوهرين أو ما له أبعاد ثلاثة يكون تقسيماً للحدِّ لعدَم دخولهما تحت لفظ من ألفاظ الحدِّ فيفسد. فقوله: (أو اسماً من الأسماء) من قبيل تقسيم المحدود لا من تقسيم الحدِّ لدخولهما تحت قوله: كل لفظ احتمل فيكون معناه: المشترك ما احتمل واحداً من مفهومات اللفظ. كما أن قوله في تحديد العام لفظاً أو معنى تقسيم للمحدود لدخولهما تحت قوله ينتظم. وقوله: (على اختلاف) حالاً من قوله من الأسماء، وعلى بمعنى مَعَ كما في قولك تَبَحَّر فلان في العلوم على صَغَر سنِّه أي مع، والعامل فيه الفِعْلُ المقدَّر في الظرف، ومحلُّ الظرف النُّصْب على الصِّفَةِ لاسماً، واللام في المعاني بدل من الإضافة، وتقدير الكلام: احتمل اسماً استقرَّ هو من الأسماء مختلفة معانيها، وقوله: (على وجه) حال من المعاني ومن الأسماء جميعاً بمعنى الشرط، والعامل فيه: احتمل، واللام في الجملة بدل من الإضافة، والتقدير: احتمل معنى من المعاني أو اسماً من الأسماء بشرط أن لا يثبت إلا واحد من المعاني أو الأسماء أي واحد من مفهوماته. (ومراداً) تمييز، والضمير في به راجع إلى اللفظ، ثم المُراد من المعاني إن كان مفهومات الألفاظ فالمراد من الأسماء الألفاظ الدالة عليها. ولهذا قال شمس الأئمة الكردي رحمه الله تعالى: إن لفظ العَيْن إن كان موضوعاً بإزاء لفظ الشمس واليُنْبوع والذَّهَب فهو نظير اشتراك الأسماء، وإن كان موضوعاً بإزاء مفهومات هذه الألفاظ فهو نظير اشتراك المعاني، وإن كان المراد هاهنا المعاني الذهنية كالعلم والجهل وهو الظاهر فالمراد من الأسماء المسميات أي الأعيان، فالعين على هذا نظير الأسماء وكذا المولى والقرء. ولهذا قال بعده من الأسماء ونظير المشترك في المعاني الإخفاء للإظهار والسِّر، والنَّهْل للرِّي والعَطَش، ولفظ بَانَ بمعنى انفصل وظَهَر وبعُد. وقوله: (من الأسماء) قيل يتعلق بالقرء أي مثل القرء الذي هو بمعنى الحَيْض والطهر فإنه من الأسماء الجامدة وهو المشترك دون القرء الذي بمعنى الجَمْع والانتقال، والأوجه أنه يتعلق بالجموع أي هذه النظائر من الأسماء لا من المعاني كما بينا. قوله: (وغير ذلك) فإنه اسم أيضاً للدُّينار، والمال النَّقْد، والجاسُوس، والدَّيْدَبَان، والمَطَر الذي لا يُقْلَع، ووَلَد البقر الوحش وخيار الشيء، ونَفْس الشيء، يُقال: هو هو بعينه، والناس القليل يقال: بلد قليل العين أي قليل الناس، وماء عن يمين قبلة العراق يقال نشأت سحابة من قبل العين، وحَرْف من حُرُوف المعجم وَعَيْب في الجلد يقال: في الجلد عَيْن، وأعاد لفظة (مثل) في

الموَلَّى، لَعَلَّا يُتَوَهَّم عَطْفُهُ عَلَى مَفْهُومَاتِ الْعَيْنِ فَيُفْسَدُ الْمَعْنَى إِذَا، وَلَآنَ الْمَغَايِرَةُ بَيْنَ الشَّيْعَيْنِ قَدْ تَكُونُ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ بَيْنَهُمَا غَايَةُ الْخِلَافِ كَالضَّادِّينِ وَقَدْ لَا تَكُونُ كَذَلِكَ. وَلَا يَبْعَدُ أَنْ يَذْهَبَ الْوَهْمُ إِلَى أَنَّ اللَّفْظَ إِنْ دَلَّ عَلَى شَيْءٍ لَا يَجُوزُ أَنْ يَدُلَّ عَلَى ضِدِّهِ لَغَايَةِ الْبُعْدِ بَيْنَهُمَا بِخِلَافِ الْقِسْمِ الْآخَرِ. أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْعَمُومُ بِالْإِتِّفَاقِ؟ فَالشَّيْخُ أَزَالَ ذَلِكَ الْوَهْمَ بِإِيرَادِ هَذَيْنِ النِّظَائِرَيْنِ وَبَيَّنَّ أَنَّ الْإِشْتِرَاقَ يَثْبُتُ فِي النَّوْعَيْنِ جَمِيعاً، ثُمَّ لَمَّا بَيَّنَّ أَنَّ لَا عَمُومَ لِلْمَشْتَرَكِ أوردَ نَظِيراً مِنْ هَذَا الْجِنْسِ وَهُوَ الصَّرِيمُ تَوْضِيحاً لِمَا ادَّعَاهُ إِذْ هُوَ أَشَدُّ دَلَالَةً عَلَى انْتِفَاءِ الْعَمُومِ؛ لِأَنَّ أَحَدًا لَمْ يَقُلْ بِالْعَمُومِ فِي مِثْلِ هَذَا الْمَشْتَرَكِ كَمَا سَنَبَيْنَهُ. وَلِهَذَا قَالَ عَلَى الْإِحْتِمَالِ لَا عَلَى الْعَمُومِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الْإِشْتِرَاقَ خِلَافُ الْأَصْلِ، وَالْمُرَادُ بِهِ أَنَّ اللَّفْظَ إِذَا دَارَ بَيْنَ الْإِشْتِرَاقِ وَعَدَمِهِ كَانَ الْأَغْلَبُ عَلَى الظَّنِّ عَدَمُهُ، لِأَنَّ الْإِشْتِرَاقَ يَخْلُفُ بِالْفَهْمِ فِي حَقِّ السَّامِعِ لَتَرَدُّدِ الذِّهْنِ بَيْنَ مَفْهُومَاتِهِ وَقَدْ يَتَعَذَّرُ عَلَيْهِ الْإِسْتِكْشَافُ إِمَّا لِهَيْبَةِ الْمُتَكَلِّمِ أَوْ لِلِاسْتِنْكَافِ مِنَ السُّؤَالِ فَيَحْمِلُهُ عَلَى غَيْرِ الْمُرَادِ فَيَقَعُ فِي الْجَهْلِ. وَرَبَّمَا ذَكَرَهُ لِغَيْرِهِ فَيَصِيرُ ذَلِكَ سَبَباً لَجَهْلِ جَمْعٍ كَثِيرٍ. وَمِنْ هَذَا قِيلَ: السَّبَبُ الْأَعْظَمُ فِي وَقُوعِ الْأَغْلَاطِ حَصُولُ اللَّفْظِ الْمَشْتَرَكِ. وَكَذَا فِي حَقِّ الْقَائِلِ لِأَنَّهُ يَحْتَاجُ فِي تَفْسِيرِهِ إِلَى أَنْ يَذْكُرَهُ بِاسْمٍ خَاصٍّ فَيَقَعُ تَلَفُّظُهُ بِالْمَشْتَرَكِ عَثَاً.

ولأنه ربما ظن أن السامع تنبه للقرينة الدالة على المراد مع أن السامع لم يتنبه لها فيتضرر كمن قال لعبده أعط فلاناً عيناً وأراد به خبزاً أو شيئاً آخر من الأعيان فأعطاه ديناراً فيتضرر السيد، فهذا يقتضي امتناع الوضع كما ذهب إليه جماعة ولكن وقوعه لما أبى ذلك بقي اقتضاء المرجوحية وهو المعنى بكونه غير أصل، يوضح ما ذكرنا أن لكل فرد من أفراد المشترك اسماً خاصاً آخر به يصير اللفظ المشترك مرادفاً لذلك المعنى من غير عكس، ولكنه إنما وقع إما لغفلة من الواضع إن كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه^(١)، بأن نسي وضعه الأول وقد اشتهر في قوم فوضعه ثانياً لمعنى آخر، واشتهر في آخرين ثم تراضى الكل على الوضعين. أو لاختلاف الواضعين بأن ما وضعه واضع لمعنى وضعه آخر لآخر، ثم اشتهر كلاهما بين الأقوام. أو للقصد إلى تعريف الشيء لغيره مجملًا غير مفصل إذ هو مقصود في بعض الأحوال كالتفصيل في عامة الأحوال. إلا ترى أبا بكر رضي الله تعالى عنه كيف أجمل علي الكافر الذي سأل عن رسول الله ﷺ وقت ذهابهما إلى الغار وقال من هو فقال: هو رجل يهديني السبيل^(٢)، وإن كانت توفيقية

(١) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي الجبائي المعتزلي المعروف، تنسب إليه فرقة «البهشية»، توفي سنة ٣٢١هـ.

(٢) أخرجه البخاري في مناقب الأنصار (٧٩/٥)، والإمام أحمد (٣/١٢٢، ٢١١، ٣٨٧).

.....

كما ذهب إليه الأشعري^(١) وابن فورك^(٢) فللابتلاء كما في إنزال المتشابه. فيلزم مما ذكرنا أن لا يدل على كلا المعنيين بالوضع خلافاً لقوم لما سنذكر. واعلم أن النزاع فيما إذا أريد به كل واحد من معنیه لا المجموع من حيث هو مجموع فإنه غير متنازع فيه. والفرق بينهما ثابت إذ من شرط الإرادة الخطور بالبال ويجوز أن يكون مريداً لهذا ولذاك ويكون غافلاً عن المجموع من حيث هو مجموع لغفلته عن الهيئة الاجتماعية التي هي أحد أجزاء المجموع من حيث هو مجموع، ويتضح الفرق بأن في اعتبار الجمعية يصير كل واحد من المعنيين جزء المعنى، وبدون هذا الاعتبار يصير كل واحد كأنه هو المعنى بتمامه. ألا ترى أنك لو قلت: كل من دخل داري فله درهم يستحق كل داخل درهماً؟ ولو قلت جميع من دخل داري فله درهم يستحق جميع الداخلين درهماً واحداً، وإذا عرفت هذا فاعلم أنه يجوز عند الشافعي وأبي بكر الباقلاني^(٣) وجماعة من المعتزلة كالجبائي^(٤) وعبد الجبار^(٥) وغيرهم أن يراد بالمُشترك كل واحد من معنیه أو معانيه بطريق الحقيقة إذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس، لا كاستعمال القرء في الحيض والطمهر معاً. أو استعمال إفعال في الأمر بالشيء والتهديد عليه. لأنه يمتنع الجمع بينهما، إلا عند الشافعي وأبي بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارفة إلى أحد معنیه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة. وعند الباقيين لا يجب فصار العام عندهما قسمين: قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها. وعند بعض المتأخرين يجوز إطلاقه عليهما مجازاً لا حقيقة. وعند أصحابنا وبعض المحققين من أصحاب الشافعي وجميع أهل اللغة وأبي هاشم وأبي عبد الله البصري^(٦) لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازاً، فمن جوز ذلك حقيقة تمسك بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ١٨]، فقل

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، إمام أهل السنة في العقائد، ولد في سنة ٢٦٠ وقليل ٢٧٠ هـ. توفي سنة ٣٣٠ هـ.

(٢) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني الشافعي، المتكلم الأشعري، الفقيه الأصولي، توفي سنة ٤٠٦ هـ.

(٣) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، توفي سنة ٤٠٣ هـ.

(٤) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، ولد سنة ٢٣٥ هـ.

(٥) هو القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسترابادي، أبو الحسن، (٣٢٥ - ٤١٥ هـ) فقيه أصولي متكلم معتزلي، ومفسر.

(٦) هو أبو عبد الله الحسين بن عبد الله البصري المعتزلي المتوفى سنة ٣٦٧ هـ.

لا على العموم وهذا يفارق المُجْمَل، لأن المشترك يَحْتَمِل الإدراك بالتأمل في معنى الكلام لُغَةً بِرَجْحَانٍ بَعْضُ الوجوه على البعض. فقبل ظهور الرجحان سُمِّيَ

أريد بالسجود وهو لفظ واحد معنيان مختلفان لأن سُجُودَ الناس وهو وَضْعُ الجبهة غير سُجُودِ الدواب وهو الخشوع والأصل في الإطلاق الحقيقة. والدليل على أن المراد من سُجُودِ الناس وَضْعُ الجبهة لا الخشوع تخصيص كثير من الناس بالسُجُود دون من عداهم ممن حَقَّ عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع، وبقوله عز ذكره: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، أريد به معنيان مختلفان لأن الصلاة من الله تعالى رَحْمَةً ومن الملائكة استغفار مع أن الأصل في الإطلاق الحقيقة. ومن جَوَزَ ذلك مجازاً لا حقيقة قال: لا يسبق المجموع إلى الفهم عند إطلاق المشترك بل يسبق أحد مفهوميه على سبيل البَدَل فيكون حقيقة في أحد معنييه فلو أطلق عليهما كان مجازاً لكونه مستعملاً في غير ما وضع له لعلاقة مخصوصة، وهي تسمية الكل باسم الجزء. وفيه تقليل الاشتراك الذي هو خلاف الأصل لأنه لو كان حقيقة فيهما صار مشتركاً بين ثلاثة معان، وأما العامة فقالوا: لو جاز استعماله فيهما معاً يلزم الجمع بين المتنافيين لكون المستعمل مريداً لأحد مفهوميه خاصة ضرورة كونه مريداً لهما غير مريد إياه أيضاً لاستعماله في المفهوم الآخر المستلزم لعدَمِ إرادة الأول باعتبار أصل الوضع فيكون كل واحد من مفهوميه مراداً وغير مراد، يُوضّحه أن اللفظ بمنزلة الكسوة للمعاني والكسوة الواحدة لا يجوز أن يكتسبها شخصان كل واحد بكمالها في زمان واحد. فكذا لا يجوز أن يدل اللفظ الواحد على أحد مفهوميه بحيث يكون هو تمام معناه ويدل على المفهوم الآخر كذلك أيضاً في ذلك الزمان. نعم إنما يجوز ذلك لو كان كل واحد من مفهوميه جزء المعنى، فيكون دلالة على المجموع من حيث هو مجموع وقد اتفقوا أنه ليس كذلك، ولأنه لا يتحقق مقصود الواضع لأنه ما وضعه إلا لقرء من أفراد مفهوماته فقط. ولا يحصل الابتلاء ولا التعريف الإجمالي أيضاً لأنه يصير معلوماً حينئذٍ من كل وجه. وأما تمسكهم بالآية الأولى فضعيف لأن المراد من السجود هو الخشوع والانقياد على ما قيل وهو يعم الجميع فلا يختلف المعنى، والأوجه أن قوله تعالى: ﴿وَكَثِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٦]، مرفوع بفعل مضمر يدل عليه يَسْجُدُ الأول أي وَيَسْجُدُ له كثير من الناس سُجُودَ طاعة وعبادة فيكون يسجد الأول بمعنى الانقياد والخضوع، والثاني بمعنى العبادة، فيختلف المعنى لاختلاف اللفظ. وكذا تمسكهم بالآية الثانية لأن المراد من الصلاة هو العناية بأمر الرسول إظهاراً لشرفه فيعم الرحمة والاستغفار، أو تقدير الآية: إن الله يصلي وملائكته يُصَلُّونَ، وأما قولهم: يجوز ذلك مجازاً تسمية للكل باسم الجزء ففاسد لأن إطلاق اسم الجزء على

.....

الكل وعكسه إنما يجوز لملازمة بينهما إذ الجزء مُستلزم للكل من حيث هو جزء والكل مستلزم للجزء من كل وجه، فإن الوجه مستلزم للذات والذات مستلزم له أيضاً فيجوز ذكر الوجه وإرادة لازمه وعكسه. فاما ما نحن فيه فليس من هذا الباب لأن ينبوع الذي هو من مفهومات العين لا يستلزم الشمس ولا الباصرة ولا الذهب بوجه، وكذا العكس وكيف يستلزمها ولا اتصال له بها بوجه لا من حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ؟ لأن كونه من مفهومات العين لا يتوقف على كون الباقي مفهوماً منه فلا يكون بينهما علاقة بوجه فلا يجوز إطلاقه عليهما مجازاً كما لا يجوز حقيقة لأن المجاز ذكر الملزوم وإرادة اللازم.

وقيل إنه يعم في النفي دون الإثبات كالنكرة. والجامع أن كل واحد منهما يتناول واحداً من الجملة غير عين، وقيل لا يعم فيه أيضاً لما ذكرنا، والجواب عن الاعتبار بالنكرة أن عمومها في النفي إنما يثبت ضرورة صدق خبره لا بموجب اللفظ ومثل تلك الضرورة لم يوجد في المشترك فإنك لو قلت ما رأيت عيناً وأردت به ينبوع دون سائر مفهوماته لكنت صادقاً وإن تعمم في ذلك المفهوم، بخلاف قولك ما رأيت رجلاً. كذا في «الميزان». ولا يلزم عليه ما لو حلف لا يكلم مواليه حيث يتناول يمينه الأعلى والأسفل وفيه تعميم المشترك في النفي لأن ذلك ليس لوقوعه في موضع النفي بل لأن المعنى الذي دعاه إلى اليمين وهو بغضه إياهم غير مختلف فيها فلا يتحقق فيه الاشتراك، بل اللفظ في هذا الحكم بمنزلة العام فإن اسم الشيء يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظماً للكل كذا هذا. هكذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله في «أصول الفقه»، ومال إلى القول الأول في المبسوط وشرح الجامع. قوله: (وهذا يفارق المجمع) إنما ذكر هذا لأن بعض من صنف في هذا الفن جعل الكتاب قسمين: مُحْكَمًا ومتشابهًا، وجعل كل كلام فيه ظُهور من أنواع المُحْكَم، وجعل كل كلام فيه خفاء من أقسام المتشابه، وجعل المشترك من أنواع المجمع وجعل المجمع مما يُعرف بالتأمل في القرائن. إذ المذهب عنده أن المتشابه مع جميع أقسامه مما يمكن أن يعلمه الراسخ في العلم. فالمصنف رحمه الله نفى ذلك وفرّق بينهما بما ذكر كذا سمعتُ من شَيْخِي قَدْسَ اللّهِ رُوحَهُ، فإن قلتَ هذا تقسيم معقول سهل المأخذ موافق للكتاب وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، فمن أين وقع هذه التقاسيم المعضلة المخالفة لظاهر الكتاب التي ذكرتُموها؟ قلت: كم من شيء يترأى أنه هو الصواب فإذا كُشف عنه الغطاء بالتأمل ظهر أن الحق

مُشْتَرَكًا. فاما المُجْمَلُ: فما لا يُدرك لُغَةً لمعنى زائد ثَبِتَ شرعاً، أو لانسداد

غيره. فأمعن النظر أن الأقسام المذكورة هل هي موجودة في الكتاب أم لا؟ فإذا وجدتها فلا بد من القبول إذ ليس الخبر كالمعاينة. ثم إذا اشتبه عليك النص فتأمل فيه، هل هو مُقتَضٍ لِقَصْرِ الكتاب على القسمين أم لا، ولعمري إنه لا يقتضي ذلك لأن قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، معناه بعضه آيات مُحْكَمَات وقوله: ﴿وَأُخَرٌ﴾ صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو آيات. وتقديره والله أعلم: وَمِنْهُ آيَاتٌ أُخَرُ متشابهات. فهذا يدل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه، ولا يدل على أن ليس فيه غيرهما. كيف ولم يوجد من طرق القصر وهي العطف، كقولك زيد شاعر لا منجم، أو النفي والاستثناء كقولك ما زيد إلا شاعر. أو إنما كقولك: إنما زيد ذاهب، أو التقديم كقولك: تميمي أنا. في هذا المقام شيء، ألا ترى أنه لو عطف عليه وآيات أخر مفسرات وآيات أخر مجملات لاستقام؟ ولو اقتضى الكلام الأول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه آيات مُحْكَمَات والباقي متشابهات، وأجيب عنه أيضاً بأن الله تعالى قال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، والمحكم لا يحتاج إلى البيان والمتشابه لا يُرجى بيانه، فلا بد من أن يكون فيه قسم آخر يتوقف على بيان الرسول عليه السلام ليصح إسناد البيان إليه في قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فثبت أنه ليس بمقتصر على القسمين، ولقائل أن يقول: ليس المراد من البيان ما زعمت بل المراد منه التبليغ، إذ هو بيان أيضاً. ألا ترى أنه عليه السلام أمر ببيان ما نزل إليه؟ والبيان الذي أضيف إلى جميع ما نزل ليس إلا التبليغ. فاما بيان المجمل فهو بيان لبغض ما نُزِّلَ لا لكُله، والأولى أن يقال: إن في الكتاب قسماً يتوقف معرفته على بيان الرسول كالصلاة والربا، والمتشابه لا يُرجى بيانه والمحكم لا يتوقف معرفة معناه على البيان فثبت أنه لم يقتصر على القسمين، وحاصله حينئذ يرجع إلى ما ذكرته أولاً.

وبيان الفرق من وجهين: أحدهما: أن المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتأمل في معناه لغة من غير بيان آخر، وقسم لا يمكن الترجيح فيه إلا بالبيان. فهذا القسم الأخير من أقسام المجمل دون الأول كما زعم المخالف. والثاني: أن المشترك هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتأمل من غير بيان، فإذا لم يمكن ذلك لا يُسمى مُشْتَرَكًا، بل هو من أقسام المجمل. فعلى الوجه الأول يُسمى القسم الأخير مُشْتَرَكًا مع كونه مجملاً، وعلى الثاني لا يسمى مُشْتَرَكًا أصلاً، والوجه الأول أصح وإن كان ظاهر كلام المصنف يشير إلى الوجه الثاني، لدخول هذا القسم في حد المشترك، ولو لم يجعل هذا القسم من المشترك لم يكن الحد مانعاً. والباء في (بالتأمل) للاستعانة وفي (برجعان) للسببية وكلاهما يتعلق بالإدراك، ولغة تمييز للمعنى في قوله معنى الكلام من باب ملا

باب الترجيح لُغَةً فوجب الرجوع فيه إلى بيان المجمل على ما نبين إن شاء الله تعالى.

الإناء عسلاً، وقوله لغة بعده تمييز على النسبة، ونظير ما يحتمل الإدراك بالتأمل في معناه لغة قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فإن أصحابنا تأملوا في معنى القرء، فوجدوه دالاً على الجمع والانتقال في أصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر، لأن المجتمع هو الدم، والانتقال يحصل بالحيض، إذ الطهر هو الأصل. وتأملوا في لفظ الثلاثة، فوجدوه دالاً على الأفراد الكاملة وذلك في الحمل على الحيض فحملوه عليه. ولقائل أن يقول معنى الجمع يدل على الطهر لا على الحيض، لأن الطهر هو الجامع والدم وليس بجامع بل هو مجتمع. قوله: (لمعنى زائد) ثبت شرعاً كالربا، فإنه اسم للزيادة وهي بنفسها ليست بمرادة لأن البيع وضع للاسترباح. وكالصلاة فإنها اسم للدعاء أو تحريك الصلوتين وليس ذلك بمراد بنفسه، أو لانسداد باب الترجيح لغة كالتأهل للعطشان والريان والصريم للصبح والليل. وكما لو أوصى بثلث ماله لمواليه وله موالٍ أعتقوه وموالٍ أعتقهم، ومات قبل أن يبين بطلت الوصية، لأن المولى مشترك يتناول الأعلى والأسفل حقيقة واستعمالاً ولا يمكن إدخالهما جميعاً في الإيجاب لاختلاف المعنى، لأن الأعلى منعم والأسفل منعم عليه. ولا يمكن التعيين لأن مقاصد الناس مختلفة فمنهم، من يقصد الأعلى بالوصية مجازة وشكراً لإنعامه، ومنهم من يقصد الأسفل إتماماً للإنعام، فلا يوقف على مراد الموصي، وربما يؤدي التعيين إلى إبطال مراده فلذلك بطلت الوصية. وقال زفر^(١) رحمه الله: إن الوصية للفريقين. وجعله قياس ما لو حلف لا يكلم مواليه، حيث يتناول يمينه الأعلى والأسفل، ولكن انفرق بينهما أن المقصود في الإيصاء مختلف، فأما المقصود في اليمين فلا يختلف، فيمكن أن يجعل كلامه مجازاً عن أحدهما بالنظر إلى اتحاد المقصود، ويتعمم باعتبار هذا المجاز. وعن أبي يوسف رحمه الله أنه أجاز الوصية وصرفها إلى الموالي الذين أعتقوه لأن شكر الإنعام واجب وإتمامه مندوب فصار صرفها إلى أداء الواجب أولى، والجواب: أن هذا الوجوب لا يدخل في الحكم، فلا يصح اعتباره في الحكم. وعن محمد رحمه الله أنه قال: إذا اصطبلحوا على أحده صح لأن الجهالة تزول به كما في مسألة الإقرار لأحد هذين. كذا في جامع المصنف وشمس الأئمة رحمهما الله. والحاصل أن المجمل قسمان: ما ليس له ظهور أصلاً كالصلاة والزكاة والربا، وما له ظهور من وجه كالمشترك الذي انسدت فيه باب الترجيح فإنه ظاهر في أن المتكلم أراد هذا أو ذاك ولم يرد شيئاً آخر. ولكنه مجمل في تعيين ما أراده من المعنيين فقله (لمعنى زائد) ثبت شرعاً إشارة إلى القسم الأول، وقوله أو لانسداد باب الترجيح لغة إشارة إلى القسم الثاني.

(١) هو أبو الهذيل زفر بن الهذيل بن قيس العبدي، ولد سنة ١١٠ هـ وتوفي سنة ١٥٨ هـ.

[تعريف المؤول^(١)]

وأما المؤول فما ترجَّح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي. وهو مأخوذ من آل يؤول إذا رجَّع، وأولته إذا رجعت وصرفته. لأنك لما تأملت في

قوله: (وأما المؤول فكذا) قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأي وهما ليسا بلازمين فإن صاحب «الميزان» ذكر فيه أن الخفي والمشكل والمشتك والمجمل إذا لحقها البيان بدليل قطعي يُسمى مفسراً وإذا زال الإشكال أي الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولاً. وذكر في «التقويم» بعد ذكر المؤول وتفسيره، كما فسره الشيخ هنا. وكذا المراد من الكلام متى خفي لدقته فأوضح بالرأي كان مؤولاً، وقال صدر الإسلام: المؤول اسم لمشارك تناول بعض ما دخل تحته بدليل غير مقطوع به من القياس ونحوه. فثبت بما ذكرنا أن القيد ليس بلازمين فعلى هذا يكون المراد من قوله: (من المشترك) ما فيه نوع خفاء ومن (غالب الرأي) ما يوجب الظن، فيكون تقدير الكلام المؤول ما ترجَّح مما فيه خفاء بعض وجوهه بدليل ظني. فقوله ما ترجَّح بعض وجوهه بمتزلة الجنس فدخل فيه المفسر فيقوله بدليل ظني احترز عنه، وقوله مما فيه خفاء ليس يلزم أيضاً لأن الظاهر والنص يقبلان التاويل أيضاً. قال شمس الأئمة: المفسر فوق الظاهر والنص، لأن احتمال التاويل قائم فيهما منقطع في المفسر، فالأولى أن يجعل قوله: من المشترك زائداً لا عبارة عما فيه خفاء أو يجعل بمعنى المحتمل، أي المؤول ما ترجَّح من اللفظ المحتمل بعض احتمالاته ليتناول الجميع، ولكنه خلاف الظاهر فإن سياق كلامه يدل على أن المراد هو المشترك الذي سبق ذكره، فإن المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى.

وقيل في حد التاويل: هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر، ثم قيل: إنما دخل المؤول في أقسام النظم، لأن الحكم بعد التاويل يُضاف إلى الصيغة واللغة لأن إضافة الحكم إلى الدليل الأقوى أولى. ولهذا كان

(١) عبارة السرخسي «المؤول تبين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد»، أصول السرخسي ١/١٢٧.

موضع اللفظ فصرفت اللفظ إلى بعض المعاني خاصة، فقد أولته إليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي. قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾

الحكم في المنصوص عليه مضافاً إلى النص لا إلى العلة، لأنه أقوى منها وإن كان في غير محل النص مضافاً إلى العلة بخلاف المفسر لأن التفسير اللاحق به مثله في القوة فيجوز إضافة الحكم إلى المفسر. وهذا كالمجمل إذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتاً قطعاً وإن كان خبر الواحد لا يُوجب الحكم بنفسه قطعاً لأن بعد البيان يضاف الحكم إلى المفسر لكونه أقوى لا إلى خبر الواحد. ألا ترى أن خبر الواحد وهو قوله عليه السلام: إذا قلتَ هذا أو فعلتَ هذا فقد تمتَّ صلاتُك لما التحق بيأناً بقوله تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ثبتت فرضية القعدة الأخيرة لما ذكرنا. قال العبد الضعيف أصلح الله شأنه أما قولهم: المؤول من أقسام النظم بالطريق الذي ذكرنا فمُشكل، لأنه إن كان يستقيم فيما إذا ترجح بعض وجوه المشترك بالرأي، فلا يستقيم فيما إذا ظهر المراد من الخفي أو المشكل بالرأي، ولا فيما إذا حمل الظاهر أو النص على بعض محتملاته بدليل ظني لأنها ليست من أقسام الصيغة واللغة، إلا أن يجعل قوله من المشترك قيداً لازماً عند المصنف وفيه تعسف. وأما قولهم: المجمل إذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعياً فليس كذلك لما ذكرنا، ولأن مثل هذا البيان لا يوجب الكشف لكونه ظنياً، مثل القياس فكيف تثبت به الفرضية؟ فإنه لا تثبت إلا بما هو قطعي الدلالة والثبوت، فإن خبر الواحد لا يثبت الفرضية وإن كان قطعي الدلالة وكذا العام المخصوص وإن كان قطعي الثبوت. وأي فرق بين معرفة المراد من المشترك بالرأي الذي هو ظني وبين معرفة المراد من المجمل بخبر الواحد الذي هو ظني؟ وأما استدلالهم بالقعدة ففاسد لانا لا نسلم أنها فريضة، بل هي واجبة، ولكن الواجب نوعان: واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره صيحة الفجر كتذكر العشاء. وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفانحة حتى وجب سجود السهو بتركها، ولكن لا تفسد الصلاة. فالقعدة من القسم الأول فلذلك سميناها فرضاً. فاما أن يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها أو يضل فلا. ألا ترى أن أبا بكر الأصم ومالكاً لم يكفرا بإنكارهما فرضيتها؟ ولم يكفر ابن عباس رضي الله عنهما بإنكاره ربا النقدمع لحق البيان بأية الربا في الأشياء الستة، ولم يكفر من أنكر تقدير فرض المسح بالرُّبع مع لحق خبر المغيرة بيانا بمجمل الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، حتى قال بعض أصحابنا بالتقدير بثلاثة أصابع والشافعي بالقطر، ومالك^(١) بالاستيعاب، وكيف يثبت

(١) هو إمام المدينة والمجتهد المطلق مالك بن انس، ولد سنة ٩٣هـ، توفي سنة ١٧٩هـ.

[الأعراف: ٥٣]، أي عاقبته وليس هذا كالمُجمل، إذا عرفت بعض وجوهه ببيان المجمل فإنه يُسمَّى مفسراً، لأنه عُرِفَ بِدليل قاطع فسمي مفسراً، أي مكشوفاً كشفاً بلا شبهة مأخوذ من قولهم: أسفر الصبح إذا أضاء لا شبهة فيها. وسفرت

الحكم قطعاً بمثل هذا البيان وفي ثبوته بياناً شبهة؟ (أولته) بضم التاء إذا رجعت وصرفت بفتح التائين، وصار ذلك عاقبة الاحتمال أي احتمال اللفظ إياه، قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]، أي عاقبة أمر الكتاب وما يؤول إليه من تبين صدقه وظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعيد. قوله: (وليس هذا كالمُجمل) أي ليس المؤول على التفسير الذي قلنا كالمجمل الذي عرف معناه ببيان المجمل، فإن ذلك مفسر وليس بمؤول. وكذا الظاهر أو النص أو المشكل أو غيرها إذا التحق به بيان قاطع فهو مفسر لا مؤول فلا يكون ما ذكر مختصاً بالمجمل ولكن غرضه إثبات الفرق بين التفسير والتاويل لأن الحديث المذكور يقتضي حرمة تفسير القرآن بالرأي بأكّد الوجوه وإجماع الأمة من حيث العمل على استخراج معاني القرآن بالرأي يقتضي الجواز. ولا بد من التوفيق ففرقوا بينهما وقالوا: النهي وارد عن التفسير دون التاويل.

ثم اختلفوا في الفرق فقليل: التفسير هو الإخبار عن شأن من نزل فيه وعن سبب نزوله. وذلك علم الصحابة رضي الله عنهم لأنهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالرأي. والتاويل هو تبين ما يحتمله اللفظ من المعاني. ولهذا قيل: التفسير للصحابة والتاويل للفقهاء. وقيل التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتاويل توجيه لفظ يتوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر عنده من الأدلة. وقال الشيخ أبو منصور رحمه الله: التفسير هو القطع على أن المراد باللفظ هذا فإن قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسيراً صحيحاً مستحسنًا، وإن قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأي وهو حرام، لأنه شهادة على الله تعالى بما لا يؤمن أن يكون كذباً. فاما التاويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأي دون القطع، فيقال يتوجه اللفظ إلى كذا وكذا وهذا الوجه أوجه لشهادة الأصول فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى كذا في «شرح التاويلات» فالمصنف اختار قول الشيخ أبي منصور رحمه الله. قوله: (مأخوذ من كذا) مدار تركيب السفر يدل على الكشف لما ذكر.

ومنه يُقال: سفرت البيت أي كنسته، ومنه السّفير لأنه يكشف مُراد اثنين، وسافر الرجل انكشف عن البنيان. ومنه السّفَر لأنه يكشف عن أخلاق المرء وأحواله. فيكون هذا اللفظ أي التفسير مقلوباً من التّفسير ومعناها واحد: وهو الكشف والإظهار على وجه لا شبهة فيه فيكون من باب الاشتقاق الكبير كجذب وجذب، وطسم وطمس. إلا أنه قيل:

المرأة عن وجهها إذا كشفت النقاب، فيكون هذا اللفظ مَقْلُوباً من التَّسْفِير. وهذا مَعْنَى قَوْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»^(١)، أي قَضَى بِتَأْوِيلِهِ واجتهاده على أنه مراد الله تعالى لأنه نصب نفسه صاحبَ وَحْيٍ. وفي هذا إبطالُ قوله المعتزلة في أن كُلَّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ، لأنه يَصِيرُ الثَّابِتُ بالاجتهاد تفسيراً وقطعاً على حَقِّيقَتِهِ مراداً، وهذا باطل.

السفر كشف الظاهر لما ذكرنا والفسر كشف الباطن. ومنه التفسير للقارورة التي يؤتى بها عند الطبيب، لأنها تكشف عن باطن العليل. فسُمِّيَ كشف المعاني تَفْسِيرًا لأنه كشف باطن الالفاظ. قوله: (وهذا معنى قول النبي) أي ما ذكرنا أن التفسير هو الكشف بلا شبهة هو المراد من التفسير المذكور في الحديث، وقوله عليه السلام: فليتبوا أمر بمعنى الخبر أي فقد تبوا أي اتخذ النار منزلاً (قضى بتأويله) الباء للاستعانة، والضمير في (أنه) راجع إلى الحاصل بالتأويل والاجتهاد. أي حكم بأن ما صرفت اللفظ إليه واجتهدت في استخراجها هو مراد الله تعالى: (وفي هذا) أي الحديث (إبطال قولهم لما ذكر) وما روي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: كل مجتهد مُصِيبٌ، أراد به في حق العمل أي يجوز له العمل بما أدى إليه اجتهاده ويؤجر عليه وإن كان خطأ عند الله تعالى، أو أراد أن كل مجتهد مصيب في المقدمات، ولكنه يقع في الخطأ بعد ذلك إن أصاب الحق غيره.

(١) أخرجه الترمذي في: التفسير، حديث رقم ٢٩٥١، وأخرجه الإمام أحمد في: المسند (١/٢٦٩ و ٢٩٣ و ٣٢٣ و ٣٢٧).

[تعريف الظاهر والنص]

وأما القسم الثاني: فإن الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته مثل قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣]، فإنه ظاهر في الإطلاق، وقوله تعالى: ﴿أَحَلُّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، هذا

قوله: (الظاهر اسم لكذا) المراد من الظاهر: هو المصطلح أي الشيء الذي يسمى ظاهراً في اصطلاح الأصوليين، ومن قوله ما ظهر الظهور اللغوي، فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه إذ الأول بمنزلة العلم فلا يراعى فيه المعنى، وقيل: هو ما دلّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً، وقيل: هو ما لا يفتقر في إفادته لمعناه إلى غيره. قوله: (وأما النص فكذا). اعلم أن أكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر ذكروا أن قصد المتكلم إذا اقترن بالظاهر صار نصاً، وشرطوا في الظاهر أن لا يكون معناه مقصوداً بالسوق أصلاً، فرقاً بينه وبين النص، قالوا: لو قيل رأيت فلاناً حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهراً في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداءً: جاءني القوم كان نصاً في مجيء القوم لكونه مقصوداً بالسوق، وهذا لان الكلام إذا سبق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة إلى غير المسوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على إشارته، قالوا: وإليه أشار المصنف بقوله: (بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة) وبقوله: (فازداد وضوحاً) على الأول بأن قصد به وسبق له، قلت: هذا الكلام حسن، ولكنه مخالف لعامة الكتب، فإن شمس الأئمة رحمه الله ذكر في «أصول الفقه» الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل مثاله قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١]، وقوله جل ذكره: ﴿وَأَحَلُّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقوله عز اسمه: ﴿فَاقْطِعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة، وهكذا ذكر القاضي الإمام أبو زيد في «التقويم» وصدر الإسلام أبو اليسر في «أصول الفقه» أيضاً. ورأيت في نسخة أخرى من تصانيف أصحابنا في أصول الفقه: الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير إطالة فكرة ولا إجمالة رؤية. نظيره في الشرعيات قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ [لقمان: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢]. وذكر السيد الإمام الاجل أبو

ظاهر في الإحلال . وأما النصّ فما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى المتكلم لا في نفس الصيغة مأخوذ من قولهم: نَصَبْتُ الدابة إذا استخرجت بتكلفتك

القاسم السمرقندي رحمه الله الظاهر ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالاً بعيداً، نحو الامر يفهم منه الإيجاب وإن كان يحتمل التهديد، وكالتهي يدل على التحريم وإن كان يحتمل التنزيه. فثبت بما ذكرنا ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقاً أو لم يكن. الا ترى كيف جمع شمس الأئمة وغيره في إيراد النظائر بين ما كان مسوقاً وغير مسوق؟ والا ترى أن أحداً من الأصوليين لم يذكر في تحديده للظاهر هذا الشرط ولو كان منظوراً إليه لما غفل عنه الكل، وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا، إذ ليس بين قوله تعالى: ﴿وَأَنْكَحُوا الْأَيَّامَ مِنْكُمْ﴾ [النور: ٣٢]، مع كونه مسوقاً في إطلاق النكاح، وبين قوله تعالى: ﴿فَأَنْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ [النساء: ٣] مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع، وإن كان يجوز أن يثبت لأحدهما بالسوق قوة يصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز أن يثبت لأحدهما مزية على الآخر بالشهرة أو التواتر أو غيرهما من المعاني، بل ازدياده بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم إليه سابقاً أو سياقاً تدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربا لم تفهم من ظاهر الكلام بل بسياق الكلام وهو قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] عرف أن الغرض إثبات التفرقة بينهما وأن تقدير الكلام وأحل الله البيع وحرّم الربا فإني يتمثلان ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة؟ بأن قيل ابتداءً أحل الله البيع وحرّم الربا، يؤيد ما ذكرنا ما قال شمس الأئمة رحمه الله: وأما النصّ فما يزداد بياناً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة. وإليه أشار القاضي الإمام في أثناء كلامه وقال صَدَرَ الإسلام: النصّ فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام، وقال الإمام اللامشي^(١): النصّ ما فيه زيادة ظهور سياق الكلام لأجله وأريد بالإسماع باقتران صيغة أخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، نص في التفرقة بين البيع والربا حيث أريد بالإسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة، وأما قوله: (بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة) فمعناه ما ذكرنا أن المعنى الذي به ازداد النص وضوحاً على الظاهر ليس له صيغة في الكلام يدل عليه وضعاً بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام أنه هو الغرض للمتكلم من السوق كما أن فهم

(١) هو الحسين بن علي أبو القاسم عماد الدين اللامشي نسبة إلى لامش قرية من قرى فرغانة. فقيه حنفي.

منها سيراً فوق سيرها المعتاد وُسُمي مجلس العَروس منصّة، لأنّه ازداد ظهوراً على سائر المجالس بفضل تكلف اتّصل به. ومثاله قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ فَإِنْ هَذَا ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ، نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سَيِّقُ الْكَلَامِ لِلْعَدَدِ وَقَصْدُ بِهِ فَازْدَادَ ظُهُوراً عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنِّ قَصْدُ بِهِ وَسَيِّقُ لَهُ. ومثله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ لِلتَّحْلِيلِ

التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التي تدل على أن قصد المتكلم هو التفرقة، ولو ازداد وضوحاً بمعنى يدل عليه صيغة يصير مفسراً فيكون هذا احترازاً عن المفسر، يقال الماشطة تنصّ العروس فتقعدها على المنصّة بفتح الميم وهي كُرسِيها لتُرى من بين النساء.

قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ [النساء: ٣]، أي ما حل لكم من النساء لأنّ منهم ما حرم كاللاتي في آية التّحريم، وقيل: (ما) ذهاباً إلى الصّفة لأنّ ما: سؤال عن الصّفة كما أنّ مَنْ سَوَّلَ عَنْ الذَّاتِ وَلَانَ الْإِنَاثِ مِنَ الْعُقَلَاءِ يَجْرِي مَجْرَى غَيْرِ الْعُقَلَاءِ وَمَنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦].

﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]، مَعْدُولَةٌ عَنْ أَعْدَادٍ مَكْرُورَةٍ وَإِنَّمَا مَنَعَتْ التَّصْرِيفَ لِمَا فِيهَا مِنَ الْعَدْلَيْنِ عَدْلِهَا عَنْ صَيغِهَا وَعَدْلِهَا عَنْ تَكَرُّرِهَا وَهِيَ نَكْرَاتٌ يَعْرِفْنَ بِلَامِ التَّعْرِيفِ. تقول فلان ينكح المثنى والثلاث والرّباع ومحلّهنّ النّصب على الحال مما طاب تقديره فأنكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد اثنتين اثنتين وثلاثاً ثلاثاً وأربعاً أربعاً كذا في الكشاف، وقيل: ما طاب أي ما أدرك من طابت الثمرة إذا أدركت والوجه هو الأول لأن نكاح الصغائر جائز (ظاهر في الإطلاق) أي في إباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء لأن أدنى درجات الأمر الإباحة، وقيل في اختياره لفظ الإطلاق إشارة إلى أن الأصل في النكاح الحظر لأن النكاح رِقٌّ وكونها حرّة ينافي صيرورتها مملوكة ولأنها مكرّمة بالتكريم الإلهي كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، وصيرورتها موطوءة مصبة للماء المهين ينافي التكريم إلا أنه أُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ عَلَى مَا عُرِفَ فِي قَوْلِهِ الْإِطْلَاقِ إِشَارَةٌ إِلَى إِزَالَةِ هَذِهِ الْحُرْمَةِ. الضمير في (لأنه) للشان (وقصد به) أي قصد العدد بالسوق، فازداد هذا الكلام وهذا قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا﴾ [النساء: ٣]، إلى قوله ﴿وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]، وضوحاً على الأول وهو قوله: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣]، من غير ذكر عدد بسبب أن قصد العدد بالكلام وسبق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوماً من الأول.

والتحريم نصٌ للفصل بين البيع والربا لأنه سيق الكلام لأجله، فازداد وضوحاً بمعنى من المتكلم لا بمعنى في صيغته. وحُكم الأول ثُبوت ما انتظمه يقيناً وكذلك الثاني إلا أن هذا عند التعارض أولى وحُكم الأول ثُبوت ما انتظمه يقيناً، وكذلك الثاني إلا أن هذا عند التعارض أولى منه.

قوله: (وحُكم الأول) وهو الظاهر ثُبوت ما انتظمه يقيناً عاماً كان أو خاصاً، وكذا الثاني وهو النص عاماً كان أو خاصاً، وهو مذهب مشايخ العراق من أصحابنا منهم الشيخ أبو الحسن الكرخي^(١) وأبو بكر الجصاص. وإليه ذهب القاضي أبو زيد ومن تابعه وعامة المعتزلة. وقال عامة مشايخ ديارنا منهم الشيخ أبو منصور رحمه الله: حُكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً لا قطعاً ووجوب اعتقاد حقيقة ما أراد الله تعالى من ذلك وكذا حُكم النص. وبه قال أصحاب الحديث وبعض المعتزلة. وهو بناء على أن العام الخالي من قرينة الخصوص يُوجب العلم والعمل قطعاً عندنا وعندهم بخلافه لاحتمال الخصوص في الجملة، وكذا كل حقيقة محتمل للمجاز مع الاحتمال لا يثبت القطع كذا في «الميزان». وحاصله أن ما دخل تحت الاحتمال، وإن كان بعيداً لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كخبر الواحد والقياس. وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذي لا تدل عليه قرينة لأن الناشئ عن إرادة المتكلم وهي أمر باطن لا يوقف عليه والأحكام لا تعلق بالمعاني الباطنة كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالإعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها أموراً باطنة، بل بالسفر الذي هو سبب المشقة والفراش الذي هو دليل الإعلاق والاحتلام الذي هو دليل اعتدال العقل، وسيأتي بيان هذا بعد إن شاء الله تعالى. وذكر الغزالي رحمه الله في «المستصفى» «الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص هو الذي لا يحتمله. ثم قال: النص يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه، الأول ما أطلقه الشافعي فإنه سُمي الظاهر نصاً فهو منطلق على اللغة، ولا مانع في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها إذا رفعت وأظهرت. فعلى هذا حده حد الظاهر: وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص. الثاني وهو الأشهر هو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ولا على بُعد كالخمس مئلاً، فإنه نص في معناه لا يحتمل شيئاً آخر، فكل ما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة سُمي بالإضافة إلى معناه نصاً في

(١) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي، الفقيه الحنفي، المولود سنة ٢٦٠هـ، توفي سنة ٣٤٠هـ.

طرفي الإثبات والنفي أعني في إثبات المسمى ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم. فعلى هذا حدّه : اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص. ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصاً وظاهراً ومجماً لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد.

الثالث : التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل. أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً. فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلاً وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل. ولا حَجَر في إطلاق النص على هذه المعاني الثلاثة، لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر وعن الاشتباه بالظاهر أبعد. فظهر بهذا أن موجب الظاهر والنص على التفسير الذي اختاره مشايخنا ظني عند أصحاب الشافعي فاما على التفسير الذي اختاروه فقطعي كالمفسر. (وقوله إلا أن هذا) أي النص استثناء منقطع من المساواة التي دلّ عليها قوله وكذا الثاني، فيكون بمعنى لكن (أولى منه) أي من الظاهر لأن النص لما كان أوضح بياناً كان العمل به أولى ولأن فيه جمعاً بين الدليلين بخلاف العكس لإمكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولأننا إنما لم نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده. فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه، ونظير التعارض بين الظاهر والنص من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤]، مع قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]، فإن الأول ظاهر عام في إباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه وإطلاقه جواز نكاح ما وراء الأربع. والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الأربع فيتعارضان فيما وراء الأربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه، ومن السنة قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١). مع قوله عليه السلام: «من كان له إمام فقرأه الإمام له قراءة»^(٢). فالأول ظاهر في نفي الجواز عام في كل صلاة لأن لا هذه لنفي الجنس فيتناول صلاة المقتدي والمنفرد، والثاني نص لأنه أشد وضوحاً في إفادة معناه من الأول لأن استعمال لا لنفي الفضيلة واستعمال العام في بعض مفهوماته شائع ذائع فيتعارضان في حق المقتدي، فيعمل بالنص ويحمل الأول على المنفرد أو على نفي الفضيلة.

(١) أخرجه النابلسي في المواريث ١/ ٢٨١ - ٢٨٢.

(٢) أخرجه أحمد وابن ماجه عن جابر رضي الله عنه مرفوعاً.

[تعريف المفسر^(١)]

وأما المفسر فما ازداد وضوحاً على النص سواء كان بمعنى في النص أو بغيره بأن كان مجملًا فلحقه بيان قاطع، فانسد به التأويل. أو كان عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص مأخوذاً مما ذكرنا. وذلك مثل قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ

قوله : (وأما المفسر فما ازداد) أي فكلام ازداد وضوحاً على النص لأن احتمال التأويل منقطع فيه بخلاف النص فإن احتماله قائم فيه (سواء كان) ذلك الوضوح بسبب (معنى في النص) (بأن كان) أي: النص (مجملًا) وهو تسامح في العبارة لأن النص لا يكون مجملًا بالنسبة إلى معنى واحد وإنما أراد به اللفظ أو الكلام هاهنا. وقوله: (بأن كان مجملًا) يدل من قوله بمعنى في النص بتكرير العامل (فلحقه بيان قاطع) احتراز عما ليس بقاطع ثبوتاً أو دلالة حتى لا يصير المجمل مفسراً بخبر الواحد وإن كان قطعي الدلالة، ولا ببيان فيه احتمال وإن كان قطعي الثبوت. بل هو بعد في حيز التأويل، وإن كان خرج من حيز الإجمال، ولهذا التأويل قال: (فانسد به باب التأويل) نتيجة لقوله بيان قاطع أي بيان قاطع لا يحتمل الكلام بعد لحوقه به، وإن كان النص أي اللفظ عاماً وهو بيان لقوله بغيره على طريقة اللف والنشر، ومن حقه أن يعاد حرف الجر ويقال: أو بأن كان عاماً، إلا أن الشيخ لم يلتفت إلى ذلك نظراً إلى حصول فهم المعنى بدونه.

وحاصله أن البيان كما يلتحق بالكلام للتفسير يلتحق به للتأكيد والتقرير وبيان التفسير سببه معنى في نفس الكلام وهو الإجمال، أما بيان التقرير فسببه إرادة المتكلم لا معنى في الكلام لأنه ظاهر في إفادة معناه لا يحتاج فيه إلى بيان، ولكنه يحتمل أن يراد به غير ظاهره وذلك إنما يثبت بإرادة المتكلم فالتحقيق للبيان به يقطع ذلك الإجمال، وقيل: معنى قوله بمعنى في النص أن البيان يكون متصلاً به كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾ [المعارج: ١٩ - ٢١]، فسر الهلوع الذي كان مجملًا ببيان متصل به، سئل أحمد بن يحيى ما الهلع فقال: قد فسره

(١) عرفه الشاشي بأنه «ما ظهر المراد به من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص» (ص ٧٦).

الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿ [الحجر: ٣٠] و [ص: ٧٣] فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ جَمْعٌ عَامٌ مُحْتَمَلٌ لِلتَّخْصِصِ فَاِنْ سَدَّ بَابَ التَّخْصِصِ بِذِكْرِ الْكُلِّ، وَذَكَرَ الْكُلَّ احْتِمَالٌ تَأْوِيلُ التَّفْرُقِ فَقَطْعُهُ بِقَوْلِهِ أَجْمَعُونَ فَصَارَ مَفْسُراً. وَحُكْمُهُ الْإِيجَابُ قَطْعاً بِإِلاَّ احْتِمَالُ تَخْصِصٍ وَلَا تَأْوِيلَ، إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمَلُ النِّسْخَ وَالتَّبْدِيلَ.

اللَّهُ وَلَا يَكُونُ تَفْسِيرٌ أَبْيَنَ مِنْ تَفْسِيرِهِ، وَهُوَ الَّذِي إِذَا نَالَهُ شَرٌّ أَظْهَرَ شِدَّةَ الْجَزَعِ وَإِذَا نَالَهُ خَيْرٌ بَخَلَ بِهِ وَمَنَعَهُ النَّاسَ، وَكَمَا فِي النَّظِيرِ الْمَذْكُورِ فِي الْكِتَابِ، وَمَعْنَى قَوْلِهِ: (بَغِيرِهِ) أَنْ لَا يَكُونُ بَيَانُهُ مُتَصِلاً بِهِ بَلْ ثَبَتَ ذَلِكَ بِكَلَامٍ آخَرَ كَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ ثَبَتَ تَفْسِيرُهُمَا بِأَقْوَالِ النَّبِيِّ وَأَفْعَالِهِ لَا بِبَيَانٍ مُتَّصِلٍ بِهِ. فَالْمِثَالُ الْمَذْكُورُ فِي الْكِتَابِ عَلَى التَّفْسِيرِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي وَعَلَى التَّفْسِيرِ الثَّانِي مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ، وَالصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ عَلَى الْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ وَالْهَلُوعُ عَلَى التَّفْسِيرَيْنِ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ.

قوله: (جمع) أي صيغة (عام) أي معنى، وإنما ذكرهما لأن صيغة الجمع قد يُسَلَبُ عنها معنى العموم بدخول اللام كما في قوله: لا أتزوج النساء. وقد يُذكر ويراد به الواحد مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ﴾ [آل عمران: ٤٢ و ٤٥] قيل المراد جبريل عليه السلام، ويصلح هذا المثل نظيراً للأقسام الأربعة لأن قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ﴾ [الحجر: ٣٠]، ظاهر في سُجُودِ الْمَلَائِكَةِ، وبقوله كلهم ازداد وضوحاً على الأول فصار نصاً. وبقوله أجمعون انقطع الاحتمال بالكلية فصار مفسراً وهو إخبار لا يقبل النسخ فيكون مُحْكَمًا، وَحُكْمُهُ الْإِيجَابُ قَطْعاً وَهَذَا لَا خِلَافَ فِيهِ لِأَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ. قوله: (بِإِلاَّ احْتِمَالُ تَخْصِصٍ وَلَا تَأْوِيلَ) إشارة إلى رَجْحَانِهِ عَلَى النَّصِّ. قَالَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي شَرْحِ «التَّقْوِيمِ»^(١): وَحُكْمُهُ اعْتِقَادُ مَا فِي النَّصِّ وَأَنَّهُ لَا يَحْتَمَلُ التَّأْوِيلَ فَيَكُونُ أَوَّلَى مِنَ النَّصِّ عِنْدَ الْمَقَابِلَةِ، قَالَ شَمْسُ الْأُئِمَّةِ رَحِمَهُ اللَّهُ: مِثَالُهُ مَا قَالَ عِلْمَاؤُنَا فَيَمْنُ تَزَوُّجُ امْرَأَةٍ شَهْرًا يَكُونُ ذَلِكَ مُتَعَةً لَا نِكَاحًا، لِأَنَّهُ قَوْلُهُ تَزَوَّجْتَ نَصٌّ لِلنِّكَاحِ، وَلَكِنْ احْتِمَالُ الْمُتَعَةِ فِيهِ قَائِمٌ. وَقَوْلُهُ شَهْرًا مَفْسُورٌ فِي الْمُتَعَةِ لَيْسَ فِيهِ احْتِمَالُ النِّكَاحِ فَإِنَّ النِّكَاحَ لَا يَحْتَمَلُ التَّوَقُّيْتَ بِحَالٍ، فَإِذَا اجْتَمَعَا رَجَحْنَا الْمَفْسُورَ وَحَمَلْنَا النَّصَّ عَلَى ذَلِكَ الْمَفْسُورِ فَكَانَ مُتَعَةً لَا نِكَاحًا. وَذَكَرَ غَيْرُهُ نَظِيرَ التَّعَارُضِ بَيْنَهُمَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ» مَعَ قَوْلِهِ ﷺ: «الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لَوْ قَتَلَ كُلَّ صَلَاةٍ». قَالَ: لِأَنَّ الْأَوَّلَ مَسْوَوقٌ فِي مَفْهُومِهِ فَكَانَ نَصًّا وَلَكِنَّهُ يَحْتَمَلُ التَّأْوِيلَ إِذِ الْإِلاَّ يَسْتَعَارُ لِلْوَقْتِ

(١) أخرجه أبو داود في الطهارة حديث رقم ٢٩٧، وأخرجه الترمذي في الطهارة حديث رقم ١٢٦، وأخرجه ابن ماجه في الطهارة حديث رقم ٦٢٥.

.....

والثاني لا يَحْتَمِلُهُ فَيَكُونُ مَفْسُراً فَيَرْجِعُ وَيَحْمِلُ الْأَوَّلَ عَلَيْهِ . ولكن الأولى أن يجعل هذا نظير تعارض الظاهر مع النص أو المفسر لما بينا أن الاعتبار لازدياد الوضوح لا للسوق (إلا أنه) أي المفسر (يَحْتَمِلُ النسخ) أي في نفس الأمر لا هذا المثال فإنه من الإخبارات والخبر لا يَحْتَمِلُ النسخ . ونعني به المعنى القائم باللفظ لأنه يؤدي إلى الكذب أو الغلط وهو محال على الله تعالى . فاما اللفظ فيجوز أن يجري فيه النسخ وإن كان معناه محكماً فإنه يجوز أن لا يتعلق بهذا النظم جواز الصلاة وحُرمة القراءة للجُنُب وهو المراد من نسخ اللفظ . وكذا يَحْتَمِلُ الاستثناء، فإن إبليس استثنى من قوله تعالى : ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ ﴾ [الحجر: ٣٠]، لكن الشيخ لم يذكره لأن هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام؛ لأن الاستثناء لا يصح متراجهاً، فاما احتمال النسخ فباقٍ لأنه لا يثبت إلا متراجهاً .

[تعريف المُحَكَّم]

فإذا ازداد قُوَّةً وأُحْكِمَ المراد به عن احتمال النسخ والتبديل سُمي مُحَكَّمًا مِنْ إحكام البناء. قال الله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] وذلك مِثْلُ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ

(فإذا ازداد) أي المفسر، قوة (وأُحْكِمَ المراد به) الباء يتعلق بالإرادة وضمَّن أحكم معنى امتنع أو أَمِنَ أي امتنع المعنى الذي أريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وهما مترادفان ههنا (سُمي مُحَكَّمًا) . فظهر بما ذكر أنه لابد من كون الكلام في غاية الوضوح في إفادة معناه وكونه غير قابل للنسخ ليُسمى مُحَكَّمًا، وهو قول عامة الأصوليين من أصحابنا. ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال: هو ما لا يَحْتَمِلُ إِلَّا وَجْهًا واحدًا، وقيل: هو ما في العقل ببيانه، وقيل: هو الناسخ وقيل: هو ما يوقف عليه ويُفهم مراده، وقيل: هو ما ظهر لكل أحد من أهل الإسلام حتى لم يختلفوا فيه، والمتشابه على اضدادها، وقيل: هو ما فيه الفرائض والحدود، وقيل: ما فيه الحلال والحرام. والأصح هو الأول لأن ماخذه يدل على أنه لا يقبل النسخ. يقال بناء مُحَكَّم أي مأمون الانتفاض وأحكمت الصنعة أي أمنت نقضها وتبديلها، وقيل هو مأخوذ من قولهم أحكمت فلاناً عن كذا أي منعتُه، قال الشاعر^(١):

أبني حَنيفَةً أَحْكِمُوا سُفْهَاءَكُمْ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ اغْضَبَا

ومنه حَكَمَةُ الفرس لأنها تمنعه من العثار والفساد. فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل، ولهذا سمي الله تعالى المحكمات: أم الكتاب، أي الأصل الذي يكون المرجع إليه بمنزلة الأم للولد. وسميت مَكَّة أم القرى لأن الناس يرجعون إليها للحج وفي آخر الأمر. والمرجع ما ليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال النسخ والتبديل. كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله. ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لِمَعْنَى في ذاته بأن لا يحتمل التبديل عقلاً كآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله

(١) هو جرير (انظر شرح ديوان جرير ص ٤٧).

عَلِيمٌ ﴿[الأنفال: ٧٥] و[التوبة: ١١٥] و [المجادلة: ٧]. وأما الأربعة التي تقابل هذه الوجوه:

وحدوث العالم ويسمى هذا محكماً لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي ﷺ ويسمى هذا محكماً لغيره.

قوله: (تُقابل هذه الوجوه) إنما اختار لفظ المقابلة الذي هو أعم من التضاد الذي ذكره غيره ليتمكنه بيان تحقيق المقابلة ونهاية الخلاف بقوله بعارض غير الصيغة ولا يرد عليه من السؤال ما ورد على غيره، فلا يحتاج إلى جوابٍ ضَعِيف لا يقبله السائل.

[الخفي]

فالخفي اسم لكل « ما اشتبه معناه وخفي مرادُه بعارضٍ غير الصيغة لاينال إلا بالطلب » وذلك مأخوذ من قولهم اختفى فلان أي استتر في مصره بحيلة عارضة من غير تبديل في نفسه فصار لا يُدرك إلا بالطلب . وذلك مثل النباش والطرار وهذا في مقابلة الظاهر.

قوله : (ما اشتبه معناه وخفي مراده) قيل ما اشتبه معناه من حيث اللغة وخفي مراده أي الحكم الشرعي كما أن معنى السارق لغة وهو « آخذ مال الغير على سبيل الخفية » اشتبه في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما، والاشبه أنهما ينبئان عن معنى واحد بمنزلة المترادفين ولهذا لم يذكر الأول في المختصر والتقويم، بعارض غير الصيغة أي خفي بسبب عارض لا أن يكون اللفظ خفياً في نفسه . فإن آية السرقة ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر، ولكنها خفية في الطرار والنباش لعارض اختصاصهما باسمين آخرين يعرفان بهما . واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعاني فبعُدًا بهذه الوساطة عن اسم السرقة فلهذا خفيت الآية في حقهما . وقوله : (لاينال إلا بالطلب) تأكيد، وفي قوله : (وذلك) أي الخفي مثل الطرار والنباش تسمُح لانهما ليسا بخفيين بل آية السرقة خفية في حقهما . ولكن لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لم يلتفت الشيخ إلى جانب اللفظ، والأولى أن يقال : وذلك مثل آية السرقة في حق الطرار والنباش كما ذكر هو في شرح التقويم وغيره في تصانيفهم، ويجوز أن يكون ذلك إشارة إلى العارض أي العارض الذي صارت الآية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش ولكن فيه بعد . وذكر شمس الأئمة « بعارض في الصيغة » مكان قول المصنف « بعارض غير الصيغة » وعنى به أن الخفاء في الصيغة وهو السارق مثلاً بالعارض وهو ما ذكرنا لا أن يكون أصله خفياً فيكون موافقاً لما ذكره الشيخ رحمهما الله، وقيل المراد من الصيغة في كلام المصنف نظم الآية والمراد منها في كلام شمس الأئمة صيغة الطرار والنباش مثلاً ولا اختلاف إذاً بين كلاميهما ولكن الوجه هو الأول .

[المشكل]

ثم المشكل وهو الداخل في أشكاله وأمثاله، مثل قولهم أحرم أي دخل في الحرم، وأشتى أي دخل في الشتاء وهذا فوق لأول لا ينال بالطلب بل بالتأمل بعد الطلب ليطمئذ عن أشكاله وهذا لغموض في المعنى. أو لاستعارة بديعة.

قوله: (ثم المشكل) في ثم إشارة إلى تباعد رتبة المشكل في الخفاء عن الخفي لأنه في أدنى درجات الخفاء وفوق المشكل. وقوله: (وهو الداخل في أشكاله) إشارة إلى ماخذه. قال شمس الأئمة: المشكل مأخوذ من قولهم أشكل على كذا أي دخل في أشكاله وأمثاله وهو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال، وقال القاضي الإمام: «هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعاني لدقة المعنى في نفسه لا بعارض» فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما. قوله: (وهذا لغموض في المعنى) أي الإشكال إنما يقع لغموض في المعنى، قيل نظيره قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْهَرُوا﴾ [المائدة: ٦]، فإنه مشكل في حق الفم والأنف لأنه أمر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالإجماع للتعذر فبقي الظاهر مراداً وللغم والأنف شبه بالظاهر حقيقة وحكماً. وشبه بالباطن كذلك على ما عرف فاشكل أمرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب ألحقناهما بالظاهر احتياطاً ثم وجدنا داخل العين خارجاً من الوجوب مع أن له شبهاً بالظاهر وشبهاً بالباطن حقيقة وحكماً. أما حقيقة فظاهر وأما حكماً فلأن الماء لو دخل عين الصائم أو اكتحل لا يفسد صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وإن تجاوز عن القرحة، فتأملنا فيه فوجدناه خارجاً للتعذر كالباطن لأن إيصال الماء إلى داخل العين سبب للعمى وليس في إيصاله إلى داخل الفم والأنف حرج فبقي داخل تحت الوجوب هذا هو معنى التأمل بعد الطلب، قلت: هذا معنى فقهي لطيف إلا أن ما ذكروه لا يصلح نظيراً للمشكل لأن المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكروه كذلك لأن معنى التطهر لغة وشرعاً معلوم ولكنه اشتبه بالنسبة إلى الفم والأنف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة إلى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفي لا من نظائر المشكل: وذكر شمس الأئمة الكردي رحمه

وذلك يسمى غريباً مثل رجل اغترب عن وطنه فاختلط بأشكاله من الناس فصار خفياً بمعنى زائد على الأول.

 اللَّهُ أَنْ مِنْ نَظَائِرِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدَرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: ٣]، وَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ تَوْجِدَ لَيْلَةَ الْقَدَرِ فِي كُلِّ اثْنَيْ عَشَرَ شَهْرًا فَيُؤَدِّي إِلَى تَفْضِيلِ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ بِثَلَاثِ وَثَمَانِينَ مَرَّةً فَكَانَ مُشْكَلًا، فَبَعْدَ التَّأَمُّلِ عَرَفَ أَنَّ الْمُرَادَ أَلْفَ شَهْرٍ لَيْسَ فِيهَا لَيْلَةُ الْقَدَرِ لَا أَلْفَ شَهْرٍ عَلَى الْوَلَاءِ، وَلِهَذَا لَمْ يَقُلْ خَيْرٌ مِنْ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَثَلَاثِ وَثَمَانِينَ سَنَةً لِأَنَّهَا تَوْجِدُ فِي كُلِّ سَنَةٍ لَا مُحَالَةً فَيُؤَدِّي إِلَى مَا ذَكَرْنَا. قُلْتُ: وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ ﷺ: «مَنْ قَرَأَ يَسَّ يُرِيدُ بِهَا رَجَّةَ اللَّهِ غُفَرَ اللَّهُ لَهُ وَأَعْطِي مِنَ الْأَجْرِ كَأَنَّمَا قَرَأَ الْقُرْآنَ اثْنَتَيْنِ وَعِشْرِينَ مَرَّةً»^(١) وَفِي رَوَايَةٍ: «مَنْ قَرَأَ سُورَةَ يَسَّ كَانَ كَمَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ عَشْرَ مَرَّاتٍ»^(٢) فَفِيهِ تَفْضِيلُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ أَيْضًا فَبَعْدَ التَّأَمُّلِ عَرَفَ أَنَّ مَعْنَاهُ فَكَأَنَّمَا قَرَأَ الْقُرْآنَ عَشْرَ مَرَّاتٍ أَوْ اثْنَتَيْنِ وَعِشْرِينَ مَرَّةً بِدُونِهَا لَا مَعَهَا، وَمِنْ نَظَائِرِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَاتَّبَعُوا حَرْثَكُمْ أَنِّي سَتُغْتَمُّ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، اشْتَبَهَ مَعْنَاهُ عَلَى السَّمَاعِ أَنَّهُ بِمَعْنَى كَيْفٍ أَوْ بِمَعْنَى أَيْنَ؟ فَعَرَفَ بَعْدَ الطَّلَبِ وَالتَّأَمُّلِ أَنَّهُ بِمَعْنَى كَيْفٍ بِقَرِينَةِ الْحَرْثِ وَبِدَلَالَةِ حُرْمَةِ الْقَرِيبَانِ فِي الْأَذَى الْعَارِضِ وَهُوَ الْحَيْضُ فَفِي الْأَذَى اللَّازِمِ أَوَّلَى، وَأَمَّا نَظِيرُ الِاسْتِعَارَةِ الْبَدِيعَةِ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قَوَارِيرٍ مِنْ فِضَّةٍ﴾ [الإنسان: ١٦]، فَالْقَوَارِيرُ لَا يَكُونُ مِنَ الْفِضَّةِ وَمَا كَانَ مِنَ الْفِضَّةِ لَا يَكُونُ قَوَارِيرَ، وَلَكِنْ لِلْفِضَّةِ صِفَةُ كِمَالٍ وَهِيَ نَفَاسَةٌ جَوْهَرُهُ وَبَيَاضُ لَوْنِهِ وَصِفَةُ نَقْصَانٍ وَهِيَ أَنَّهَا لَا تَصْفُو وَلَا تَشْفُ وَلِلْقَارُورَةِ صِفَةُ كِمَالٍ أَيْضًا وَهِيَ الصَّفَاءُ وَالشَّفِيفُ وَصِفَةُ نَقْصَانٍ وَهِيَ خُسَاسَةُ الْجَوْهَرِ فَعَرَفَ بَعْدَ التَّأَمُّلِ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ صِفَةُ كِمَالِهِ وَأَنَّ مَعْنَاهُ أَنَّهَا مَخْلُوقَةٌ مِنْ فِضَّةٍ وَهِيَ مَعَ بَيَاضِ الْفِضَّةِ فِي صَفَاءِ الْقَوَارِيرِ وَشَفِيفَتِهَا، وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿قَصَبٌ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوَتْ عَذَابٍ﴾ [الفجر: ١٣]، فَلِلصَّبِّ دَوَامٌ وَلَا يَكُونُ لَهُ شِدَّةٌ وَلِلسَّوْطِ عَكْسُهُ فَاسْتَعِيرَ الصَّبَّ لِلدَّوَامِ وَالسَّوْطَ لِلشَّدَّةِ أَيْ أَنْزَلَ عَلَيْهِمْ عَذَابًا شَدِيدًا دَائِمًا، وَقِيلَ ذَكَرَ الصَّبَّ إِشَارَةً إِلَى أَنَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَذَكَرَ السَّوْطَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ مَا أَحْلَ بِهِمْ فِي الدُّنْيَا مِنَ الْعَذَابِ الْعَظِيمِ بِالْقِيَاسِ إِلَى مَا أَعَدَّ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ كَالسَّوْطِ إِذَا قِيسَ إِلَى سَائِرِ مَا يَعْذِبُ بِهِ، وَقَوْلُهُ جَلَّ ذِكْرُهُ: ﴿فَاذْذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢]، فَالْلبَّاسُ لَا يَذَاقُ وَلَكِنَّهُ يَشْمَلُ الظَّاهِرَ وَلَا أَثَرَ لَهُ فِي الْبَاطِنِ وَالْإِذَاقَةُ أَثَرُهَا فِي الْبَاطِنِ وَلَا شَمُولَ لَهَا فَاسْتَعِيرَتِ الْإِذَاقَةُ لِمَا يَصِلُ مِنْ أَثَرِ الضَّرَرِ إِلَى

١- أخرجه الزمخشري في الكشاف (٢٩٥/٣).

٢- أخرجه البيهقي في الجامع الصغير (٢٠٠/٦) وسويد، هو سويد بن إبراهيم البصري العطار أبو حاتم.

.....

الباطن واللباس للشمول، فكأنه قيل فاذا قههم ما غشيههم من الجوع والخوف أي أثرهما
 واصل إلى بواطنهم مع كونه شاملاً لهم، وبيان النظائر الثلاثة منقول من العلامة شمس
 الأئمة الكردي رحمه الله .

واعلم أن معنى الطلب والتأمل أن ينظر أولاً في مفهومات اللفظ جميعاً فيضبطها ثم
 يتأمل في استخراج المراد منها كما إذا نظر في كلمة أتى فوجدها مشتركة بين معنيين لا
 ثالث لهما . فهذا هو الطلب ثم تأمل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموقع دون أين
 فحصل المقصود . وكما إذا نظر في قوله تعالى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾
 [القدر: ٣]، فوجده دالاً على مفهومين أحدهما أن يكون خيراً من ألف شهر متوالية،
 والثاني أن يكون خيراً من ألف شهر غير متوالية ولا ثالث لهما ثم تأمل فيهما فوجده
 بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الأول فظهر المراد وقس عليه الباقي .

[المُجْمَل]

ثم المُجْمَل وهو ما ازْدَحَمَتْ فيه المعاني واشْتَبَه المراد اشتباهاً لا يُدرك
بِنَفْس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل، وذلك مثل قوله
تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] فإنه لا يدرك بمعاني اللغة بحال وكذلك

قوله: (ثم المجمل) أي بعد المشكل المجمل ومعناه فوقه لأنه لما بدأ ببيان أدنى
درجات الخفاء أولاً كان كل ما بعده أعلى رتبة منه في الخفاء. (ما ازدحمت فيه المعاني)
أي تدافعت يعني يدفع كل واحد سواه لا أنه شمل معاني كثيرة، وقوله: (المعاني) ليس
بشرط لصيرورته مجملاً، لأن اللفظ المشترك بين معنيين قد يصير مجملاً إذا انسَدَّ فيه
باب الترجيح كما مر، والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ. والأولى أن يقال المراد من
ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لأحدها على الباقي كما في المشترك
في أصل الوضع إلى أن التوارد ههنا أعم منه في المشترك لأنه في المشترك باعتبار الوضع
فقط وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوَحُّشه من غير اشتراك فيه وباعتبار إيهام
المتكلم الكلام وهذا لأن المجمل أنواع ثلاثة: نوع لا يُفهم معناه لغة كالهَلُوع قَبْل
التفسير. ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد كالرُّبَا والصَّلَاة والزُّكَاة. ونوع معناه معلوم
لغة إلا أنه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداده باب الترجيح فيه كما مر.
ففي القسم الأخير توارد المعنى باعتبار الوضع. وفي القسمين الأولين باعتبار غرابة اللفظ
وإيهام المتكلم، وقيل قوله: «ما ازدحمت فيه المعاني» زائدة في التحديد إذ يكفي أن
يقول: هو ما اشتبه المراد اشتباهاً لا يُدرك إلا بالاستفسار كما قال شمس الأئمة: هو لفظ
لا يفهم المراد منه إلا باستفسار المُجْمَل. وقال القاضي الإمام: «هو الذي لا يُعْقَل معناه
اصلاً ولكنه احتمل البيان» وقال آخر: «هو ما لا يُمكن العَمَل به إلا ببيان يقترن به» قلت:
لما حَصَلَ المقصود، وهو فهم المعنى لا ضير في ترك التكلف وبيان سبب الاشتباه.

واعلم أن البيان اللاحق بالمجمل قد يكون بياناً شافياً ويصير المجمل به مفسراً
كبيان الصلاة والزكاة وقد يكون غير شافٍ ويصير المجمل به مؤولاً كبيان الربا بالحديث
الوارد في الأشياء الستة. ولهذا قال عمر رضي الله تعالى عنه: «خَرَجَ النبي عليه السلام من
الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا» وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه إلى الطلب والتأمل لأن

الصلاة والزكاة. وهو مأخوذ من الجُملة وهو كرجل اغترب عن وطنه بوجه انقطع به أثره. والمشكل يُقابل النص. والمجمل يُقابل المفسر.

المجمل بمثل هذا البيان يخرج عن حيز الإجمال إلى حيز الأشكال بخلاف الأول، وإلى ما ذكرنا أشار القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله في «التقويم» بقوله: «ثم بعد البيان يلزمه ما يلزم بالمفسر أو الظاهر على حسب اقتران البيان» فالشيخ لما أراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال: لا بد فيه من الاستفسار أولاً ثم قد يحتاج فيه إلى ما يحتاج إليه في المشكل وهو الطلب والتأمل ولهذا قدم نظير المجمل الذي يحتاج إلى الطلب والتأمل بعد البيان وهو الربا على المجمل الذي لم يحتاج إلى أمر آخر بعد البيان كالصلاة والزكاة، وبيان ما قلنا أنه يصير مُشكلاً بعد البيان أن الربا مع إجماله اسم جنس مُحلى باللام فيستغرق جميع أنواعه. والنبي عليه السلام بيّن الحكم في الأشياء الستة عن غير قصر عليها بالإجماع فبقي الحكم فيما وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغي أن يكون مجملاً فيما سواها إلا أنه لما احتمل أن يوقف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان نُسميه مشكلاً فيه لا مجملاً. وبعد الإدراك بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار مؤولاً فيه أيضاً فصار تقدير الكلام لا بد من الرجوع إلى الاستفسار في كل أنواعه ثم الطلب والتأمل في البعض. قيل معنى الطلب طلب المعنى المؤثر، والتأمل هو التأمل في صلاحه للتعدية. والظاهر أن المراد هو الطلب والتأمل في اللفظ لإزالة الخفاء كما في المشكل لأن الطلب والتأمل كما ذكروا لا يختصان بالمجمل بل يكونان في المفسر والنص أيضاً.

قوله: (لا يدرك بمعاني اللغة بحال) فإن مطلق الزيادة الي يدل عليه لفظ الربا وكذا الدعاء والنماء اللذان يدل عليهما لفظا الصلاة والزكاة لم يبقيا مرادين بيقين. ونُقلت هذه الالفاظ إلى معانٍ أخر شرعية إما مع رعاية المعنى اللغوي أو بدونها فلا يوقف عليها إلا بالتوقيف كما في الوضع الأول. (انقطع به) أي بالاغتراب، أثره فلا يوقف عليه إلا بعد الاستفسار، وذكر في نسخة «وأنه على مثال رجل غاب عن بلدته ودخل بلدة أخرى لا يعرفه أهل تلك البلدة بالتأمل فيه بل بالرجوع إلى أهل بلدته حتى لو شهد لا يحل للقاضي أن يقضي بشهادته ولا للمزكّي أن يعدّله إلا بالرجوع إلى أهل بلدته لتعرف حاله».

(فإن طريق دركه متوهم) أي مرجو من جهة المجمل وطريق درك المشكل قائم أي ثابت بدون بيان يلتحق به، بل يعرف بالتأمل في مواضع اللغة. قوله: (إلا التسليم) استثناء

[المتشابه]

فإذا صار المراد مشتبهاً على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقيقة فيه سُمِّيَ متشابهاً بخلاف المجمل، فإن طريق دركه مُتَوَهِّمٌ، وطريق درك المشكل قائم. فأما المتشابه فلا طريق لدركه إلا التسليم فيقتضي اعتقاد الحقيقة قبل الإصابة. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَ مُتَشَابِهَاتٍ﴾ [آل

منقطع من «لا طريق»، قبل الإصابة أي قبل يوم القيامة فإن المتشابهات تنكشف يوم القيامة، (وهذا) أي ما ذكرنا من تفسير المتشابه وهو الذي لا طريق لدركه أصلاً. (وعندنا لا حظاً للراسخين إلا التسليم) استثناء مُتَّصِلٌ مِنْ «لا حظ» أي ليس له موجب سوى اعتقاد الحقيقة فيه والتسليم، وعلى بمعنى مع، وهذا بيان حكم المتشابه، وأن الوقف معطوف على قوله لا حظ، وفي بعض النسخ: «وعندنا أن لا حظ» وهو أصح. واختلفوا في أن الراسخ نبي العلم هل يعلم تأويل المتشابه فذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم إلى أنه لا حظ لأحد في ذلك وإنما الواجب فيه التسليم إلى الله تعالى مع اعتقاد حقية المراد عنده. وهو مذهب عامة مُتَقَدِّمِي أهل السنة والجماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي. وهو مختار المصنف وإليه أشار بقوله وعندنا، وعلى هذا الوقف على قوله (إلا الله) واجب لأنه لو وصل فهم أن الراسخين يعلمون تأويله فيتغير الكلام. وذهب أكثر المتأخرين إلى أن الراسخ يعلم تأويل المتشابه، وأن الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله والواو فيه للعطف لا للاستئناف، وهو مذهب عامة المعتزلة، قالوا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه إلا أن يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لأنهم يقولون ذلك أيضاً. قالوا ولم يزل المفسرون إلى يومنا هذا يفسرون ويؤولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القرآن، وقالوا هذا مُتَشَابِهٌ لا يعلمه إلا الله بل فسروا الكل. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: أعلم كل القرآن إلا أربعة الغسلين والحنان والرقيم والأواه. ثم رُوِيَ عنه أنه علم ذلك، ورُوِيَ عنه أنه كان يقول: الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وأنا ممن يعلم تأويله. وقد اشتهر عن الصحابة

عمران: ٧] وعندنا أن لا حَظَّ للراسخين في العلم من المتشابه إلا التسليم على اعتقاد حَقِّيَّة المراد عند الله تعالى. وأن الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا﴾

تفسير الحروف المقطعة في أوائل السور، ويدل على ما ذكرنا ما قال مُجاهد^(١) وابن جريج^(٢) والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به، وقال القتيبي: لم ينزل الله تعالى شيئاً من القرآن إلا لينتفع به عباده. ويدل به على معنى أرادته فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطأ بما لا يفهم ولم يبق فيه فائدة وهل يجوز أن يقال أن رسول الله لم يكن يعرف المتشابه وإذا جاز أن يعرفه مع قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ جاز أن يعرفه الربانيون من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، وأما العامة فقالوا الوقف على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ واجب لأنه أكد أولاً بالنفي ثم خصص اسم الله بالاستثناء فيقتضي أنه مما لا يشاركه في عمله سواه فلا يجوز العطف على قوله إلا الله كما على لا إله إلا الله فقوله والراسخون يكون ثناء مبتدأ من الله تعالى عليهم بالإيمان والتسليم بأن الكل من عنده لا عطفاً على اسم الله عز وجل كذا ذكر في بعض نسخ أصول الفقه، والدليل عليه قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: (إن تأويله إلا عند الله) وقراءة أبي وابن عباس في رواية طاووس عنه (ويقول الراسخون) ولأنه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم على اتباعه له ابتغاء الفتنة بأن يجريه على الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا ويقولهم ربنا لا تنزع قلوبنا أي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه مؤولين أو غير مؤولين. فدل هذا على أن الوقف على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ لازم، وروي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: تلا رسول الله ﷺ هذه الآية وقال: «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذي سمأهم الله فاحذروهم»^(٣). أمر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع، وروي عنها أيضاً أن النبي عليه السلام لم يفسر من القرآن إلا آيات علمهن جبريل عليه السلام فمن قال أنا أفسر الجميع فقد تكلف فيه ما لم يتكلفه الرسول عليه السلام.

ثم قيل لا اختلاف في هذه المسألة في الحقيقة لأن من قال بأن الراسخ يعلم تأويله

(١) هو مجاهد بن جبر المكي، أبو الحجاج (٢١-١٠٤هـ) من التابعين المفسرين.

(٢) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، المحدث المفسر، أو مكي رتب الأحاديث ترتيباً موضوعياً (ولد سنة ٨٦ - توفي سنة ١٥٠هـ).

(٣) أخرجه البخاري في: التفسير، (٤٢/٦)، ومسلم في: العلم، حديث رقم ٢٦٦٥، وأبو داود في: السنة حديث رقم ٤٥٩٨.

اللَّهُ ﴿[آل عمران: ٧]، واجب. وأهل الإيمان على طبقتين في العلم: منهم من يطالب بالإمعان في السَّير لكونه مبتلى بضرب من الجهل، ومنهم من يطالب بالوقف مُكرِّماً بضرب من العلم. فأنزل المتشابه تحقيقاً للابتلاء. وهذا

أراد أنه يعلمه ظاهراً لا حقيقة. ومن قال أنه لا يعلمه أراد أنه لا يعلمه حقيقة وإنما ذلك إلى القديم سبحانه وتعالى، وقيل كلُّ مُتشابه يمكن رده إلى محكم فإن الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى: ﴿تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، فهذا متشابه يمكن رده إلى قوله تعالى: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢]، الذي هو محكم لا يحتمل التأويل فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والإعراض وكلُّ متشابه لا يمكن رده إلى محكم فالراسخ لا يعلم تأويله كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾ [الأعراف: ١٨٧]، ثم الراسخ في العلم: هو الثابت المستقيم الذي لا يتهياً استزلاله وتشكيكه، وقيل: هو الذي حقق العلم لبسط الفروع بالاجتهاد حتى رَسَخَ في قلبه، وقيل: هو الذي حقق العلم بالمعرفة والقول بالعمل، وعن النبي ﷺ: «الراسخ من بَرَّتْ يَمِينُهُ وَصَدَقَ لِسَانُهُ وَاسْتَقَامَ قَلْبُهُ وَعَفَّ بَطْنُهُ وَفَرَّجَهُ»^(١). قوله: (وأهل الإيمان) جواب عما يقال الخطاب المنزل إما للتعريف أو للتكليف ولا بد فيهما من علم المخاطب ليتمكنه العمل به أو يحصل له المعرفة به فإذا انسد باب العلم به أصلاً خلا عن الحكمة. لأن من خاطب عبده بشيء لا يفهمه لا يُعَدُّ من الحكمة ولم يكن إذا ذاك فرق بينه وبين أصوات الطيور فبين الحكمة بقوله: وأهل الإيمان على طبقتين أي منزلتين في العلم (منهم من يطالب) أي يُؤمر (بالإمعان) أي المبالغة (في السَّير) أي في الطلب من أمعن الفرس إذا تباعد في عدوه (لكونه مبتلى بضرب من الجهل) إنما قال بضرب ولم يقل بالجهل لأنه لا يصح تكليف من لم يعلم شيئاً أصلاً فأنزل المُحكَّم والمفسَّر ونحوهما ابتلاء لمثله (ومنهم من يطالب بالوقف) أي بالوقوف عن الطلب لأن الوقف يستعمل بمعنى اللازم وإن كان متعدياً يقال على رأس هذه الآية وقف أي وقوف أو معناه وقف النفس عن الطلب أي حبسها (فأنزل المتشابه تحقيقاً للابتلاء) أي في حقه أو تمييزاً للابتلاء في حق الكل وهذا هو المعنى في الابتلاء بإنزال المُجَمَّل والمُشَكَّل والخفي فإن الكل لو كان ظاهراً جلياً بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد في الطلب ولو كان الكل مشكلاً خفياً لم يُعلم شيء حقيقة فجعل بعضها جلياً ظاهراً وبعضها خفياً ليتوسل بالجلي

(١) أخرج الحديث الديلمي في «الفردوس» ٤١٦/٢، وابن جرير وابن أبي حاتم في: الدر المنثور، ٧/٢.

أعظم الوجهين بلوى وأعمهما نفعاً وجدوى. وهذا يقابل المحكم ومثاله

إلى معرفة الخفي بالاجتهاد وإتباع النفس وإعمال الفكر فيتبين المجدد من المقصر والمجتهد من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم فيظهر فضيلة الراسخين في العلم لحاجة الناس إلى الرجوع إليهم والاقتداء بهم ولولا ذلك لاستوت الأقدام ولم يتميز الخاص من العام. ولذهب التفاوت بين الناس ولا يزال الناس بخير ما تفاوتوا فإذا استوتوا هلكوا. وقال الله تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ [الأنعام: ١٦٥]، ووجه آخر أنه تعالى ابتلى عباده بضروب من العبادات بعضها على كل البدن كالصلاة ونحوها، وبعضها متفرق على الأعضاء بحسب ما يليق بكل عضو إقداماً وامتناعاً. والقلب أشرف الأعضاء فابتلاه بإنزال الخفي والمشكل والمتشابه ليتعب بالتفكير فيما سوى المتشابه فيخرجه على موافقة الظاهر الجلي ويمتنع عن التفكير في المتشابه معتقداً حقيقته فيكون ذلك عبادة منه كعبادات سائر الأعضاء بالإقدام والامتناع. وذكر في عين المعاني الحكمة في إنزال المتشابه ابتلاء العقل لأن في تكليف الأحكام ابتلاء العاقل وله من تفهم معانيها وحكمها مفرع إلى العقل، فلو لم يتل العقل الذي هو أشرف الخلائق لاستمر العالم في أبهة العلم على المرودة، وما استأنس إلى التذلل لعز العبودية. والحكيم إذا صنف كتاباً ربما أجمل فيه إجمالاً وأبهم فيما أفهم منه إشكالاً ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذة انقياداً فلا يحرم باستغنائه برأيه هداية منه وإرشاداً. فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لبارئها استسلاماً واعترافاً بقصورها والتزاماً قوله: (وهذا أعظم الوجهين بلوى) أي الوقف عن الطلب أعظم ابتلاء من الإمعان في الطلب لأن العقل جبل على صفة يتأمل في غوامض الأشياء ليقف على حقائقها فكان منعه عن ذلك أشد عليه من حمله على تحصيل ما يميل إليه كما أن الابتلاء بالترك في حق سائر الجوارح أشد من الابتلاء بالعمل لأن النفس مائلة إلى الشهوات، فكان امتناعها عنها أشق عليها من الإقدام على العمل ولهذا كان ثوابه أجزل. كما أشار إليه النبي ﷺ بقوله: «لترك ذرة مما نهى الله أفضل من عبادة الثقلين». ولهذا اختص به الراسخون في العلم لأن ابتلاء الرجل على قدر دينه قال عليه السلام: «إن أشد الناس بلاءً الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل»^(١) (وأعمهما نفعاً) أي في الدنيا بالأمن من الوقوع في الزيغ والزلل بسبب الاتباع (وجدوى) أي في الآخرة بكثرة الثواب لأنه لما كان أعظم ابتلاء كان الصبر فيه أشد

(١) أخرجه الترمذي ٦٠١/٤، حديث رقم ٢٣٩٨ وأخرجه ابن ماجه ١٣٣٤/٢، حديث رقم ٤٠٢٣، وأخرجه الإمام أحمد في: المسند ١٧٢/١ و١٧٤ و١٨٠ و١٨٥.

المُقَطَّعات في أوائل السُّور ومثاله: إثبات رؤية الله تعالى بالابصار حقاً في الآخرة بنص القرآن بقوله: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] لأنه موجود بصفة الكمال وأن يكون مرئياً لنفسه ولغيره من صفات

فيكون الثواب فيه أكثر، ويلوى وجدوى كلاهما بلا تنوين كدعوى. ثم الخلف مع كون هذه الطريقة أسلم وأعلم نفعاً عدلوا عنها واشتغلوا بتأويل المتشابه لظهور أهل البدع والاهواء بعد انقراض زمان السلف وتمسكهم بالمتشابهات في إثبات مذاهبهم الباطلة فاضطر الخلف إلى إلزامهم وإبطال دلائلهم فاحتاجوا إلى التأويل. ولهذا قيل طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم. قوله: (ومثاله المقطعات) أي مثال المتشابه الحروف المقطعة أي الحروف التي يجب أن يقطع في التكلم كل حرف منها عن الباقي بأن يؤتى باسم كل منها على هيئته كقوله ألف لام ميم بخلاف قوله ألم فإنه يجب أن يوصل بعضها ببعض ليفيد المعنى. وهذه الالفاظ وإن كانت أسماء حقيقة لكنها تسمى حروفاً باعتبار مدلولاتها تجوزاً، ثم قيل هي من المتشابهات التي لم يطلع الله عليه الخلاق إلا من شاء منهم فيجب الإيمان بها ولا يطلب لها التأويل، وقيل هي من السن الملائكة التي تفهم بعضهم من بعض والسن الطيور والدواب فيحتمل أن يكون هذا مما لا يطلعنا الله تعالى ويعرفه الرسول بتعليم الملائكة إياه، وقيل: إنها ليست من المتشابه بل هي من جنس التكلم بالرَّمز فيحتمل التأويل فيقبل كل تأويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده الشرع ولا يقبل تأويلات الباطنية التي خرجت عن الوجوه التي يحتملها ظاهر اللغة وأكثرها مخالفة للعقل والآيات المحكمة لأنها ترك للقرآن لا تأويل. كذا في شرح التأويلات، والدليل على أنها ليست من المتشابهات تأويل بعض السلف مثل ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وإنكار عليهم من الباقيين ولم ينقل عن أحد منهم تأويل الوجه واليد والاستواء بل كانوا يزجرون عن ذلك حتى قال مالك بن أنس رحمه الله حين سئل عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]: الاستواء غير مجهول والكيف منه غير معقول والإيمان به واجب والشك فيه شرك والسؤال عنه بدعة. ولما كان القول الأول قول الأكثر اختاره المصنف، ثم قال: (ومثاله إثبات رؤية الله تعالى) ولم يقل وكذلك إثبات رؤية الله كما قال. وكذلك إثبات الوجه واليد فرقاً بين ما هو مختلف في كونه متشابهاً وبين ما هو متشابه بالاتفاق أو فرقاً بين ما تشابه لفظه وبين ما تشابه معناه، وقوله: (إثبات رؤية الله) أي إثبات كيفيتها لأن نفس الرؤية ليست بمتشابهة كذا قيل، والمراد من الإثبات إثباتها في الاعتقاد لا في نفس الأمر إذ لا يمكن ذلك لأنه يؤدي إلى الحدوث بل هي في نفس الأمر ثابتة، وقوله: (لأنه موجود بصفة الكمال) إشارة إلى علة جواز الرؤية فإنها الوجود

الكمال والمؤمن لإكرامه بذلك أهل. لكن إثبات الجهة ممتنع فصار بوصفه متشابهاً فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقيقة فيه. وكذلك إثبات اليد

عندنا على ما عُرِف، وقوله: (وأن يكون مرثياً لنفسه ولغيره من صفات الكمال) لأن في الشاهد عدم رؤية ما عرف موجوداً إمارة العجز والنقصان لأن من يتستر عن الناس إنما يتستر لعيب به ولنقصان جل فيه، أو لعجزه عن مقاومة الناس في إبدائهم إياه والله تعالى غالب على كل شيء وهو أجمل من كل جميل منزّه عن النقائص والعيوب موصوف بصفات الكمال فيجوز أن يكون مرثياً لأنه من صفات الكمال، وقوله: (والمؤمن لإكرامه بذلك أهل) أي المؤمن أهل لأن يكرم بتلك الكرامة وإنما قال هذا لأن الشيء قد يمتنع لعدم الأهل وإن كان في نفسه ممكناً. فقال: الرؤية ممكنة عقلاً والمؤمن أهل لها كما هو أهلٌ لغيرها من الكرامات التي لم تخطر على قلب بشر وقد ورد بها السمع فيجب القول بثبوتها. واعلم أن أكثر المعتزلة يقولون بأن الله تعالى يرى ذاته ولكن لا يرى، وطائفة منهم أنكروا أن يرى ويرى فقوله: (أن يكون مرثياً لنفسه) رد لقول هذه الطائفة وإشارة إلى الإلزام على الأكثر لأنه تعالى لما كان يرى ذاته كانت رؤية ذاته ممكنة في نفس الأمر لأنه تعالى لا يوصف بما هو مستحيل. ألا ترى أنه جل جلاله لا يوصف بأنه يرى المعدوم لأن رؤية المعدوم مستحيلة ولما كانت ممكنة يجوز أن يراه المؤمنون بلا كيف وجهة كما يرى هو نفسه بلا كيف وجهة قوله: (لكن إثبات الجهة ممتنع) لأن من شرط الرؤية في الشاهد أن يكون المرثي في جهة من الرائي وأن يكون مقابلاً له ومحاذياً ويكون بينهما مسافة مقدرة لا في غاية القرب ولا في غاية البعد وكل ذلك على الله تعالى محال فصار إثبات الرؤية بوصفه أي بكيفيته متشابهاً أي بحيث لا يدرك بالعقل فنسلم ذلك إلى الله تعالى ولا نشغل بالتأويل. ومن جوز التأويل من المحققين المتأخرين قال: لا نسلم أن ما ذكروا من القرائن اللازمة بل هي من الأوصاف الاتفاقية وذلك لأن المرثي في الشاهد ذو جهة يتحقق في حقه المقابلة فيرى كذلك. فاما الله تعالى فمنزه عن الجهة والمقابلة والمسافة فيرى كما هو أيضاً لأن الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو، والدليل عليه أن الله تعالى يرانا قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ [العلق: ١٤]، وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة. ورؤية الله تعالى إياناً من غير مقابلة ولا جهة فعلم أنها ليست من القرائن اللازمة للرؤية لأن ما كان من القرائن اللازمة الذاتية لا يتبدل بين الشاهد والغائب بل هي من الأوصاف الاتفاقية ككون الثاني في الشاهد محدثاً وذا صورة ودم ولحم مع فوات هذه الأوصاف في الغائب بالاتفاق لكون هذه الأوصاف اتفاقية فعلى هذا لم يبق التشابه في الوصف أيضاً لزواله بالتأويل، والله الهادي.

والوجه حقٌّ عندنا معلومٌ بأصله متشابه بوصفه . ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف وإنما ضلّت المعتزلة من هذا الوجه فإنهم ردّوا الأصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطّلة .

قوله : (وكذلك) أي وكإثبات الرؤية (إثبات الوجه واليد لله تعالى حقٌّ عندنا) فبقوله عندنا احتراز عن قول من قال : لا يوصف الله تعالى سبحانه بالوجه واليد . بل المراد من الوجه الرضاء أو الذات ونحوهما ومن اليد القدرة أو النعمة ونحوها . فقال الشيخ : بل الله تعالى يوصف بصفة الوجه واليد مع تنزيهه جلّ جلاله عن الصورة والجارحة لأن الوجه واليد من صفات الكمال في الشاهد لأن من لا وجه له أو لا يد له يعد ناقصاً وهو تعالى موصوف بصفات الكمال فيوصف بهما أيضاً إلا أن إثبات الصورة والجارحة مُستحيل وكذا إثبات الكيفية فتشابه وصفه فيجب تسليمه على اعتقاد الحقية من غير اشتغال بالتأويل . واعلم أن في أمثال ما ذكرنا يتبع اللفظ الذي ورد به النص من الكتاب والسنة فلا يشتق منه الاسم ولا يقال الله تعالى متوجه إلى فلان بنظر الرحمة أو العناية ولا يبدل بلفظ آخر لا بالعربية ولا بغيرها فلا يبدل لفظ العين بالباصرة ولا لفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفارسية أيضاً : جشم خدای وروي خدای ودست خدای وغير ذلك .

قوله : (ولن يجوز إبطال الأصل) أي لا يجوز الحكم بأن القول بالرؤية والوجه واليد باطل بالعجز عن درك الوصف أي الكيفية لما فيه من إبطال المتبوع بالتبع والأصل بالفرع وذلك كمن رأى شخصاً على شطّ نهرٍ عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم رأى ذلك الشخص في الجانب الآخر من غير أن يشاهد سفينة وملاحاً لا يمكنه أن ينكر عبوره من النهر، وإن لم يدرك كيفية العبور فكذا فيما نحن فيه لما ثبت بالدلائل القاطعة جواز الرؤية وصفة الوجه واليد لله سبحانه لا يجوز إنكارها بالعجز عن درك أوصافها والجهل بطريق ثبوتها . (فإنهم ردّوا الأصول) يجوز أن يكون معناه ردّوا أصل الرؤية والوجه واليد لجهلهم بالصفات اللام في الصفات دل المضاف إليه أي بكيفياتها، ويجوز أن يكون معناه ردّوا الأصول أي الصفات جمع بأن قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحياة وغيرها لجهلهم بالصفات أي بكيفية ثبوتها بأن اشتبه عليهم طريقه وذلك لأن الصانع القديم واحد لا شريك له والصفات لو ثبتت لكانت غير الذات لا محالة لأن الصفة إذا لم تكن هي الذات فهي غير الذات لا محالة كزيد لما لم يكن عمراً كان غير عمره لا محالة والقول بإثبات الأشياء المتغايرة في الأزل مُنافٍ للتوحيد ومن هذا سمّوا أنفسهم أهل التوحيد ولم يعلم أنهم أبطلوا توحيدهم بتوحيدهم، ويدل على هذا الوجه قوله : (فصاروا

.....

معطلة) أي فرقة معطلة أي قائلة بخُلُو الذات عن الصفات، والتعطيل في الأصل نَزَعَ الحلي من امرأة مأخوذ من عطلت المرأة عطلاً إذا خلا جيدها من القلائد إلا أنه يستعمل في التخلية عن الصفات لأنها بمنزلة الزينة. ولهذا يقال حليته كذا أي هيئته التي هي صفته لأن تزيينه بها ويجوز أن يكون مأخوذاً من العُطلة أي عَطَلُوا النصوص وتركوها بلا عمل فصاروا معطلة لها.

[الحقيقة والمجاز]

وتفسير القسم الثالث: أن الحقيقة اسم لكل لفظ أُريد به ما وُضِعَ له. مأخوذ من حق الشيء يحق حقاً فهو حقٌ وحاقٌ وحَقِيقٌ.

قوله: (وتفسير القسم الثالث) أي بالنسبة إلى أصل التقسيم، وفي بعض النسخ «الرابع» أي بالنسبة إلى القسم المقابل. (الحقيقة كل لفظ أُريد به ما وُضِعَ له) قد ذكرنا أن ذكر كلمة كل في التعريف مستبعد واعتذرنا عنه، وقوله: (كل لفظ) إشارة إلى أن الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وكذا المجاز إذ المراد من كلمة ما في تعريفه: اللفظ أيضاً، واعلم أن الحقيقة ثلاثة أقسام: لغوية وشرعية وعرفية. والسبب في انقسامها هذا هو أن الحقيقة لا بد لها من وضع. والوضع لا بد له من واضع فمتى تعين نسبت إليه الحقيقة. فقبل لغوية إن كان صاحب وضعها واضع اللغة كالإنسان المستعمل في الحيوان الناطق. وقيل شرعية إن كان صاحب وضعها الشارع كالصلاة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفاً عاماً، كالدابة لذوات الأربع أو خاصاً كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجواهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة، ولا يُستَراب في انقسام المجاز إلى نحو هذه الثلاثة فإن الإنسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلاة المستعملة في الدعاء مجاز شرعي وإن كانت حقيقة لغوي والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وإن كانت حقيقة لغوية.

وإذا عرفتَ هذا فاعلم أن المراد من الوضع وهو تعيين اللفظة بإزاء معنى بنفسها في التعريفين مُطلق الوضع فيدخل فيهما الأقسام الستة. ولا بد في تعريف المجاز من قيد وهو أن يقال لعلاقة مَحْصُوصَة بين المحلين أو نحوه. كما ذكر صاحب المختصر. لاتصال بينهما معنى أو ذاتاً وألا ينتقض بما إذا استعمل لفظ السماء في الأرض فإنه ليس بمجاز وإن كان مستعملاً في غير ما وضع له بل هو وُضِعَ جديد. ولا يقال تعريف المجاز بما ذكر مع هذا القيد الذي شرطت غير جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الأربع عنه إذ ليس هو مستعملاً في غير ما وُضِعَ له. وخروج

والمجاز: اسم لما أُريد به غير ما وُضع له. مَفْعَل من جاز يجوز بمعنى فاعل أي متعدٍ عن أصله ولا ينال الحقيقة إلا بالسمع ولا تسقط عن المسمى

التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] عنه لعدم استعمالها في شيء أصلاً وغير مانع لدخول الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملتين في غير ما وضعتا لها والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازاً لأننا نُجيب عن الأول بأن حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك وإذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالاً له في غير ما وضعتا له. وعن الثاني بأن الكاف إذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة لا فيما وضعت له أولاً. وعن الثالث بأنهما وإن كانتا حقيقتين بالنسبة إلى تواضع أهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة إلى استعمالها في غير ما وضعتا له أولاً في اللغة، إذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار مجازاً باعتبار آخر. واختار بعض الأصوليين في تعريفهما: أن الحقيقة ما أُفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية، والمجاز ما أُفيد به غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول وقد دخل فيه المجاز اللغوي والشرعي والعرفي أيضاً. ولكن لقائل أن يقول هذا التعريف خروج يقتضي الاستعارة عنه. وكذا التعريف المذكور في الكتاب، لأننا إذا قلنا على وجه الاستعارة هذا أسد قدرنا صيرورته في نفسه أسداً لبلوغه في الشجاعة التي هي خاصة الأسد إلى الغاية القصوى ثم أطلقنا عليه اسم الأسد. فلا يكون هذا استعمالاً للفظ في غير موضوعه. ويُجاب عنه أن تعظيمه بتقدير حصول قوة له مثل قوة الأسد لا يوجب تحقيق ذلك والتعريف للحقائق فيكون استعمال لفظ الأسد فيه استعمالاً له في غير موضوعه حقيقة. وذكر صاحب «المفتاح» فيه أن الحقيقة هي الكلمة المُستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص، فلفظ الأسد موضوع له بالتحقيق ولا تأويل فيه، قال: وإنما ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة ففي الاستعارة تعد الكلمة مستعملة فيما هي موضوعة له على أصح القولين ولا نسميها حقيقة لبناء دعوى المستعار موضوعاً للمستعار له على ضرب من التأويل، قال: والمجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع، قال: وفولي بالتحقيق احتراز من خروج الاستعارة التي هي من باب المجاز نظراً إلى دعوى

أبداً. والمجاز بالتأمل في طريقه ليعتبر به ويحتذى بمثاله ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص.

استعمالها فيما هي موضوعة له. وقولي مع قرينة مانعة إلى آخره احتراز عن الكناية فإن الكناية تستعمل وتراد بها المكنى فتقع مستعملة في غير ما هي موضوعة له مع أنا لا نسميها مجازاً لعرائها عن هذا القيد، واعلم أن فعلاً إذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التانيث لقرب الفاعل من الفعل الذي هو الأصل في لحوق تاء التانيث به. وإذا كان بمعنى المفعول غير جارٍ على موصوف، فكذلك تقول مررتُ بقتيل بني فلان وقتيلتهم رفعاً للالتباس، وإن كان جارياً على موصوف لا يلحقه التاء تقول رجل قتيل وإمراة جريح. ثم الحقيقة إما فعلية بمعنى فاعل من حق الشيء يحق إذا وجب وثبت وإليه أشار المصنف، وإما بمعنى مفعول من حققت الشيء أحقه إذا أثبتته فيكون معناها الثابتة أو المثبتة في موضعها الأصلي، والتاء للتانيث إذا كانت بالمعنى الأول ولشبه التانيث وهو نقل اللفظ من الوصفية إلى الإسمية الصرفة كالنطيجة والأكيلة إذا كانت بالمعنى الثاني. لأن النقل ثان كما أن التانيث ثان، وقال صاحب المفتاح: هي عندي للتانيث في الوجهين بتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجرأة على الموصوف.

والمجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي لأن الكلمة إذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت موضعها. وهو المراد من قوله متعدّد من أصله أي عن موضعه الأصلي، ولهذا قيل أنه حقيقة عرفية في معناه مجاز لغوي لأن بناء المفعول للموضع أو للمصدر حقيقة لا للفاعل فإطلاقه على اللفظ المنتقل لا يكون إلا مجازاً ولأن حقيقة معنى العبور والتعدي إنما تحصل في انتقال الجسم من حيّز إلى حيّز، فأما في الألفاظ فلا. فثبت أن ذلك إنما يكون على سبيل التشبيه. وكذا لفظ الحقيقة في مفهومه مجاز لغوي حقيقة عرفية أيضاً لما ذكرنا أنها مأخوذة من الحق وهو حقيقة في الثابت. ثم إنه نقل إلى العقد المطابق لأنه أولى بالوجود من العقد غير المطابق، ثم نقل إلى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل إلى استعمال اللفظ في موضوعه الأصلي إذ استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر أنه مجاز واقع في الرتبة الثالثة بحسب اللغة الأصلية كذا قيل. وذكر الغزالي في «المستصفى» أن لفظه الحقيقة مشتركة قد يُراد بها ذات الشيء وحده ولكن إذا استعملت في الألفاظ أريد بها ما استعمل في موضوعه، فهذا يدلّ على أن لفظ الحقيقة في مفهومه حقيقة لغوية أيضاً. وهو الأصحّ لأن الحقيقة اسم للثابتة لغة واللفظ المستعمل في موضوعه ثابت فيه فيكون إطلاق الحقيقة

.....

عليه بالحقيقة لا بالمجاز . واعلم أيضاً أن اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لأن شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع إما في موضوعه أو في غير موضوعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط غني عن البيان، وإلى ما ذكرنا إشارة في قوله أريد به ما وُضِعَ له وأريد به غير ما وضع له .

قوله: (ولا ينال الحقيقة إلا بالسمع) أي لا يوجد ولا يعرف كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه إلا بالسمع من أهل اللغة أنه موضوع فيما استعمل فيه بخلاف المجاز فإنه يوقف عليه بالتأمل في طريقه أو معناه لا يمكن أن يستعمل اللفظ في موضوعه إلا بالسمع من أهل اللغة إنه موضوع فيه بخلاف المجاز فإنه يمكن أن يستعمل اللفظ في غير موضوعه من غير سماع إنهم استعملوه فيه . وحاصله أن استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي لغير الواضع موقوف على السماع بالاتفاق لأن دلالات الألفاظ لما لم تكن ذاتية إذ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف الأماكن والأمم، ولاهتدى كل إنسان إلى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم لا بد فيها من الوضع ولا بد فيه من السماع . فأما استعمال اللفظ في معناه المجازي فلا يفتقر في كل فرد إلى السماع وإن كان يفتقر في معرفة طريقه إليه كإطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على المسبب والخاص على العام وعكسهما وهو المراد من قوله: (والمجاز ينال بالتأمل في طريقه) وهو مذهب الجمهور، وذهبت طائفة إلى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز محتجين بأن السماع لو لم يشترط لجاز إطلاق النخلة على طويل غير إنسان كمنارة مثلاً لوجود العلاقة المعتمدة التي هي كافية في جواز الإطلاق عندكم وهو المشابهة الصورية ولجواز إطلاق الشبكة على الصيد وإطلاق الابن على الأب، وعكسهما للمجاورة والملازمة وكل ذلك ممنوع ولأنه لو جاز إطلاق الاسم على الشيء للعلاقة من غير السمع كإطلاق النخلة على المنارة لكان هذا قياساً في اللغة وهو باطل وإلا كان اختراعاً من المطلق وحينئذ لا يكون من لغة العرب وكلامنا فيها . واحتج الجمهور بأننا نجد أهل العربية إذا وجدوا بين محلّي الحقيقة والمجاز العلاقة المعتمدة يطلقون الاسم وإن لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة وفيه ولو كان السماع شرطاً لتوقفوا في الإطلاق على النقل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط، وبأن الكل اتفقوا على أن استعمال اللفظ في مفهومه المجازي مفتقر إلى النظر في العلاقة المعتمدة وما يكون نقلياً لا يكون كذلك إذ يكفي في استعمال اللفظ فيه كونه منقولاً عن أهل اللغة كما في جميع المستعملات . فإننا إذا رأيناهم استعملوا لفظاً بإزاء معنى تابعناهم

.....

 في إطلاقه عليه من غير نظر إلى شيء آخر، والجواب عما ذكروا من عدم جواز الإطلاقات المذكورة أن وجود العلاقة إنما يكفي للإطلاق إذا كانت العلاقة معتبرة ولم يكن ثمة مانع وفي الصورتين الأوليين العلاقة ليست بمعتبرة لأن مجرد الطول ليس بمعتبر إذ هو معنى عالم ولم يطلق على الإنسان لمجرد الطول بل له ولغيره من الأوصاف . وكذا لا ملازمة بين الشبكة والصيد إذا الصيد قد يحصل بدون الشبكة والشبكة قد لا يحصل بها الصيد . وفي الصورة الأخيرة المانع موجود لأنهما من المتقابلات وفي مثله لا يعتبر المجاورة . وأما قولهم لو جاز لكان قياساً أو اختراعاً، فلا نسلم أنه لو لم يكن قياساً لكان اختراعاً لأنه إنما يكون كذلك لو لم يكن معلوماً من مجاري كلامهم صحة الإطلاق لكنه ليس كذلك لانا قد استقرنا كلامهم فعلمنا أن العلاقة مصححة للإطلاق كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة والالزم مما ذكرتم كون رفع الفاعل فيما لم يسمع عنهم قياساً أو اختراعاً وأنتم لا تقولون به .

وقوله : (ولا تسقط عن المسمى أبداً) من إحدى العلامات الذي يميز بها الحقيقة عن المجاز، ومعناه أن الحقيقة لا ينفي عن مسمّاها بحال بخلاف المجاز فإنه يمكن نفيه عن مفهومه في نفس الأمر ولهذا لما لم يصح أن ينفي لفظ الأسد عن الهيكل المخصوص وصح أن ينفي عن الإنسان الشجاع علمنا أنه حقيقة في الأول مجاز في الثاني . وقيل التعريف بهذه العلامة غير مفيد لاستلزامه الدور وذلك لتوقف النفي وامتناعه على كون اللفظ مجازاً أو حقيقة فإن من تردّد في كون اللفظ حقيقة أو مجازاً على صحة النفي وامتناعه لزم الدور، ولو قيل المراد من صحة النفي وعدم صحته وجدانه في مجاري استعمالاتهم وعدم وجدانه فيها ليندفع الدور فهو بعيد . لأن الوجدان إن صلح علامة للمجاز حينئذٍ فعَدَم الوجدان لا يصلح علامة للحقيقة إذ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود الذي هو المطلوب فالأولى أن يجعل امتناع النفي في الحقيقة وصحته في المجاز من الخواصّ لا من العلامات، بل المعتبر من العلامات أن اللفظ إذا تبادر مدلوله إلى الفهم عند الإطلاق بلا قرينة فهو حقيقة وإن لم يتبادر إليه إلا بالقرينة فهو مجاز لأن أهل اللغة إذا أرادوا إفهام المعنى للغير اقتصروا على عبارات مخصوصة وإذا عبّروا عنه بعبارات أخر لم يقتصروا عليها بل ذكروا معها قرينة .

قوله : (ومثال المجاز إلى آخره) يعني كما أن النص لا يُعرف إلا بالتوقيف ولكن يمكن أن يوقف على حكم الفرع من غير توقيف بسلوك طريقه وهو التأمل في النص

.....

واستخراج الوصف المؤثر فإذا وجد ذلك في الفرع يعدى الحكم إليه، فكذلك الحقيقة لا يمكن أن يثبت في محل إلا بالسماع من أهل اللغة . ولكن المجاز يمكن أن يثبت في محل بالتأمل في طريقه من غير سماع وهو التأمل في محل الحقيقة واستخراج المعنى المشهور اللازم له فإذا وجد في محل آخر يجوز أن يستعار اللفظ له فيصبح هذا من كل متكلم كما يصحّ القياس من كل مجتهد إلا أن المعتبر في القياس المعاني الشرعية وفي المجاز المعاني اللغوية .

[الصريح والكناية]

وأما الصريح فما ظهر المراد به ظهوراً بيناً زائداً، ومنه سُمِّيَ القَصْرُ صَرَحاً لارتفاعه عن سائر الأبنية. والصريح الخالص من كل شيء وذلك مثل

قوله: (وأما الصريح فما ظهر المراد منه ظهوراً بيناً) أي انكشف انكشافاً تاماً وهو احتراز عن الظاهر، وقيل لا بد فيه من قيد وهو أن يقال: بالاستعمال أو بالعرف ونحوهما لتمييز عن المفسر والنص. إذ الفرق بين الصريح وبين ما ذكرنا ليس إلا بكثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في المفسر والنص. إليه أشير في الميزان إلا أن الشيخ رحمه الله ترك ذكره لدلالة مَوْرَد التقسيم عليه إذ هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال فعلى هذا لا يدخل فيه إلا الحقائق العرفية، وقيل لا حاجة إلى هذا القيد لأن تمام انكشاف المعنى قد يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه الحقائق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد قسماً من أقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لأن الشرط فيه كون الظهور بيناً أي تاماً وليس هو في الظاهر كذلك، بل فيه مجرد الظهور. ولهذا تُوصف الإشارة بالظهور فيقال هذه إشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا توصف بالصراحة أصلاً لعدم تمام الانكشاف فيها، ويؤيده ما ذكره السيد الإمام أبو القاسم رحمه الله أن الصريح هو الذي يعرف مراده معرفة جلية وما ذكر الشيخان القاضي أبو زيد وشمس الأئمة رحمهما الله: أن الصريح اسمٌ لكلامٍ مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة أو مجازاً، قلت هذا كلام حسن إذ لا استبعاد في تسمية النص أو المفسر صريحاً وقد رأيت في كثير من الكتب ما يدل عليه إلا أن مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر إذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال فتبين أن ما ذكرنا أولاً أصح، ثم لما استوى في الصريح الحقيقة والمجاز جمع الشيخ في إيراد النظائر بين ما هو مجاز لغوي وبين ما هو حقيقة لغوية فقوله: أنت حرّ وأنت طالق ونكحت من قبيل الأول وقوله بعث من قبيل الثاني.

وقوله: (وهذا اللفظ) أي الصريح موضوع لهذا المعنى أي لما ظهر المراد منه ظهوراً

قوله: أَنْتَ حُرٌّ وَأَنْتَ طَالِقٌ. والكناية خلاف الصريح هو ما استتر المراد به مثل

 بيناً إشارة إلى أنه من الأسماء المقررة هي التي قررت على موضوعها اللغوي في العرف أو الشرع كالبيع والشراء لا من الأسماء المغيرة وهي التي غيرت عن موضوعها فيه كالصلاة والزكاة، وهو فعيل بمعنى فاعل من صَرَّحَ يَصْرِحُ صراحةً وصراحةً إذا خلص وانكشف وتصريح الخمر أن يذهب عنه الزبد وصَرَّحَ فلان بما في نفسه أي أظهره. قوله: (والصريح الخالص من كل شيء) كلمة «من» متعلقة بالصريح أي الصريح من كل شيء خالصة قيل في الصباح وكل خالص صريح، ويجوز أن تكون متعلقة بالخالص أي الذي خلص من كل شيء وهو الصريح وكلاهما واحد فلما خلص هذا اللفظ عن محتملاته بمنزلة المفسر سُمي صريحاً. قوله: (وهو ما استتر المراد به) أي خلاف الصريح لفظ استتر المعنى الذي أريد به، وإنما فسر خلاف الصريح به لأن خلاف الشيء قد يكون نقيضه، وقد يكون ضده. فإن كان المراد من الخلاف ههنا نقيضه فهو ما لم يظهر المراد به ظهوراً بيناً وأنه يتناول الظاهر وهو ليس بكناية وكذا يتناول النص والمفسر والخفي والمشكل وغيرها إن قدر قيد الاستعمال. وقيل هو ما لم يظهر المراد به بالاستعمال ظهوراً بيناً وفساده ظاهر، وإن كان المراد ضده فهو ما استتر المراد به استتاراً تاماً ولا يوجد ذلك إلا في المجمل فلا يكون التعريف جامعاً ولا مانعاً. فالشيخ بهذا التفسير بين أن المراد من خلاف الصريح ضده وهو الاستتار لا نقيضه. إذ هو أولى بالتعريف به من نقيضه وهو عدم الظهور لكون الأول وجودياً والثاني عديمياً. وبين أيضاً بترك قوله استتاراً تاماً أن قوله ظهوراً بيناً في تعريف الصريح لزيادة البيان. إذ هو مفهوم من تقدير قيد الاستعمال لأنه من لوازمه، ثم لا بد من القيد المذكور أيضاً عند من قال باشتراطه في الصريح بأن يقال هو ما استتر المراد به بالاستعمال. أي يحصل الاستتار بالاستعمال بأن يستعملوه قاصدين للاستتار فإنه مقصود عندهم لأغراض صحيحة وإن كان معناه ظاهراً في اللغة. كما أن الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وإن كان خفياً في اللغة، وعند من لم يقل باشتراطه في الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وأمثالهما. وعليه يدل كلام القاضي الإمام فإنه قال: كُلُّ كلامٍ يحتمل وجوهاً يُسمى: كناية ولهذا سمي المجاز قبل أن يصير متعارفاً كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها إلا أن الصحيح هو الأول. لما ذكرنا من اشتراط اشتراك مؤرد التقسيم بين الأقسام ولا يحصل ذلك إلا باشتراط هذا القيد.

ثم إذا تأملت علمت أن المراد من الاستعمال هو التلفظ بكلام لإفادة معنى في مورد التقسيم وهو قوله. والقسم لثالث في وجوه استعمال ذلك النظم مطلق الاستعمال إذ الاستعمال في الحقيقة والمجاز غير الاستعمال في الصريح إذ هو فيه مقيد بالكثرة وفي الحقيقة مُقَيَّد بالموضوع وفي المجاز بغير الموضوع وهو في الكناية غيره في الصريح إذ هو

هاء المغايبة وسائر ألفاظ الضمير. أخذت من قولهم كنيت وكنوت ومنه قول الشاعر:

وإني لا كُنُو عن قَدُورَ بَغِيرِها وَأُعْرِبُ أحياناً بها فأُصارحُ

فيها مُقَيَّد بقصد الاستتار فلا بُدَّ مِنْ قَدَرٍ مشتركٍ أي معنى جامع ليستقيم التقسيم وليس ذلك إلا مطلق الاستعمال فافهم. وقال صاحب «المفتاح» في تعريف الكناية: هي تَرْكُ التَّصريح بذكر الشيء إلى ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل منه إلى ما هو ملزومه وهو طول القامة. والفرق بين المجاز والكناية من وجهين: أحدهما أن الكناية لا تنافي لإرادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد أن تريد طول نجاهه من غير ارتكاب تاويل مع إرادة طول قامته، والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام أسد أن تريد معنى الأسد من غير تاويل.

والثاني: أن مَبْنَى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، وذكر غيره في الفرق بينهما أنه لا بد في المجاز من اتِّصال وتناسب بين المحليين. وفي الكناية لا حاجة إليه فإن العرب تكني عن الحبشي بأبي البيضاء وعن الضُّرير بأبي العِيَّاء. ولا اتصال بينهما، بل بينهما تضاد، (مثل هاء المغايبة وسائر ألفاظ الضمير) مثل أنا وأنت وغيرها لأنها لما لم تميز بين اسم واسم إلا بدلالة أخرى لم تكن صريحة. ولما احتملت التمييز بدلالة استقامت كناية عن الصريح فكانت الألفاظ الكناية من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر من حيث أن الألفاظ الكناية مما لا يفهم معناها إلا بدلالة أخرى، والصريح اسم لما فهم معناه منه بنفسه، ولا يلزم على قول من زاد قيد الاستعمال في التعريف أن هذه الألفاظ كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلة في التعريف لأنه يقول أنها إنما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فإن المتكلم إذا أراد أن لا يصرح باسم زيد مثلاً يكني عنه بهو كما يكني عنه بأبي فلان لأنها كنايات قبل الاستعمال. فكما أن الألفاظ الموضوعة لا تكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الألفاظ كنايات قبل الاستعمال أيضاً فتكون داخلة في التعريف. قوله: (أخذت) أي الكناية (من قولهم كنيت وكنوت) وقع على مذهب الكوفيين فإن المصدر مأخوذ من الفعل عندهم والفعل هو الأصل. فاما على مذهب البصريين فالمصدر هو الأصل والفعل مشتق منه، ثم إن كانت لام الكلمة ياء وهو المشهور فهي في الكناية أصلية كما في النهاية والسقاية، وإن كانت واواً وهي لغة فهي غير مشهورة ولهذا استشهد لها دون الياء فهي منقلبة عن الواو على غير قياس كما انقلبت الواو عنها في جبيت الخراج

وهذه جملة يأتي تفسيرها في باب بيان الحُكْم.

جباوة الأصل جباية، والكناية لغة أن تتكلم بشيء وتريد به غيره فهي من الأسماء المقررة، والقذور المرأة التي تجتنب الأقدار والرَّيب، وأعرب بحجته أي أفصح بها من غير تقية من أحد، والمصارحة المجاهرة، يعني أنني ربما أذكر غيرها وأريدها خوفاً من عشيرتها وإخفاء لمحبتني إياها وربما غلبني سكر المحبة فأفصح بها من غير تقية من أحد وأذكرها صريحاً، وهذه جملة، أي الحقيقة والمجاز والصريح والكناية، يأتي تفسيرها، أي تمام تفسيرها.

[أقسام الدلالات]

[١ - عبارة النص]

وتفسير القسم الرابع أن الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له .

قوله : (وتفسير القسم الرابع) أي باعتبار أصل التقسيم أو الخامس باعتبار المقابل أن الاستدلال « بعبارة النص » أي بعينه، ولهذا قال القاضي الإمام : الثابت بعين النص ما أوجبه نفس الكلام وسياقه وكذا ذكر أبو اليُسْر أيضاً . فيكون هذه الإضافة من باب إضافة العام إلى الخاص، كما في قولك جميع القوم وكلّ الدراهم ونفس الشيء . والاستدلال انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد ههنا، والعبارة لغة : تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا أعبرها عبارة أي فسرتها وكذا عبرتها، وعبرت عن فلان إذا تكلمت عنه فسميت الألفاظ الدالة على المعاني عبارات لأنها تفسّر ما في الضمير الذي هو مستور كما أن المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا ولأنها تكلم عما في الضمير . واعلم أنهم يطلقون اسم النص على : كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً أو مفسراً أو نصاً أو حقيقة أو مجازاً خاصاً كان أو عاماً اعتباراً منهم للغالب، لأن عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في هذا الفصل دون ما تقدّم تفسيره حتى كان التمسك في إثبات الحكم بظاهر أو مفسر أو خاص أو عام أو صريح أو كناية أو غيرها استدلالاً بعبارة النص لا غير . (هو العمل بظاهر ما سيق الكلام) له المراد من العمل عمل المجتهد وهو إثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما إذا قيل : الصلاة فريضة لقوله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة: ٤٣ - ٨٣ - ١١٠] [النساء: ٧٧] [الأنعام: ٧٢] [يونس: ٨٧] [النور: ٥٦] [الروم: ٣١] [المزمل: ٢٠] . والزنا حرام لقوله جل ذكره : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا ﴾ [الإسراء: ٣٢] ، فهذا وامثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته، واعلم أن دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب، إحداها أن يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الأصلي منه كالعدد في قوله تعالى : ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ [النساء: ٣] ، والثانية : أن

يدلّ على معنى ولا يكون مقصوداً أصلياً فيه كإباحة النكاح من هذه الآية، والثالثة: أن يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام: «إن من السُّحْتِ ثَمَنُ الْكَلْبِ»^(١) الحديث. فالقسم الأول مسوق ليس إلا. والقسم الأخير ليس بمسوق أصلاً والمتوسط مسوق من وجه: وهو أن المتكلم قصد إلى التلطف به لإفادة معناه غير مسوق من وجه: وهو أنه إنما ساقه لإتمام بيان ما هو المقصود الأصلي. إذ لا يتأتى له ذلك إلا به. يوضح الفرق بين القسمين الأخيرين أن المتوسط يصلح أن يصير مقصوداً أصلياً في السوق بأن انفرد عن القرينة والقسم الأخير لا يصلح لذلك أصلاً، وإذا عرفت هذا فاعلم أن المراد هاهنا من كون الكلام مسوقاً لمعنى أن يدل على مفهومه مطلقاً سواء كان مقصوداً أصلياً أو لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقاً أن يدل على مفهومه مقيداً بكونه مقصوداً أصلياً. فيدخل القسم المتوسط هاهنا في السوق ولم يُدْخَلْ فيه فيما سبق فإذا تَمَسَّكَ أَحَدٌ في إباحة النكاح بقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ أو في إباحة البيع بقوله عز اسمه: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، كان استدلالاً بعبارة النص لا بإشارته، ويؤيد ما ذكرنا ما قال صدر الإسلام في أصوله: الحكم الثابت بعين النص أي بعبارته ما أثبتته النص بنفسه وسياقه كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فعين النص يُوجِبُ إباحة البيع وحرمة الربا والتفرقة، فَسَوَّى بَيْنَ ما هو مقصود أصلي وهو الفرق وبين ما ليس كذلك وهو حل البيع وحرمة الربا فجعلهما ثابتين بعبارة النص لا بإشارته.

(١) هو جزء من حديث «الفينة سحت وغناؤها حرام والنظر إليها حرام وثمانها مثل ثمن الكلب، وثمان الكلب سحت ومن نبت لحمه على المسحت فالنار أولى به». رواه الطبراني، وروي عن ابن معن في مجمع الزوائد ٩٤/٤، وأخرجه الديلمي ١٦٤/٢.

[٢ - إشارة النص]

والاستدلال بإشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغةً لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميناه «إشارة». كَرَجُل ينظر ببصره

قوله: (والاستدلال بإشارته) الإشارة الإيماء فكان السامع غفل عن المعنى المضمون في النص لإقباله إلى ما دلّ عليه ظاهر الكلام فالنصّ يشيرُ إليه، وقوله: (لكنه غير مقصود) تعرض لجانب المعنى. وقوله (ولا سيق له النص) تعرّض لجانب اللفظ، والضمير في لكنه وله راجع إلى ما وليس بظاهر من كل وجه لأنه لما لم يُسَقَّ له الكلام لا بدّ من أن يكون فيه نوع غموض فيحتاج إلى ضرب تأمل ولهذا لا يقف عليه كل أحد. قال القاضي الإمام وشمس الأئمة رحمهما الله: الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من الصريح أو المشكل من الواضح، ثم إن كان ذلك الغموض بحيث يزول بآدنى تأمل يقال هذه إشارة ظاهرة وإن كان يحتاج إلى زيادة فكرة. يقال: هذه إشارة غامضة. قوله: (ليس بظاهر من كل وجه) ليس من تمام التعريف بل هو ابتداء كلام والغرض منه الإشارة إلى تعليل تسمية هذا القسم إشارة ولهذا قال فسميناه إشارة بالفاء، وقوله: (كَرَجُل إلى آخره) تشبيه لما ثبت بالنظم غير مقصود في ضمن ما هو المقصود بما أدرك بالبصر غير مقصود في ضمن ما هو المقصود. والغرض منه التنبيه على كون هذا القسم من محاسن الكلام وأقسام البلاغة كما أن إدراك ما ليس بمقصود بالنظر مع إدراك ما هو المقصود به من كمال قوة الإبصار، واللحظ: النظر بمؤخر العين ويدرك غيره بإشارة لحظاته أي بلحظاته وكأنها تشير الناظر إلى غير ما أقبل عليه ليدركه الضمير في نظيره راجع إلى ما في قوله ما ثبت بنظمه لغة، على سبيل الترجمة بفتح الجيم أي التفسير. ومنه الترجمان بفتح التاء والعجم وضمهما لمن يفسر كلام الغير، لما سبق وهو قوله تعالى: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الحشر: ٧]، لا لما قبله وهو قوله: ﴿قُلْ لَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الحشر: ٧]، لأن قوله تعالى للفقراء بدل مما ذكرنا بتكرير العامل لا من قوله فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ والمعطوف عليه لأنه تعالى هو الغني على الإطلاق ورسوله أجلُّ قدرًا من أن يطلق عليه اسم الفقير كيف وأنه تعالى أخرج رسوله عن الفقراء بقوله عز اسمه: ﴿وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الحشر: ٨]، إليه أُشير في «الكشاف». وقيل هو معطوف على الأول بغير واو. كما يُقال هذا المال لزيد لِيَكْرِ لَعَمْرُو. كذا في «التيسير» فعلى هذا لا يكون ترجمة لما سبق بل يكون بياناً لمصرف آخر، وعلى التفسيرين السوق لبيان مَصَارِف الخمس.

إلى شيءٍ ويدرك مع ذلك غيره بإشارة لحظاته. ونظيره قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر: ٨]، إنما سيق النص لاستحقاق سَهْمٍ من الغنيمة على سبيل الترجمة لما سبق. واسم الفقراء إلى زوال مُلْكِهِمْ عما خلقوا في دَارِ الحرب.

واسم الفقراء أي وذكر هذا الإسم دون غيره إشارة إلى أن الذين هاجروا من مكة قد زالت أملاكهم عما خلقوا بها باستيلاء الكفار عليه لأنه تعالى وصفهم بالفقر مع أنهم كانوا مياسير بمكة بدليل قوله جلّ ذكره، ﴿أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر: ٨]، والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا ببعد اليد عن المال لأن ضده الغنى وهو ملك المال لا قرب اليد من المال الا ترى أن ابن السبيل غني حقيقة وإن بعدت يده عن المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكاة، والمكاتب فقير حقيقة ولو أصاب مالا عظيماً، لعدم الملك حقيقة. فلهذا قلنا إن استيلاءهم بشرط الإحراز سبب للملك إذ لو لم يكن كذلك لسماهم أبناء السبيل لأنه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام الملك فيه، وهذه من الإشارات الظاهرة التي تعرف بأدنى تأمل. إلا أن الشافعي رحمه الله لم يعمل بها وقال: إنما سَمَاهُم فقراء ولم يسمهم أبناء السبيل لأن اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع أن يصل إليه وإنهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت أطماعهم بالكلية عن أموالهم فلم يستقم أن يسموا بأبن السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطع عنهم ثمرات أموالهم بالكلية وإن كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجوزا كانه لا مال لهم أصلاً كما صحت تسمية الكافر أصم، وأعمى، وأبكم، وعديم العقل في قوله تعالى عز وجل: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١] بهذا الطريق، والدليل على صرفه إلى المجاز قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١] وليس المراد نفي السبيل الحسبي بالإجماع فيرجع النفي إلى السبيل الشرعي والتملك بالقهر الذي هو عدوان محض أقوى جهات السبيل، وما روي أن عيينة بن حصن أغار على سرح بالمدينة وفيها ناقة رسول الله العضاء وأسر امرأة الراعي قالت المرأة فلما جن الليل قصدت الغرار فما وضعت يدي على بغير إلا رغاء حتى وضعت يدي على ناقة رسول الله العضاء فركنت إلي فركبتها وقلت إن نجاني الله عليها فلهذا علي أن أنحرها فلما أتيت رسول الله ﷺ وقصصت عليه القصة قال عليه السلام: بعس ما جازيتها لا تذّر فيما لا يملكه ابن آدم وإنها ناقة من إبلي أرجعي إلى اهلك على اسم الله تعالى^(١). ولكننا نقول لا حجة له في الآية لأنها تدل على نفس سبيلهم على المؤمنين لا

(١) أخرجه الطبراني عن الثواس بن سمعان في المعجم الكبير والوسط، (مجمع الزوائد ٤ / ١٩٠).

وقوله: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، سيق لإثبات النفقة وأشار بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، إلى أن

على أموالهم وهم لا يملكوننا بالاستيلاء أيضاً، إنما الكلام في الأموال. أو المراد نفى السبيل في الآخرة كما قال ابن عباس رضي الله عنهما بدليل قوله: ﴿قَالَ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [البقرة: ١١٣]، أو نفى الحجة كما قال السُّدِّي^(١). ولا فيما ذكر من الحديث لأنه معارض بما رُوِيَ أن علياً رضي الله عنه قال للنبي ﷺ يوم فُتِحَ مَكَّةُ: ألا تنزل دارك؟ يعني الدار التي ورثها النبي عليه السلام من خديجة رضي الله عنها وقد كان استولى عليها عقيل بعد هجرته، فقال: وهل ترك لنا عقيل من دار^(٢). ولا يقال إنما قال ذلك لأنه كان خربها ولم تبق صالحة للنزول لأن قول علي رضي الله عنه: ألا تنزل دارك يابى ذلك. ومؤول بان عيينة لم يحرزها بدار الحرب فلم يملكها ولا ملكت المرأة فلهذا استردّها منها وجعل نذرهما فيما لا تملك. فلما لم يصلح ما ذكر من القرائن صارفاً للفظ الفقراء إلى المجاز يحمل على الحقيقة إذ هي الأصل في الكلام، فالحاصل أن الإشارة قد تكون موجبة لموجبها قطعاً مثل العبارة مثلها في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] وقد لا توجب قطعاً وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز مراداً بالكلام. فأما كونها حجة فلا خلاف فيه. قوله: (وقوله عز وجل) إما معطوف على قوله: قوله تعالى للفقراء، وقوله: سيق لكذا، جملة مستأنفة لا محل لها من الإعراب. وإما مبتداً وسبق خبره فيكون مرفوع المحل. وأشار عطف على سيق والضمير المستكن فيهما يرجع إلى القول وكذا البارز في بقوله أي سيق هذا القول لكذا وأشار هذا المسوق بقوله: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، إلى كذا فكانه قدر المسوق قائلاً هذا الكلام، أو الضمير المستكن في أشار. والبارز في بقوله يرجعان إلى ما دل عليه قوله سيق من السائق وهو الله تعالى إن جاز ذلك وكأنه هو مراد المصنف أي سيق هذا القول لكذا وأشار السائق هذا القول وهو الله تعالى بقوله: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، إلى كذا، أو الباء في بقوله زائدة وأشار مسند إلى القول والضمير البارز راجع إلى الله أي سيق قول الله وهو على المولود له إلى آخره لكذا وأشار قوله: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، إلى كذا وفي الكل بعد، ولو قيل أشير لكان أحسن، قوله جل ذكره: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾

(١) هو أبو محمد إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السُّدِّي، التابعي المفسر. توفي سنة ١٢٧هـ.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود (جامع الأصول ٩/٦٠٠).

النسب إلى الآباء وإلى قوله عَلَيْهِ السَّلام: «أنت ومالك لأبيك» وقوله: ﴿وَحَمَلْهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، سيق لإثبات منّة الوالدة على الولد.

[البقرة: ٢٣٣]، أي وعلى الذي وَلِدَ لَهُ وهو الأب، وله في محل الرفع على الفاعلية نحو عليهم في غير المغضوب عليهم، رزقهن وكسوتهن أي طعام الوالدات ولباسهن، بالمعروف أي من غير إسراف ولا تقتير نظراً للجانبين، أو تفسيره ما ذكر بعده في الآية، ثم إن كان المراد من الوالدات في أول الآية: المطلقات وهو الظاهر بدليل أن ما قبل الآية وما بعدها في ذكر المطلقات، فالمراد إيجاد أصل الرزق والكسوة على طريق الأجر لانهن يحتجن إلى ما يقمن به أبدانهن لأن الولد إنما يتغذى باللبن وإنما يحصل لها ذلك بالاغتذاء وتحتاج هي إلى التستر فكان هذا من الحوائج الضرورية كذا في «التيسير»، وإن كان المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الأجر فالمراد إيجاب فضل الطعام والكسوة الذي تحتاج إليه في حالة الرضاع لا أصل النفقة لأن ذلك واجب بالنكاح، وعلى التقديرين الكلام مسوق لبيان إيجاب أصل النفقة أو فضلها على الأب. وفي ذكر المولود له دون ذكر الوالد إشارة إلى أن النسب إلى الأب لأنه تعالى أضاف الولد إليه بحرف الاختصاص فيدل على أنه هو المختص بالنسبة إليه حتى لو كان الأب قرشياً والأم أعجمية يُعدّ الولد قرشياً في باب الكفاءة والإمامة الكبرى وفي العكس بالعكس، ولهذا قيل:

وإنما أمّهاتُ الناسِ أوعيةٌ مُستودعاتُ ولأنسابِ آباءِ

وفيه تنبيه أيضاً على علة إيجاب هذه النفقة والكسوة على الآباء أي الوالدات لما ولدن لهم فكان عليهم أن يرزقوهن ويكسوهن إذا أرضعن أولادهم كالأطّار. ألا ترى أنه ذكره باسم الوالد حيث لم يكن هذا المعنى وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَازَاكَ مِنْهَا لَمَاسًا فَاذْكُرْ مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْوَالِدِ﴾ [لقمان: ٣٣] الآية.

قوله: (وإلى قوله) أي قول النبي عليه السلام: «أنت ومالك لأبيك»^(١). روى عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلاً أتى النبي عليه السلام فقال: إن لي مالاً وإن والدي يحتاج إلى مالي. قال: أنت ومالك لوالدك. وفي رواية لوالدك، كذا في «المصابيح». وذكر في الكشف شكاً رجلاً إلى رسول الله عليه السلام أباه وأنه يأخذ ماله فدعا به فإذا هو شيخ يتوكأ على عصا فسأله فقال: إنه كان ضعيفاً وأنا قوي وفقيراً وأنا غني فكنت لا أمنعه شيئاً من مالي واليوم أنا ضعيفٌ وهو قوي وأنا فقيرٌ وهو غني ويبخل عليّ بماله فبكى

(١) أخرجه أبو داود في البيوع، حديث رقم ٣٥٣٠، وابن ماجه في التجارات، حديث رقم ٢٢٩١. وأخرجه الإمام أحمد في: المسند، ١٧٩/٢ و ٢٠٤ و ٢١٤، والطبراني في الكبير ٩٩/١٠.

وفيه إشارة إلى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر إذا رفعت مدة الرضاع. وهذا القسم هو الثابت بعينه.

 عليه السلام وقال: ما من حَجَر ولا مدر يسمع هذا إلا بكى. ثم قال للوكد: أنت ومالك لأبيك. وذلك الإمام ظهير الدين البخاري^(١) في فوائده أن شيخاً أتى النبي عليه السلام وقال: إن ابني هذا له مالٌ كثير وإنه لا يُنفق عليّ من ماله. فنزل جبرائيل عليه السلام وقال: إن هذا الشيخ قد أنشأ في ابنه أبياتاً ما قرع سمعٌ بمثلهما فاستنشدتها فأنشدتها الشيخ وقال:

غَدَوْتُكَ مولوداً ومُنْتِكَ يافعاً	تعلُّ بما أجنبي عليك وتَنهلُ
إذا لَيْلَةٌ ضاقتك بالسُّقْمِ لم أبتْ	لِسُقْمِكَ إلا باكياً أتململُ
كأنني أنا المطروقُ دونك بالذي	طرقتُ به دُونِي وعيني تُهملُ
فلما بَلَغْتَ السَّنَ والغاية التي	إليها مدى ما كُنْتُ فيكَ أوْملُ
جعلتَ جَزَائِي غِلْظَةً وفظاظَةً	كانكَ أنتَ المُنْعَمُ المتفضلُ
فليتَكَ إذْ لم تَرَ حَقَّ أبوتي	فعلتَ كما الجارُ المُجاورُ يفعلُ
تراهُ مُعداً للخِلافِ كأنه	بردٌ على أهلِ الصُّوابِ مُوَكَّلُ

فغضب رسول الله ﷺ وقال: أنت ومالك لأبيك. فهذا الحديث يدل على أن للاب حق التملك في مال ولده لأن ظاهره وإن دلَّ على ثبوت حقيقة الملك له لكنه لما تخلف بالإجماع. ويقول عليه السلام: «الرجلُ أحقُّ بماله من والده وولده والناسِ أجمعين» ثبت به حق التملك له في ماله فيتملكه عند الحاجة بغير عوض إن كانت من الحوائج الأصلية ويعوض إن لم يكن كذلك. وإن له تأويلاً في نفسه فلا يعاقب بإتلاف ولده كما لا يعاقب بإتلاف عبده وقد عرف تحقيقه في موضعه. فالنص المذكور بإشارته أيّد هذا الحديث وآزره لأن موافقة الحديث الكتاب من دلائل صيحة الحديث لقوله عليه السلام: «وما وافقَ فاقبلوه»، فهذا معنى قوله: وأشار إلى قوله: أنت ومالك لأبيك.

قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ﴾ [الأحقاف: ١٥]، المراد بيان مدة الرضاع لا الفطام، ولكن عبر عن الرضاع به لأن الرضاع يليه الفصال ويُلبسه لأنه ينهى به والغرض هو الدلالة على الرضاع التام المنتهي بالفصال ووقته، ثم المراد من الحَمْل إن كان هو الحمل بالأيدي إذ الطفل يُحمل باليد في هذه المدة غالباً فالمدة المذكورة للحمل والفصال جميعاً ولا

(١) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن عمر البخاري - ظهير الدين، الفقيه الحنفي الأصولي القاضي: توفي سنة ٦١٩ هـ.

تعرف للحمل في البطن حينئذ في الآية فلا يكون الإشارة المذكورة ثابتة فيها ولا كون الآية حجة لابي حنيفة رحمه الله في أن أكثر مدة الرضاع ثلاثون شهراً، ويحمل على هذا التقدير قوله تعالى: ﴿حَوْلِينَ كَامِلِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]، على بيان مدة وجوب أجر الرضاع على الأب دفعاً للتعارض، وإن كان المراد منه الحمل في البطن كما ذهب إليه الجمهور وهو الظاهر فالإشارة ثابتة، ولا يمكن التمسك لابي حنيفة بها في تلك المسألة بل يتمسك له بالمعقول وهو أن اللبن كما يغذي الصبي قبل الحولين يغذيه بعدهما والفطام لا يحصل في ساعة واحدة بل يقطع درجة فدرجة حتى يبيس اللبن ويتعود الصبي الطعام فلا بد من زيادة على حولين لمدة الفطام فإذا وجبت الزيادة قدرنا تلك الزيادة بأدنى مدة الحمل وذلك ستة أشهر اعتباراً للانتهاء بالابتداء كذا في «المبسوط». ثم هذا النص مسوق لبيان منة الولادة لأنه تعالى أمر بالإحسان إلى الوالدين ثم بين السبب في جانب الأم بقوله: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا﴾ [الأحقاف: ١٥] أي ذات كره على الحال أو حملاً ذا كُرْه على الصفة للمصدر والكره المشقة، ثم زاد في البيان بقوله: ﴿وَحَمَلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، أي مشقة الحمل لم يكن مقتصرة على زمان قليل بل هي مع مشقات الرضاع ممتدة هذه المدة، وفيه إشارة إلى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر كما قال علي أو ابن عباس رضي الله عنهم فيما روي أن امرأة ولدت لستة أشهر من وقت التزوج فرفع ذلك إلى عمر وفي رواية إلى عثمان رضي الله عنهما فهم برجمها فقال علي أو ابن عباس رضي الله عنهما: أما أنها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم، أي غلبتكم في الخصومة قال الله تعالى: ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقال عز اسمه: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فبقي ستة أشهر لحملها. فأخذ عمر بقوله واثنى عليه ودراً عنها الحد، قال أبو السير رحمه الله: وهذه إشارة غامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدقّة فهمه وقد اختفى هذا الحكم على الصحابة فلما أظهره قبلوا منه.

ولا يُقال لا بد في الإشارة من لفظ يدل على المشار إليه وليس ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى لأننا نقول قوله ثلاثون يشمل أفرادها مطابقة فيكون الستة بعض مدلوله فيكون ثابتاً بالنظم. ولا منافاة بين بيان الضرورة والإشارة فليكن بيان ضرورة أيضاً. (فإن قيل) العادة المستمرة في مدة الحمل تسعة أشهر فكان المناسب في مقام بيان المنة ذكر الأكثر المعتاد لا ذكر الأقل النادر كما في جانب الفصال (قلنا) قد قيل نزلت الآية في أبي بكر رضي الله عنه حملته أمه بمشقة ثم وضعته

.....

على تمام ستة أشهر وقيل نزلت في الحسن أو الحسين رضي الله تعالى عنهما وضعت أمه على ما ذكر من المدة كذا في «شرح التأويلات»، فإذا كان كذلك لا يستقيم ذكر ما وراءها لعلا يؤدي إلى الكذب، ولأن هذه المدة أقل مدة الحمل إذ الإنسان لا يعيش إذا ولد لأقل من ستة أشهر فيكون مشقة الحمل في هذه المدة موجودة لا محالة في حق كل مخاطب فيكون اعتبار ما هو المتيقن به لكونه ملزماً للمنة لا محالة أدخل في باب المناسبة بخلاف الفصل لأنه لا حدّ لجانب القلة فيه بل لا تيقن في نفس الرضاع إذ يجوز أن يعيش الإنسان بدون ارتضاع من الأم فلا جرم اعتبر فيه الأكثر لأنه هو الغالب فيه إذ الرضاع اختياري والشفقة حاملة على تكميل المدة فصار في التقدير كأنه قيل قد حملته ستة أشهر لا محالة إن لم تحمله أكثر منها وأرضعته سنتين فوجب عليه الإحسان إليها.

٣ - [دلالة النص]

وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهاداً ولا استنباطاً. مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ [الإسراء: ٢٣]، هذا قول

دلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده، وقيل هي الجَمْع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي، ويسميتها عامة الأصوليين «فحوى الخطاب» لأن فحوى الكلام معناه كذا في الصحاح. وفي «الأساس» عرفت في فحوى كلامه أي فيما تنسبت من مراده بما تكلم به مأخوذ من الفحاء وهو إبراز القدر، ويسميتها بعض أصحاب الشافعي مفهوم الموافقة لأن مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق. قوله: (بمعنى النص لغة) أي بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي، ولغة تمييز (لا اجتهاداً ولا استنباطاً) ترادف وهذا نفي كونه قياساً، واعلم أن الحكم إنما يثبت بالدلالة إذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف أن المقصود من تحريم التأفیف والنهر كَفُ الأذى عن الوالدين. لأن سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التنبيه وكما عرف أن الغرض من تحريم أكل مال اليتيم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]، ترك التعرض لها فيثبت الحكم في الإحراق والإهلاك أيضاً ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التأفیف تحريم الضرر إذ قد يقول السلطان للجلاد إذا أمره بقتل ملكٍ مُنَازَع له لا تقل له أفٌ ولكن اقتله لكون القتل أشد في دفع محذور المنازعة من التأفیف. ويقول الرجل: واللّه ما قلت لفلان أفٌ وقد ضربه ووالله ما أكلت مال فلان وقد أحرقه. فلا يحنث، ثم إن كان ذلك المعنى المقصود معلوماً قطعاً كما في تحريم التأفیف فالدلالة قطعية وإن احتمل أن يكون غيره هو المقصود كما في إيجاب الكفارة على المفطر بالأول والشرب فهي ظنّية. ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي وغيرهم أن الدلالة قياس جليّ. فقالوا: لما توقف على ما ذكرنا وقد وجد أصل كالتأفیف مثلاً وفرّع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الأذى يكون قياساً إذ لا معنى للقياس إلا ذلك إلا أنه لما كان ظاهراً سمّيناه جليّاً، وليس كما ظنوا على ما ذهب إليه الجمهور لأن الأصل في القياس لا يجوز أن يكون جزءاً من الفرع بالإجماع. وقد يكون في هذا النوع ما تخيلوه أصلاً جزءاً مما تخيلوه فرعاً، كما لو قال السيد لعبده. لا تعط زيدا ذرة فإنه يدل على منعه من إعطاء ما فوق الذرة، مع أن الذرة المنصوصة داخلية

معلوم بظاهره معلوم بمعناه وهو الأذى. وهذا معنى يُفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء أهل الرأي والاجتهاد. كمعنى الإيلام من الضرب ثم يتعدى حكمه إلى الضرب والشتم بذلك المعنى فمن حيث إنه كان معنى لا عبارة لم نسمه نصاً، ومن حيث أنه ثبت به لغة لا استنباطاً يُسمى دلالة وإنه يعمل عمل النص.

فيما زاده عليه ولأنه كان ثابتاً قبل شرع القياس فعلم أنه من الدلالات اللفظية وليس بقياس، ولهذا اتفق أهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته إلا ما نقل عن داود الظاهري^(١) لفهم المعنى على سبيل القطع أو الظن.

قوله: (وهذا معنى يُفهم منه لغة) أي الأذى يُفهم من التأنيف لغة لا رأياً كمعنى الإيلام من الضرب. يعني إذا قيل اضرب فلاناً أو لا تضربه يفهم منه لغة أن المقصود إيصال الألم بهذا الطريق إليه أو منعه عنه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت لا يحنث ولو حلف لا يضربه فلم يضربه إلا بعد الموت لم يبرّ فكذلك معنى الأذى من التأنيف. ثم تعدى حكمه أي حكم التأنيف وهو الحرمة إلى الضرب والشتم بذلك المعنى للتيقن بتعلق الحرمة به لا بالصورة حتى أن من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا في لغتهم إكرام لم يثبت الحرمة في حقه، ولما تعلق الحكم بالإيذاء في التأنيف صار في التقدير كان قيل لا تؤذيهما فثبت الحرمة عامة، ولا يقال ينبغي أن يحرم التأنيف للوالدين وإن لم يعرف المتكلم معناه أو استعمله بجهة الإكرام لأن العبرة للمنصوص عليه في محل النص لا للمعنى كما في أداء نصف صاع من تمر قيمته نصف صاع من بر عن نصف صاع من بر بطريق القيمة في صدقة الفطر فإنه لا يجوز لما ذكرنا، لأننا نقول ذلك فيما إذا كان المعنى ثابتاً بالاجتهاد فيكون ظنياً وأنه لا يظهر في مقابلة القطع. فاما إذا كان المعنى ثابتاً بالنص وعرف قطعاً أن الحكم متعلق به، فالحكم يدور على هذا المعنى لا غير كطهارة سؤر الهرة لما تعلق بالطوف في قوله عليه السلام «الهرة ليست بنجسة» الحديث. كان سؤر الهرة الوحشية نجساً مع قياس النص لعدم الطوف، وحاصل فرق المصنف أن المفهوم بالقياس نظري، ولهذا شرط في القائل أهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لأنه ضروري أو بمنزلته لأننا نجد أنفسنا ساكنة إليه في أول سماعنا هذه اللفظة ولهذا شارك أهل الرأي غيرهم فيه. فلا يكون قياساً لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط.

قوله: (وإنه يعمل عمل النص) أي هذا النوع وهو دلالة النص يثبت به عند المصنف ما يثبت بالنصوص حتى الحدود والكفارات. وكذا عند من جعله قياساً من

(١) هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الاصبهاني، ولد سنة ٢٠٠هـ توفي سنة ٢٧٠هـ.

.....

أصحاب الشافعي لأنها تثبت بالقياس عندهم فأما عند من جعله قياساً من أصحابنا فلا يثبت به الحدود والكفارات لأنها لا تثبت بالقياس عندنا. فهذا هو فائدة الخلاف وإليه أشار المصنف فيما بعد. وسمعت عن شيعي قدس الله روحه، وهو كان أعلى كعباً من أن يجازف أو يتكلم من غير تحقيق، أنها تثبت بمثل هذا القياس عندهم كما تثبت بالقياس الذي علته منصوبة فعلى هذا لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظياً، ويؤيده ما ذكر الغزالي في «المستصفى». وقد اختلفوا في تسمية هذا القسم قياساً ويبعد تسميته قياساً لأنه لا يحتاج فيه إلى فكرة واستنباط علة، ومن سَمَّاه قياساً اعترف بأنه مقطوع به ولا مشاحة في الاسامي فمن كان القياس عنده عبارة عن نوع من الإلحاق يشمل هذه الصورة ولا مشاحة في عبارة.

٤ - [إقتضاء النص]

وأما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل إلا بشرط تقدّم عليه فإن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة تناوله، فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة المقتضي

قوله: (وأما الثابت باقتضاء النص إلى آخره) الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه أي طلبه. قيل في تفسير المقتضى «هو ما أُضْمِرَ في الكلام ضرورة صدق المتكلم ونحوه» وقيل: «هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقاً لكن يكون من ضرورة اللفظ». وقال القاضي الإمام: «هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو». وهذه العبارات تؤدي معنى واحداً ولا بد من زيادة قيد في التعريف على مذهب من جعل المحذوف قسماً آخر وهو أن يقال هو ما ثبت زيادة على النص لتصحّحه شرعاً. واعلم أن الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيانه عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضى والمزيد هو المقتضى. ودلالة الشرع على أن هذا الكلام لا يصح إلا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين، وقيل الكلام الذي لا يصح شرعاً إلا بالزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حُكْمُ المقتضى. ومثاله المشهور قولك لغيرك اعتق عبدك عني بالف. فنفس هذا الكلام هو المقتضى لعدم صحته في نفسه شرعاً وطلبه ما يصح به اقتضاء وما زيد عليه وهو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع وهو الملك حكم المقتضى. وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن المراد من لفظة الثابت إن كان المقتضى لأنه هو الثابت باقتضاء النص فمعنى قوله: وأما الثابت باقتضاء النص وأما المقتضى، والضمير المستكن في لم يعمل والبارز في عليه راجعان إلى النص، ويقرأ بشرط تقدم على الإضافة ويكون التنوين في تقدم عوضاً عن المضاف إليه وهو الضمير العائد إلى ما، أي بشرط تقدمه كما يقتضيه هذا المقام. وكذا ذكر المصنف فيما بعد وذلك وهذا إشارتان إلى الثابت، والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لأن زنة المفعول من أوزان المصادر في المنشعبات، واللام فيه بدل الإضافة، والفاء في «فإن» إشارة إلى تعليل تسميته بهذا الاسم أو إلى تعليل اشتراط تقدمه عليه، وهي في «فصار» لبيان كونه نتيجة للجُمْلَة الأولى، وتقدير الكلام وأما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص أي لم يُفد شيئاً ولم

وكان كالثابت بالنص وعلامته أن يصح به المذكور ولا يُلغى عند ظهوره

يوجب حكماً إلا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص - إنما سمي هذا الشيء بالمقتضى لانه أمرٌ اقتضاه النص. وإنما شرط تقدمه عليه لأن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما تناول النص إياه فتكون صحة النص متوقفة عليه توقف المشروط على الشرط فيقدم لا محالة. ولما اقتضى النص ذلك الشيء لصحته صار ذلك الشيء مضافاً إلى النص بواسطة اقتضاء النص إياه. ويؤكد هذا الوجه ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله: المقتضى عبارة عن زيادة على المنصوص بشرط تقديمه ليصير المنظوم مفيداً و موجباً للحكم وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم. ورأيت في بعض الشروح: وأما الثابت بطلب النص لنفسه فشيء لم يعمل النص بدون تقدمه على النص فإن النص اقتضاه ليكون متناوله صحيحاً فصار متناول النص مضافاً إلى النص لكن بواسطة المقتضى إذ لو لم يكن المقتضى لما صح ما تناوله النص وإذا لم يصح لا يكون مضافاً إلى النص، كقوله عليه السلام: «شراء القريب إعتاق». أضاف الإعتاق إلى الشراء بواسطة مقتضاه وهو المملك هو الذي يوجب العتق في القريب لا الشراء ولولا المقتضى لما صح إضافة الإعتاق إلى الشراء. فجعل هذا الشارح اسم الإشارة راجعاً إلى ما في ما تناوله وهذا وجه حسن أيضاً. وإن كان المراد من الثابت حكم المقتضى كما أن المراد من الثابت الحكم فيما تقدم فالأقتضاء بمعنى المقتضى ويُقرأ بشرط بالتنوين والجملة بعده صفة له، وذلك إشارة إلى الشرط وهذا إلى الثابت، والمقتضى بمعنى المفعول، والفاء في «فإن» للإشارة إلى تعليل التقدم لا غير، وهي في «فصار» للإشارة إلى كون إضافة الحكم نتيجة للأقتضاء، وتقديره: وأما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص في إثباته أي لم يوجبهُ إلا بشرط تقدم على النص وإنما تقدم ذلك الشرط لانه أمر اقتضاه النص لصحة متناوله ولما كان مثبت ذلك الحكم مضافاً إلى النص لأن النص اقتضاه صار الحكم مضافاً إلى النص أيضاً بواسطة فلا يكون ثابتاً بالرأي وإليه أشار بقوله فكان كالثابت بالنص أي الحكم الثابت بالمقتضى أو المقتضي على الوجه الأولي كالثابت بالنص، قال شمس الأئمة: فعرفنا أن الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس. ويؤكد هذا الوجه ما قال صدر الإسلام أبو اليسر رحمه الله: وأما الحكم الثابت بمقتضى النص فما ثبت بشيء زائد على النص اقتضاه النص فيكون الحكم ثابتاً بالنص لأن المقتضى ثابت بالنص والحكم ثبت بالمقتضى فيكون المقتضى مع حكمه ثابتين بالنص.

قوله: (وعلامته إلى آخره) اعلم أن عامة الأصوليين من أصحابنا وجميع أصحاب الشافعي وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمن في الكلام لتصبحه ثلاثة أقسام:

ويصلح لما أريد به. فأما قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]،

١ - ما أضمر ضرورة صدق المتكلم كقوله عليه السلام: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ الْحَدِيثُ»^(١).

٢ - وما أضمر لصحته عقلاً كقوله تعالى إخباراً: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

٣ - وما أضمر لصحته شرعاً كقول الرجل اعتق عبدك عني بالف.

وسموا الكل مقتضى ولهذا قالوا في تحديده: هو جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق وهو مذهب القاضي الإمام أبي زيد.

ثم اختلفوا فذهب بعضهم إلى القول بجواز العموم في الأقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعي وبعضهم إلى القول بعدم جوازه في جميعها وهو مذهب القاضي الإمام، وخالفهم المصنف وشمس الأئمة وصدر الإسلام وصاحب الميزان في ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما أضمر لصحة الكلام شرعاً فقط وجعلوا ما وراءه قسماً واحداً، وسموه محذوفاً أو مُضْمِراً. وقالوا بجواز العموم في المحذوف دون المقتضى إلا أبا اليسر فإنه لم يقل بعموم المحذوف أيضاً وإن سلم أنه غير المقتضى وسياتيك الكلام فيه مشروحاً إن شاء الله عز وجل. فلما كان كذلك أراد الشيخ أن يفرق بين المقتضى والمحذوف ببيان العلامة، فقال: (وعلامته) أي علامة المقتضى (أن يصح به) أي بالمقتضى المذكور أي يصير مفيداً لمعناه وموجباً لما تناوله. وفي بعض النسخ ولا يلغى عند ظهوره، أي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله وإعرابه عند التصريح به كذا قيل بل يبقى كما كان قبله، ويصلح بنصب الحاء أي المذكور لما أريد به من المعنى أي لا يتغير معناه أيضاً. وبمجموع ما ذكر يقع الفرق بينه وبين المحذوف لأن المحذوف وإن كان يصح المذكور إلا أنه ربما يتغير به ظاهر الكلام عن حاله وإعرابه كما في قوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وربما لم يتغير ولكنه لا يبقى صالحاً لما أريد به لتغير معناه. كما لو تزوج عبد بغير إذن سيده فأخبر المولى فقال طلقها لا يثبت الإجازة اقتضاء، وإن كان يصح المذكور به ولا يتغير ظاهره عن حاله لكنه لا يبقى صالحاً لما أريد به لأن دلالة حال العبد وهو تمرده على مولاه بهذا التزوج يدل على أن غرض المولى ردّ العقد والمشاركة فإنه يسمى طلاقاً لا إبقاء النكاح وأنه في ولايته فيصح الأمر فلو ثبتت الإجازة اقتضاء لم يبق قوله طلقها صالحاً لما

(١) أخرجه ابن ماجه في الطلاق (٦٥٩/١) / وأخرجه الحاكم في المستدرک (١٩٨/٢). وأخرجه ابن عباس الطبراني في الكبير (١٣٣/١١) والدارقطني عنه عن أبي هريرة (١٧٠/٤ - ١٧١).

فإن «الأهل» غير مقتضى. لأنه إذا ثبت لم يتحقق في القرية ما أضيف إليه بل هذا من باب الإضمار لأن صحة المقتضى إنما يكون لصحة المقتضى. ومثاله

أريد به وهو إيجاب المتاركة، بل يصير أمراً للعبد بالطلاق وليس في ولايته ذلك فلا يصح الأمر، بخلاف ما إذا زوجه فُضولي فبَلَّغَه الخبر فقال طلقها حيث يثبت الإجازة اقتضاء لأنه يبقى الكلام صالحاً لما أريد به كما كان لا يملك التطليق بعد الإجازة كما كان يملكه قبلها فيملك الأمر به أيضاً، وإن قُرئ. ولا يصلح بالرفع ويجعل الضمير عائداً إلى المقتضى مع أنه يلزم منه انتشار الضمير فمعناه ويصلح المقتضى لما أريد به من تصحيح الكلام. وذلك بأن يمكن إثباته تبعاً للمقتضى، قال أبو اليسر رحمه الله: الشيء إنما يثبت بطريق الاقتضاء إذا كان تابعاً للمصرح لأن المقتضى يصير تابعاً للمصرح في الثبوت فينبغي أن يكون تابعاً في الجملة حتى يصلح أن يصير تابعاً له في الثبوت أو يكون مثله لأن الشيء قد يستتبع مثله ولا يجوز أن يكون أصلاً له البتة. ولهذا قلنا لو قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق ولا يقتضي ذكر اليد ذكر النفس وإن كان الطلاق لا يقع على اليد إلا بعد وقوعه على النفس لأن النفس أصل اليد. فلا يجوز أن تصير تابعة لها في الذكر والثبوت لأنه يؤدي إلى أن يصير الأصل تبعاً والتبع أصلاً. وكذا حكم النكاح والبيع وهذا بلا خلاف بيننا وبين الشافعي إلا أن عنده يقع الطلاق بإضافته إلى اليد بطريق آخر وإنما الاختلاف في عموم هذا لفظه. وعن هذا قلنا: إذا قال لعبد كُفِّر بهذا العبد عن يمينك لا يثبت الإعتراف اقتضاءً لأن أهلية الإعتراف أصل لسائر التصرفات فلا تثبت تبعاً وكذلك قلنا إن الكفار لا يخاطبون بالشرائع إذ لو خُوطبوا بها لثبت الإيمان مقتضى تبعاً لها ولا يصح إذ جميع الأحكام الشرعية تبع للإيمان، وكذلك ذكر في دعوى الجامع: إذا ادَّعى على آخر إنك أخي لأبي وأمي، فإن كان يدعي عليه حقاً صحت الدعوى وقُبلت الشهادة على ذلك وإلا فلا: لأن الأخوة حق يبتنى على البنوة على الغائب وذلك أصل وهذا تابع له فلم يجز أن يصير ذلك مقتضى هذا فبقي هذا حقاً على غائب فلم يسمع فإن ادَّعى حقاً مقصوداً صارت الأخوة والبنوة مقتضاه وتبعاً له. فوجب القضاء به غير مقتضى وإن كان يشبه المقتضى من وجه. لأنه أي لأن الأهل إذا ثبت أي صرح به ما أضيف إليه أي السؤال الذي نسب إلى القرية وتعلق بها، والضمير في إليه راجع إلى القرية على تأويل المذكور أو المسؤول. هذا هو المشهور في مثل هذا الضمير. ولكن التحقيق فيه أن التانيث إنما يجب مراعاة حقه إذا كان مرتباً على المذكر بزيادة حرف على صيغة التذكير كضارب وضاربة أو بصيغة غير صيغة التذكير أي يكون له مذكر في الجملة فإذا كان كذلك يلزم مراعاة حق التذكير والتانيث وإذا لم يكن كذلك سقط اعتباره لعدم الترتيب وتعذر المراعاة كما في لفظ المعرفة والنكرة مثلاً فإن تانيثهما لما لم يكن مرتباً على التذكير

الأمر بالتحريم للتكفير مُقتضى للملك. ولم يذكر هذا لبيان معرفة تفسير هذه الأصول لغة وتفسير معانيها وبيان ترتيبها والفصل الرابع في بيان أحكامها والله أعلم بالصواب.

والثانيث سواء وصفت به نحو اسم معرفة واسم نكرة أو جعلته خبراً نحو زيد معرفة والرجل معرفة بخلاف المعرفة والمنكرة لأن ثانيتهما مرتب فامكن المراعاة. ونظيرهما لفظ اسم وشيء فتقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شيء وهذه شيء. وكذا الفعل والحرف تقول ضربت فعل وضرب فعل ورئت حرف ومن حرف فلا تقول هذا اسم وهذه اسمة وهذا شيء وهذه شيئة وضرب فعل وضربت فعلة ومن حرف وربت حرفة. فتبين أن التذكير والثانيث إذا لم يكونا مرتبين لم يراع حقهما كذا في «المحصل في شرح المفصل». ولهذا قال جار الله^(١) في المفصل في المضمرات: والضمير في قولهم ربه رجلاً نكرة مبهم ولم يقل مبهمة ولما كان ثانيث القرية غير مرتب استوى فيه التذكير والثانيث، وليكن هذا على ذكر منك فإنك تحتاج إليه في هذا الكتاب كثيراً.

قوله: (من باب الإضمار) جعله من باب الإضمار هنا وسمّاه فيما بعد محذوفاً وإلا صار ما له أثر في اللفظ كقوله وبلدة أي ورب بلدة. وقوله الله لأفعلن بالجر والحذف بخلافه كقوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾ [الاعراف: ١٥٥]، أي من قومه وقول الرجل والله لأفعلن بالنصب وما ذكر من النظير من هذا القبيل فكان تسميته بالمحذوف أولى وما ذكره ههنا توسع. (ومثاله) أي مثال المقتضى الأمر بالتحريم وهو قوله تعالى: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] و [المجادلة: ٣]، لأنه في معنى الأمر أي فحرروا رقبة مُقتضى للملك لأن تحرير الحر لا يتصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه. فصار التقدير فعلية تحرير رقبة مملوكة له ثم إذا قدر مذكوراً لم يتغير موجب الكلام وبقي صالحاً لما أريد به وهو التكفير. وذكر السيد الإمام أبو القاسم رحمه الله: والثابت مقتضى نحو قوله تعالى: ﴿وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان: ١٥]، ولا يتحقق المصاحبة إلا بالإنفاق وترك القتل فيثبت حرمة القتل ووجوب الإنفاق مقتضاه سابقاً عليه، هذا إشارة إلى ما سبق من قوله الخاص كذا إلى ما انتهى إليه (وبيان ترتيبها) أي في البعض لأنه لم يتبين الترتيب في الكل، والفصل الرابع أي من البيان فكانه جعل بيان معانيها لغة فصلاً، وبيان معانيها شرعاً فصلاً، وبيان ترتيبها عند التعارض فصلاً، وبيان الأحكام رابع الفصول، والله أعلم.

(١) هو أبو القاسم، جار الله، محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري. المفسر المتكلم النحوي اللغوي والأديب ولد ٤٦٧هـ. توفي سنة ٥٣٨هـ.

باب معرفة أحكام الخصوص

باب معرفة أحكام الخصوص: اللفظ الخاص يتناول المَخْصُوص قطعاً و يقيناً
بلا شبهة لما أريد به مِنَ الحُكْم. ولا يخلو الخاص عن هذا في أصل الوضع وإن

الباب النوع ومنه قوله عليه السلام: «من تعلم باباً من العلم» أي نوعاً منه قوله:
(يتناول المخصوص) أي مدلوله (قطعاً) تمييز أي على وجه انقطع إرادة الغير عنه، و يقيناً
أي ثبوتاً في ذاته من غير شك. واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الأمر يقناً. لازم
وَمُتَعَدٍّ، (بلا شبهة) تأكيد آخر ببيان النتيجة لأنه إذا ثبت في ذاته وانقطع عنه إرادة الغير لا
تبقى فيه شبهة لا محالة. والغرض من التأكيد مرتين المبالغة في نفي قول من قال إنه ليس
بقطعي لبقاء الاحتمال ولهذا قَدِّم قطعاً على يقيناً. وإن كان من قضية الكلام تقديم اليقين
على القطع لأن المنازعة لم تقع في ثبوت موضوعه، بل هي وقعت في قطع الاحتمال فكان
هذا هو الغرض الاصلي فلهذا قدمه، لما أريد به أي لأجل ما أريد بالمخصوص من الحكم
الشرعي. ومن للبيان، وذلك كلفظة الثلاثة يتناول مخصصها وهو الأفراد المعلومة لما
أريد به من تعلق وجوب التريص به، ويوضحه ما قال شمس الأئمة رحمه الله: حُكْمُ
الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لُغَةً لأنه عالم فيما وضع
له بلا شبهة، وهذا على مذهب المصنف ومن لم يعتبر نفس الاحتمال قادحاً في اليقين
فأما عند من اعتبره كذلك فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لا يوجب اليقين، لا يخلو
الخاص عن هذا أي عن تناول المخصوص بطريق القطع في أصل الوضع لأنه وضع لذلك،
وفيه إشارة إلى أن دلالة الخاص على المخصوص باعتبار أصل الوضع باعتبار الحقيقة
والمجاز لأنهما من باب الاستعمال والمخصوص من باب الوضع. والوضع مقدم على
الاستعمال وإن احتمل التغير أي قبل أن يراد به غير موضوعه مجازاً إذا قام الدليل، فإن قيل
كيف يثبت القطع مع الاحتمال؟ قلنا: لما لم يقم عليه دليل ألحق بالعدم فلا يمتنع القطع
به الا يرى أنه لم يمتنع أحد من دخول المسقف مع أن احتمال السقوط ثابت جزماً لكنه
لما لم يقم عليه دليل ألحق بالعدم، هذا هو المسموع من الثقات، وتحقيقه أن الاحتمال
صفة اللفظ وهو صلاحيته لأن يراد به غير الموضوع له وإرادة الغير هو المحتمل. فقولنا
«قطعاً» راجع إلى المحتمل لا إلى الاحتمال بيانه أن لفظ الأسد الموضوع للحيوان

احتمل التغير عن أصل وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بيناً لما وُضِعَ له. من ذلك أن الله تعالى قال: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، قلنا المراد به الحيض لأننا إذا حملنا على الأطهار

المخصوص في قولك رأيت أسداً من غير قرينة يقبل أن يراد به الشجاع مجازاً فهذا هو الاحتمال وإرادة الشجاع هي المحتمل فإذا قلنا المراد منه موضوعه قطعاً فالمراد بالقطع قطع المحتمل لأن ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعاً لا محالة لا قطع الاحتمال إذ صلاحية اللفظ باقية حتى لو انقطع الاحتمال أيضاً يسمى محكماً فثبت أن القطع يجتمع مع الاحتمال.

قوله: (لكن لا يحتمل التصرف) استدراك من قوله واحتمل التغير بطريق البيان، وذلك أن البيان إما إثبات الظهور وهو حقيقته أو إزالة الخفاء وهي لازمته فلو احتمل التصرف بطريق البيان مع كونه بيناً يلزم إثبات الثابت أو نفي المنفي وكلاهما فاسد. (من ذلك) أي من الخاص الذي ذكرنا أن العمل يجب بموجبه ولا يحتمل البيان.

قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ .. الآية﴾ وقوله: (قلنا) نحن جملة مستأنفة لا محل لها من الإعراب. قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ خبر في معنى الأمر أي وليرتصن المطلقات المدخول بهن من ذوات الإقراء (ثلاثة قُرُوءٍ)، أي مضي ثلاثة قُرُوءٍ على أنها مفعول به كقولك: المحتكر يرتبص الغلاء، أو مدة ثلاثة قُرُوءٍ على أنها ظرف، والمراد بالقُرُوء الحيض عندنا وهو مذهب الخلفاء الراشدين وأبي الدرداء رضي الله عنهم وعند الشافعي المراد بها الأطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة رضي الله عنهم واللفظ يحتملها بالاتفاق. والشأن في الترجيح. فقلنا: لو حمل اللفظ على الأطهار انتقص العدد عن الثلاثة. لأنه إذا طلقها في الطهر وإن كان في أوله ينتقص ذلك الطهر في حق العدة لا محالة إذ المراد من الطهر: هو الطهر الشرعي المتخلل بين دمي ترك بالاتفاق، لا مسمى الطهر. إذ لو كان كذلك لانقضت العدة في طهر واحد أو أقل ولما انقضت عدة المستحاضة، ثم هو محسوب من العدة عند من حمل القُرُوء على الأطهار فيصير العدة قرأين وبعض قرء. والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره سواء كان أقل منه أو أكثر. فلا يجوز أن يراد بالخمس الأربعة ولا الستة مع أن إطلاق اسم الكل على البعض وبالعكس جائز وذلك لأن أسماء الأعداد أعلام ولهذا يقال ستة ضعف ثلاثة وأربعة نصف ثمانية من غير انصراف للعلمية والتأنيث والنقل لا يجري في الأعلام بخلاف ما إذا حملنا على الحيض لأنه لو طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فيكمل الإقراء لا محالة فيكون عملاً بهذا اللفظ الخاص وهو الثلاثة فيكون الحمل على وجه يوافق الكتاب أولى من الحمل على وجه يخالفه. ولا يلزم عليه قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾

انتقص العدد عن الثلاثة فصارت العدة قرأين وبعض الثالث. وإذا حملنا على الحيض كانت ثلاثة كاملة، والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره كالقرد لا يحتمل العدد والواحد لا يحتمل الإثنين فكان هذا بمعنى الرد والإبطال.

[البقرة: ١٩٧]، حيث أريد شهران وبعض الثالث وهو عشر ذي الحجة. مع أن أقل الجمع ثلاثة لأن الأشهر اسم عام فيجوز أن يذكر ويراد به البعض. كما أريد من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ﴾ [آل عمران: ٤٢]، جبريل عليه السلام، ومن قوله عز اسمه: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤] قلبا كما. فأما أسماء الأعداد فأعلام فلا يجوز فيها ذلك. ولهذا جاز إذا رأى رجلين أن يقول رأيت رجالاً ولا يجوز أن يقول: رأيت ثلاثة رجال.

(فإن قيل) في الحمل على الحيض مخالفة للنص من وجهين: أحدهما أنه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة لأنه إذا طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالإجماع، فيجب الترتيب حينئذ بثلاثة أقراء وبعض الرابع. واسم الثلاثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة. والثاني أن الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكور. فدللت العلامة في الثلاثة على أن المراد من القروء الأطهار.

(قلنا) الجواب عن الأول: أن ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعاب به، وذلك لأن الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة. ولهذا قلنا لو قال لامرأته: أنت طالق إذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر. كما لو قال: حيضة وقد وجب تكميل الأولى بالرابعة فوجب تمامها ضرورة عدم التجزؤ. والعدة قد يحتمل مثل هذه الزيادة احترازاً عن النقصان كما أن عدة الأمة على النصف من عدة الحرة بالإجماع ثم جعلت قرئين وفيه زيادة نصف القراء كذا في «الاسرار»، وعن الثاني: أن الحيضة وإن كانت مؤنثة فالقراء المضاف إليه الثلاثة مذكور. ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والحنطة والذهب والعين، فلما أضيف إلى المذكر روعي علامة التذكير. ومما يؤكد أن المراد من القروء الحيض قوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك»^(١) وقوله: «طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان»^(٢) ولم يقل طهران. وقوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يُمْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ﴾ [الطلاق: ٤]، فأقام الأشهر مقام الحيض دون الأطهار وأن الغرض الأصيل

(١) أخرجه الطحاوي والدارقطني من حديث فاطمة بنت أبي حبيش (ص ١٩).

(٢) أخرجه أبو داود في الطلاق (رقم ٢١٨٩)، وأخرجه الترمذي في الطلاق (رقم ١٨٢) وأخرجه ابن ماجه في الطلاق (رقم ٢٠٨٠) وأخرجه مالك في الموطأ (٢/٢٠٥).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣]، والركوع اسم لفعل معلوم: وهو الميلان عن الاستواء بما يقطع اسم الاستواء فلا يكون

في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرأ به الأرحام دون الطهر ولذلك كان الاستبراء من الأمة بالحیضة بالاتفاق. ويقال أقرأت المرأة إذا حاضت كذا في «الكشاف».

قوله: (والواحد لا يحتمل المثنى) تأكيد لقوله كالفرد لا يحتمل العدد وإنما أكد به لأن الفرد يطلق على الأعداد التي ليست بزواج كما يطلق على الواحد. يقال ثلاثة عدد فرد وأربعة عدد زوج فلما احتتمل الفرد العدد أزال الإبهام بقوله والواحد لا يحتمل المثنى ومعناه لفظ الفرد لا يتناول العدّد واسم الواحد لا يتناول المثنى، فكان هذا أي الحمل على الأطهار بمعنى الردّ والإبطال أي بموجب الكتاب لأن الكتاب يقتضي التكميل والتنقيص ضده. قوله: (ومن ذلك) أي ومن الخاص الذي لا يحتمل التصرف بطريق البيان. قوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا﴾ [البقرة: ٤٣]، قيل هو أمر لليهود بالركوع أي أقيموا صلاة المسلمين وزكاتهم واركعوا مع الرّاكعين منهم وذلك لأن اليهود لا ركوع في صلاتهم. ويجوز أن يراد بالركوع الصلاة كما يعبر عنها بالسجود، ويكون أمراً بأن يصلي مع المصلين يعني في الجماعة كأنه قيل وأقيموا الصلاة وصلّوها مع المصلين لا منفردين كذا في «الكشاف» فعلى هذا فرضية الركوع بهذه الآية ثابتة علينا بطريق الإشارة أو الدلالة. فإنه تعالى لما أوجب الركوع عليهم متابعة لنا فيكون ذلك علينا أوجب، وإيراد قوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧]، لإثبات فرضية الركوع كما أورده شمس الأئمة أحسن.

وقوله اركعوا خاص في حق المأمور به وإن كان عاماً في حق المأمور قوله: (وهو الميلان عن الاستواء) يقال ركعت النخلة إذا مالت، وركع البعير إذا طأطأ رأسه، وركع الشيخ إذا انحنى قامته من الكبر، بما يقطع اسم الاستواء حتى لو طأطأ رأسه قليلاً ثم رفع رأسه إن كان إلى القيام أقرب منه إلى الركوع لم يجزه لعدم انقطاع الاستواء وإن كان إلى الركوع أقرب جاز. وفي المبسوط قدر الركن من الركوع أدنى الانحناء على وجه يسمى له في الناس راكعاً، فلا يكون إلحاق التعديل وهو الطمأنينة في الركوع والسجود وإتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجودتين. به أي بالركوع أو بقوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا﴾ [البقرة: ٤٣]، بخبر الواحد وهو حديث تعليم الأعرابي^(١) على وجه يكون فرضاً كالركوع، بياناً صحيحاً لأن من شرط التحاق خبر الواحد بياناً بالكتاب أن يكون فيما

(١) حديث الإعرابي الذي دخل المسجد وصلى. وقال له ﷺ: «ارجع فصل فإنك لم تصل». ثلاثاً... أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وأحمد عن أبي هريرة رضي الله عنه، والترمذي وأبو داود والنسائي عن رفاعة بن رافع (جامع الأصول لابن الأثير ٥/ ٤٢٠ - ٤٢٥).

إلحاق التعديل به على سبيل الفرض حتى تفسد الصلاة بتركه بياناً صحيحاً لأنه بَيِّنٌ بنفسه، بل يكون رفعاً لحكم الكتاب بخبر الواحد. لكنه يلحق به إلحاق الفرع بالأصل ليصير واجباً ملحقاً بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]، وهذا فعل خاص وضع لمعنى خاص وهو الدَّورَانِ حَوْلَ الْبَيْتِ فلا يكون وقفه على

التحق به إجمال لأنه لو لم يكن كذلك يلزم نَسْخُ الكتاب بخبر الواحد وقد عدم هنا لأنه بين بنفسه فلم يصح لعدم شرطه. وقوله: (لكنه) استدراك من مفهوم هذا الكلام وتقديره أن إلحاقه بالنص على وجه التسوية فاسد فلا يلحق (لكنه) أي التعديل يلحق بالنص أو بالركوع إلحاق الفرع بالأصل وذلك بأن لا يؤدي إلى إبطال الأصل، ليصير واجباً ملحقاً بالفرض حتى ينتقص الصلاة بدونه ويأثم هو بتركه، ولكن لا تبطل لأن الحكم يثبت على حسب الدليل، كما هو منزلة خبر الواحد. وذلك بأن يكون تبعاً للكتاب لا مُبْطِلًا له قوله: (ومن ذلك) أي ومن الخاص الذي ذكرنا قوله تعالى: ﴿وَلْيَطُوفُوا﴾، أي طَوَافُ الزِيَارَةِ وطَافٌ وَتَطَوُّفٌ بمعنى (بالبيت العتيق) أي من الجبابرة والفرق لأنه رفع إلى السماء وقت الطوفان، أو الكريم وكرمه وشرفه ظاهر، أو القديم لأنه أول بيت وضع للناس (وهذا فعل) أي الطواف الذي هو مدلول وليطوفوا. وتسميته فعلاً توسع، إذ المراد منه لفظ الطواف بدليل قوله وضع لكذا، قال شمس الأئمة: الطواف موضوع لغة لمعنى معلوم، فلا يكون وقفه أي الحكم بأن الطواف متوقف على الطهارة كما قال الشافعي رحمه الله، عملاً بالكتاب لأنه ساكت عن اشتراطها، ولا بياناً لأنه ليس فيه إجمال. وذكر في «الأسرار»: إنما قال إنه بيان إذا كان النص يحتمله بوجه والأمر بالطواف لا يحتمل الطهارة (بل كان نسخاً محضاً) لأن الكتاب يقتضي جواز الطواف مع الحدث واشتراط الطهارة ينفيه فيكون نسخاً محضاً فلا يصح بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «الطواف صلاة إلا أنه أُبَيِّحُ فِيهِ الْكَلَامُ»^(١) لكنه أي شرط الطهارة يزداد على الطواف واجباً، وهو الصحيح بدليل إيجاب الدم عند تركه. وكان ابن

(١) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه أخرجه الترمذي عن علي رضي الله عنه: (جامع الأصول ١٥٢/٢ - ١٥٦) وأخرجه الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما (المرجع نفسه ٦٦٠/٨).

(٢) أخرجه النسائي في الأصول ١٩٠/٣ - ١٩١ وأخرج حديث ابن عباس الحاكم والبيهقي كما روى الطبراني وأبو نعيم والحاكم والبيهقي في الفتح الكبير ٢١٩/٢.

الطهارة عن الحدث حتى لا ينعقد إلا بها عملاً بالكتاب. ولا بياناً بل نسخاً محضاً فلا يصح بخبر الواحد لكنه يُزاد عليه واجباً ملحقاً بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ليثبت الحكم بقدر دليله.

شجاع يقول أنه سنة^(١). كذا في المبسوط.

(فإن قيل) النص مُجمل لأن نفس الطواف ليس بمراد بالإجماع فإنه قُدِّرَ بسبعة أشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الأسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يُعتدُّ بذلك القدر حتى ينتهي إلى الحجر وكذا يلزم إعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فثبت أنه مُجمل لمعنى زائد ثبت شرعاً كالربا فيجوز أن يلتحق خبر الطهارة بياناً به.

(قلنا) أما التقدير بسبعة أشواط فقد ثبت بالأحاديث المتواترة فكان كالمنصوص في القرآن فتجوز الزيادة بها، ولهذا قال الشافعي رحمه الله: لا يجوز النقصان عن هذا العدد كالحدود إلا أن علماءنا رحمهم الله قالوا: يَحْتَمَلُ أن يكون التقدير به للإكمال ويحتمل أن يكون للاعتداد به فيثبت القدر المتيقن وهو أن يجعل ذلك شرط الإتمام ولئن كان شرط الاعتداد فالأكثر منه يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم كالنية قبل انتصاف النهار في الصوم المتعين. وكما أن معظم من أفعال الحج يقوم مقام الكل في حق الخروج عن عهدة الأمر حتى لم يفسد الحج بعد عرفة بوجه كانه أتى بالكل، وأما الابتداء من غير الحجر فمن أصحابنا من يقول بأنه مُعتدُّ به ولكنه مكروه، ولئن سلمنا أنه غير مُعتدِّ به كما ذكر محمد رحمه الله في «الرقيات»، فذلك لما روي أن إبراهيم قال لإسماعيل عليهما السلام: أثنتي بحجر أجعله علامة افتتاح الطواف. فاتاه بحجر فالفاه ثم بالثاني ثم بالثالث فناده: قد آتاني بالحجر من أغناني عن حجرك. ووجد الحجر الأسود في موضعه فعرفنا أن ابتداء الطواف منه فما أداه قبل الافتتاح به لا يكون معتدّاً به كذا ذكر في «المبسوط». ولكن لا تزول الشبهة به لأن هذه زيادة على النص بخبر الواحد أيضاً، والاشبه أن يقال: إنه ليس بمُجمل في نفسه ولكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لأن الأمر صدر بصيغة التطوف وتاء التفعّل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل أن يكون من حيث العدد ومن حيث الإسراع في المشي فالتحقق خبر العدد والابتداء بياناً به لأنه يصلح لبيان إجماله، فأما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لما ذكرنا أن الطواف لا يحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد. ونظيره مسح الرأس فإنه لما كان في حق المقدار

(١) هو عبد الرحمن بن شجاع بن الحسن بن الفضل أبو الفرج البغدادي فقيه حنفي ولد سنة ٥٣٩هـ. وتوفي سنة ٦٠٩هـ.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، فإنما الوضوء غَسْلٌ وَمَسْحٌ، وهما لفظان خاصان

مجملاً التحقق فعل النبي عليه السلام بيانياً به لأنه يبين إجماله دون خبر التثليث لأن اللفظ لا يحتمله .

وأما وجوب إعادة طواف الجُنُب والعَرِيان والطواف المنكوس، فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب إعادة الصلاة التي أدت مع الكراهة ولهذا يَنْجَبِرُ بالدُّم إذا رجع من غير إعادة انجبار نقصان الصلاة بالسجدة .

قوله : (ومن ذلك) أي ومن الخاص الذي تقدم ذكره والفاء في «فإنما» إشارة إلى تعليل كون مفهوم الآية من هذا الباب، وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم أي كل واحد منهما لمعنى كما في قول المتنبي:

حشاي على جَمْرٍ ذَكِيٍّ مِنَ الْهَوَى وَعَيْنَايَ فِي رَوْضٍ مِنَ الْحُسْنِ تَرْتَعُ

أي كل واحدة والمعنى المعلوم الإسالة للغسل والإصابة للمسح، فلا يكون شَرْطُ النية كما قاله الشافعي (في ذلك) أي في الوضوء بقوله عليه السلام: «الأعمال بالنيات»^(١) أو بالقياس على التيمم لأن اشتراطها في البذل يدل على اشتراطها في الأصل لأن البذل لا يخالف الأصل في الشروط، عملاً بالكتاب لأنه ساكت، ولا بياناً لأنه بيّن، والواو في وهو الحال، والنية عنده أن يقصد بقلبه عند غسل الوجه إزالة الحدث أو استباحة الصلاة أو فرض الوضوء حتى لو توجهاً للتبرد أو للتعليم أو نوى غير مقارن لغسل الوجه لا يُعْتَدُ بذلك الوضوء عنده، بل إضراب عن مفهوم الكلام، على الوصف الذي ذكرنا أي إلحاق الفرع بالأصل وذلك بأن يجعل واجباً أو سُنَّةً على حسب اقتضاء الدليل لا فرضاً كما قاله الخصم. ولا يلزم على ما ذكرنا اشتراط النية في التيمم مع أنه خاص لأن ذلك ثبت بإشارة النص إذ التيمم: الْقَصْدُ (وَبَطْلُ شرط الولاء) وهو أن يتابع في الأفعال ولا يُفَرَّقُ الذي يَقْطَعُ التتابع جَفَافَ الْعُضْوِ مع اعتدال الهواء، وإنما شرطه مالك وابن أبي ليلى^(٢) والشافعي في قوله القديم بفعل النبي عليه السلام واطَّابَ الْمُوَالَاةَ، قالوا: فلو جاز تركه لفعله مرةً تعليمياً للجواز. قال ابن أبي ليلى: إن اشتغل بطلب الماء أجزاءه لأن ذلك

(١) أخرجه البخاري ومسلم وابن داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارقطني في: الأشباه والنظائر ص ٣٨ - ٣٩.

(٢) هو محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى يسار الانصاري الكوفي، الفقيه المجتهد الغرضي القارئ المحدث توفي سنة ١٤٨ هـ.

لمعنى معلوم في أصل الوَضْع، فلا يكون شرط النية في ذلك عملاً به ولا بياناً له. وهو بين لما وُضِعَ له بل يجب أن يلحق به على الوَصْف الذي ذكرنا. وبَطْل

من عمل الوضوء وإن أخذ في عمل آخر غير ذلك وجفّ أعاد ما جفّ وجعله قياس أعمال الصلاة إذا اشتغل في خلالها بعمل آخر كذا في «المبسوط» (والترتيب) وهو أن يُراعى النسق المذكور في كتاب الله تعالى وقد شرّطه الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام: «لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه أو قال ذراعيه»، وحرف ثم للترتيب، والتسمية وهي أن يسمي الله تعالى في ابتداء الوضوء ومختار المشايخ بسم الله العظيم والحمد لله على الإسلام، وإنما شرط التسمية أصحاب الظواهر. وقيل هو قول مالك أيضاً بقوله عليه السلام: «لا وضوء لمن لم يُسمِّ»^(١)، لما ذكرنا أنه ليس بعمل بالكتاب ولا ببيان له بل هو نسخ لموجبه بخبر الواحد.

(فإن قيل) فهلا قلتم بوجود النية واختاها كما قلتم بوجود التعديل في الصلاة والطهارة في الطواف؟ (قلنا) للمانع من القول بالوجوب وهو لزوم المساواة بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الأصلين. وذلك لأن الوضوء أحط رتبة من الصلاة لأنه فرض لغيره إذ هو شرط والشروط اتباع ولهذا تسقط بسقوط المشروط من غير عكس. والصلاة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا بالوجوب في مكمل الصلاة يلزم التسوية إذ يصير كل واحد منهما واجباً لغيره، فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء إظهاراً للتفاوت بينهما كذا قالوا؛ وشبهوا هذا بأن غلام الوزير لا بد أن يكون أدون حالاً من غلام الأمير لكون الوزير أدنى رتبة من الأمير. قلتُ والأقرب إلى التحقيق أن ذلك لتفاوت درجات الدلائل. فإن الأدلة السمعية أنواع أربعة:

- قَطْعِيّ الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة.
- وقَطْعِيّ الثبوت ظَنِّيّ الدلالة كآيات المؤولة.
- وظَنِّي الثبوت قَطْعِيّ الدلالة كأخبار الآحاد التي مفهومها قَطْعِيّ.
- وظَنِّي الثبوت والدلالة كأخبار الآحاد التي مفهومها ظَنِّيّ.

فبالأول يثبت الفرض وبالثاني والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله، فخير التعديل من القسم الثالث لأنه عليه السلام أمر الأعرابي بالإعادة ثلاثاً فقال له كل مرة: ارجع فصل فإنك لم تصل ثم علمه.

(١) أخرجه أبو داود في الطهارة رقم: (١٠١) والترمذي في الطهارة رقم: (٢٥) وأخرجه ابن ماجه في الطهارة رقم: (٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠).

شَرَطُ الولاء والترتيب والتسمية كما ذكرنا وصار مذهب المخالف في هذا الأصل غلطاً من وجهين: أحدهما أنه حطُّ منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته.

ومثله لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال عنه فإذا كان ظني الثبوت يثبت به الوجوب. ولهذا قال أبو حنيفة فيه: أخشى أن لا تجوز صلاته. يعني إذا تركه. وكذا خبر الطهارة وهو قوله عليه السلام: «لا يطوفن بهذا البيت مُحَدَثٌ» لتأكده بالنون المؤكدة، فأما قوله عليه السلام: «الأعمال بالنيات»، فمن القسم الرابع لأن معناه إما ثواب الأعمال أو اعتبار الأعمال على ما ستعرفه فيكون مشترك الدلالة، وكذا خبر التسمية لأنه معارض بقوله عليه السلام: «مَنْ تَوَضَّأَ وَسَمَّى كَانَ طَهُوراً لِجَمِيعِ أَعْضَائِهِ وَمَنْ تَوَضَّأَ لِجَمِيعِ أَعْضَائِهِ وَمَنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ يُسَمِّ كَانَ طَهُوراً لِمَا أَصَابَهُ الْمَاءُ»^(١). فلم يبق قطعي الدلالة كيف واستعمال مثله في نفي الفضيلة شائع. وكذا دليل المولاة لأن المواظبة لا تدل على الركنية فإنه عليه السلام كان يواظب على المضمضة والاستنشاق كما كان يواظب على غسل الوجه، وخبر الترتيب أيضاً معارض بما روي أنه عليه السلام نسي مسح الرأس في وضوئه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفِّه. فلما كانت هذه الدلائل ظنية الثبوت والدلالة يثبت بها السنة لا الوجوب.

قوله: (وصار مذهب المخالف غلطاً من وجهين) لأنه لما سوى بينهما في الرتبة حيث أثبت بخبر الواحد ما أثبت بالكتاب لزم حطُّ درجة الكتاب بالنظر إلى رتبة الخبر أو رفع درجة الخبر بالنظر إلى رتبة الكتاب كمن سوى بين شريف ومن هو أدنى منه في المكان يلزم رفع درجة الأدنى إن أجلسه في مكان الشريف أو حطُّ درجة الشريف إن أجلسه في مكان الأدنى، ولكنهم يقولون إنما يلزم ذلك لو قلنا بأن ما ثبت بخبر الواحد ثابت علماً وعملاً ونحن لا نقول به بل نقول: ما ثبت بالكتاب قطعي موجب للعلم والعمل وما ثبت بخبر الواحد موجب للعمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده. كما قال أبو حنيفة رحمه الله بفرضية الوتر وفرضية الترتيب بين الفوائت فأئى يلزم ما ذكرتم وجوابه سيأتي في باب العزيمة والرخصة.

قوله: (ومن ذلك) أي ومن الخاص الذي ذكرنا، اعلم أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسألة «الهدم» وصورتها مشهورة فقال عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحداً كان أم ثلاثة، وبه قال إبراهيم^(٢) وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهم الله. وقال عمر

(١) أخرجه الدارقطني والبيهقي (نيل الأوطار ١/١٦٧).

(٢) هو أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي. ولد سنة ٥٠ هـ.

والثاني أنه رَفَعَ حكم الخبر الواحد فوق منزلته، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]. قال محمد والشافعي رحمهما الله قوله: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، كلمة وضعت لمعني خاص وهو الغاية والنهاية فمن جعله محدثاً حلاً جديداً لم يكن ذلك عملاً بهذه الكلمة ولا بياناً لأنها ظاهرة فيما وضعت لها بل كان إبطالاً. ولكنها تكون غاية ونهاية والغاية والنهاية بمنزلة البَعْض لما وُصف بها وبعض الشيء لا ينفصل عن كله فيلغو قبل وجود الأصل.

وعلي وأبي بن كعب وعمران بن الحصين وأبو هريرة رضوان الله عليهم لا يَهْدُم ما دون الثلاث، وبه قال محمد وزُفر والشافعي رحمهم الله ومبنى المسألة على أن الزوج الثاني أي أصابته في الطلقات الثلاث مثبت حلاً جديداً أم هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط؟ فعند الأولين هو مثبت للحل وعند الآخرين هو غاية، تمسك الفريق الآخر بأن الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة بقوله جل ذكره: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٠]، أي الطلقة الثالثة ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ﴾، أي بعد ذلك التطليق ﴿حَتَّى تَنْكِحَ﴾ أي تتزوج ﴿زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، أي رجلاً أجنبياً وسماء زوجاً باعتبار العاقبة كتسمية العنب خمرًا، وكلمة حتى للغاية وضماً. ولا تأثير للغاية في إثبات ما بعدها بل هي منهيّة فقط فإذا انتهى المغيا ثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق. كما في الإيمان المؤقتة ينتهي الحرمة الثابتة بها بالغاية ثم يثبت الإباحة بالسبب السابق. وكما في الصوم ينتهي حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بعد بالإباحة الأصلية. وكذا الحكم في تحريم البيع إلى قضاء الجمعة، وتحريم الاصطياد على المحرم إلى انتهاء الإحرام، والظهار المؤقت التكفير. فكذا هاهنا بإصابة الزوج الثاني ينتهي الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن أسباب الحرمة، ولا يقال قد اضمحلّ الحلّ الأول بضده فلا بد من أن يثبت حلّ آخر يضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحلّ الأول، لانا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكنه إنما يثبت بالسبب الذي يثبت به الأول وهو أنها من بنات آدم لا بالزوج الثاني الذي هو غاية، لأن إضافة الحكم إلى السبب الذي ظهر أثره مرة أولى من إضافته إلى سبب لم يظهر أثره أصلاً. كمن آجر داره فخرجت المنافع من ملكه ثم انتهت الإجارة صارت المنافع مملوكة له بملك جديد غير الأول لزوال الأول بالتملك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب السابق وهو ملك الدار لا بانتفاء الإجارة.

فَمَنْ جَعَلَ الزوج الثاني مثبتاً حلاً جديداً لم يكن ذلك عملاً بالكتاب لانه لا يقتضي ذلك بل يقتضي كونه غاية فقط، بل كان إبطالاً لأن الكتاب يقتضي أن يكون

والجواب أن النكاح يُذكر ويراد به الوطء وهو أصله، ويحتمل العقد على ما يأتي موضعه. وقد أُريد به العقد هنا بدلالة إضافته إلى المرأة لأنها في فعل مباشرة العقد مثل الرجل. فصَحَّت الإضافة إليها. وأما فعل الوطء فلا يُضاف إليها مباشرة أبداً لأنها لا تحتمل ذلك. وإنما ثبت الدُخول بالسنة على ما رُوي

 الزوج الثاني غاية وكونه غاية يقتضي أن يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة، وجعله مثبتاً حلاً جديداً يقتضي خلافه فيكون إبطالاً، ولما ثبت أن الزوج الثاني غاية لم يكن له عبرة قبل الثلاث لأن غاية الشيء بمنزلة البعض لذلك الشيء لتوقف صيرورتها غاية عليه توقف البعض على الكل. وبعض الشيء لا ينفصل عن كَلِّه، إذ لو انفصل لم يبق بعضاً حقيقة فتلغو بالتاء، أي الغاية، قبل وجود الأصل وهو المَغْيَا. كَرَجُلٍ حَلَفَ لا يكَلِّم فلاناً في رَجَبٍ حتى يستشير إياه فاستشاره قبل دخول رَجَبٍ لم يكن معتبراً في حق اليمين حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشارة حَنَثَ لأن اليمين أوجبت تحريم الكلام بَعْدَ دُخُولِ رَجَبٍ إلى غاية الاستشارة. فالإستشارة وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة.

ولا يقال النص متروك الظاهر لأنه يقتضي أن يكون نفس التزوج غاية كما ذهب إليه سعيد بن المسيب وليس كذلك، إذ الإصابة بعده شرط للحل بالإجماع وقول سعيد مردود حتى لو قُضِيَ القاضي به لا ينفذ فلا يستقيم التمسك به، لأننا نقول قد زيدَ على النص الإصابة بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة مؤقتة وكون الزوج الثاني مع الإصابة غاية. فكانه قيل هذه الحرمة مغية إلى التزوج والإصابة فيصبح التمسك به (فمن جعله) الضمير البارز راجع إلى الزوج المفهوم من الكلام الأول والتقدير كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فيكون الزوج الثاني غاية فمن جعل الزوج، ولكنها استدراك من حيث المعنى أيضاً كما ذكرنا، والهاء راجعة إلى كلمة حتى، والمراد الزوج أو نكاحه بطريق التوسع. لأن حتى لا يكون غاية بل الغاية ما دخل عليه حتى، والتقدير فمن جعله محدثاً حلاً جديداً لا يكون عملاً بل يكون إبطالاً فلا يكون الزوج محدثاً حلاً جديداً لكنه يكون غاية ونهاية، والنهاية تأكيد للغاية ووقع في محله لأنه في بيان الخلاف كما مر مثله.

قوله: (والجواب إلى آخره) اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطء للتحليل لكنهم اختلفوا في أنه ثابت بالكتاب أو بالسنة المشهورة؟ فذهب الجمهور منهم إلى أنه ثابت بالسنة وذهب طائفة منهم إلى أنه ثابت بالكتاب متمسكين بأن النكاح حقيقة في الوطء فيحمل على حقيقته إلا أنه أُسند إلى المرأة هاهنا باعتبار التمكين. كما أُسند الزنا الذي هو الوطء الحرام إليها بهذا الاعتبار فيكون الإسناد مجازاً

عن النبي ﷺ أنه قال لإمرأة رُفاعة وقد طلقها ثلاثاً ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت إلى رسول الله ﷺ تتهمه بالعنة وقالت: ما وجدته إلا كهذه توبي هذا. فقال ﷺ: «أتريدين أن تعودِي إلى رُفاعة؟» فقالت: نعم، فقال النبي ﷺ: «لا حتى تَذُوقِي من عُسَيْلَتِهِ وَيَذُوقَ من عُسَيْلَتِكَ»^(١).

كما يقال: نهارك صائم وليك قائم، ولا يصح أن يحمل على النكاح لأن قوله زوجاً يابى ذلك لأن المرأة لا تزوج نفسها زوجها فصار معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجاً. فكان ذكر الزوج شرطاً للعقد وذكر النكاح شرطاً للوطء. قالوا: وفيه تقليل المجاز الذي هو خلاف الأصل. لأنه لم يبق إلا في الإسناد فيجب اعتباره. وتمسك الجمهور بأن النكاح وإن كان حقيقة في الوطء إلا أنه أريد به العقد هاهنا بدليل إضافته إلى المرأة والنكاح المضاف إلى المرأة ليس إلا العقد. يقال نكحت أي تزوجت. وهي ناكح في بني فلان أي هي ذات زوج منهم كذا في الصحاح. وإنما يجوز إرادة الوطء منه إذا أضيف إلى الرجل وأن الوطء يتصور منه. فأما المرأة فلا يجوز إضافة الوطء إليها البتة لأنه لم يسمع في كلامهم إضافة الوطء والنكاح الذي بمعناه إلى المرأة ولو جاز أن تسمى واطئة بالتمكين لجاز أن يُسمى المركوب راكباً والمضروب ضارباً وهي خلاف اللغة.

وأما إضافة الزنا إليها فليس بطريق المجاز بل لأنه اسم للتمكين الحرام من المرأة كما هو اسم للوطء الحرام من الرجل ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها إذا زنت كما لا يصح نفي التمكين عنها، ولئن سلمنا أن النكاح هاهنا بمعنى التمكين فلا يحصل المقصود لأن الحل متعلق بالوطء الذي هو فعل الزوج ولا يلزم الوطء من التمكين لا محالة فثبت أنه ثابت بالسنة، ثم في هذا الطريق إعمال السنة والكتاب جميعاً فكان أولى مما قالوا لأن فيه إعمال أحدهما وفيه عمل بالحقيقة من وجه لأنه الوطء إنما سمي بالنكاح لمعنى الضم. وفي العقد ضم كلام إلى كلام شرعاً.

واعلم أن الشيخ إنما اختار هذه الطريق بعد كونها أولى بالاعتبار من الأولى لأن كلام الفريق الأول لا يتضح إلا بأنه يجعل الوطء مثبتاً للحل. ولو ثبت الوطء بالكتاب كما ذكروا لا يحصل المقصود إذ ليس فيه دليل على المطلوب ويتأكد كلام الخصوم حينئذ، وإنما

(١) أخرجه البخاري حديث رقم (١٤٣٣، ١٠٥٦/٢)، ومالك في الموطأ (٥٣١/٢)، وأبو داود في الطلاق حديث ٣٠٣/٢ رقم (٢٣٠٨)، والترمذي في النكاح حديث رقم (١١١٨)، والنسائي في الطلاق (١٤٦/٦-١٤٧) وابن ماجه في النكاح حديث رقم (١٩٣٢-١٩٣٣)، والإمام أحمد في المسند (٨٥٠/٢ و٢٢ و٢٥).

وفي ذكر العود دون الانتهاء إشارة إلى التحليل. وفي حديث آخر: «لَعَنَ اللَّهُ المحلل والمحلل له».

ثبت الدخول بالسنة وهي ما ذكره الشيخ في الكتاب. والمرأة هي تَمِيمَة بنت أَبِي عُبَيْد القُرْظِيَّة، وقيل عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك النُضِيرِيَّة، ورُفَاعَة هو ابن وهب بن عَتِيك ابن عمها، وقيل ابن سَمَوَّال، والزَّيْبَر بفتح الزاي لا غير واتهامها له بالعنة قولها ما معه إلا مثل هُدْبَة الثوب وهو نظير ما حَكَت امرأة عن عَنَيْن. فقالت: حللت منه بواد غير ذي زَرْع، والعُسَيْلَتَان كنايةتان عن العُضْوَيْن لكونهما مظنتي الالتذاذ، وصغرت بالهاء لأن الغالب على العسل التانيث وإن كان يُدْكَر أيضاً، ويقال إنما أُتُّ لأنه أريد به العسلة وهي القطعة منه كما يقال للقطعة من الذهب ذُهْبَة، والتأكيد بالتعرض للجانبين إشارة إلى أنه هو المقصود في باب التحليل، وقوله تَذَوَّقِي ويدوق إشارة إلى أن الشَّبَع وهو الإنزال ليس بشرط، وكذا التصغير إشارة إلى أن القَدْر القليل كافٍ. وراوي الحديث عائشة رضي الله عنها. وكذا روى ابن عمر وأنس بن مالك رضي الله عنهم من غير قصة رفاعَة، وفي عامة الروايات «أن ترجعي» مقام أن تعودِي وكلاهما واحد، وفي بعض الروايات أنها جاءت بعد ذلك وقالت: كان غَشِينِي. فقال عليه السلام لها: كذبت في قولك الأول فلن أصدقك في الآخر. فلبِثَتْ حتى قُبِضَ النبي عليه السلام. ثم أتت أبا بكر رضي الله عنه فقالت: أرجع إلى زوجي الأول فإن زوجي الآخر قد مسني. فقال أبو بكر قد عهدت رسول الله ﷺ حين قال لك ما قال فلا ترجعي إليه. فلما قُبِضَ أبو بكر أتت عمر رضي الله عنهما فقال لها: لئن أتيتني بعد مَرَّتِكَ هذه لأرجمنك، فمنعها كذا في «التيسير».

قوله: (وفي ذكر العود) إضافة المصدر إلى المفعول؛ أي وفي ذكر رسول الله العود وتركه لفظ الانتهاء الذي هو مدلول الكتاب بأن لم يقل أتريد أن تنتهي حرمتك، إشارة إلى أن ذوق العُسَيْلَة تحليل. وذلك أنه غَيًّا عدم العود إلى ذوق العُسَيْلَة فإذا وجد الذوق يثبت العود لا محالة لأن حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو أمر حادث لأنه لم يكن قبل ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف إليه بخلاف أصل الحل لأنه كان ثابتاً قبل الحرمة الغليظة. وسببه كونها من بنات آدم إلا أن حُكْمَه تخلف باعتراض الحرمة. فإذا انتهت أمكن أن يقال ثبت الحل بالسبب السابق. فاما العود فلم يكن ثابتاً قبل ذلك وقد حدث بعد الإصابة فيكون حادثاً به، وعبارة بعض الشروح أن العود هو الرد إلى الحالة الأولى. وفي الحالة الأولى كان الحل ثابتاً مطلقاً ولم يَبَقْ ولم يَبَقْ فيكون فعل الزوج الثاني مثبتاً للحل الذي عدم لأنه حدث بعده. وهو معنى ما قال شمس الأئمة رحمه الله: ففي اشتراط الوطء للعود إشارة إلى السبب الموجب للحل.

قوله: (لَعَنَ اللَّهُ الْمُحْلِلَ وَالْمَحْلِلَ) ^(١) سماه محلاً، والمحلل حقيقة من يثبت الحل كالمحرّم من يثبت الحرمة والمبيّض من يثبت البياض فيثبت له هذه الصفة بعبارة النصر كذا قيل، والأوجه أنه إشارة أيضاً لأن الكلام لم يسق له بل لإثبات اللعن إلا أن هذه إشارة ظاهرة والأولى غامضة، وإلحاق اللعن به لا يمنع الاستدلال لأن ذلك ليس للتحليل بل لشرط فاسد الحق بالنكاح وهو ذكر الشرط الفاسد إن تزوجها بشرط التحليل أو لقصد تغيير المشروع إن لم يشترط، لأنه مشروع للتناسل والبقاء. وهو إنما قصد غيره ويدل عليه قوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ ذَوَّاقٍ مُطْلَاقٍ» وإما إلحاق اللعن بالمحلّل له فلأنه مسبب لمثل هذا النكاح والمسبب شريك المباشّر في الإثم والثواب، والأشبه أن الغرض من اللعن إظهار خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح، والمحلل له بمباشرة ما ينفر عنه الطباع من عودها إليه بعد مضاجعة غيره إياها واستمتاعه بها لا حقيقة اللعن إذ هو الالتيق بكلام الرسول ﷺ في حق أمته لأنه عليه السلام ما بُعث لعناً ويدل عليه قوله عليه السلام: «أَلَا أُنبِئُكُمْ بِالتَّيْسِ الْمُسْتَعَارِ؟» ^(٢) وعلى هذا قوله عليه السلام: «لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتَقْطَعُ يَدَهُ» ^(٣). ثم هذا الحديث وإن كان من الآحاد لكنه لما لم يكن مخالفاً للكتاب ولم يلزم منه نسخة يجب العمل به. وذلك لأن الكتاب أثبت كون الزوج الثاني غاية ولم ينف كونه مثبتاً للحل. وليس ذلك من ضرورات كونه غاية أيضاً إذ لا منافاة بين كونه غاية وبين كونه مثبتاً للحل لأن انتهاء الشيء كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُباً إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء: ٤٣]، فالإغتسال مثبت للطهارة ومنه للجناية لأنه لما ثبتت الطهارة لم تبقى الجناية. وكما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا﴾ [النور: ٢٧]، أي تستأذنوا والاستئذان منه لحرمة الدخول بإثبات الحل ابتداءً. والحديث أثبت كونه مثبتاً للحل فيجب العمل به. ولما ثبت الحل لما ذكرنا لم يزل إلا بثلاث تطليقات كالحل الأول.

(فإن قيل) المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة والرافع للشيء لا يكون غاية له كالطلاق للنكاح. (قلنا) ما يرفع الشيء قصداً فهو قاطع له ولا يطلق عليه اسم الغاية

(١) أخرجه أبو داود في النكاح حديث رقم (٢٠٧٦)، والترمذي في النكاح (٤٢٧/٣-٤٢٩) والنسائي في الطلاق (١٤٩/٦).

(٢) أخرجه ابن ماجه في النكاح، حديث رقم (١٩٣٦).

(٣) أخرجه البخاري (٢٠٠/٨ - ٢٠١). ومسلم في الحدود حديث رقم (١٦٨٧)، والنسائي في السارق (٦٥/٨) وابن ماجه في الحدود حديث رقم (٢٥٨٣).

فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور يحتمل الزيادة بمثله وما ثبت الدخول بدليله إلا بصفة التحليل. وثبت شرط الدخول به بالإجماع ومن صفته التحليل وأنتم أبطلتم هذا الوصف عن دليله عملاً بما هو سأكث وهو نص الكتاب عن هذا

كالطلاق. فاما ما يثبت حكماً آخر من ضرورة ثبوته انتفاء الثابت لتضاد بينهما فهو غاية لما كان ثابتاً لما ذكرنا أن الشيء ينتهي بضده كالليل بالنهار وعكسه ومسألتنا من هذا القبيل.

(فإن قيل) سلمنا أنه مثبت للحل ولكنه يقتضي عدم الحل لأن إثبات الثابت محل. ألا ترى أنه لو تزوج منكوحته لم يعقد لأن الحل ثابت فلا يملك إثباته ثانياً وهاهنا الحل ثابت بكماله غير منتقص لأن زواله معلق بالثلاث فقبله لا يثبت شيء من الحكم لأن أجزاء الحكم لا تتوزع على أجزاء الشرط والعلة. (قلنا) السبب إذا وجد وأمكن إظهار فائدته لا بد من اعتباره وقد وجد السبب وفي اعتباره فائدة: وهي أن لا تحرم عليه إلا بثلاث تطبيقات مستقبلات فيجب اعتباره كاليمين بعد اليمين والظهار بعد الزهار منعقد وإن تم المنع عن الفعل باليمين الأولى والحرمة بالظهار الأولى. لأن في الانعقاد فائدة وهي تكرار التكفير. وكذا إذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الربح أو ضم ماله إلى مال الغير فاشتراهما يصح لأنه يفيد ملك التصرف أو جواز العقد في مال الغير. (فإن قيل) فعلى هذا وجب أن يملك أربعاً أو خمساً من التطبيقات ثلاثاً بهذا الحادث وواحدة أو اثنتين بالاول (قلنا): إذا وجب إثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة اقتضى انتفاء الاول إذ لم يبق فيه فائدة فينتفي به اقتضاء كما إذا عقدا البيع بالف ثم جددها بأنقص أو أكثر يصح الثاني وينفسخ الاول اقتضاءً، أو يقال لما عرفنا الثلاث محرماً للمحل بالنص حكمنا بتأثيره في الحلين فيرفعهما جميعاً الاول بالطلقة أو الطلقتين لتام علة زوال الاول والثاني بالباقي كما قلنا في تداخل العدتين وهو مشهور.

قوله: (فثبت الدخول زيادة) أي على النص وإنما تركه لكونه مفهوماً، (بخبر مشهور) وهو حديث امرأة رفاعه (يحتمل) الضمير راجع إلى المفهوم من قوله زيادة وهو النص (وما ثبت) أي لم يثبت الدخول (بدليله) وهو الحديث (إلا بصفة التحليل. وثبت شرط الدخول به) أي بالحديث (بالإجماع) فإن المتقدمين اتفقوا على أنه ثابت بالحديث وإثباته بالكتاب تخريج بعض المتأخرين (ومن صفته) أي صفة الدخول التحليل، ويجوز أن يكون الواو في قوله وثبت وقوله ومن صفته للحال أي والحال أن الدخول ثبت بالحديث موصوفاً بصفة التحليل (وأنتم أبطلتم هذا الوصف) وهو التحليل

الحكم أعني الدُّخُول بأصله ووصفه جميعاً. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] الآية. فالله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين. وأعقبهما بإثبات الرجعة ثم أعقب ذلك بالخلع بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، فإنما بدأ بفعل الزوج

(عن دليله) وهو الحديث حيث قلتم باشتراط الدخول وانكرتم صفة التحليل (عملاً) أي لأجل العمل (بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم) فكان الطعن عائداً عليكم، فقال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله: متى نظرت إلى السنة كان الأمر ما قاله أبو حنيفة رحمه الله، ومتى نظرت إلى موجب نص الآية أشكل وأنه أولى الأمرين قولاً بظاهر كلمة: حتّى. ومسألة اختلف فيها كبار الصحابة رضي الله عنهم يصعب الخروج عنها وبالله التوفيق.

قوله: (ومن ذلك) أي ومن الخاص الذي مر ذكره قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾، أي التطبيق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والإرسال دفعة واحدة، ولم يرد بالمرتين التثنية ولكن التكرير كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ [الملك: ٤]، أي كرة بعد كرة ونحوه قولهم لبيك وسعديك وحنانيك، وقوله جل ذكره: ﴿فَإِمْسَاكِ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، تخيير لهم بعد أن علمهم كيف يطلقون بين أن يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بواجبهن وبين أن يسرحوهن السراح الجميل الذي علمهم. وقيل معناه الطلاق الرجعي مرتان لأنه لا رجعة بعد الثلاث فيكون المراد بالمرتين حقيقة التثنية وإلى هذا الوجه مال المصنف، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكِ بِمَعْرُوفٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، أي رجعة برغبة لا على قصد إضرار، أو تسريح بإحسان بأن لا يراجعها حتى تبين بالعدة. أو بأن لا يراجعها مراجعة يريد بها تطويل العدة عليها وضرارها. وقيل بأن تطلقها الثالثة في الطهر الثالث. وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾، أي علمتم أو ظننتم وهو خطاب للحكام ﴿أَلَّا يُقِيمَا﴾، أي الزوجان ﴿حُدُودَ اللَّهِ﴾، أي حقوق الزوجية بما يحدث من نشوزها أو نشوزهما ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾، أي لا إثم على الرجل فيما أخذ ولا على المرأة ﴿فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾، نفسها أي لا يكون دفعها إسرافاً وأخذه ظلماً، هذا تفسير الآية. ثم اعلم بأن الخلع طلاق عندنا وهو مذهب عامة الصحابة وأكثر الفقهاء رضي الله عنهم. وقال الشافعي رحمه الله في قوله القديم هو فسُخ وهو قول ابن عمر وابن عباس وإحدى الروایتين عن عثمان رضي الله عنهم، وفائدة الخلاف تظهر في انتقاص عدد الثلاث به. تمسك الشافعي بأنه عقد محتمل للفسخ فإنه يفسخ بخيار عدم الكفاءة وخيار العتق خيار البلوغ عندكم فيفسخ بالتراضي وذلك بالخلع قياساً على البيع

وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء وتحت الأفراد تخصيص المرأة به وتقرير فعل الزوج على ما سبق. فإثبات فعل الفسخ من الزوج بطريق الخلع لا

فالشيوخ رحمه الله تمسك في إثبات كونه طلاقاً بالنص على ما ذكره في الكتاب.

قوله: (ذكر الطلاق مرة) يعني يقول عز اسمه: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَيَّضْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وذكره مرتين بهذه الآية (وأعقبهما) الضمير البارز راجع إلى المرأة والمرتين لا إلى المرتين فحسب أي أعقب المرأة بإثبات الرجعة بقوله: ﴿وَيَعُولُتُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، والمرتين بقوله: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، ليعلم أن الرجعة مشروعة بعد تطليقتين كما هي مشروعة بعد تطليقة كذا قيل، والأظهر أن مراده من الذكر مرة ومرتين الذكر في هذه الآية لا غير إذا السَّوْق يدل عليه لأنه في بيان قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، ودلالته على أن الخلع طلاق لا في بيان قوله عز ذكره: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَيَّضْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، إذ لا حاجة له إلى التمسك به، وإنما يحسن ذلك التفسير لو قال ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَيَّضْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. وقوله الطلاق مرتان الله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين ولم يقل كذلك، ويدل على ما ذكرنا بيان وجه التمسك أيضاً، والغرض من ضم المرة إلى المرتين مع أن المقصود يتم بدونه الإشارة إلى أن التثنية وإن كانت مقصودة كما ذكرنا. فالتفريق فيها مقصود أيضاً حتى لا يحل إرسال التطليقتين لأنه تعالى قال مرتان. وإرسالهما جمعاً لا يُسمى مرتين، كمن أعطى فقيراً درهمين لا يقال أعطاه مرتين إلا أن يفرق. فعلى ما ذكرنا يكون معنى قوله ومرتين أي مع الأول لا بدونها. كما يُقال نصحتك مرة ومرتين فلم تسمع وأتيت بابك مرة ومرتين فما صادفتك ويراد مع الأولى لا أنه نصح ثلاث مرات وأتاه ثلاث مرات، ويجوز أن يكون الضمير في وأعقبهما راجعاً إلى المرة والمرتين كما ذكرنا وإن يكون راجعاً إلى المرتين فحسب. وعلى التقديرين إثبات الرجعة بقوله فإمساك بمعروف لا غير فافهم.

قوله: (فإنما بدأ) بيان وجه التمسك أي بدأ الله تعالى في أول الآية بذكر فعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء، ويحث الأفراد أي أفراد المرأة بالذكر تخصيصها بالافتداء، أي لا يكون الافتداء إلا من جانبها لأنها هي المحتاجة إلى الخلاص. ويصير تقدير الكلام فلا جناح عليهما فيما اختصت هي به وهو الافتداء، وفيه أي في الأفراد تقرير فعل الزوج على الوصف الذي سبق وهو الطلاق لأنه تعالى لما جمعهما في قوله: (الأي يقيما) ثم خص جانبها مع أنها لا تتخلص بالافتداء إلا بفعل الزوج كان بياناً بطريق الضرورة أن فعله هو الذي سبق في أول الآية وهو الطلاق. ومثل هذا البيان في حكم المنطوق كما في قوله عز اسمه: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلَأُمُّهُ الثَّلَاثُ﴾ [النساء: ١١]، فصار كأنه صرح بأن فعله في الخلع طلاق. فمن جعل فعله في الخلع فسخاً لا يكون ذلك عملاً بهذا

يكون عملاً به بل يكون رفعاً. ومن ذلك قوله تعالى بعد هذا: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، والفاء حرف خاص لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب. وإنما وصل الطلاق بالافتداء بالمال فأوجب صحته بعد الخلع فمن وصله بالرجعي وأبطل وقوعه بعد الخلع لم يكن عملاً به ولا بياناً. ومن

الخاص المنطوق حكماً وهو الطلاق بل يكون رفعاً. (فإن قيل) ذكر في أول الآية الطلاق لا فعل الزوج صريحاً فيثبت بالبيان السكوتي هذا القدر ويصير في التقدير كأنه قيل فإن خفت ألا يقيما حدود الله ولا يطلقها مجاناً فلا جناح عليهما فيما افتدت به لتحصيل الطلاق فيكون الآية بيان الطلاق على مال لا بيان الخلع وكلامنا في الخلع.

(قلنا): بل هي بيان الخلع بدليل سبب النزول فإنها نزلت في جميلة بنت عبد الله بن أبي كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يحبها فتخاصما إلى النبي ﷺ وطلبت التفريق فقال ثابت: قد أعطيتها حديقة فلترد علي. فقال عليه السلام: اتردني عليه حديقه وتملكين؟ فقالت: نعم وأزيد. فقال عليه السلام: لا بل حديقه فقط^(١). ثم قال: يا ثابت خذ منها ما أعطيتها وخل سبيلها. ففعل فكان أول خلع في الإسلام.

(فإن قيل): لو كان الخلع طلاقاً صارت التطليقات أربعاً في سياق الآية. (قلنا): المراد بقوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، بيان الشرعية لا بيان الوقوع بدليل أنه تعالى ذكر الطلاق في مواضع ولا يقتضي ذلك أن يكون الطلاق متعدداً بتعدد الذكر فكذلك هاهنا كذا ذكر في بعض الشروح. وأما قول الشافعي أنه يحتمل الفسخ فغير مسلم، فإن النكاح بعد تمامه لا يقبل الفسخ. إلا يرى أنه لا يفسخ بالهلاك قبل التسليم وإن الملك الثابت به ضروري لا يظهر إلا في حق الاستيفاء؟ أما الفسخ بعد الكفاءة ففسخ قبل التمام فكان في معنى الامتناع من الإتمام وكذلك في خيار العتق والبلوغ. فاما الخلع فإنما يقع بعد تمام العقد والنكاح فلا يمكن أن يجعل فسخاً فيجعل قطعاً للنكاح في الحال فيكون طلاقاً. قوله: (ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ الآية) الصريح يلحق البائن عندنا، وعند الشافعي لا يلحقه، وإنما يتحقق الخلاف في المختلعة والمطلقة على مال إذ لا بينونة فيما سواهما عنده، هكذا سمعت من الثقات. وإليه يشير لفظ التهذيب فقد ذكر فيه إذا طلق امرأته طلاقاً رجعيّاً ثم طلقها في العدة يقع لأن أحكام النكاح باقية وإن حرم الوطء. أما المختلعة إذا طلقها زوجها في العدة فلا يلحقها لأنها صارت أجنبية

(١) أخرجه البخاري في الطلاق (٦٠/٧)، والنسائي في الطلاق (١٦٩/٦) وابن ماجه في الطلاق حديث رقم (٢٠٥٦).

ذلك قوله تعالى: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ﴾ [النساء: ٢٤]، فإنما أحل الابتغاء بالمال، والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مَخْصُوص وهو الطلب.

منه بالخلع. ورأيت في بعض الشروح أن عند الشافعي يقع الطلاق بعد الطلاق على مال فلو صحَّ هذا لم يبق الخلاف إلا في المختلعة وما ذكرته أولاً أصح. قال: لأن الطلاق مشروع لإزالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده كما بعد انقضاء العدة. واستدل الشيخ بالآية فقال: وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بحرف الفاء وهو للوصل والتعقيب فيكون هذا تنصيماً على صحة إيقاع الطلقة الثالثة بعد الخلع متصلاً به، وصار معنى الآية فإن طَلَّقَهَا بعد الخلع، فمن وصله أي الطلاق أو قوله فإن طَلَّقَهَا بالرُّجْعِي يعني بأول الآية لا يكون وصله عملاً بالفاء ولا بياناً.

واعلم أن ما ذكره الشيخ مُشْكَلُ فإنه ذكر في «شرح التاويلات» هذه الآية رَجَعَتْ إلى الآية الأولى وهي قوله: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، أي فإن طَلَّقَهَا بعد التطليقتين تطليقة أخرى، وذكر في «الكشاف»: «فإن طَلَّقَهَا الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار في قوله الطلاق مرتان واستوفى نصابه أو فإن طَلَّقَهَا مرة ثالثة بعد المرتين» فوصلاه بالآية الأولى وكذا في عامة التفاسير، ثم المراد في قوله: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٠]، أما بيان مباشرة الطلقة الثالثة إن كانت شرعيتها ثابتة بقوله تعالى: ﴿أَوْ تَسْرِحْ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، على ما روى أبو رزین العُقيلي رضي الله عنه أن النبي ﷺ سئل عن الطلقة الثالثة فقال: أو تسريح بإحسان. أو بيان الشرعية كما ذهب إليه أكثر أهل التأويل. وعلى الوجهين يجب وصله بأول الآية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به في المسألة. كيف والترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية؟ لأنه لو وجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع عملاً بالفاء وأنها ثابتة بالإجماع. وكذا الخلع متصور ومشروع قبل الطلقتين؛ فعرفنا أن موجب جرف الفاء ساقط وأنها لمُطْلَقُ العَطْفِ ولأنه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب جَرَفَ الفاء لصارَ عدد الطلاق أربعاً لأنه يصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع، والخلع مرتباً على الطلقتين وذلك خلاف النص والإجماع.

واجاب الإمام البرغري في «طريقته» عن هذا بأن بيان الطلقة الثالثة في قوله: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فلا تحل إلا في قوله: ﴿أَوْ تَسْرِحْ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وإن قوله: ﴿فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، ينصرف إلى الطلقتين المذكورتين في أول الآية لا أنه بيان طلقة أخرى لأنه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج. فكأنه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت في الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالث فلا يلزم منه أن

والطلب بالعقد يقع فمن جوز تراخي البدل عن الطلب الصحيح إلى المطلوب، وهو فعل الوطاء، كان ذلك منه إبطالاً. فبطل به مذهب الخصم في مسألة

يكون الطلاق أكثر من الثلاثة، ويبقى النص حجة من الوجه الذي ذكرنا. وإلى هذا أشار القاضي الإمام في «الأسرار» أيضاً إلا أنه مع بعده عن سياق النظم ومخالفته لأقوال المفسرين لا يستقيم هاهنا لانا لو حملنا على هذا الوجه لم يبق حجة في المسألة الأولى وقد بينا في تلك المسألة أن المراد منه الخلع لا الطلاق على مال، بدليل سبب النزول فإذا كان الأولى أن يتمسك في المسألة بما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه وغيره عن رسول الله ﷺ أنه قال: المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره.

قوله: قوله تعالى: ﴿وَأَحْلَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤]، أي سوى هؤلاء المحرمات ﴿أَنْ تَبْتَغُوا﴾، مفعول له بمعنى بين لكم ما يحل مما يحرم إرادة أن يكون ابتغاءكم بأموالكم، ويجوز أن يكون أن تبتغوا بدلاً مما وراء ذلكم، والأموال: المهور ﴿مُحْصِنِينَ﴾، في حال كونكم ناكحين غير زانين لئلا تضيعوا أموالكم وتفقروا أنفسكم فيما لا يحل لكم فتخسروا دنياكم ودينكم، ومفعول (أَنْ تَبْتَغُوا) مقدر وهو النساء، فالله تعالى أحل الابتغاء أي: الطلب بالمال والباء للإلصاق فيقتضي أن يكون الطلب ملصقاً بالمال والطلب بالعقد يقع لا بالإجارة والمتعة وغيرهما لقوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ [المائدة: ٥]، فيجب المال عند العقد إما تسمية وإما وجوباً بإيجاب الشرع، وقوله: (عن الطلب الصحيح) احتراز عن النكاح الفاسد لأنه لا يجب فيه المهر بنفس العقد بالإجماع بل بتراخي إلى الوطاء.

قوله: (في المفوضة) بكسر الواو وفتحها، واعلم أن التفويض: هو التزويج بلا مهر وهو عنده صحيح وفاسد. فالصحيح هو أن تأذن المرأة لمالكة لامرأها ثيباً كانت أو بكراً لوليها أن يزوجه بلا مهر. أو تقول زوجني ولا تذكر المهر فيزوجها وليها ويقول زوجتكها بلا مهر أو يسكت عن ذكر المهر. أو السيد يزوج أمته بلا مهر أو يسكت عن ذكره فيصبح النكاح. لا يجب المهر بالعقد على الصحيح من المذهب، ولو دخل بها وجب لها مهر المثل ولها مطالبته بالفرض ولو طلقها قبل المسيس والفرض لا مهر لها، والفاسد: هو أن يزوج الأب الصغير أو المجنونة مفوضة. أو الأب زوج البكر البالغة دون رضاها مفوضة.

ففي انعقاد النكاح قولان أصحهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد كذا في «التهذيب» للإمام محيي السنة رحمه الله^(١) ثم في التفويض الصحيح يجوز أن تسمى

(١) هو الإمام الحسين بن مسعود بن محمد المعروف بالبغوي توفي سنة ٥١٦ هـ.

المفوضة. ومثله قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، والفرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التقدير، فمن

المرأة المالك لا مرها مفوضة بكسر الواو، لأنها فوضت أي اذنت في التزويج بلا مهر ومفوضة بفتحها لأن وليها فوضها أي زوجها بلا مهر. والأمة المزوجة بلا مهر لا تسمى إلا مفوضة بالفتح فهذا معنى فتح الواو وكسرها، فأما ما ذكر في بعض الشروح أن المفوضة بالكسر هي التي زوجت نفسها بغير مهر وبالفتح هي الصغيرة التي زوجها وليها بلا مهر فغير صحيح؛ لأن نكاح الأولى فاسد عنده لعدم الوكي فلا يكون من باب التفويض، وفي نكاح الثانية يجب المهر بالعقد كما ذكرنا فلا يتأتى الخلاف.

وذكر في الطريقة المنسوبة إلى الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله أن التمسك بهذه الآية من أصحابنا لا يستقيم في المفوضة لأن فيه دليلاً على كونه مشروعاً بمال، وليس فيه نفي كونه مشروعاً بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف إلى قيام الدليل وقد قام الدليل على كونه مشروعاً بلا عوض وهو قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ [النساء: ٣]، ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ [النور: ٣٢]، فإنه بإطلاقه يدل على ما ذكرنا والمطلق يجري على إطلاق والمقيد على تقييده، قلت: المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد في الحادثة الواحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين وههنا كذلك، فيجب حمل المطلق على المقيد بالمال ألا يرى أنه شرط فيه الإشهاد مع أن إطلاقه لا يدل عليه فكذا يشترط المال.

قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، أي قد علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الأزواج والإماء كذا في «الكشاف»، وقيل النفقة والكسوة والمهر. وفي «التيسير»، أي ما أوجبنا من المهور في أمتك في أزواجهم ومن العوض في إمائهم وأحللنا لك الواهبة نفسها من غير مهر وأطلقنا لك الاصطفاء من الغنيمة ما شئت، فعلى هذا القول استدلل الشيخ في تقدير المهر فقال: الفرض لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو التقدير. فيقتضي أن يكون المهر مقدراً بحيث لا يجوز النقصان عنه إلا أنه في تعيين المقدار مجمل. فالتحقق السنة بياناً به وهو ما روى جابر بن عبد الله رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يزوج النساء إلا الأولياء ولا يزوجن إلا من الأكفاء ولا مهر أقل من عشرة»^(١) فصارت العشرة تقديراً لازماً فمن لم يجعله مقدراً كان مبطلاً له لا عاملاً به،

(١) أخرجه الدارقطني من حديث جابر (٢٤٥/٣).

لم يجعل المهر مقدراً شرعاً كان مُبطلاً. وكذلك الكناية في قوله تعالى: ﴿مَا فَرَضْنَا﴾ [الأحزاب: ٥٠]، لفظ خاص يراد به نفس المتكلم. فدل ذلك على أن صاحب الشرع هو المتولي للإيجاب والتقدير، وأن تقدير العبد امتثال به. فمن جعل إلى

ولكن للخصم أن يقول لا أسلم أن الفرض خاص في المعنى الذي ذكرت، بل الفرض الجز في الشيء ومنه قيل: فرض القوس للجزء الذي يقع فيه الوتر، والمفروض للحديدة التي يُجز بها، والفريض للسهم المفروض الذي فرض فوقه وفرضه النهر لثلمته التي منها يستقي والقرض والإيجاب أيضاً وهو مشهور، والقرض البيان أيضاً. قال تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [النور: ١]، أي بيناها في قول غير واحد من المفسرين، وقال: ﴿قَدْ قَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [التحریم: ٢]، فيما فرض الله له، أي بين في قول جماعة، والقرض: التقدير كما ذكرت فيكون مشتركاً لا خاصاً، أو هو خاص في القطع حقيقة فيه على ما قال صاحب «الكشاف» في أول سورة النور أصل القرض القطع. وكذا قال غيره من أئمة اللغة ثم نقل إلى الإيجاب والتقدير لأن الواجب مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازاً فيها. ثم على التقديرين حمله على معنى الإيجاب ههنا بقرينة ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦]، أولى من حمله على التقدير لأن معنى الإيجاب يستقيم في حق الإمام كما يستقيم في حق الأزواج لأن ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوبه ووجوب المهر للأزواج عليهم، ولهذا فسرّه عامة أهل التأويل بالإيجاب هاهنا. فاما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الإمام لأنه لم يقدر على الموالى للإمام شيء. ويدل أيضاً على أن الإيجاب هو المراد ههنا كلمة (على) فإنها صلة الإيجاب لا صلة التقدير يقال فرض عليه أي أوجب، ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر، فإذا ثبت أن حمله على الإيجاب أولى لا يكون ترك القول بالتقدير في المهر إبطالاً.

قوله: (فدل ذلك) أي مجموع قوله: (فرضنا على أن صاحب الشرع هو المتولي للإيجاب) بالإضافة إلى ذاته (والتقدير) بلفظ القرض. وأن تقدير العبد امتثال به قيل معناه أن مهر النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى، ولكنها غيب عنا. فباصطلاح الزوجين على مقدر يظهر ذلك المقدر المعلوم لا أنهم يقدرون ما ليس بمقدور اعتبر هذا بقيم الأشياء فإنها مقدرة معلومة عند الله تعالى ثم تظهر بتقويم المقومين، ونظيره كفارة اليمين فإن الواجب في حق كل أحد معلوم عند الله تعالى مستور عنا ويظهر في ضمن الفعل، ولكن فيه بعد لأن الغرض إثبات تقدير المهر وأنه معلوم قبل الفعل ليتحقق الامتثال كتقدير نصاب السرقة. وما ذكره لا يفيد هذا الغرض. ويلزم منه أنهما لو اصطلاحا على الخمسة يكون ذلك إظهاراً للمقدر أيضاً كما لو اصطلاحا على العشرين.

العَبْدُ اخْتِيَارَ الْإِيجَابِ وَالتَّرْكَ فِي الْمَهْرِ وَالتَّقْدِيرِ فِيهِ كَانَ إِطْلَالاً لِمَوْجِبِ هَذَا اللفظ الخاص لا عملاً به ولا بياناً له لأنه بَيِّنٌ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقال الشافعي

والذي يخطرُ ببالي أن هذا جواب سؤال مقدَّر وهو: أن يقال لو كان المهر مقدراً بما ذكرتم ينبغي أن لا يجوز الزيادة عليه، كما لا يجوز النقصان عنه اعتباراً بأعداد الركعات. ولما جازت الزيادة جاز النقصان أيضاً فلا يكون المهر مقدراً، فاجاب بأنه من المقادير التي تمنع النقصان دون الزيادة كمقادير الزكوات ألا يرى أنه تعرض لجانب القلة بالنفي فقال لا مهر أقل من عشرة دون الكثرة، إذ لم يقل ولا أكثر منها. فيكون التزام الأكثر امتثالاً بهذا التقدير لا محالة كالتزام الزيادة في الزكاة بخلاف جانب النقصان لأنه ترك للامتثال به فلا يجوز. فهذا معنى قوله: وإن تقدير العبد امتثال به أي بتقدير الشرع، فمن جعل إلى العبد اختيار الإيجاب والتترك في المهر أي إثبات المهر وتركه كما جعله مالك وعلي بن أبي هريرة^(١) من أصحاب الشافعي حيث قال: إن شاء أوجب المهر في العقد أو سكت فيجب المهر ويصح العقد وإن شاء نفاه فيصح نفيه أيضاً ويؤثر في فساد العقد كنفي الثمن عن البيع يصح ويفسد البيع. (والتقدير فيه) أي في المهر كما جعله الشافعي حيث قال: إيجاب أصله بالعقد وبيان مقداره مفوض إلى رأي الزوجين كان إطلاً، ويجوز أن يكون «التقدير» منصوباً عطفاً على الاختيار وإن يكون مجروراً عطفاً على الإيجاب أي من جعل إلى العبد اختيار الإيجاب واختيار التقدير.

قوله: (ومن ذلك) أي ومن الخاص المذكور قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾، رفعهما على الابتداء والخبر محذوف كأنه قيل وفيما فرض عليكم ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾، أي حكمهما أو الخبر ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، ودخول الفاء لتضمنهما معنى الشرط. أيديهما يديهما ونحوه ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤]، أكتفي بتثنية المضاف إليه عن تثنية المضاف، وأريد باليدين اليمينان بدليل قراءة عبد الله: وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمْ جَزَاءً وَتَكَالُفًا^(٢)، مفعول لهما كذا في الكشف، وذكر في «التميسير» إنما جمع الأيدي، لأن السارق اسم جنس وكذا السارقة وأريد بهما الجمع فلذلك قال الأيدي لأنها أفراد مضافة إلى الجمع. وقال أيديهما على التثنية ولم يقل

(١) هو أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة البغدادي، الفقيه والقاضي الشافعي، المتوفي سنة ٣٤٥.

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (٦/١٤٨).

رحمه الله: القَطْع لفظ خاص بمعنى مخصص فأتى يكون إبطال عصمة المال عملاً به فقد وقعت في الذي أبيتم.

أيديهم لظاهر اللفظ وهذا جمع بين اعتبار اللفظ واعتبار المعنى في كلام واحد وهو شائع لغة. كالجمع بين تذكير المعنى وتأنيث اللفظ. وفي «عين المعاني»: «قرأ ابن عباس والسارقون والسارقات فاقطعوا أيما نهما». والصواب أيما نهما إلا أنه أراد إيمان اثنين منهم والعُضْوَان يجمع مع اثنين لأنهما اثنان من اثنين، واعلم بأن عندنا حكم السرقة قَطْع يَنْفِي الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع أو بعده أو استهلكه لا يضمن كما لو أتلّف خمرًا وهو ظاهر المذهب. ورَوَى الحسن^(١) عن أبي حنيفة رحمه الله أنه يضمن إذا استهلكه. وقال الشافعي رحمه الله عليه: القَطْع لا يَنْفِي ضمان العين عنه بل العين في حق الضمان كما لو لم يكن قطع وكذا الحكم في السرقة الكبرى وحدّ الزنا قال: لأن الله تعالى أمر بالقطع بقوله: ﴿فَاقْطِعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، ولم يَنْفِ الضمان صريحاً ولا دلالة، لأن القطع اسم لفعل معلوم وهو الإبانة ولا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع العصمة أصلاً، ولا هو من ضروراته أيضاً لأنهما مختلفان: اسماً وهو ظاهر ومقصوداً. لأن أحدهما شرع جبراً للمحل والآخر شرع زاجراً بطريق العقوبة ومحللاً لأن محل أحدهما اليد ومحل الآخر الذمة. وسبباً لأن سبب أحدهما الجنابة على حق الله تعالى وسبب الآخر الجنابة على حق العبد. واستحقاقاً فإن مستحق القطع هو الله تعالى ومُستحق الآخر العبد، وإذا اختلفا من كل وجه لا يقتضي ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ولا انتفاءه وقد دل الدليل على ثبوته وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] وكقوله عز اسمه: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] وكقوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت حتى تُرد»^(٢) فيجب القول به. فمن قال بأن القَطْع يوجب انتفاء الضمان وإبطال العصمة لا يكون هذا عملاً بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه بالرأي أو بخبر الواحد، وهو قوله عليه السلام: «لا غرم على سارق بعدما قُطِعَت يمينه» وقد أبيتم ذلك وفيه ترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان وقوله: (أتى) بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفي أي لا يكون إبطال عصمة المال عملاً به.

(١) هو الحسن بن زياد اللؤلؤي الكوفي، توفي سنة ٢٠٤ هـ.

(٢) أخرجه الترمذي في البيوع، حديث رقم ١٢٦٦. وأبو داود في البيوع، حديث رقم ٣٥٦١. والإمام أحمد في المسند، ١٣/١٢/٨/٥، والحاكم ٤٧/٢.

والجواب أن ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو قوله تعالى: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨]، لأن الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة

(والجواب أن ذلك) أي إبطال العصمة ثبت بنص يشير إلى إبطالها، مقرون بقوله والسارق والسارقة، وقد يجوز أن يتغير النص بدليل يقترب به كقولك أنت حر نص في إثبات الحرية فإذا اتصل به الاستثناء أو الشرط تغير موجهه فكذلك ههنا غيرنا هذا النص الذي لم يوجب سقوط عصمة المحل وهو قوله تعالى: ﴿فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، بدليل زائد اقترن به وهو قوله: ﴿جَزَاءُ﴾، وفي قوله: ﴿مَقْرُونٌ بِهِ﴾ إشارة إلى نوع من التشنيع على الخصم وهو أنه غفل عن الدليل القطعي المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على إشارته ثم طعن من غير روية فيكون الطعن عائداً إليه. ثم بيان إشارته إلى ما ذكرنا أن الجزاء قد أطلق ههنا والجزاء إذا أطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقاً لله تعالى بمقابلة أفعال العباد، فتبين به أن وجوب القطع حق لله تعالى على الخلوص ولهذا لم يتقيد بالمثل. وما يجب حقاً للعبد يتقيد به مالاً كان أو عقوبة كالعصبة والقصاص. ولهذا لا يملك المسروق منه الخصومة بدعوة الحد وإثباته، ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عنه. وما يجب لله تعالى على الخلوص إنما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء وفاقاً وذلك بأن يثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لأنه يصير حينئذ حراماً لغيره مباحاً في ذاته بالإباحة الأصلية ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى كشراب عصير الغير والوطء في حالة الحيض. ثم إن الله تعالى جعل هذا المال قبل السرقة محترماً لحق العبد على الخلوص ولم يستبق لذاته حقاً حتى صبح بذل العبد وإباحته ويجب الضمان له بإتلاف ولا يجب لله تعالى ضمان ثم أوجب الجزاء وهو القطع بسرقة نفسه خالصاً، فعرنا ضرورة أنه استخلص الحرمة لنفسه. وإذا استخلصها لذاته وهي حرمة واحدة لا تبقى للعبد ضرورة كالعصير إذا تخمر وصار محترماً حقاً لله تعالى لا يبقى حقاً للعبد، وكالأرض تتخذ مسجداً وصارت لله تعالى لا يبقى للعبد وكما لا يبقى للبائع إذا ثبت للمشتري بالبيع فهذا معنى قول الشيخ: (ومن ضرورته تحويل العصمة إليه) وظهر من هذا أن معنى قوله إبطال العصمة إبطالها على العبد بنقلها إلى الله تعالى لا إبطالها مطلقاً.

(فإن قيل): لا نسلم أن الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى لوجود النهي فيجب القطع، ومحترم أيضاً لحق العبد كما كان لبقاء حاجته إليه. فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم أو الإحرام وشرب خمر الذمي عندكم، وكوجوب الدية مع الكفارة.

فعل العبد، وإن يجب حقاً لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية إلى الجزاء واقعة على حقه ومن ضرورته تحول العصمة إليه. ولأن الجزاء يدل على كمال المشروع لما شرع له مأخوذ من جزي أي قضى، وجزاء بالهمزة أي كفى.

(قلنا): بل الحرمة واحدة لانا لا نجد القطع يجب إلا بمال محترم حقاً للعبد وقد أوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيقاً لصيانتة على العبد وانتقلت تلك الحرمة إليه كما ذكرنا. فلم يبق معنى للعبد يضاف وجوب الضمان إليه بخلاف جزاء الصيد لأنه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل الجناية على الإحرام أو الحرّم بدليل أنه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك وإذا لم يصّر حقه مقضياً به وجب الضمان.

وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لا لحق العبد، فإنها تجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر إلينا وإن لم يكن حقه مضموناً بالدية، وكذلك شرب خمر الذمي لأن الحد بشرها لم يجب لحق العبد، فإنه لو شرب خمر نفسه يجب الحد أيضاً وإذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان.

ثم استدل الشيخ رحمه الله بوجه آخر فقال: (ولأن الجزاء يدل) يعني لغة (على كمال المشروع) وهو القطع في مسألتنا (لما شرع له) وهو السرقة أو الزجر، والضمير المستكن راجع إلى المشروع والبارز إلى ما، يعني تسمية الشيء جزاء يدل على أنه كامل وتام في المقصود الذي شرع له لأنه مأخوذ من جزي بالياء أي قضى. والقضاء الأحكام والإتمام قال^(١):

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوابغ تبع

أي أحكمهما وأتمهما كذا قيل، فعلى هذا أصله جزاي بالياء إلا أنها قلبت همزة لوقوعها بعد الألف كالقضاء أصله قضاي، وجزء بالهمز أي كفي والشيء إنما يكون كافياً إذا كان تاماً وكاملاً. فعلى هذا يكون الهمزة أصلية والأول أظهر لأنه مصدر جزي يجزي. يقال جزيته بما صنع جزاء فأما كونه مهموزاً فما وجدته في كتب اللغة التي عندي ولعل الشيخ وقف عليه. وإذا دل لفظ الجزاء على الكمال لغة استدعى كمال الجناية لأن كمال الشيء باعتبار كمال سببه وذلك بأن يكون الفعل حراماً لعينه ومع بقاء العصمة حقاً للعبد لا يكون الفعل حراماً لعينه بل لغيره، وهو حق المالك فيبقى مباحاً بالنظر إلى ذاته وذلك أعظم شبهة في سقوط الحد فلا يجب معها الحد كما لا يجب بالفصّب.

(١) البيت لابي ذؤيب الهذلي. لسان العرب، ٥/٣٦٦٥.

وكماله يستدعي كمال الجناية ولا كمال مع قيام حق العبد في العصمة لأنه يكون حراماً لمعنى يكون في غيره. ولا يلزم أن الملك لا يبطل لأن محل الجناية العصمة وهي الحفظ ولا عصمة إلا بكونه مملوكاً.

فأما تعين المالك فشرط ليصير خصمه متعيناً لا لعينه حتى إذا وجد

والفرق بين النكتتين أن الأولى استدلال بإطلاق لفظ الجزاء، والثانية استدلال بمعناه اللغوي وحاصلهما يرجع إلى معنى واحد وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية لأن الإطلاق يدل على الكمال أيضاً. واستدل شمس الأئمة - رحمه الله - في المبسوط بوجه آخر فقال: في لفظ الجزاء إشارة إلى الكمال، فلو أوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل فكان نسخاً لما هو ثابت بالنص. قوله: (ولا يلزم أن الملك لا يبطل) جواب سؤال: وهو أن يقال الملك شرط لانعقاد السرقة موجبة للقطع كالعصمة ولهذا لا يقطع النباش عندكم باعتبار شبهة في الملك، ثم لم يقتض وجوب القطع نقل الملك إلى الله تعالى بل بقي للعبد كما كان حتى يثبت له ولاية الاسترداد إن كان قائماً بعينه. وكذلك لا يقتضي نقل العصمة حتى يثبت له ولاية التضمين إن كان هالكاً. فأجاب وقال: اشتراط الملك ليس بعينه وإنما هو لتحقيق العصمة التي هي محل الجناية وذلك لأن القطع لم يجب جزاء على الجناية على المحل بوصف كونه مملوكاً بل بكونه معصوماً متقوماً. إلا أن العصمة لا تتحقق بدون الملك، لأن ما ليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم. فثبت أن اشتراطه لتحقيق العصمة لا لذاته فلا يلزم من انتقال العصمة انتقاله لأن الضرورة وهي تحقق الجناية الكاملة قد اندفعت به، وذلك كالعصير إذا تخمر بقي الملك لصاحبها وإن انتقلت عصمتها إلى الله تعالى، وكالشاة إذا ماتت بقي ملك صاحبها في الجلد وإن صارت محرمة العين حقاً لله تعالى.

قوله: (فأما تعين المال فشرط) جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو أن يقال: لا كان الملك شرطاً لغيره والأصل هو العصمة في تحقق الجناية وقد انتقلت إلى الله تعالى حتى صار كالخمر على ما قلتم ينبغي أن لا يشترط فيه دعوى المالك ويثبت بالبيينة من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر وسائر محارم الله تعالى، فقال: تعين المالك ليس بشرط لعينه أيضاً بل ليظهر السبب بخصومته عند الإمام. فإن السرقة هي الجناية على

الخصم بلا ملك كان كافياً كالمكاتب ومُتَوَلَّى الوقف ونحوهما فلذلك تحولت العصمة دون الملك، ألا ترى أن الجناية تقع على المال؟ والعصمة صفة للمال

مال الغير ولا يُتَصَوَّر الجناية موجبة للحدِّ إلا بذلك المحل وهو المال المتقوم المحرز، ومال الغير لا يثبت إلا بخصومة الغير وإثباته. فكانت الدعوى شرطاً لإثبات محل الجناية لا غير كذا في «الاسرار». ولهذا لو وُجد الخصم بلا ملك كان كافياً عندنا كالمكاتب ومُتَوَلَّى الوقف والغاصب والمستعير والمستودع والعبد المستغرق بالدين والمضارب والمرتهن.

وَوَجَّهَ آخَرُ لتقرير الجواب وهو أن يقال: إنما لا يبطل الملك لأن محل الجناية العصمة، ولا عصمة إلا بكون المسروق مملوكاً للعبد، لأن ما هو ملك الله تعالى خالصاً لا يوصف بالعصمة بل يوصف بالإباحة، فلو قلنا بانتقال الملك إليه لَبُطِلَت العصمة أصلاً. وفي بطلانها بطلان الجناية، والمقصود من النقل تحقيقها لا إبطالها. فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة.

وقوله: (ولذلك تحولت العصمة دون الملك) متصل بأول الكلام ومعناه على التقرير الأول فلكون العصمة محل الجناية دون الملك انتقلت العصمة دون الملك وعلى التقرير الثاني فلعدم إمكان انتقال الملك تحولت العصمة دون الملك، والوجه الثاني أوفق لظاهر اللفظ.

(فإن قيل): قد ذكر الشيخ أنه لا عصمة إلا بكونه مملوكاً وقد وجدت العصمة بدون الملك فإنه إذا سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد لأنه إذا تم الوقف خرج من ملك الواقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه.

(قلنا): الفتوى على أن الملك باقٍ على ملك الواقف حكماً، ولهذا يرجع الثواب إليه. والغلة مملوكة للموقوف عليه إن كان أهلاً للملك وإن لم يكن أهلاً له كالمسجد والرباط يبقى على ملك الواقف أيضاً تبعاً لأصله كذا ذكر الإمام العلامة استاذ الأئمة حميد الملة والدين - رحمه الله - في «فوائده». وقوله حجة وإن كان مخالفاً لظاهر الرواية: وذكر الإمام فخر الدين البرغري في «طريقته» في جواب سرقة مال الوقف وسرقة التركة: المستغرقة بالدين فإنها توجب القطع ولا ملك فيها لغريم ولا وارث. أن الملك ما شرط لعينه وإنما شرط لمكان الخصومة فإنها شرط لظهور السرعة. وفيما ذكرنا أن عدم الملك فاليد ثابتة وهي كافية للخصومة، ثم استوضح الفرق بين العصمة والملك فقال: ألا ترى إلى آخره أي النقل إنما ثبت ضرورة تكامل الجناية وأنها واقعة على المال فينتقل ما

مثل كونه مملوكاً. فاما الملك الذي هو صفة للمالك كيف يكون محلاً للجناية لينتقل؟ وكيف ينتقل الملك وهو غير مشروع؟ فاما نقل العصمة فمشروع كما في الخمر والله أعلم.

هو من أوصاف المال وهو العصمة، فاما الملك فصفة للمالك وذلك لا يتصور أن يكون محلاً للجناية فكيف ينتقل أي لا ينتقل، وهكذا ذكر أبو اليسر فقال: الجزاء إنما يجب بالجناية على المال لا على المالك والملك صفة للمالك لأنه عبارة عن القدرة وهو من أوصاف القادر لا من أوصاف المال فجاز أن لا يسقط الملك. فاما العصمة وهي الاحترام فوصف المحل وهذه جناية على المحل فجاز أن يسقط كما في الخمر.

(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) تقريره يحتاج إلى زيادة كشف. وهو أن الفعل المتعدي كالضرب مثلاً له تعلق بالفاعل وهو تعلق التأثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التأثير، ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعمرو المضروب، فإذا وصف به الفاعل فمعناه أن الفعل المؤثر قام به وإذا وصف به المفعول فمعناه أن التأثير بذلك الفعل قام به. والمصدر الذي دل عليه كل واحد منهما لغة مناسب له لا محالة فمصدر الضارب 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 ويمنع أي سجيته الإعطاء والمنع وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما إذا بني الفعل للمفعول. ثم المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لأن العصمة هي الحفظ والمقصود منه صيرورة المال محفوظاً 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 أيضاً لأن الغرض اتصاف العبد بالمالكية لا اتصاف المال بالمملوكية، فلهذا جعل الشيخ العصمة صفة المال والملك صفة المالك.

قوله: (وكيف ينتقل وهو غير مشروع) يعني لو كانت الجناية متصورة الوقوع على الملك لا يمكن القول بانتقاله فكيف إذا لم يتصور؟ وذلك لأننا لم نعهد في الشرع انتقال ملك العبد إلى الله لأنه لا سائبة في الإسلام كيف وإنه يستلزم إثبات الثابت إذا جميع الأشياء ملكه. ولهذا لا يجوز أن يقال هذا مملوك العبد لا مملوك الله تعالى، إذ العبد وما في يده لمولاه. فاما العصمة التي تثبت للعبد فقد عهد في الشرع انتقالها إلى الله تعالى كالعصير إذا تخمر، ولهذا يجوز أن يقال هذا معصوم للعبد لا لله تعالى فلهذا قلنا بانتقال

ومن هذا الاصل.

العصمة دون المَلِك . واعلم بأن انتقال العصمة عندنا إنما يثبت حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة إلى الحفظ في تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضموناً بالعقوبة الزاجرة، ولكن إنما يتقرر هذا بالاستيفاء، لأن ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء . فكان حكم الاخذ مُراعَى إن استوفى القطع تبين أن حرمة المحل قد كانت لله تعالى، فلا يجب الضمان للعبد . وإن تعدر الاستيفاء تبين أنها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا يندفع كثير من الاسئلة، ثم هذا الانتقال ضروري لما ذكرنا أنه لتحقيق الجنابة فلا يظهر في حق غيره حتى لو وهب المسروق منه العين المسروقة للسارق أو باعها منه أو من غيره صح ولو أتلغه غير السارق يضمن وكذا لو أتلغه السارق بعد القطع في رواية الحسن عن أبي حنيفة - رحمهما الله - لأن الاستهلاك فعل آخر غير السرقة، فيظهر حُكْمُ التَقْوُمِ في حق هذا الفعل، ولا يُقال: ينبغي أن لا يظهر الانتقال في حق الضمان أيضاً لأن الضرورة قد اندفعت بإثباته في حق وجوب القطع، لانا نقول قد بينا أن العصمة شيء واحد وقد ظهر انتقالها وإبطالها في حق أحد الضمانين، فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الآخر لئلا يؤدي إلى تكرار الضمان بإزاء شيء واحد بسبب واحد . ولهذا قلنا إذا استهلكه لا يضمن في ظاهر الرواية لأن الاستهلاك إتمام للمقصود بالسرقة فيظهر سقوط حق العبد في حقه أيضاً بخلاف البيع والهبة فإنه ليس بإتمام للمقصود بالسرقة بل هو تصرف آخر ابتداء كذا في «المبسوط» .

(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 معصوماً حقاً للعبد قبل السرقة، ولهذا لا يجب في صيد الحرم وخشيشه والخمر ليست كذلك فعدم الحكم لعدم شرطه . فاما المال المسروق فقد كان معصوماً قبل السرقة حقاً للعبد مفتقراً إلى الصيانة فوجب القطع لوجود شرطه .

(فإن قيل): القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان إبطال حقه فيمتنع القول به . (قلنا): إن كان فيه إبطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه لأنه لما لم يمكن الجمع بينهما لأن الحرمة واحدة كما ذكرنا كان القطع أنفع من الضمان لأن فيه تحقيق الحفظ حالة السرقة يجعل المحل محرم التناول لحق الله تعالى، فيصير تناوله مضموناً بالقطع . فيتحقق معنى الحفظ وهذا خير له من حفظ ماله

.....

 بإيجاب الضمان له، كما أن إيجاب القصاص خَيْر له من إيجاب الدية لأن الزجر وصيانة النفس فيه أتمّ، ولهذا سمي حياة فكذلك هذا. واعلم أن ما ذكرنا من سقوط الضمان في الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيُفتى بالضمان فيما رواه هشام عن محمد - رحمهما الله - لأن المَسْرُوق منه قد لحقه النقصان والخسائر من جهته بسبب هو مُتَعَدٍ فيه ولكن تعذر على القاضي القضاء بالضمان لما اعتبر المالية والتقوم في حق استيفاء القطع، فلا يقضي بالضمان ولكن يفتي برفع النقصان والخسائر الذي ألحق به فيما بينه وبين ربه كذا في «المبسوط». والله أعلم.

قوله : (ومن هذا الأصل) أي ومن القسم الذي نحن في بيانه وهو الخاص :

[باب الأمر]

ذكر الشيخ رحمه الله في أول الباب لفظة ذلك وهو للإشارة إلى البعيد، ولما طال الكلام وبعد ذكر الأصل ذكر لفظ هذا وهو للإشارة إلى القريب، وكذا ذكر قبيل باب النهي وكان عكسه أولى إلا أنه ذكر في «شرح التأويلات» أن ما لا يُحَسَّ بالبَصَر فالإشارة إليه بلفظ «ذلك»، وهذا سواء لأنه من حيث لا يحس بالبصر أشبه المحسوس الغائب، ومن حيث هو مُدْرَك بالعقل أو بالسمع أشبه المحسوس الحاضر فصَح فيه استعمال اللفظين. وذلك كما يقال دخل الأمير البلدة فيقول السامع سمعت هذا أو سمعت ذلك كان صحيحاً لأنه إشارة إلى الإخبار عن دخول الأمير وهو مما لا يحس بالبصر. ولهذا قال مُجاهد ومقاتل^(١) وابن جُرَيْج والكَسَائِي^(٢) والْأَخْفَش^(٣) وأبو عُبَيْدَةَ^(٤) أن معنى قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ [البقرة: ٢]، هذا الكتاب. واعلم أن عبارات القوم اختلفت في تعريف الأمر الذي بمعنى القول، ولهذا لم يذكر الشيخ تعريفه كما ذكر تعريف الأقسام المتقدمة، فقيل: هو القول المقتضي طاعة المأمور بإتيان المأمور به. وفيه تعريف الأمر بالمأمور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفة الأمر لاشتقاقهما منه، وبالطاعة المتوقفة معرفتها على معرفة الأمر أيضاً لأنها لا تعرف إلا بموافقة الأمر وعلى التقديرين يلزم الدور.

وقيل: هو قول القائل لِمَنْ دُونَهُ: إِفْعَل ونحوه وهو غير مطرد لصِدْقِهِ على التهديد والتعجيز والإهانة ونحوها.

وقيل: «هو اللفظ الداعي إلى تحصيل الفعل بطريق العلو» ويلزم على اطّراده واطّراد

(١) هو مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي، توفي سنة ١٥٠هـ، انظر وفيات الأعيان ٢/ ١٤٧-١٤٩.

(٢) هو علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي الكوفي، المقرئ المفسر والنحوي، توفي سنة ١٨٠هـ، من تصانيفه: المختصر، انظر معجم الأدباء ١٣/ ١٦٧-٢٠٣.

(٣) الأخفش لقب اشتهر به أحد عشر عالماً من النحويين سماهم السيوطي في المزهرة والمقصود هنا: الأخفش الأوسط وهو أبو الحسن سعيد بن مسعدة البخاري. توفي سنة ٢١٥هـ. انظر وفيات الأعيان ٢٦١/ ١.

(٤) أبو عبيدة هو معمر بن المثنى التيمي ولأب البصري. ولد سنة ١١٠هـ وتوفي سنة ٢٠٩هـ. وقيل غير ذلك.. أديب نحوي مفسر عالم بالأخبار والنسب.

فإنَّ المراد بالأمر يختص بصيغة لازمة عندنا . ومن الناس من قول : ليس

الاول أيضاً أن صيغة الأمر لو صدرت من الأعلى نحو الأدنى على سبيل التضرع والشفاعة لا تسمى أمراً، وعلى انعكاسهما أنها لو صدرت من الأدنى نحو الأعلى بطريق الاستعلاء تسمى أمراً ولهذا ينسب قائلها إلى الحُقق وسوء الأدب .

وقيل : « هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء » واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وهذا أقرب إلى الصواب . واختار بعض المتأخرين أن « الأمر اقتضاء فعل غير كَفَّ على جهة الاستعلاء » . فأراد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب ، لأن الأمر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازاً . ويقول فعل غير كف احترز عن النهي ، ويقول على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء كما ذكرنا . وذكر في « القواطع » أن حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والأمر والنهي كلام فيكون قوله أفعَل ولا تفعل عبارة عن الأمر والنهي ولا يكون حقيقة الأمر والنهي ، ولكن لا يعرفه الفقهاء وإنما يعرفون قوله : أفعَل حقيقة في الأمر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي .

قوله : (فإن المراد) إلغاء في فإن إشارة إلى تعليل كون الأمر من هذا الأصل وهو الخاص . المراد بالأمر أي الوجوب لأن عندنا وعند هؤلاء المخالفين لا مُوجب له إلا الوجوب . يختص بصيغة لازمة أي لازمة مختصة بذلك المراد فإن اللازم قد يكون خاصاً وقد يكون عاماً والمراد هو الخاص هنا لما سنشير إليه . ثم اللفظ قد يكون مختصاً بالمعنى ولا يكون المعنى مختصاً به ، كالألفاظ المترادفة . وقد يكون على العكس كبعض الألفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما في الألفاظ المتباينة . فالشيخ بالتعرض للجانبين أشار إلى أنه من القسم الأخير ، والغرض من تعرض جانب اللفظ وهو قوله بصيغة لازمة هو إثبات كونه من هذا الأصل لأنه في بيان خصوص اللفظ ولا يلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ فلا بد من ذكره ليستقيم التعليل ، ومن التعرض لجانب المعنى وهو قوله المراد بالأمر يختص هو الإشارة إلى أن الخلاف الذي يذكر بعد في خصوص المعنى لا في خصوص اللفظ فإنهم لم يخالفوا في أن صيغة « أفعَل » خاصة في الوجوب ولكنهم قالوا أنه يستفاد من غير الصيغة أيضاً كما يستفاد منها ، ولهذا قدّم ذكره لأنه هو المقصود الكلي من هذا الباب لا بيان كونه من الخاص ، وهذا هو الغرض من العدول عن لفظة المخصوصة إلى لفظة اللازمة أيضاً لأن الصيغة لما كانت لازمة له لا يوجد بدونها فكانت هذه اللفظة أدلّ على المقصود . ويحتمل أن الشيخ جعل الأمر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة من غير نظر إلى جانب اختصاص اللفظ بالمعنى . وهو الذي يدل عليه ظاهر اللفظ ، فعلى هذا كان ذكر اللازمة في قوله يختص

المراد بالأمر صيغة لازمة. وحاصل ذلك أن أفعال النبي عليه السلام عندهم موجبة كالأمر وهو قول بعض أصحاب مالك والشافعي رحمهما الله.

بصيغة لازمة تأكيداً إذ اللزوم يستفاد من الاختصاص بالصيغة. أما ذكرها في قوله: ليس للمراد بالأمر صيغة لازمة فلازم، إذ لو لم يذكر اللازمة هاهنا لم يفهم نفي اختصاص الوجوب بالصيغة من هذا الكلام وهو المقصود منه فيختل الكلام. وأعلم أن المخالفين وافقونا على أن الأمر اسم لما هو موجب وأن الإيجاب لا يستفاد إلا بالأمر فصاراً متلازمين، وأن الصيغة المخصوصة تسمى أمراً حقيقة فيحصل بها الإيجاب. ولكن الاختلاف في أن الفعل هل يسمى أمراً حقيقة حتى يحصل به الإيجاب؟ فعندنا لا يسمى أمراً على الحقيقة فلا يستفاد منه الإيجاب، وعندهم يسمى أمراً بطريق الحقيقة فيفيد الإيجاب فهذا معنى قول الشيخ. وحاصل ذلك أي حاصل هذا الاختلاف أن أفعال النبي عليه السلام عندهم أي عند ذلك البعض الذي دل عليه قوله من الناس موجبة كالأمر أي كالأمر المتفق عليه وهو صيغة أفعال.

وصورة المسألة أنه إذا نقل إلينا فعل من أفعاله عليه السلام التي ليست بتهنئة مثل الزلات، ولا طبع مثل الأكل والشرب، ولا هي من خصائصه مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الأربع، ولا بيان لمجمل مثل قطعه يد السارق من الكوع، فإنه بيان لقوله تعالى: ﴿فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وتيممه إلى المرفقين فإنه بيان لقوله جل ذكره: ﴿فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [المائدة: ٦] هل يسعنا أن نقول فيه: أمر النبي عليه السلام بكذا؟ وهل يجب علينا اتباعه في ذلك أم لا؟ فعند مالك في إحدى الروايتين عنه وأبي العباس بن سريج وأبي سعيد الإصطخري^(١) وأبي علي بن أبي هريرة وأبي علي بن خيران^(٢) من أصحاب الشافعي يصح إطلاق الأمر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا اتباع فيه، وعند عامة العلماء لا يصح إطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع، وأما إذا كان بياناً لمجمل فيجب الاتباع بالإجماع ولا يجب في الأقسام الأخر بالإجماع.

ثم اختلفوا فقال بعضهم: لفظ الأمر مشترك بين الصيغة المخصوصة والفعل

(١) هو أبو سعيد الحسن بن أحمد الإصطخري الفقيه الشافعي. كان زاهداً متقلداً في الدنيا. ولد سنة ٢٤٤ وتوفي سنة ٣٢٨هـ انظر وفيات الأعيان ١/١٦١.

(٢) هو أبو علي الحسين بن صالح بن خيران البغدادي. الفقيه الشافعي. أحد أركان المذهب كان إماماً زاهداً ورعاً متقشفاً. توفي سنة ٣٢٠هـ انظر طبقات السبكي ٢/٢١٣-٢١٤.

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]، أي فعله ولو لم يكن الأمر مستفاداً بالفعل لما سمي به. وقال عليه السلام: «صَلُّوا كما

بالاشتراك اللفظي كاشتراك لفظ العين بين مسمياته، وقال بعضهم: هو مشترك بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الإنسان والفرس. والحاصل أن الإيجاب مع حقيقة الأمر متلازمان يثبت كل واحد بثبوت الآخر وينتفي بانتفائه فيلزم من انحصار الإيجاب على الصيغة انتفاء الاشتراك في لفظ الأمر، ومن ثبوته بغير الصيغة ثبوت الاشتراك. فلهذا يتعرض في الدلائل تارة لنفي الاشتراك وإثباته وتارة لنفي الوجوب عن غير الصيغة وإثباته فافهم.

واحتج من قال بالاشتراك اللفظي بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]، أي فعله وطريقته لانه وصفه بالرشد والفعل إنما يوصف به لا القول وقوله عز ذكره: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، أي فعلهم، وقوله جل ثناؤه: ﴿تَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٢]، أي فيما تقدمون عليه من الفعل، وقوله عز اسمه إخباراً: ﴿أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [هود: ٧٣]، أي صنعه، فاطلق لفظ الأمر في هذه الآيات على الفعل والأصل في الإطلاق الحقيقة فهذا هو المشهور من وجه التمسك في هذا المقام. وما ذكر الشيخ راجع إليه أيضاً. وقوله: (ولو لم يكن الأمر) أي معنى الأمر وهو الطلب أو الإيجاب مستفاداً بالفعل أي حاصله به ومفهوماً منه لما سمي الفعل بالأمر أي لما أطلق عليه لفظ الأمر لانه يصير إذ ذاك لغواً من الكلام، وإذا ثبت أن معنى الأمر مستفاد منه ولا يجوز أن يكون ذلك بطريق المجاز لانه لا اتصال بينهما صورة بلا شبهة ولا معنى، لأن معنى الأمر الطلب ومعنى الفعل تحقيق الشيء ولا اتصال بينهما بوجه، ثبت أنه بطريق الحقيقة. وإذا ثبت كونه حقيقة في الفعل ثبت كون الفعل موجباً لانه من لوازم حقيقة الأمر، ولئن سلمنا جواز الإطلاق بطريق المجاز فالحمل على الحقيقة أولى لأنها هي الأصل، وبالسنة وهي ما روي أنه عليه السلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة. وقال: «صَلُّوا كما رايتموني أصلي»^(١). وما روي أنه عليه السلام قال في حجة الوداع: «خذوا عني مناسككم فَإِنِّي أَمْرٌ مَقْبُوضٌ»^(٢) فجعل المتابعة لازمة فثبت بالتنصيص أن فعله موجب وإن لم يكن موجباً لذاته. كما ثبت بالتنصيص وهو قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، أن قوله موجب وإن لم يصلح أن

(١) أخرجه الترمذي في مواقيت الصلاة حديث رقم ١٧٩، والإمام أحمد في المسند، ١/ ٣٧٥.

(٢) أخرجه مسلم في الحج حديث رقم ١٢٩٧، وأبو داود في المناسك حديث رقم ١٩٧٠. والنساء:

في الحج (٥/ ٢٧٠) وابن ماجه في المناسك حديث رقم ٣٠٢٣، وأخرجه الإمام أحمد

المسند، ٣/ ٣١٨ و ٣٦٦.

رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي» فجعلوا المتابعة لازمة. واحتج أصحابنا رحمهم الله بأن العبارات إنما وُضعت دلالات على المعاني المقصودة ولا يجوز قصور العبارات

يكون موجباً لذاته لأنه بشر مثلنا وبأن اختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على أنه حقيقة في كل واحد منهما فإن العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان وبمعنى اللهو على أعواد. وقد جُمع الأمر بمعنى الفعل على أمور وبمعنى القول على أوامر فيكون الأمر حقيقة فيهما.

واحتج مَنْ قال بالاشتراك المعنوي بأن القول المخصوص والفعل مُشتركان في عام كالشيئية والشأن فيجب جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الأمر للمشارك بينهما دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز لأن كل واحد منهما خلاف الأصل.

واحتج الجمهور في نفي الاشتراك اللفظي بأن الأمر لو كان مُشتركا بين القول المخصوص والفعل لما سبق أحدهما إلى الفهم دون الآخر لأن تناول المشترك للمعاني على السواء والأمر بخلافه، وبأنه حقيقة في القول المخصوص فوجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك، وفي نفي الاشتراك المعنوي بأنه لو كان مشتركا بالاشتراك المعنوي لما فهم منه أحدهما عيناً عند الإطلاق لأن مُسماه حينئذٍ أعم من كل واحد منهما، ولا دلالة للأعم على الأخص كما لا دلالة للحيوان على الإنسان هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب وهو تعرض لنفي الاشتراك عن الأمر وانتفاء الإيجاب عن الفعل من لوازمه. ولكن الشيخ رحمه الله تعرض فيما ذكر من الدليل لنفي الإيجاب من غير الصيغة على عكس ما ذكروا ليطابق ما ذكره في أول الباب فقال: واحتج أصحابنا بأن العبارات إنما وضعت دلالات على المعاني المقصودة، فكأنه أراد بذكر كلمة إنما حصر الدلالة على العبارات وإن كان لا يَنقَاد له اللفظ وأراد بالمعاني مدلولات الالفاظ يَعْنِي الموضوع للدلالة على المعاني التي قصد المتكلم إلقاءها إلى السامع وأراد أن يبينها له هي العبارات لا غير (ولا يجوز قصور العبارات عن المعاني) أي ولا يجوز عقلاً أن يوجد معنى بلا لفظ فيحتاج في الدلالة عليه إلى شيء آخر لأن المهملات أكثر من المستعملات. وكذا في المترادفات كثرة، فاما وقوع المشترك في اللغة فليس من قبيل قصور العبارة. الا يرى أن لكل معنى من المشترك اسماً على حدة إذا ضم إلى المشترك صاراً مترادفين؟ وكأنه جواب سؤال وهو أن يقال: قد سَلَّمْنَا أن العبارات هي الموضوعة للدلالة على المعاني إلا أن العبارات قاصرة عنها لأنها متناهية لتركيبها من حروف متناهيات والمعاني غير متناهية. فلا بد من أن يكون غير العبارة دالاً عليها أيضاً ضرورة. فقال ليس كذلك لانا نجد المُهملات أكثر من

عن المقاصد والمعاني، وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مُختصةً بعبارات وُضعت لها. فالمقصود بالأمر كذلك يجب أن يكون مختصاً بالعبارات، وهذا المقصود أعظم من المقاصد فهو بذلك الأولي.

المستعملات ولا نجد معنى لا يمكن التعبير عنه بلفظ عند الحاجة إليه ولا يُسلم أن المعاني التي تعقلها الذهن واحتيج إلى التعبير عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن ما لا يتناهي، وإليه أشار بقوله (المعاني المقصودة).

وإذا ثبت أن الوضع للدلالة على المعاني المقصودة محصور على العبارات وأنها لا تقصر عن المعاني لا يكون للفعل دلالة على معنى الأمر ولا يستفاد ذلك منه أصلاً لأنه لو استفيد منه لم يبق الحصر في العبارات وقد تم الاستدلال، ولكن الشيخ أدرج دليلاً آخر للتوضيح فقال: (وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها) مثل ضَرَبَ وَيَضْرِبُ وَسَيَضْرِبُ، قالوا وهذا على مذهب الفقهاء فإن عندهم صيغة المضارع للحال وإذا انضم إليه سوف أو السين صارت للاستقبال. وقد تعرف ذلك في «شرح الجامع الصغير» للمصنّف. ولكن لا حاجة إلى هذا التأويل هاهنا لأنه في بيان خصوص المعنى لا في بيان خصوص اللفظ وإنما يحتاج إليه في خصوص اللفظ وهو أن يقال ضَرَبَ مختص بالماضي، ويضرب بالحل، وسيضرب بالاستقبال. وأراد بقوله: (مختصة بعبارات) أن معنى الماضي مختص بالصيغة الموضوعية له وكذا معنى الحال والاستقبال نفيًا للترادف الذي هو خلاف الأصل. فوجب أن يكون معنى الأمر وهو الطلب أو الإيجاب مختصاً بالعبارة الموضوعية له كذلك لأنه من أعظم المقاصد؛ إذ الثواب والعقاب مبنيان عليه وثبوت أكثر الأحكام به. فهو بالاختصاص بالصيغة أولى، ألا ترى أنه لو لم يختص بالصيغ وثبت بالفعل كما يثبت بالصيغة لزم منه الاشتراك في لفظ الأمر وهو خلاف الأصل، وإذا ثبت اختصاصه بالصيغة لم يثبت بالفعل. ويحتمل أن يكون كلمة إنما للتأكيد لا للحصر ولهذا لم يذكر في بعض النسخ ويكون الكل دليلاً واحداً.

وتقريره أن العبارات وُضعت دلالات على المعاني المقصودة. والعبارة غير قاصرة عنها لما بينا أن المهمات أكثر من المستعملات فيكون للمعنى الثابت بالأمر صيغة موضوعية لا محالة لأنه معنى مقصود بل هو أعظم المقاصد. وإذا كان له صيغة موضوعية كان هو مختصاً بها، لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارات الموضوعية لها فوجب أن يكون معنى الأمر مختصاً بالعبارة الموضوعية له لأنه أعظم المقاصد وإذا صار مختصاً بها لا يثبت بالفعل.

وإذا ثبت أصل الموضوع كان حقيقة فتكون لازمة، إلا بدليل. ألا ترى أن أسماء الحقائق لا تسقط عن مُسمياتها أبداً؟ وأما المجاز فيصبح نفيه يُقال للآب الأقرب: أب لا ينفي عنه بحال، ويسمى الجد أباً ويصبح نفيه ثم هاهنا صح أن يقال: إن فلاناً لم يأمر اليوم بشيءٍ مع كثرة أفعاله وإذا تكلم بعبارة الأمر لم يستقم نفيه وقد قال النبي ﷺ حين خلع نعليه فخلع الناس نعالهم مُنكراً

قوله: (وإذا ثبت أصل الموضوع كان حقيقة) يعني وإذا ثبت أن لهذا المعنى عبارة موصوعة في أصل اللغة وهي صيغة إِفْعَلٌ مثلاً كانت حقيقة في هذا المعنى لا محالة فتكون لازمة له، والضمير في كَانَ ويكون عائد إلى أصل الموضوع، وإنما قال لازمة دون لازماً لأن الأصل الموضوع هو الصيغة المخصوصة فأُثبت على تأويل الصيغة وإذا كانت الصيغة التي هي أصل الموضوع لازمة لهذا المعنى لا يوجد بدونها فيمتنع ثبوته بالفعل ضرورة. قوله: (إلا بدليل) أي لزوم الصيغة المخصوصة لهذا المعنى ثابت نظراً إلى أصل الوضع إلا أن يقوم دليل أنه قد يستفاد بغير الصيغة كما يُستفاد بها فحينئذٍ ينتفي اللزوم ويثبت بدون الصيغة على خلاف الأصل.

ثم تعرض الشيخ لنفي الاشتراك عن لفظ الأمر المستلزم لنفي الإيجاب عن الفعل بطريق التوضيح فقال ألا ترى إلى آخره وهو ظاهر، قال المصنف في «شرح التوقيم»: الفعل لا يصلح أن يكون موجباً لأن الأمر لطلب الوجود من الغير والفعل تحقيق الوجود وليس فيه دليل طلب الوجود فلا يكون سبباً لطلب الوجود وإن دام على ذلك، لأن ما لا يدل على طلب الوجود أصلاً لا يدل عليه وإن كثر، إلا أنه يدل على كونه مرضياً محموداً عنده.

قوله: (وقد قال النبي عليه السلام) هذه معارضة لما تمسكوا به من السنة وهي ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: خلع النبي ﷺ نعليه وهو يُصَلِّي فخلع مَنْ خَلَفَهُ فقال: ما حَمَلَكُم على خَلْعِ نِعَالِكُمْ؟ فقالوا: رأيناك خلعت فخلعنا. قال: إن جبريل أخبرني أن في إحداهما قَذراً فخلعتهما لذلك فلا تخلعوا نعالكم^(١) كذا في «شرح الآثار»^(٢). وفي رواية أبي سعيد الخدري رضي الله عنه بينما رسول الله ﷺ يُصَلِّي بأصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلاته قال: ما حَمَلَكُم على إلقاءكم نعالكم؟ قالوا: رأيناك القيت نعليك فقال: إن جبريل

(١) أخرجه أبو داود في الصلاة حديث رقم ٦٥٠، والإمام أحمد في المسند، ٩٢/٣.

(٢) الآثار، كتاب لمحمد بن الحسن الشيباني ولابي يوسف القاضي.

عليهم: ما لَكُمْ خَلَعْتُمْ نِعَالَكُمْ؟ وَأَنْكَرَ عَلَيْهِمُ الْمَوَافَقَةَ فِي وَصَالِ الصَّوْمِ فَقَالَ: إِنِّي أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعَمَنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي. فثبت أن صيغة الأمر لازمة ولا ننكر تسميته مجازاً لأن الفعل يجب به فسُمِّيَ به مجازاً. والنبي عليه السلام دعا إلى الموافقة بلفظ الأمر بقوله صلوا كما رأيتموني، فدل أن الصيغة لازمة ومن ذلك.

 عليه السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قدراً إذا جاء أحدكم المسجد فليُنظر فإن رأى في نعليه قدراً فليَمْسَحْهُ وليُصَلِّ فيهما كذا في «المصابيح». وما رُوي أنه عليه السلام وأصل فواصل أصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال: «أياكم مثلي؟ يُطْعَمَنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي»^(١) ففي إنكار النبي عليه السلام عليهم دليل واضح على أن فعله ليس بموجب إذ لو كان موجباً كالأمر لم يكن لإنكاره معنى كما لو كان أمرهم بذلك وامتثلوا به، قال الغزالي رحمه الله: إنهم لم يتبعوه في جميع أفعاله فكيف صار أتباعهم للبعض دليلاً ولم يصبر مخالفتهم في البعض دليلاً، وقوله عليه السلام: «يُطْعَمَنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي» يجوز أن يكون ذلك حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك لمن دونه من الأولياء بطريق الكرامة، ويجوز أن يكون ذلك كناية عما تقوى به الروح من القرية والمشاهدة والإنس بذكره وطاعته وغير ذلك. قال بعضهم:

وَذِكْرُكَ لِلْمُشْتَقِ خَيْرُ شَرَابٍ وَكُلُّ شَرَابٍ دُونُهُ كَسَرَابٍ

قوله: (ولا تُنْكِر تسميته: مجازاً) جواب عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]، فقال إنا لا ننكر تسمية الفعل بالأمر مجازاً لأن الفعل يجب بالأمر فيجوز أن يسمى بالأمر إطلاقاً لاسم السبب على المسبب، وفي «الإقليد» شبه الداعي الذي يدعو إلى الفعل من يتولاه بأمره به، فقل له أمر تسمية للمفعول به بالمصدر، كأنه قيل مأمور به كما قيل شان وهو مصدر شانت أي قصدت سمي به المشؤون أي المطلوب وإليه أشار شمس الأئمة أيضاً. على أنه قد قيل: إن المراد من الأمر في الآية المذكورة القول بدليل قوله: ﴿فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ﴾ [هود: ٩٧]، أي أطاعوه فيما أمرهم، والرشد الصواب وقد يوصف القول به. وفي «المطلع» فاتبعوا أمر فرعون هو ما أمرهم به من عبادته واتخاذها إلهاً وما أمر فرعون برشيد أي بهذا رشد بل هو غي وضلال وقيل برشد.

قوله: (والنبي عليه السلام دعا إلى الموافقة بلفظ الأمر) جواب عن تَمَسُّكِهِمْ بقوله

(١) أخرجه البخاري في الصوم، باب رقم ٤٩، ومسلم في الصيام، حديث رقم ٥٧ و ٥٨.

عليه السلام صلُّوا أي المتابعة إنما وجبت بقوله صلُّوا لا بالفعل ولو كان الفعل موجياً بنفسه لما احتيج إلى قوله صلُّوا بعد قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا إلى شيء آخر يوجب الامتثال به، قال الغزالي في جوابه وجواب أمثاله إن قوله عليه السلام: «صلُّوا كما رأيتموني أصلي» و«خذوا عني مناسككم» و«هذا وضوئي ووضوء الأنبياء من قبلي»^(١) بيان من النبي ﷺ أن شرعه وشرعهم فيه سواء ففهموا وجوب الاتباع بذلك لا بمجرد حكاية الفعل، وأما قولهم اختلاف الجمع يدل على اختلاف المسمى. فلا تمسك لهم فيه لأن الأمور جمع الأمر بمعنى الشأن والصفة لا بمعنى الفعل والاعواد والعيدان كلاهما جمع عود مطلقاً كذا في الصحاح. وأما الأوامر فقد ذكر في «المعتمد» أنها جمع أمرة لا جمع أمر وهو حتى لأن فواعل في الثلاثي جمع فاعل اسماً ككواهل أو فاعلة اسماً وصفة ككواثب وضوارب، فاما فعل فلم يجمع على فواعل البتة لكنه قيل أوامر جمع أمرة مجازاً كان صيغة افعل جعلت أمرة وجمعت على أوامر كما جمع نهى على نواهي بهذا التأويل ولهذا يقال ما له ناهية أي نهى، وأما قولهم: هو متواطئ أي مشترك معنوي ففسد أيضاً لأن ذلك يؤدي إلى رفع المجاز والاشتراك أصلاً. لأن الاشتراك في أمر عام قد يوجد بين كل مشتركين وكل مجاز وحقيقة. وقولهم المجاز والاشتراك خلاف الأصل، قلنا: كل ما هو خلاف الأصل يصير موافقاً له إذا دل عليه الدليل وقد قام الدليل على المجاز هاهنا كما ذكرنا والله أعلم. قوله: (ومن ذلك) أي ومن الخاص.

(١) أخرجه ابن ماجه في الطهارة حديث رقم ٤٢٠، وأخرجه الإمام أحمد في المسند، ٩٨/٢.

[باب موجب الأمر]

وإذا ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد في أصل الوضع. وهو قول عامة الفقهاء. ومن الناس من قال: إنه مُجْمَل في حق الحكم لا يجب به حكم

[باب موجب الأمر]

أي حكم الأمر، الباب المتقدم في بيان لزوم الصيغة للمراد بالأمر بحيث لا يوجد ذلك المراد بدونها، وبيان اختصاص ذلك المعنى بالصيغة ولكنه ليس فيه بيان ذلك المراد صريحاً. وهذا الباب في بيان المراد أنه متعدد أم واحد، متعين أو مبهم قوله: (وإذا ثبت خصوص الصيغة) أي لزومها للمعنى واختصاصها به ثبت خصوص المراد أي انفراد المعنى وتعيينه في أصل الوضع، لأنه لو لم يكن معناه منفرداً أو متعيناً مع أن الصيغة المخصوصة لازمة له يلزم الاشتراك أو الإجمال في الصيغة وكلاهما خلاف الأصل. وهذا لأن الغرض من وضع الالفاظ الأفهام للسامع والاشتراك والإجمال يُخلان به إلا أن الاشتراك والإجمال وقعا لغوارض قد ذكرناهما. وسندكرها أيضاً إن شاء الله تعالى.

(فإن قيل): أنه في بيان خصوص اللفظ ولهذا قال الخاص لفظ وضع لكذا وما ذكر في هذا الباب من أقسام خصوص المعنى فكيف يستقيم أن يجعل من أقسام الخاص اللفظي؟ (قلنا) لا يتم خصوص اللفظ إلا ببيان خصوص المعنى أعني تفرده لأنه قال في تحديد الخاص: لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد فلا بد من التعرض لجانب خصوص المعنى ليتم خصوص اللفظ. فلماذا جعله من أقسام الخاص.

واعلم أن صيغة الأمر استعملت لوجوه، والمشهور منها ثمانية عشر وجهاً: للوجوب: كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وللندب: كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُهُمْ﴾ [النور: ٣٣]، وللإرشاد إلى الأوثق: كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، والفرق بين الإرشاد والندب إن الندب لشواب الآخرة والإرشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب بترك الإشهاد في المداينات ولا يزد بفعله، وللإباحة: كقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤]، وللإكرام: كقوله

إلا بدليل زائد واحتجوا بأن صيغة الأمر استعملت في معانٍ مختلفة للإيجاب مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وللندب مثل

تعالى: ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ﴾ [الحجر: ٤٦]، وللامتنان: كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٤٢]، وللإهانة: كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، وللتسوية: كقوله تعالى: ﴿اصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦]، وللتعجب: كقوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٨]، أي ما اسمعهم وما أبصرهم، وللتكوين وكمال القدرة: كقوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]، وللاحتقار: كقوله تعالى: ﴿الْقَوْمَا مَا أَنْتُمْ مُلْكُونَ﴾ [يونس: ٨٠]، وللإخبار: كقوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾ [التوبة: ٨٢]، وللتهديد: كقوله تعالى: ﴿إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتِطَعْتَ﴾ [الإسراء: ٦٤]، ويقرب منه الإنذار كقوله تعالى: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا﴾ [إبراهيم: ٣٠]، وإن كان قد جعلوه قسماً آخر، وللتعجيز: كقوله تعالى: ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وللتسخير: كقوله ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، وللمتمني: كقول الشاعر:

* ألا أيها الليل الطويل الا انجلي *

وللتأديب: كقوله عليه السلام لابن عباس رضي الله عنهما: «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ»^(١) وهو قريب من الندب إذ الأدب مندوب إليه، وللدعاء كقولك: اللهم اغفر لي.

إذا عرفت هذا فتقول اتفقوا على أن صيغة «إفعل» ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لأن معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلاً غير مستفاد من مجرد الصيغة بل إنما يفهم ذلك من القرائن، إنما الذي وقع الخلاف فيه أمور أربعة: الوجوب والندب والإباحة والتهديد. فقال بعض الواقفية: الأمر مشترك بين هذه الوجوه الأربعة بالاشتراك اللفظي كلفظ العين. ونقل ذلك عن الأشعري في بعض الروايات وابن شريح من أصحاب الشافعي وبعض الشيعة. وإلى هذا القول أشار الشيخ حيث جعل التوبيخ من مواجبه، وقيل هو مشترك بين الوجوب والندب والإباحة بالاشتراك اللفظي، وقيل بالمعنوي وهو أن يكون حقيقة في الإذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى^(٢) من الشيعة. فعلى هذين القولين

(١) أخرجه البخاري في الأطعمة (٨٨/٧)، ومسلم في الأشربة، حديث رقم ٢٠٢٢، وأبو داود في الأطعمة، حديث رقم ٣٧٧٧، والترمذي في الأطعمة، حديث رقم ١٨٥٧.

(٢) المرتضى هو علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق. ولد سنة ٣٥٥. وتوفي في ٢٥ ربيع الأول. انظر معجم المؤلفين ٨١/٧-٨٢.

.....
 يكون في التهديد مجازاً، وقيل: هو مشترك في الإيجاب والندب لفظاً وهو منقول عن الشافعي، وقيل: معنى بان يُجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك. وقال أبو الحسن الأشعري في رواية والقاضي الباقلاني والغزالي: ومن تبعهم لا يدري أنه حقيقة في الوجوب فقط أو في الندب فقط أو فيهما معاً بالاشتراك. فعلى قول هؤلاء جميعاً لا حُكم له أصلاً بدون القرينة إلا التوقف مع اعتقاد أن ما أراد الله تعالى منه حق لانه محتمل لازدحام المعاني فيه وحُكم المَجْمَل التوقُّف. لا أن التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه. وقال مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ أبو منصور رحمهم الله إن حكمة الوجوب عملاً لا اعتقاداً، وهو أن لا يعتقد فيه بندب ولا إيجاب بطريق التعيين بل يُعتقد على الإبهام أن ما أراد الله تعالى منه من الإيجاب والندب فهو حق ولكن يُؤتى بالفعل لا محالة حتى أنه إذا أريد به الإيجاب يحصل الخروج عن العهدة. وإن أريد به الندب يحصل الثواب، فهذا بيان أقوال الواقفية. فاما عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا إنه حقيقة في واحد هذه المعاني عيناً من غير اشتراك ولا إجمال إلا أنهم اختلفوا في تعيينه. فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابي الحسين البصري والجبائي في أحد قوليه وعامة المعتزلة إلى أنه حقيقة في الندب مجاز فيما سواه، وذهب طائفة إلى أنه حقيقة في الإباحة، ونقل ذلك عن بعض أصحاب مالك رحمه الله.

قوله: (واحتجوا) أي الطائفة الأولى من الواقفية بأن صيغة الأمر استعملت في معان مختلفة وهي ما ذكر في الكتاب من غير أن يثبت ترجيح أحدها على الباقي.

والأصل في الاستعمال الحقيقة فيثبت الاشتراك الذي هو من أقسام الإجمال عندهم فلا يجب العمل به إلا بدليل زائد يرجح أحد المعاني على سائرهما لاستحالة ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح، والتقريع: التعجيز والإفحام، والتوبيخ: التهديد. والفرق بينهما أن في التقريع لا يكون المأمور قادراً على إتيان المأمور به ولهذا يلحق به أفعَل كذا إن استطعت كقوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، ﴿فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، والمراد منه النفي أي الإتيان بالسورة أو الشمس من المغرب ليس بموجود ومقدور أصلاً. وفي التوبيخ يكون المأمور قادراً على إتيان المأمور به كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠] فإن المأمور قادر على الكفر في الإيمان جميعاً إلا أن المأمور به في التوبيخ ليس بمطلوب بل المراد النهي منه، أي لا تفعل هذا فإنك إن فعلته ستلحق بك عقوبته ولهذا يلحق به أفعَل

قوله: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وللإباحة مثل قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، وللتقريع مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مِنْ

فإنك تستحق به العقاب، ثم قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِزْ﴾، أي استخف واستنزل وهيج من استطعت منهم على المعاصي بوسوستك ودعائك إلى الشر من قبيل التهديد لا من قبيل التقريع الذي ذكره الشيخ. كذا في «الكشاف» و«المطلع» و«عين المعاني» وعامة التفاسير والتقويم وأصول شمس الأئمة وأصول أبي اليسر وغيرها، إلا ترى أن اللعين قادر على الوسوسة والدعاء إلى الشر وإن لم يكن قادراً على الإضلال والإغواء فأنى يكون هذا من باب التقريع؟ ولا حاجة إلى ذكر التقريع هاهنا وإن ذكر في بعض الكتب لأنه في بيان المعاني الأصلية ليثبت الاشتراك على زعم الخصم وهذا من المعاني المجازية بالاتفاق فلا حاجة إلى ذكره.

وما ذكرنا هو المتمسك للباقيين من القائلين بالاشتراك اللفظي إلا أنهم قالوا حمله على الإباحة أو التهديد الذي هو المنع بعيد لانا ندرك التفرقة في اللغات كلها بين قول: افعل وقوله: لا تفعل، وبين قوله: إن شئت فافعل وإن شئت لا تفعل، حتى إذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة منقولة عن غائب لا في فعل معين من قيام أو قعود أو صلاة أو صيام حتى يتوهم فيه قرينة دالة بل في الفعل مطلقاً سبق إلى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعاً أنها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد، كما أننا ندرك التفرقة بين قولهم: قام زيد ويقوم زيد، في أن الأول للماضي والثاني للمستقبل، وإن كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل. وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الأمر عن النهي وقالوا الأمر قوله افعل والنهي لا تفعل وإنما لا يُنبهان عن معنى قوله: إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل. وهذا أمر نعلمه بالضرورة من اللغات فعلم بما ذكرنا أن قوله: افعل يدل على ترجيح جانب الفعل. على جانب الترك والتهديد الذي هو المنع خلافه وكذا قوله أبحث لك إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فبقي الاشتراك بين الندب والوجوب.

ومن قال أنه مشترك بالاشتراك المعنوي قال: جعله حقيقة في الإذن المشترك بين الثلاثة أو الطلب المشترك بين الوجوب والندب أولى دفعاً للاشتراك والمجاز. ثم الواقفية إنما قالوا بوجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ بقرينة ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾ [النساء: ١٠٣]، وبما ورد من التهديدات في ترك الصلاة وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدة الخوف والمرض إلى غير ذلك، وأما في الزكاة فقد اقترن بقوله: ﴿وَاتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾

اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ ﴿٣٤﴾ وَلِلتَّوْبِيعِ مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ وإذا اختلفت وجوهه لم يجب العمل به إلا بدليل. ولعمامة العلماء أن صيغة الأمر لفظ خاص من تصارييف الفعل وكما أن العبارات لا تقصر عن المعاني، فكذلك العبارات في أصل الوضع مختصة بالمراد. ولا يثبت الاشتراك إلا بعارض فكذلك صيغة الأمر لمعنى خاص، ثم الاشتراك إنما يثبت بضرب من الدليل المغير، كسائر ألفاظ الخصوص.

[التوبة: ٣٤]، وأما في الصوم فيقول: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله عز اسمه: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤ و ١٨٥]، وإيجاب تداركه على الحائض. وكذلك الزنا والقتل وغيرهما من المحرمات وردت فيها تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لا تحصى.

قوله: (ولعمامة العلماء) أي الذين قالوا بأن للأمر موجباً متعيناً (أن صيغة الأمر لفظ خاص من تصارييف الفعل)، والأولى أن يقال صيغة الأمر أحد تصارييف الفعل كما قال شمس الأئمة، لأن النزاع وقع في خصوصه فلا يستقيم أن يجعل مقدمة الدليل. (وكما أن العبارات لا تقصر عن المعاني) حتى كانت كافية في الدلالة على المعاني ولم يحتاج إلى شيء آخر على ما بيناه في الباب المتقدم (فكذلك العبارات) مختصة بالمعاني: أي كل عبارة مختصة بمعنى في أصل الوضع والمراد بالمراد الجنس. (ولا يثبت الاشتراك) أي في العبارة (إلا بعارض) لما مر أن الغرض من وضع الكلام إفهام المراد للسامع والاشتراك يخل به فلم يكن أصلاً ولكنه قد يقع بعارض، وهو تعدد الوضع مع غفلة الواضع إن كانت اللغات اصطلاحية. وذلك بأن كان الواضع نسي وضعه الأول وقد اشتهر ذلك، أو كان الواضع متعدداً وقد غفل بكل واحد عن وضع صاحبه واشتهر الوضعان بين الأقسام، أو الابتلاء إن كانت توقيفية وقد مر بيانه. فكذلك صيغة إلى أمر لا بد أن تكون مختصة بمعنى خاص في أصل الوضع، واللام في «لمعنى» إشارة إلى اختصاص الصيغة بالمعنى.

(ثم الاشتراك يثبت بضرب من الدليل المغير) كسائر ألفاظ الخصوص (السائر) بمعنى الجميع يقال: سائر الناس أي جميعهم كذا في الصحاح، أو بمعنى الباقي كما هو أصله فقد ذكر في «الفائق» أنه اسم فاعل من سار إذا بقي. ومنه السؤر. وهذا مما يغلط فيه الخاصة فيضعه موضع الجميع والمصدر بمعنى الفاعل. والتشبيه متعلق بقوله لمعنى خاص، أي صيغة الأمر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها عن الوضع الأصلي إلا بعارض كجميع الألفاظ الخاصة أو باقية فإنها لمعان خاصة ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها

ثم الفقهاء سوى الواقفية اختلفوا في حكم الأمر قال بعضهم حكمه الإباحة. وقال بعضهم الندب. وقال عامة العلماء حكمه الوجوب.

أما الذين قالوا بالإباحة قالوا: إن ما ثبت أمراً كان مقتضياً لموجبه فيثبت

إلا بدليل مغير كما قلنا. ويجوز أن يكون معناه: كسائر الألفاظ التي يحصل بها الخصوص في العام فيكون إضافة الألفاظ إلى الخصوص إضافة السبب إلى المسبب كقولك: وقت الظهر. والتشبيه متعلقاً بقوله بضرب من الدليل المغيرة وإلى هذا الوجه أشار شمس الأئمة فقال: فلا بد من أن يكون صيغة الأمر لمعنى خاص في أصل الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه إلا بعارض مغير بمنزلة دليل الخصوص في العام. ويجوز أنه لم يرد بالاشتراك الاشتراك الحقيقي المصطلح وإنما أراد به الاشتراك الصوري الذي يحدث للألفاظ بسبب الاستعارة بين المعنى الحقيقي والمجازي، فإن لفظ الأسد باعتبار ظاهر الاستعمال مشترك بين الحيوان المخصوص وبين الشجاع وهذا الاشتراك لا يمنع خصوص اللفظ وإنما يثبت بعدما ثبت خصوص اللفظ في معناه الموضوع له بدليل يقترب باللفظ أنه غير من موضوعه الأصلي، وأريد به هذا المعنى الآخر، ولهذا لا يخل هذا الاشتراك بالفهم لأن قياس الدليل الذي يسمونه قرينة لازم له فيدل على المراد لا محالة بخلاف الاشتراك الحقيقي فإنه لا يثبت معه الخصوص ويثبت بالاستعمال الخالي عن القرينة ولهذا يخل بالفهم. ألا ترى أنك إذا قلت رأيت أسداً يفهم منه الهيكل المخصوص لا غير، وإذا قلت رأيت أسداً يرمي يفهم منه الإنسان الشجاعة لا غير. فاما إذا قلت رأيت عيناً فلا يفهم منه شيء معين، ثم الخصوم لما استدلوا باستعمال الأمر في المعاني المختلفة إنه مشترك حقيقي نظراً إلى أن الأصل في الاستعمال الحقيقة.

واستدل الشيخ على أنه خاص بأن الأصل في الكلام المخصوص دون الاشتراك إجاب عما تمسكوا به فقال بعدما ثبت خصوص الصيغة بما ذكرنا من الدليل وإليه أشار بقوله، ثم قد يثبت الاشتراك الصوري أي المجاز بالدليل المغير وهو القرينة كسائر الألفاظ الخاصة تصرف إلى المجاز بالقرائن المنضمة إليها فيثبت بالاستعمال الذي تمسكتم به بعدما ثبت الخصوص هذا النوع من الاشتراك لا الاشتراك الحقيقي لأنه لا يجتمع مع الخصوص، والحاصل أن الاستعمال يدل على الاشتراك وعلى المجاز فحمله على المجاز أولى لأنه لا يخل بالفهم.

قوله: (وأما الذين قالوا بالإباحة) قالوا: الفاء في جواب أما لازم لكن المشايخ قد يتركونها كثيراً لأن نظرهم كان إلى المعنى لا إلى اللفظ. كذا كان يقول شيخنا العلامة

أدناه وهو الإباحة. والذين قالوا بالنَّدْب قالوا: لا بدّ مما يوجب ترجيح جانب الوجود وأدنى ذلك معنى النَّدْب. إلّا أن هذا فاسد لأنه إذا ثبت أنه موضوع

مولانا حافظ الملة والدين نور الله مضجعه، قالوا: إن ما ثبت كونه أمراً أي الذي ثبت كونه أمراً من الصيغ الموضوعية، وقيل: هو احتراز عن السؤال والدعاء والتوبيخ ونحوها، فإن الصيغة في هذه المعاني ليست بأمر على الحقيقة باتفاق هؤلاء كان مقتضياً لموجه لا محالة، فيثبت أدناه، أي أدنى ما يصح أن يثبت بالأمر، وهو الإباحة كما إذا وكل رجلاً في ماله يثبت به الحفظ لأنه أدنى ما يراد بهذا اللفظ وهو متيقن. وفي «التقويم» قالوا: الأمر لطلب وجود المأمور به ولا وجود له إلّا بالإيتمار فدل ضرورة على الفتح طريق الإيتمار عليه وأدناه الإباحة، وأما النادبون فقالوا: لا يجوز أن يكون موجب الإباحة لأن الأمر لطلب الفعل ولا بد فيه من أن تكون جانب إيجاد الفعل راجحاً على جانب الترك وليس في الإباحة ذلك لأن كليهما فيها سواء. ولما لم يكن بد من الترجيح ولا يحصل ذلك إلّا بالوجوب أو الندب يثبت أدناهما للتيقن به ولا يثبت الزيادة لأن معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لإثبات صفة زائدة بعد من غير ضرورة وإنما يحصل الترجيح بالندب لاعتقائهم كون الفعل أحسن من الترك وتعلق الثواب به. قال الشيخ رحمه الله إلّا أن هذا، أي القول بالنَّدْب مع دليله، فاسد. خصّه بالحكم بالفساد دون القول الأول لأن دليل النادبين قد تضمن إفساد القول الأول فلا حاجة إلى التعرض له.

قوله: (لأنه) الضمير للشأن إذا ثبت أن الأمر موضوع لمعناه المخصوص وهو طلب الفعل بما ذكر من الدليل كان الكمال أصلاً في ذلك المعنى، لأن الناقص ثابت من وجه دون وجه. وكماله بالوجوب لا بالنَّدْب لأن استحقاق العقاب لما ترتب على تركه كترتب الثواب على فعله دل أن الفعل المطلوب الأمر من كل وجه، فيثبت به كمال الطلب من جانبه. وكذا المطلوب وهو الفعل يحصل به من جانب المأمور غالباً أما الندب ففيه نقصان في جانب الطلب لعدم ترتيب العقاب على تركه وكذا لا يؤدي إلى وجود المطلوب غالباً. وإذا كان كمال الطلب في الوجوب وجب القول به إذ لا قصور في دلالة الصيغة على الطلب لأنها موضوعة لذلك ولا في ولاية الأمر لأنه مفترض الطاعة يملك الإلزام، وكان قوله لا قصور في دلالة الصيغة احتراز عن صيغة اقترن بها ما يمنع صرفها إلى الإيجاب مع كمال ولاية المتكلم، كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠]، فكان قصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها على موضوعها وهو الإيجاب. وقوله ولا في ولاية المتكلم احتراز عما إذا اقترن بالمتكلم ما يمنع صرفها إلى الإيجاب مع كمال دلالتها عليه كما في الدعاء والإلتماس، قال أبو اليسر: الأمر لفظ فكان

لمعناه المخصوص به كان الكمال أصلاً فيه، فثبت أعلاه على احتمال الأدنى إذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم والحجة لعامة العلماء الكتاب والإجماع والدليل المعقول. أما الكتاب قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠].

المراد به خاصاً كاملاً لأن الأصل في الأشياء الكمال، والنقصان بعارض والكمال إنما يكون بالوجوب لأن الوجوب يحمله على الوجود فكان الوجود بواسطة الوجوب مضافاً إلى الأمر السابق، فمن جعل الأمر للإباحة أن النذب جعل النقصان أصلاً والكمال بعارض وهذا قلب القضية.

ولا حجة للنادبين في قوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا»^(١) حديث فوض الأمر إلى مشيئتنا وهو دليل الندبة لأننا لا نسلم أنه رده إلى مشيئتنا بل رده إلى استطاعتنا فإنه قال ما استطعتم ولم يقل فافعلوا ما شئتم. وليس الرد إلى الاستطاعة من خواص المندوب بل كل واجب كذلك. ولما بين فساد شبهة الخصم شرع في بيان الاحتجاج على مذهبه ومدعاه لأنه لا يلزم من إبطال مذهب الخصم صحة هذا القول فقال: (والحجة لعامة العلماء) وفي بعض النسخ (الفقهاء) وهو أحسن لمطابقته قوله «ثم الفقهاء سوى الواقفية» (والإجماع) أي دلالة لأن الإجماع في صورة أخرى ولكن يلزم منه ثبوت الحكم في هذه الصورة. قوله: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾ الآية، قولنا مبتدأ وإن نقول خبره «وكن ويكنون من كان التامة التي بمعنى الحدوث والوجود أي إذا أردنا وجود شيء فليس إلا أن نقول له: احدث فهو يحدث عقيب ذلك بلا توقف، وهذا مثل، لأن مراد الله لا يمتنع عليه وإن وجوده عند إرادته غير متوقف كوجود المأمور به عند أمر الأمر المطاع إذا ورد على المأمور المطيع الممثل ولا قول ثمة، والمعنى أن إيجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه السهولة فكيف يمتنع عليه البعث الذي هو من شق المقدورات» كذا في «الكشاف» وسمى المعدم شيئاً باعتبار ما يؤل إليه، وأعلم أن أهل السنة لا يرون تعلق وجود الأشياء بهذا الأمر بل وجودها متعلق بخلق الله وإيجاده وتكوينه وهو صفته الأزلية. وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بإيجاده وكمال قدرته على ذلك بطريق الاستدلال بالشاهد، يعني ولو كان في قدرة البشر إيجاد الأشياء عن العدم بهذه الكلمة التي ليست في كلامهم ما هو أوجز في الدلالة على التكوين منها فيكون ما أرادوا وجوده عقيب المتكلم بهذه الكلمة بلا صنع آخر منهم.

(١) أخرجه البخاري في الاعتصام (١١٧/٩). أخرجه مسلم في الحج، حديث رقم ١٢٣٧. وابن ماجة في المقدمة، حديث رقم ٢٠١.

وهذا عندنا على أنه أريد به ذكر الأمر بهذه الكلمة والتكلم بها على الحقيقة لا مجازاً عن الإيجاد بل كلاماً بحقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل. وقد

ليس يكون الإيجاد عليه في غاية اليسر فتكوين العالم وأمثاله أيسر على الله بكثير. وعند الأشعرى ومن تابعه من متكلمي أهل الحديث وجود الأشياء متعلق بكلامه الازلي. وهذه الكلمة دالة عليه لا إن كانت من حرف وصوت أو كان لكلامه وقت أو حال تعالى عن ذلك كذا ذكر في «شرح التاويلات» في غير موضع. وهذا لأنهم لما قالوا بأن التكوين عين المكون لم يمكنهم تعليق التكوّن بالتكوين فعلقوه بالأمر. وعندنا لما كان التكوين صفة ثابتة أزلية أمكن تعليق الوجود به فلا حاجة إلى تعليقه بالأمر فجعلناه عبارة عن سرعة الإيجاد وسهولته. وذكر في «التيسير» في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]، إنه تعالى لم يرد به أنه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لأنه لو جعل خطاباً حقيقة فإما أن يكون خطاباً للمعدوم وبه يوجد أو خطاباً للموجود بعدما وجد، لا جائز أن يكون خطاباً للمعدوم لأنه لا شيء فكيف يخاطب؟ ولا جائز أن يكون خطاباً للموجود لأنه قد كان فكيف يقال له كن وهو كائن؟ وإنما هو بيان أنه إذا شاء كونه كونه فكان.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن الشيخ رحمه الله إنما اختار في هذا الكتاب أن المراد بقوله: «كن» حقيقة التكلم بهذه الكلمة لا أنه مجاز عن الإيجاد. والتكوين موافقاً لمذهب الأشعرية مخالفاً لعامة أهل السنة لأن التمسك بالآية في إثبات المطلوب على هذا القول أظهر، وعن هذا اختار للتمسك هذه الآية من بين سائر الآي التي فيها هذه الكلمة لأنها أدل على أن المراد حقيقة التكلم إذ القول فيها مكرر مذكور في المبتدأ والخبر بخلاف سائر الآيات، فقال: (وهذا عندنا) أي معنى الآية عندنا وأراد بقوله عندنا نفسه وأقرانه دون السلف المتقدمين (على أنه) الضمير للشأن والظرف خبر المبتدأ مرفوع المحل. (أريد به) أي بالنص (ذكر الأمر) إضافة المصدر إلى المفعول أي الأمر مذكور عند وجود الأشياء (بهذه الكلمة) التي هي أوجز الكلمات لا بكلمة أحدث وتكوّن ونحوهما، (والتكلم) معطوف على ذكر، والظرف وهو قوله: (على الحقيقة) منصوب المحل على الحال وذو الحال الضمير في بها والتكلم هو العامل فيها أي أريد بالنص التكلم بهذه الكلمة حقيقة، وقوله لا مجازاً وبلى كلاماً عطفاً على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على المحل، ولو قيل: لا مجاز وبلى كلام بالرفع عطفاً على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على أنه أريد به كذا لكان، أحسن لأن الخلاف إنما وقع في نفس التكلم هو موجود عند وجود الأشياء أم لا؟ لا في وصف التكلم أنه موجود بطريق الحقيقة أم هو موجود بطريق المجاز؟

أجرى سنته في الإيجاد بعبارة الأمر ولو لم يكن الوجود مقصوداً بالأمر لما استقام قرينه للإيجاد بعبارة الأمر، وقال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ

ومجازاً بالنصب يقتضي أن يكون الخلاف في الوصف لا في الأصل، وقوله: (من غير تشبيه) نفي لقول الكرامية فإنهم يقولون أنه تعالى يصير متكلماً بخلق الحروف والاصوات في ذاته وهذا يؤدي إلى تشبيه كلامه بكلام المخلوقين وتشبيه ذاته بذواتهم أيضاً إذ يلزم منه أن يكون ذاته محل الحوادث كذوات المخلوقين تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وقوله: (ولا تعطيل) نفي لقول المعتزلة فإنهم أنكروا كلام النفس وقالوا أنه تعالى لم يكن متكلماً في الازل وإنما صار متكلماً بخلق هذه الحروف والاصوات في محالها وهذا يؤدي إلى التعطيل وقد مر شرحه، ثم شرع في بيان وجه التمسك بهذا النص فقال: (وقد أجرى سنته في الإيجاد بعبارة الأمر ولو لم يكن الوجود مقصوداً من الأمر) مقروناً به لما استقام أن يكون الوجود قرينة للإيجاد أي للأمر إذ الإيجاد ليس إلا الأمر على هذا القول، وذلك لأن الفاء في مثل هذه الصورة لبيان أنه نتيجة للأول ثابت به كما يقال أطعمه فاشبعه وسقاه فارواه، فلو لم يكن الوجود مستفاداً بالأمر لكان قوله: كن فيكون بمنزلة قولك سقيته فاشبعته وأطعمته فارويته وهذا لا يجوز خصوصاً من الحكيم الذي لا يسه.

وذكر بعض الشارحين أن مذهب الشيخ غير مذهب الأشعرية فإن عندهم وجود الأشياء بخطاب كن لا غير كما إن عند أهل السنة بالإيجاد لا غير، ومذهب الشيخ أنه بالخطاب والإيجاد معاً فكان هذا مذهباً ثالثاً، والدليل عليه أن قوله: وقد أجرى سنته، إنما يستعمل فيما إذا أمكن أن يثبت ذلك الشيء بغير ذلك السبب كما أن إجراء السنة أن لا يوجد ولد بلا أب وقد أمكن أن يوجد بلا أب كما وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال هنا: أجرى سنته في الإيجاد بعبارة الأمر فذلك يقتضي أن يمكن ثبوت الوجود بدون الخطاب وليس هذا بمذهب الأشعرية، ولهذا صرف هذا الشارح الضمير المستكن في استقام إلى الأمر لا إلى الوجود. وجعل الإيجاد على حقيقته لا عبارة عن الأمر. وقال معناه: (ولو لم يكن الوجود مقروناً بالأمر لما استقام الأمر قرينة للإيجاد) يعني لو لم يكن للأمر أثر في الوجود كما أن للإيجاد أثراً فيه لم يستقم أن يضم الأمر إلى الإيجاد في تكون الأشياء وجودها لأن الشيء إنما يضم ويقرن بغيره لتحقيق موجب ذلك الغير إذا كان له أثر في ذلك فاما إذا لم يكن له أثر فلا يضم.

قال: فإن قيل فإذا حصل الوجود بالإيجاد فما فائدة هذا الأمر؟ قلنا: إظهار العظمة والقدرة كما أنه تعالى يبعث من في القبور ببعثه ولكن وسطه نفخ الصور لإظهار العظمة،

بِأَمْرِهِ ﴿ [الروم: ٢٥] ، فَقَدْ نَسَبَ وَأَضَافَ الْقِيَامَ إِلَى الْأَمْرِ وَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى حَقِّيةِ الْوُجُودِ وَمَقْصُوداً بِالْأَمْرِ . وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ [النور: ٦٣] .

أو يقال : دَلَّتِ الدَّلَائِلُ الْعَقْلِيَّةُ عَلَى أَنَّ الْوُجُودَ بِالْإِبْجَادِ وَوَرَدَتِ النُّصُوصُ الْقَاطِعَةُ عَلَى أَنَّهُ بِهَذَا الْأَمْرِ فَوْجِبَ الْقَوْلُ بِمَوْجِبِهِمَا مِنْ غَيْرِ اشْتِغَالِ بِطَلْبِ الْفَائِدَةِ كَمَا أَنَّ فِي الْآيَاتِ الْمُتَشَابِهَةِ وَجِبَ الْإِيمَانِ مِنْ غَيْرِ اشْتِغَالِ بِالتَّوِيلِ .

قَالَ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ أَصْلَحَهُ اللَّهُ : إِنْ كَانَ مَعْنَى هَذَا الْكَلَامِ مَا ذَكَرَ هَذَا الشَّارِحُ فَلَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَتَعَلَّقَ الْوُجُودُ بِالْأَمْرِ كَمَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِبْجَادِ أَوْ لَا تَعْلُقُ لَهُ بِهِ أَصْلاً ، بَلْ هُوَ عِلَامَةٌ تُعْرَفُ بِهَا الْمَلَائِكَةُ أَنَّ عِنْدَهُ يَحْدُثُ خَلْقٌ كَمَا هُوَ قَوْلُ بَعْضِ الْمُفَسِّرِينَ عَلَى مَا ذَكَرَ فِي « الْمَطْلَعِ » وَ« عَيْنِ الْمُعَانِي » فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَلَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ كِلَاهُمَا عِلَّةً وَاحِدَةً لِلْوُجُودِ وَذَلِكَ لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ يُوَدِّي إِلَى افْتِقَارِ صِفَةِ الْإِبْجَادِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ فِي إِثْبَاتِ مُوجِبِهِ وَذَلِكَ دَلَالَةٌ عَلَى النِّقْصَانِ تَعَالَى صِفَتُهُ عَنْ ذَلِكَ .

وَلَا يَلْزَمُ عَلَيْهِ الْإِرَادَةُ فَإِنَّ الْوُجُودَ مَوْقُوفٌ عَلَى الْإِرَادَةِ أَيْضاً كَمَا هُوَ مَوْقُوفٌ عَلَى الْإِبْجَادِ ، وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ نَقْصَانُ صِفَةِ الْإِبْجَادِ لِأَنَّ الْإِرَادَةَ مِنْ أَسْبَابِهِ أَوْ شَرَائِطِهِ وَلَا تَأْثِيرَ لَهَا فِي الْوُجُودِ وَكَلَامُنَا فِيمَا هُوَ مُؤَثِّرٌ فِيهِ . أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَ الْوُجُودِ وَبَيْنَ الْإِبْجَادِ أَوْ الْأَمْرِ عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ . فَكَانَ مِنْ قُبِيلِ الْعِلَلِ لَا مِنْ قُبِيلِ الْأَسْبَابِ بِخِلَافِ الْإِرَادَةِ ، لِأَنَّ الْوُجُودَ لَا يُضَافُ إِلَيْهَا بَلَا وَاسِطَةٍ ، أَوْ يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ عِلَّةً لِلْوُجُودِ وَثَبُوتَ مَعْلُولٍ وَاحِدٍ بِعِلَّتَيْنِ مُحَالٌ ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَلَا يَسْتَقِيمُ التَّمَسُّكُ بِهَذَا النَّصِّ عَلَى الْمُدَّعِي لِأَنَّ الْوُجُودَ لَمَّا تَعَلَّقَ بِالْإِبْجَادِ وَلَمْ يَتَعَلَّقَ بِالْخِطَابِ لَا يَكُونُ الْوُجُودُ قَرِينَةً لِلْأَمْرِ وَحُكْماً لَهُ فَكَيْفَ يَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوُجُوبِ ؟ فَثَبَّتْ أَنَّ الْأَوَّلَى أَنَّ يَجْعَلَ الْوُجُودَ مُتَعَلِّقاً بِالْخِطَابِ لَا بِالْإِبْجَادِ عِنْدَ الشَّيْخِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْأَشْعَرِيِّ لِيَصِحَّ تَمَسُّكُهُ بِهَذِهِ الْآيَةِ .

يُؤَيِّدُهُ مَا ذَكَرَهُ شَمْسُ الْأَمَةِ أَنَّ الْمُرَادَ حَقِيقَةَ هَذِهِ الْكَلِمَةِ عِنْدَنَا لَا أَنَّ يَكُونُ مُجَازاً عَنْ التَّكْوِينِ كَمَا زَعَمَ بَعْضُهُمْ ، فَإِنَّا نَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مُحَدَّثٍ وَلَا مَخْلُوقٍ لِأَنَّهُ سَابِقٌ عَلَى الْمُحَدَّثَاتِ أَجْمَعٍ . يَرِيدُ بِهِ مَا تَمَسَّكَتِ الْأَشْعَرِيَّةُ فِي إِثْبَاتِ أَزَلِيَّةِ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى بِهَذِهِ الْآيَةِ فَقَالُوا : إِنَّهُ تَعَالَى أَخْبَرَ أَنَّهُ خَلَقَ الْمَخْلُوقَاتِ بِخِطَابٍ « كُنْ » فَلَوْ كَانَ هَذَا مَخْلُوقاً لاحتاج إلى خطاب آخر وكذا في الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى .

وَقَدْ اسْتَدَلَّ الشَّيْخُ أَيْضاً فِي نَسْخَةِ أُخْرَى بِهَذِهِ الْآيَةِ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوُجُوبِ مَعَ أَنَّهُ جَعَلَ الْأَمْرَ فِيهَا كُنَايَةً عَنِ الْإِبْجَادِ فَقَالَ : كُنْ صِيغَةُ الْأَمْرِ وَالْمُرَادُ مِنَ الْأَمْرِ الْإِبْجَادُ . كُنِّي

.....
 بالامر عن الإيجاد والكناية لا يصح إلا لمشابهة بينهما ولا مُشابهة بينهما إلا بطريقة السببية وهو أن يكون الأمر للإيجاب ثم الإيجاب حامل على الوجود فصار الوجود مضافاً إلى الامر بواسطة الوجوب، والفرق بينهما: أن الطريق الأول يدل على أن أصل الامر للوجود ثم نُقل إلى الوجوب لما سذكروه. والطريق الثاني يُشير إلى أن أصله للوجوب ثم استعير للإيجاد استعارة السبب للمسبب.

(فإن قيل): فعلى ما اختار الشيخ في هذا الكتاب يلزم منه الامر للمعدوم وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم. ألا ترى أن الصبي والمجنون ليسا بمأمورين لعدم الفهم بل يتوقف على الإمكان؟ ألا ترى أن امر التكليف الذي من شرطه الوجود والفهم قد يتعلق بالمعدوم؟ علي معنى أن الشخص الذي سيُوجد يصير مأموراً ومكلفاً بالامر الأزلي القائم بذات الله تعالى أو بأمر النبي السابق على زمان وجود هذا الشخص. ولهذا كنا مأمورين بأوامره عليه السلام وإن كنا معدومين حينئذٍ ومن أنكره فهو مُعاند. فكذلك يصح أمر التكوين على تقدير ما تصور كونه في علمه إلى هذا أشير في «عين المعاني» واجيب عنه أيضاً بأن الامر للمعدوم إنما لا يصح إذا لم يتعلق به فائدة وقد تعلق به اعظم الفوائد هاهنا وهو الوجود فلذلك صح.

وهل يُسمى الامر للمعدوم في الأزل أمراً وخطاباً؟ الحق أنه يسمى أمراً لأن الامر هو الطلب وهو موجود في الأزل ولا يُسمى خطاباً عرفاً، فإنه يصح منا أن نقول أمرنا النبي عليه السلام بكذا ولا يصح أن نقول خاطبنا بكذا. قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ﴾ الآية. أي ومن آياته قيام السموات والأرض واستمسكهما بغير عمد، قال الفراء: أن تدوما قائمتين أي ثابتين تماماً لمنافع الخلق. ﴿بِأَمْرِهِ﴾، بأن أمرهما الله تعالى فقال لهما كوننا قائمتين، وقيل بإقامته وتدبيره، وسياق كلام الشيخ يدل على أن القيام عبادة عن الوجود عنده.

ثم إن كان الامر على حقيقته كما اختار هاهنا فالتمسك ظاهر وهو ما ذكر في الكتاب، ومقصوداً حال عن الوجود والعامل فيها حقيقة إذ هي مصدر والتقدير حق الوجود مقصوداً، وإن كان كناية عن الإيجاد فهو ما ذكر الشيخ في شرح التقويم أنه تعالى كنى بالامر عن إيجاد السموات والأرض فلا بُد من مناسبة بينهما، ولا طريق إلا أن يجعل الامر إيجاباً حتى يحمل المأمور على الإيجاد فيحصل الوجود، فيصير الامر سبباً للوجود فيصح الكناية بطريقة السببية وقد تقدم مثله قوله: (قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ﴾ الآية يقال: خالفني فلان إلى كذا إذا قصده وأنت معرض عنه وخالفني عنه إذا أعرض عنه وأنت قاصده، ويلفك

وكذلك دلالة الإجماع حجة لأن من أراد طلب فعل لم يكن في وسعه أن

الرجل صادراً عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول: خالفني إلى الماء يريد أنه قد ذهب إليه وارداً وأنا ذاهب عنه صادراً.

فمن الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالَفَكُمْ إِلَى مَا أَنهَاكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨]، يعني أن أسبقكم إلى شهواتكم التي نهيتكم عنها لاستبذ بها دونكم.

ومن الثاني: قوله عز ذكره: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣]، أي الذين يخالفون المؤمنين عن أمره أي يعرضون وهم المنافقون، والمخالف لا بد له من مخالف، فاستغنى عن ذكره بذلك المخالف عنه لأن الغرض ذكر المخالف والمخالف عنه لا غير، والضمير في أمره لله سبحانه، أو للرسول عليه السلام وهو الأظهر لأنه بناء على قوله: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً﴾ [النور: ٦٣]، والدعاء عن طريق العلو ممن هو مفترض الطاعة أمر. ويؤيده ما ذكر عن المبرد أن معناه لا تجعلوا أمره أياكم ودعائه لكم إلى شيء كما يكون من بعضكم لبعض إذ كان أمره فرضاً لازماً. قال: ومثله قوله تعالى: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وعلى هذا يكون المصدر مضافاً إلى الفاعل ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ [النور: ٦٣]، محنة في الدنيا أو يصيبهم عذاب اليم في الآخرة، ووجه التمسك أنه تعالى الحق الوعيد بمخالفة أمر النبي عليه السلام مطلقاً. ومخالفة أمره: هي ترك ما أمر به، إذ المخالفة ضد الموافقة، وموافقه إتيان بما أمر به فيكون مخالفته ترك ذلك. ولو لم يكن مخالفة أمره حراماً مطلقاً لما ألحق الوعيد به وإذا كان مخالفة أمره وهي ترك المأمور به مطلقاً حراماً يكون الإتيان بالمأمور به واجباً ضرورة وإذا كان إتيان ما أمر به الرسول واجباً كان الإتيان بما أمر به الله تعالى كذلك بالطريق الأولى كذا في «الميزان» وغيره.

وفي التمسك بهذه الآية اعتراضات مع أجوبتها صَفَحْنَا عَنْ ذِكْرهَا احْتِرَازاً عَنْ الإطناب. قوله: (وكذلك دلالة الإجماع) أي الإجماع في صورة أخرى يدل على ثبوت المطلوب ما هنا وهو أن العقلاء أجمعوا على أن من أراد أن يطلب فعلاً من غيره لا يجد لفظاً موضوعاً لإظهار مقصوده سوى صيغ الأمر فهذا الإجماع يدل على أن المطلوب من الأمر وجود الفعل وأنه موضوع له وإلا لم يستقيم طلبهم الفعل من المأمور بهذه الصيغة فهذا هو المراد بدلالة الإجماع والدلالة تعمل عمل الصريح إذا لم يوجد صريح يخالفه فيثبت بها المدعى. ونظيره إثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الإجماع. فإن الإجماع المنعقد على وجوب غسل الإناء من ولوغ الكلب يدل على نجاسة سوره لأن لسانه يلاقي الماء دون الإناء فلما تنجس الإناء فالماء أولى، ولا يقال لا نُسَلِّمُ أَنَّهُمْ لَمْ يَجِدُوا لَفْظاً

يطلبه إلا بلفظ الأمر. والدليل المعقول أن تصارييف الأفعال وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات، فصار معنى المضى للماضى حقاً لازماً إلا بدليل

لإظهار هذا المقصود سوى الأمر لان قولهم أوجبت عليك كذا أو ألزمت أو اطلب منك كذا وأمثالها يدل عليه أيضاً. ألا ترى أن النبي عليه السلام لو قال أوجبت عليكم كذا أو ألزمت كان ذلك بمنزلة قوله إفعلوا كذا في وجوب الفعل بالاتفاق، لانا نقول لا دلالة لما ذُكرت على المطلوب من صيغ الأمر حقيقة لانه إخبار عن الإيجاب والطلب لا إنشاء وكلامنا فيه ولهذا يجري فيه التصديق والتكذيب ولا مدخل لهما في الإنشاء. إلا أنه قد يراد به الإنشاء ويصير كناية عن الأمر فحينئذ يثبت به الإلزام بطريق الاقتضاء كما عُرف وصار معناه أوجبت عليك كذا لأنني أمرتك به، كسائر العبارات من الأسامي مثل رجل وفرس وحمار والحروف مثل من وعن وإلى وعلى، إلا بدليل كلحق حُرّف الشرط به في قولك: إن فعلت كذا فعبدني حُرّف كعدم إمكان إجرائه على حقيقته مثل الإخبار عن أمور القيامة بصيغة الماضى كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ﴾ [فاطر: ٣٤]، ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ﴾ [الزمر: ٧٤]، ﴿وَسَيَقُ الَذِينَ كَفَرُوا﴾ [الزمر: ٧١]، ﴿وَسَيَقُ الَذِينَ اتَّقَوْا﴾ [الزمر: ٧٣]. عبر بها عن الماضى لتحقيقه وكونه ثابتاً لا محالة كانه تحقق ومضى، وكذلك الحال أي كما أن معنى المضى للماضى لازم فكذلك معنى الحال لصيغة المضارع لازم إلا بدليل، واحتمال أن يكون المضارع للاستقبال لا يخرججه عن موضوعه وهو الحال. وهذا على مذهب بعض النحاة وبعض الفقهاء فإنهم قالوا في قول الرجل كل مملوك امكله فهو حُرّ انه يتناول ما هو في ملكه في الحال ولا يتناول ما سيملكه على ما عُرف في شرح «الجامع الصغير». فكذلك صيغة الأمر لطلب المأمور به فيكون المأمور به حقاً لازماً بالار في أصل الوضع ليفيد الأمر فائدته، وقوله: (ألا ترى) متصل بقوله: (حقاً لازماً) أو هو توضيح لما ثبت بهذه الدلائل لان جميعها يدل على أن موجب الأمر هو الوجود إلا قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَذِينَ﴾ [النور: ٦٣]، فإنه يدل على أن موجب الوجوب فاستوضح ذلك بقوله: ألا ترى أن الأمر فعل متعد إلى آخره.

(فإن قيل): لا يستقيم أن يكون الإلتزام أي الامتثال لازماً للأمر لانه إن أراد به اللزوم اللغوي فالإلتزام ليس كذلك لانه متعد يقال: إلتزم زيد عمراً واللازم إنما سمي لازماً للزومه على الفاعل وعدم تعديه إلى الغير، وإن أراد به اللزوم الحقيقي الذي ينتفي الملزوم بانتفائه، فالإلتزام ليس كذلك أيضاً لان الأمر يتحقق بدون الامتثال. ألا ترى أن الأمر قد تحقق من الله تعالى للكفار بالإيمان بدون الإلتزام منهم ولهذا صح أن يقال أمرته فلم

وكذلك الحال واحتمال أن يكون من الاستقبال لا يخرج عن موضوعه. فكذلك صيغة الأمر لطلب المأمور به فيكون حقاً لازماً به على أصل الوضع. ألا ترى أن الأمر فعل متعدٍ لازمه ائتمروا؟ ولا وجود للمتعدّي إلا أن يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق إلا بالانكسار. فقضية الاثر لغة أن لا يثبت إلا بالامثال إلا أن ذلك لو ثبت بالأمر نفسه لسقط الاختيار من المأمور أصلاً.

يأتيمر. كما صح أن يقال أمرته فائتمروا. ولا يصح أن يقال كسرتهم فلم ينكسروا؟ (قلنا): إنا لا ننكر أن الائتمار متعدٍ في ذاته ولكن ما هو متعدٍ إلى مفعول واحد قد يكون لازماً بالنسبة إلى ما هو متعدٍ إلى مفعولين للزومه على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه إلى المفعول الآخر فيصلح أن يكون لازماً أي مطاوعاً لما هو متعدٍ إلى مفعولين كما يقال: علمته القرآن فتعلمه وأطعمته الطعام فطعمه كسوته الثوب فاكتساه، والأمر متعدٍ إلى مفعولين إلى أحدهما بنفسه وإلى الآخر بالباء يقال أمرت زيداً بكذا. فيصلح أن يكون الائتمار لازماً له، وأما قوله: «الائتمار ليس بلازم حقيقي له لتحقيق الأمر بدونه» فالجواب عنه ما ذكر في الكتاب: وهو أن الائتمار لازم الأمر في الأصل لما ذكرنا أن المقصود منه حصول الفعل كما أن الغرض من الكسر حصول الانكسار ولهذا يقال أمرته فائتمروا كما يقال كسرتهم فانكسروا. فكما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار فكذلك ينبغي أن لا يتحقق الأمر بدون الائتمار بالنظر إلى الأصل. إلا أن الائتمار لو جعل لازم الأمر كما هو مقتضى الأصل حتى يثبت الائتمار بنفس الأمر لسقط الاختيار من المأمور أصلاً وصار ملحقاً بالجمادات. وفيه نزوع إلى مذهب الجبر فلذلك نقل الشرع حكم الوجد وهو كونه لازماً للأمر عنه إلى الوجوب لكونه مفضياً إلى الوجد نظراً إلى العقل والديانة، فصار الوجوب لازماً للأمر بعدما كان الوجد لازماً له، وقوله: حقاً أي ثابتاً حال عن الوجوب، وقوله: بالأمر متعلق بحقاً قال الشيخ رحمه الله في نسخة أخرى: «فاجتمع هاهنا ما يوجب الوجد عقيب الأمر وما يوجب التراخي لأن اعتبار جانب الأمر يوجب الوجد عقيب اعتبار كونه المأمور مخاطباً مكلفاً يوجب التراخي إلى حين إيجاده فاعتبرنا المعنيين وأثبتنا بالأمر أكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفاً عن الوجد وقلنا بتراخي حقيقة الوجد إلى اختياره». وقال أبو اليسر: الائتمار من حكم الأمر كما أن الانكسار من حكم الكسر إلا أن حصوله بفعل مختار فيقتضي وجوب الفعل حتى يحصل الائتمار، فإن الائتمار لا يحصل بدونه. والدليل على أنه من حكم الأمر أن المأمور إذا لم يكن ذا اختيار في الائتمار يحصل الائتمار عقيب الأمر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر. قال الله تعالى لقوم موسى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، وقد حصل الائتمار عقيب

وللمأمور عندنا ضَرْبٌ من الاختيار وإن كان ضرورياً فننقل حُكم الوجود إلى الوجوب حقاً لازماً لا يتوقَّف على اختيار المأمور توقُّف الوجود على اختيار المأمور صيانةً واحترازاً عن الجبر فلذلك صار الأمر للإيجاب. ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في النهي فيصير حُكُمهما واحداً وهو باطل. وما اعتبره

الامر وقد أنبأنا عن الإثمار عقيب الامر في قوله عز ذكره: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، وجعل القيام موجب الامر فيما لا اختيار له في قوله عز اسمه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ [الروم: ٢٥]، فعرفنا أن الإثمار موجب الامر كما أن الإنكسار موجب الكسر.

قوله: (وللمأمور ضَرْبٌ من الاختيار) إنما قال ذلك لأن الاختيار المطلق الكامل لله تعالى واختيار العبد تابع لذلك قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]، وقال الشيخ الإمام نجم الدين النسفي رحمه الله في بيان الاعتقاد بالفارسية: أن مختاري كه جملة مختاران باختيار خود جزان تكنند كه او خواهد، ويجوز أن يكون هذا معنى قوله: وإن كان ضرورياً يعني لما لم يسع للعبد أن يختار خلاف ما أَرَادَهُ اللَّهُ تعالى منه كان مضطراً في ذلك الاختيار كالمُكْرَه على المشي إلى المقتل فإنه مُختار في رفع الأقدام حقيقة. وفي حمله على هذا الوجه نفى مذهب الجبرية والقدرية جميعاً فإن الفرق الأولى نفت اختيار العبد أصلاً والفرقة الثانية أثبتوه مطلقاً حتى كان للعبد أن يختار خلاف ما أَرَادَ اللَّهُ تعالى منه عندهم فاثبت الشيخ أمراً بين أمرين. كما هو دأب أهل السنة في ترك الغلو والتقصير. ويجوز أن يكون معناه أن العبد مضطر في ثبوت هذه الصفة له كما هو مضطر في كونه عاقلاً وجاهلاً وأبيض وأسود وطويلاً وقصيراً. لأنه ليس في وسعه إثبات هذه الصفة ولا نفيها كما ليس في وسعه إثبات تلك الصفات ولا نفيها. ولما فرغ من إقامة الدليل على مداعاه وإلى الفراغ أشار بقوله: واللّه اعلم. شرع في الجواب عن شبهة الواقفية، فقال: (وَلَوْ وَجِبَ التَّوَقُّفُ فِي حُكْمِ الْأَمْرِ لَوَجِبَ فِي حُكْمِ النَّهْيِ) لوجود الداعي إليه على ما زعمتم وهو استعماله في معانٍ مختلفة: مثل التحريم كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ [آل عمران: ١٣٠]، والكراهة: كالنهي عن الصلاة في أرض مَغْصُوبَةٍ وعن الصلاة في ثوب واحد، والتنزيه: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾ [المدثر: ٦]، والتحقير كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْدُدْ عَيْنَيْكَ﴾ [طه: ١٣١]، وبيان العاقبة كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا﴾ [التوبة: ٦٦]، والإرشاد: كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ [المائدة: ١٠١]، والشفقة: كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي، والمشي في نعل.

الواقفة من الاحتمال يُبطل الحقائق كلها وذلك إذا أُريد بالأمر الإباحة أو الندب، فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والجصاص بل هو مجاز لأن اسم

واحد وحيد يصير حكمهما واحداً وهو باطل لأنهما ضدان بإجماع أهل اللسان. ويستحيل أن يكون الأثر الثابت بالضدين شيئاً واحداً.

قوله: (يبطل الحقائق كلها) لانه ما من كلام إلا وفيه احتمال قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو مجاز. فلو أوجب مجرد الاحتمال التوقف لتعطلت النصوص وأحكام الشرع وذلك باطل. قوله: (ألا ترى أنا لم ندع أنه مُحكم) أي نحن ما أنكرنا احتمال صيغة الامر غير ما وُضع له من الوجوب حيث لم نُقل أنه مُحكم، ولكننا أنكرنا ثبوت المحتمل عند عدم الدليل كما حققناه في أول باب الخصوص.

قوله: (وإذا أُريد بالأمر الإباحة أو الندب) إلى قوله وهذا أصبح، جمع الشيخ بين الإباحة والندب وبين الخلاف فيهما على نمط واحد. ونحن نبين كل فصل على حدة فنقول: اختلف القائلون بأن الامر للوجوب في أنه إذا أُريد به الندب كان حقيقة فيه أو مجازاً، فذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء إلى أنه مجاز فيه وهو اختيار الشيخ أبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص وشمس الأئمة السرخسي وصدر الإسلام أبي اليسر والمحققين من أصحاب الشافعي، قال أبو اليسر: قال أبو حنيفة وأصحابه وعامة الفقهاء: إن الامر إذا أُريد به الندب فهو مجاز فيه. وذهب بعض أصحاب الشافعي وجمهور أصحاب الحديث إلى أنه حقيقة فيه وإليه مال الشيخ، وشبههم أن المندوب بعض الواجب. لأن الواجب هو ما يُثاب على فعله ويعاقب على تركه والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه. فإذا أُريد به الندب فقد أُريد به بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو أُريد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو أطلق لفظ الإنسان على الأعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وإن فات بعضه، وكيف لا ومن شرط المجاز أن يكون المعنى المجازي مغايراً للمعنى الحقيقي؟ وهذا هو عين المعنى الحقيقي لأنه جزؤه إلا أنه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازاً، ولأن من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فما بقي شيء من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز.

وحجة الجمهور أن الامر حقيقة في الإيجاب فإذا استعمل في غيره يكون مجازاً كما لو استعمل في التهديد. والدليل على أن الندب غير الإيجاب أن من لوازم الإيجاب استحقاق العقوبة على الترك، ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك وباشتراكهما في استحقاق الثواب لا ينتفي هذه الغيرية فثبت أنه مجاز فيه. ألا ترى أنه يصح نفيه فإنه لو قال: ما أمرت بصلاة الضحى ولا بصوم أيام البيض. يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال: ما

الحقيقة لا يتردد بين النفي والإثبات. فلما جاز أن يُقال أبي غير مأمور بالنفل، دل أنه مجاز لأنه جاز أصله وتعداه.

أُمرتُ بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فإنه يكذب بل يكفر وصحة التكذيب والنفي من خواص المجاز.

وليس هذا كالعامة إذا أُريد به بعضه فإنه حقيقة فيه لأنه موضوع لشمول جمع من المسميات لا لاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض والكل حتى إن من شرط الاستغراق فيه يقول أنه مجاز في البعض أيضاً، وكذا لفظ الإنسان موضوع بإزاء معنى الإنسانية وبالعمى والشلل لا ينتقض ذلك المعنى بخلاف الأمر فإنه موضوع للطلب المانع من النقيض والندب مغاير له لا محالة، ولا تُسلم أن من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها، يوضحه أن أهل اللسان اتفقوا على أن إطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطاً لما صح هذا القول منهم، وأما إذا أُريد به الإباحة فقد ذكر عبد القاهر البغدادي^(١) في «أصوله» أن المباح غير مأمور به عند جمهور الأمة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا قولٌ شاذ خارج عن الإجماع. وذكر أبو اليسر وصاحب «الميزان» أنه إذا أُريد به الإباحة فهو مجاز فيه بالإجماع لأن الأمر طلبٌ تحصيل المأمور به. وليس في الإباحة طلب بل معناه التخيير بين الشيئين إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل فلم يكن أمراً بل كان إرشاداً. فكان مجازاً فيه بالإجماع بخلاف ما إذا أُريد به الندب فإن فيه طلب تحصيل المندوب إليه.

والحاصل أن الحكم بأنه حقيقة في الإباحة مع القول بأنه حقيقة في الوجوب لا يصح إلا بأن يجعل مُشترَكاً بين الإيجاب والندب والإباحة بالاشتراك اللفظي أو بالمعنوي. وهو أن يجعل موضوعاً للإذن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة، وكذا القول بأنه حقيقة في الندب مع كونه حقيقة في الوجوب لا يمكن إلا بأن يجعل مُشترَكاً بينهما بالاشتراك اللفظي أو بالمعنوي. بأن يجعل موضوعاً لمطلق الطلب كما هو مذهب بعض أصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض أصحاب الشافعي. فأما مَنْ جعله خاصاً في الوجوب عيناً فلا يمكنه القول بأنه حقيقة في غيره إليه، أشير في «الميزان».

وإذا حققت ما ذكرنا عرفت أن الخلاف فيهما ليس على نمط واحد كما أشار إليه

(١) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد عبد الله التميمي البغدادي الشافعي أبو منصور الفقيه المتكلم الأشعري توفي سنة ٤٢٩ هـ، انظر وفيات الأعيان ١/ ٣٧٥.

وجه القول الآخر أن معنى الإباحة أو الندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير لأن الوجوب ينتظمه وهذا أصح.

ويتصل بهذا الأصل أن الأمر بعد الحظر لا يتعلق بالندب والإباحة

.....
الشيخ في قوله وزعم بعضهم، وعرفت أيضاً أن قوله وهذا أصح مخالف لقول العامة بل للإجماع، على ما ذكره أبو اليسر. وجهه ما ذكر في بعض الشروح أن الندب والإباحة ليسا بمغايرين للوجوب لأن الغييين موجودان جاز وجود أحدهما بدون الآخر على ما عرف في مسألة الصفات. والوجوب لا يتصور بدون الإباحة والندب فلم يكونا مغايرين للوجوب فلهذا كان الأمر حقيقة فيهما وظهر مما ذكرنا أنه لم يتجاوز عن موضوعه فكيف يسمى مجازاً؟ ولكن لقائل أن يقول قد بينا أن معنى الندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الإباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب يتصور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما يتصور الندب والإباحة بدون الوجوب فكان مغايراً لهما البتة فيكون مجازاً فيهما.

وقوله زعم معناه قال لكن من عادة العرب أن من قال كلاماً وكان عندهم كاذباً فيه قالوا: زعم فلان وإذا كان صادقاً عندهم قالوا: قال فلان. ومنه قيل زعم كنية الكذب، وفي التحقيق الزعم ادعاء العلم بالشيء ولا علم. ومنه قوله تعالى: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا﴾ [التغابن: ٧]، وقوله عليه السلام: «بئس مطية الرجل زعموا»^(١).

[الأمر بعد الخطر]

وقوله: (ويتصل بهذا الأصل) أي بالأمر إذ هو أصل عظيم من أصول الفقه، واعلم أن جمهور الأصوليين على أن موجب الأمر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن قال بأن موجب التوقف أو الندب أو الإباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده. ومن قال بأن موجب الوجوب قبل الحظر فعامتهم على أن موجب الوجوب بعد الحظر أيضاً، وذَهَبَتْ طائفة من أصحاب الشافعي إلى أن موجب قبل الحظر الوجوب وبعده الإباحة. وعليه دل ظاهر قول الشافعي في «أحكام القرآن» كذا ذكره صاحب «القواطع» هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب. ورأيت في نسخة من أصول الفقه أن الفعل إن كان مباحاً في أصله ثم ورد حظر معلق بغاية

(١) أخرجه أبو داود في الأدب حديث، رقم ٤٩٧٢، والإمام أحمد في المسند ٤/ ١١٩، والبخاري في الأدب المفرد حديث رقم ٧٦٢.

لا محالة بل هو للإيجاب عندنا إلا بدليل استدلالاً بأصله وصيغته.

ومنهم من قال بالندب والإباحة لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاطْطَاوْا﴾

أو بشرط أو لعلّة عرضت فالأمر الوارد بعد زوال ما علق الخطر به يفيد الإباحة عند جمهور أهل العلم كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ لأن الصيد كان حلالاً على الإطلاق ثم حُرِّم بسبب الإحرام. فكان قوله تعالى: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ إعلماً بأن سبب التحريم قد ارتفع وعاد الأمر إلى أصله، وإن كان الحظر وارداً ابتداءً غير معلل بعلة عارضة لا معلق بشرط ولا غاية فالأمر الوارد بعده هو المختلف فيه. وذكر في «المعتمد» الأمر إذا ورد بعد حظر عقلي أو شرعي أفاد ما يفيد لو لم يتقدمه حظر من وجوب أو ندب. وقال بعض الفقهاء: إنه يفيد بعد الحظر الشرعي الإباحة. وهذا الكلام يشير إلى أنه لا خلاف في الحظر العقلي أنه لا يدل على أن الأمر للإباحة مثل الأمر بالقتل والذبح.

احتج من قال بأنه يفيد الإباحة بأن هذا النوع من الأمر للإباحة في أغلب الاستعمال كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠]، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وقوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن الدباء والحنتم والنقيير والمزقت إلا فانتبهوا»^(١) قال: فيها، والعارض الموجود لا يصلح له: لا تدخل الدار فإنه يفهم منه الإباحة دون الوجوب، وهذا لأن الحظر المتقدم قرينة دالة على أن المقصود رفع الحظر لا الإيجاب كما أن عجز المأمور قرينة دالة على أن المقصود ظهور عجزه لا وجود الفعل فصار كأن الأمر قال: قد كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع وأذنت لك فيه.

واحتج العامة بأن مقتضي للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب إذ الوجوب هو الأصل فيها، والعارض الموجود لا يصلح معارضاً لذلك لأنه كما جاز الانتقال من المنع إلى الإذن جاز الانتقال منه إلى الإيجاد والعلم به ضروري، كيف وقد ورد الأمر بعد الحظر للوجوب أيضاً كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله عز اسمه: ﴿وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا﴾ [الاحزاب: ٥٣]، وكالأمر للحائض والنفساء بالصلاة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس، وكالأمر بالصلاة بعد زوال السكر، وكالأمر بالقتل في شخص حرام القتل بالإسلام أو الذمة بارتكاب أسباب موجبة للقتل من الحراب والرّدة وقطع الطريق، وكالأمر بالحدود بسبب الجنايات بعدما كان ذلك

(١) أخرجه مسلم في الأشربة، حديث رقم ٦٣ و ٦٤ و ٦٥، وابن ماجه في الأشربة، حديث رقم ٣٤٠٥. والترمذي في الأشربة، حديث رقم ١٨٦٩.

[المائدة: ٢]، لكن ذلك عندنا بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلُّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ﴾ [المائدة: ٤]، لا بصيغته ومن هذا الأصل الاختلاف في الموجب.

محظوراً، وكقول الرجل لعبده: اسقني بعدما قال له: لا تسقني. فهذا كله يفيد الوجوب وإن كان بعد الحظر. فثبت بما ذكرنا أن الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم إلى الكراهة أو التنزيه بالاتفاق، وإنما فهم الإباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم فإنه لولا الحظر المتقدم لفهم منها الإباحة أيضاً وهي أن الاصطلياد وأخواتها شرعت حقاً للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقاً عليه فيعود الأمر على موضوعه بالنقض ولهذا لم يحمل الأمر بالكتابة عند المدائنة ولا الأمر بالإشهاد عند المبايعة على الإيجاب. وإن لم يقدمه حظر لئلا يصير حقاً علينا بعدما شرع حقاً لنا.

قوله: (ومنهم من قال بالندب والإباحة) إنما جمع الشيخ بين الندب والإباحة وإن لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب وإنما المذكور فيها الإباحة فقط لأنه قد قيل في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، إنه أمر ندب حتى قيل يستحب القعود في هذه الساعة لندب الله تعالى إلى ذلك وقال سعيد بن جبير: إذا انصرف من الجمعة فساوم بشيء وإن لم تشتريه، وعن ابن سيرين قال: إنه ليعجبني أن يكون لي حاجة يوم الجمعة فاقضيها بعد الإنصراف كذا في التيسير. وذكر شمس الأئمة رحمه الله في شرح كتاب «الكسب» أنه أمر إيجاب. فقال: أصل الكسب فريضة بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، يعني الكسب والأمر حقيقة في الوجوب، قال: وما ذكرنا في التفسير مروى عن رسول الله ﷺ فإنه قال: طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ﴾^(١) [الجمعة: ١٠] الآية، وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: إن شئت فاخرج وإن شئت فصل إلى العصر وإن شئت فاقعد يدل على أنه أمر إباحة.

قوله: (ومن هذا الأصل الاختلاف في الموجب) أي ومما يتعلق بالخاص الاختلاف في موجب الأمر في معنى التكرار قد ثبت بما ذكر في البابين أن الصيغة مخصوصة بالوجوب وأن الوجوب مختص بهذه الصيغة ولا يثبت بغيرها، فبعد ذلك اختلفوا في أن ذلك الوجوب المختص بالصيغة يوجب العموم والتكرار أم يوجب فعلاً واحداً خاصاً حقيقة أو حكماً؟ وهذا الباب لبيان.

(١) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، ٢٩١/١٠. والطبراني في الكبير، ٩٩٩٣/١٠.

باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار

قال بعضهم: صيغة الأمر توجب العموم والتكرار وقال بعضهم: لا بل تحتمله وهو قول الشافعي. وقال بعض مشايخنا لا تُوجِبُه ولا تحتمله إلا أن يكون مُعلَقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف. وقال عامة مشايخنا لا تُوجِبُه ولا

باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار

قيل في الفرق بين العموم والتكرار: أن العموم هو أن يوجب اللفظ ما يحتمله من الأفعال مرة واحدة لأن العموم هو الشمول، وأدناه أن يكون الأفعال ثلاثة التكرار أن يوجب فعلاً ثم آخر ثم آخر فصاعداً، وأدناه أن يكون في فعلين. وبيانه في قوله (طلق) العموم فيه أن يطلقها ثلاث تطبيقات جملة والتكرار أن يطلقها واحدة بعد واحدة، والظاهر أن المراد منهما الدوام وأنهما مترادفان هاهنا لأن العموم لا يتصور في الفعل المأمور به إلا بطريق التكرار ولهذا لم يوجد في سائر الكتب إلا لفظة الدوام أو التكرار. ذكر في «الميزان» أن استعمال لفظ التكرار هاهنا لا يراد به حقيقته لأنه عود عين الفعل الأول وهو لا يتحقق عند أكثر المتكلمين وإنما يراد به تجدد أمثاله على الترادف وهو معنى الدوام في الأفعال. وفي «القواطع» التكرار أن يفعل فعلاً وبعد فراغه منه يعود إليه. واعلم أن القائلين بالوجوب في الأمر المطلق اختلفوا في إفادته التكرار، فقال بعضهم: إنه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر إلا إذا قام دليل يمنع منه، ويحكى هذا عن المُرْنِي وهو اختيار أبي إسحاق الإسفراييني^(١) من أصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادى من أصحاب الحديث وغيرهم.

وقال بعض أصحاب الشافعي أنه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله. ويروى هذا عن الشافعي رحمه الله. والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها. وقال بعض مشايخنا: الأمر المطلق لا يوجب التكرار ولا

(١) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني. أبو إسحاق، ركن الدين الأصولي والفقيه والمتكلم الشافعي، توفي سنة ٤١٨ هـ. انظر شذرات الذهب ٣/ ٢٠٩-٢١٠.

تحتمله بكل حال غير أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه ويحتمل كله بدليله مثال هذا الأصل رجل قال لامرأته: طلقي نفسك أو قال ذلك لأجنبي. فإن ذلك واقع على الثلاث عند بعضهم. وعند الشافعي يحتمل الثلاث، والمثنى. وعندنا

يحتمله لكن المعلق شرط كقوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ [المائدة: ٦]، أو المقيد بوصف كقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ [النور: ٢] ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾ [المائدة: ٣٨]، يتكرر بتكرره وهو قول بعض أصحاب الشافعي ممن قال أنه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله. وهذا القول يستقيم على أصله. لأن الأمر لما احتل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط أو الوصف قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل. فاما من قال أنه لا يحتمل التكرار في ذاته فهذا القول منه غير مستقيم لأنه لا أثر للتعليق والتقييد في إثبات ما لا يحتمله اللفظ، ولهذا لم يذكر القاضي الإمام في «التقويم» لفظ ولا يحتمله. وإنما قال: وقال بعضهم: المطلق لا يقتضي تكراراً ولكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره.

وقال شمس الأئمة أيضاً: «الصحيح عندي أن هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله» هكذا قيل. ولقائل أن يقول ليس بمستبعد أن الأمر المطلق لا يكون محتملاً للتكرار والمقيد بالشرط يحتمله أو يوجبه، لأن المقيد عين المطلق فلا يلزم من عدم احتمال المطلق التكرار عدم احتمال المقيد إياه. والمذهب الصحيح عندنا أنه لا يوجب التكرار ولا يحتمله، سواء كان مطلقاً أو معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف إلا أن الأمر بالفعل يقع على أقل جنسه وهو أدنى ما يعد به ممثلاً ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وهو قول بعض المحققين من أصحاب الشافعي.

قال أبو اليسر: الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله معلقاً كان أو مطلقاً وهو قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء، وحاصل هذا القول أن العموم ليس بموجب للأمر ولا بمحتمل له ولكنه يثبت في ضمن موجهه بدليل يدل عليه.

قوله: (أو قال ذلك لأجنبي) أي قال لأجنبي طلق امرأتي وإنما جمع بينهما ليشير إلى أنهما سواء في هذا الحكم وإن كان أحدهما تملكاً وتفويضاً حتى اقتصر على المجلس وامتنع الرجوع عنه. والثاني توكيل محض حتى لا يقتصر على المجلس ويملك الرجوع عنه.

قوله: (واقع على الثلاث عند بعضهم) وهم الفريق الأول لأن الأمر بالفعل يوجب التكرار، والعموم عندهم فتملك هي أو هو أن يطلق نفسها واحدة واثنين وثلاثاً جملة أو

يقع على الواحدة إلا أن ينوي الكلّ. وجه القول الأول أن لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم لجنس الفعل والمختصر من الكلام والمطول سواء.

على التفريق كذا ذكره أبو اليسر. وهذا إذا لم يتنّ الزوج شيئاً أو نوى ثلاثاً فاما إذا نوى واحدة أو اثنتين فينبغي أن يقتصر على ما نوى عندهم لأنه وإن أوجب التكرار عندهم إلا أنه قد يمتنع عنه بدليل والنّية دليل. وعند الشافعي ومن وافقه يقع على الواحدة وإن نوى اثنتين أو ثلاثاً فهو على ما نوى. وعندنا يقع على الواحدة إن لم ينو شيئاً أو نوى واحدة أو اثنتين وإن نوى ثلاثاً فعلى ما نوى، فإن طلقت نفسها ثلاثاً وقعن جميعاً وإن طلقت نفسها واحدة فلها أن تطلق ثانية وثالثة في المجلس وكذا الركيل إذا طلقها واحدة له أن يطلقها ثانية وثالثة في المجلس وبعده ما لم ينزل. إليه أشير في المبسوط.

قوله: (لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر): الباء يتعلق بالطلب، واللام في المصدر بدل المضاف إليه وهو الأمر أو الضمير الراجع إليه، والذي صفة المصدر أي لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الأمر، فإن «اضرب» مختصر من قولك أطلب منك الضرب، وانصر مختصر من قولك أطلب منك النصر كما أن ضرب مختصر من قوله فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في إفادة المعنى سواء. فإن قولك هذا جوهر مضيء مُحرق وقولك هذا نار سواء. وقولك: هذا شراب مسكر مُعتصر من العنب وقد غلى واشتد مع قولك هذا خمر سواء. فيكون قوله: اضرب وأطلب منك الضرب سواء.

واسم الفعل وهو المصدر الذي دل عليه الأمر اسم عام لجنس الفعل أي شامل لجميع أفراده لوجود حرف الاستغراق. وفي بعض النسخ اسم علم لجنسه أي اسم موضوع لجنس الفعل لا لفعل واحد. والأصل في الجنس العموم فوجب القول بعمومه لأن القول بالعموم فيما أمكن القول به واجب كما في سائر الفاظ العموم.

واعتبروا الأمر بالنهي، فقالوا: النهي في طلب الكفّ عن الفعل مثل الأمر في طلب الفعل وأنه يُوجب الدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون تاركاً للنهي فكذلك الأمر يوجبه حتى لو فعل المأمور به مرة ثم لم يفعله يكون تاركاً للأمر. ولأنه لو اقتضى الفعل مرة وجب أن لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لأن النسخ يؤدي إلى البداء. إذ الفعل الواحد لا يكون حسناً وقبيحاً في زمان واحد والاستثناء يؤدي إلى استثناء الكل من الكل وكلاهما فاسد. واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا أن الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر فيقتضي المصدر غير أن الثابت به مصدر نكرة لأن ثبوته بطريق الاقتضاء

واسم الفعل اسم عام لجنسه فوجب العمل بعمومه كسائر ألفاظ العموم. ووجه قول الشافعي هو ما ذكرنا، غير أن المصدر اسم نكرة في موضع الإثبات

للحاجة إلى تصحيح الكلام وبالمكرر يحصل هذا المقصود فلا حاجة إلى إثبات الألف واللام فيه لأنه ليس في صيغة الأمر ما يدل على الألف واللام والنكرة في الإثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترب بها لأنها اسم جنس وهو يقبل العموم، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا﴾ [الفرقان: ١٤]، وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها، وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الأمر والنهي لأن المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فيعم ضرورة لما عرف. فأما هاهنا فهي في موضع الإثبات فتخص إلا إذا قام دليل على خلافه. فأما صحة النسخ والاستثناء فلأن ورودهما عليه قرينة دالة على أنه أريد به العموم، كما أن الاستثناء في قولك ما رأيت اليوم إلا زيداً دليل على أن المستثنى منه إنسان واستدلوا بحديث الأقرع ابن حابس وهو مروي أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا»، فقال الأقرع بن حابس: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً فقال: لو قلت: نعم لوجبت ولما استطعتم فسأله وهو من فصحاء العرب وقول النبي عليه السلام ولو قلت نعم لوجبت، دليل واضح على أن الأمر يحتمل التكرار. وقول الشيخ ألا ترى إلى قول الأقرع متصل بقوله: على احتمال العموم ولو كان مع الواو لكان أحسن، وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة في القرآن مثل قوله تعالى: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، فإنه يتكرر بتكرر الدلوك لتقيده به وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]. فإنه يتكرر بتكرر الجنابة لتعلقه به، والسنة مثل قوله عليه السلام: «أدوا عمن تمونون»، وقوله: «في خمس من الإبل السائمة شاة»^(١) إذ معناه أدوا عن خمس من الإبل السائمة شاة، وبأن الشرط كالعلة فإنه إذا وجد الشرط وجد المشروط مثل ما إذا وجدت العلة وجد المعلول بل أقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة، لأن المعلول لا ينتفي بانتفاء العلة بالاتفاق. ثم لا خلاف أن الأمر المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا المتعلق بالشرط، واحتج من ادعى التكرار وهم الفريق الأول لا كما زعم بعضهم أن هؤلاء فريق آخر غير الأولين الذين قالوا بالعموم بحديث الأقرع، والاحتجاج بطريقتين، أحدهما أن الأمر لو كان موجبه المرة ولم

(١) أخرجه أبو داود في الزكاة، حديث رقم ١٥٦٨، والترمذي في الزكاة، حديث رقم ٦٢١، وابن ماجه في الزكاة، حديث رقم ١٧٩٨، والإمام أحمد في المسند، ١٥/٢.

فأوجب الخصوص على احتمال العموم. ألا ترى أنَّ نية الثلاث صحيحة وهو عدد لا محالة؟ فكذلك المثنى ألا ترى إلى قول الأقرع بن حابس في السؤال: ألعامنا هذا أم للأبد؟ ووجه القول الثالث الاستدلال بالنصوص الواردة من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦]. واحتج من ادعى التكرار بحديث الأقرع بن حابس^(١) حين قال في الحج: ألعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد؟ فقال

..... يقتضي التكرار لغة لما أشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى، كما لو قال حُجوا مرة واحدة. ولما أشكل عليه علم أن المرة ليست بمقتضاه فيلزم أن يكون مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقنا على أن مقتضاه أحدهما، ولا يعارض بأنه لو كان موجب التكرار لما أشكل عليه أيضاً كما لو قال: حُجوا كل عام، لأنه قد عرف أن موجب الأمر التكرار ولكنه قد علم من قواعد الدين أن الحرج فيه منفي. وفي حمله على موجب حرج عظيم فأشكل عليه فلذلك سأل، ألا ترى أن النبي عليه السلام لما عرف وجه أشكاله كيف أشار في قوله: «ولو قلتُ نعم لوجبت ولما استطعتم» إلى انتفاء التكرار لضرورة لزوم الحرج وإلا كان موجب التكرار.

والثاني ما ذكر في التقويم وإليه أشار المصنف أن الأمر لو لم يحتمل الوجهين لما أشكل عليه لأن موجب اللفظ إذا كان واحداً لا يشبته على السامع إذا كان من أهل اللسان ولما احتملها، والتكرار من المرة يجري مجرى العموم من الخصوص وجب القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص.

قوله: (ولنا أن لفظ الأمر) أي سلمنا أن صيغة الأمر اختصرت لمعناها من طلب الفعل ولكن لفظ الفعل الذي دلّت عليه الصيغة فرد سواء قدرته معرفاً كما قال الفريق الأول أو منكراً كما قال الفريق الثاني. وإليه أشار بقوله تطبيقاً أو التطبيق وبين الفرد والعدد تناف لأن الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما تركب من الأفراد. والتركب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع أن الفرد موجود في العدد فكذلك لا يحتمل الفرد معنى العدد مع أنه ليس بموجود فيه أصلاً. فثبت أنه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد من الأفعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات أو عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالة على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد.

وقوله: مثل قول الرجل، متصل بمجموع قوله: لفظ الأمر صيغة اختصرت إلى قوله

(١) أخرجه أبو داود في الحج، حديث رقم ١٧٢١، وابن ماجه في المناسك، حديث رقم ٣٨٦٦، والإمام أحمد في المسند، ١/٢٥٥ و ٢٩١ و ٣٧٢. والنسائي في الحج (١١١/٥).

عليه السلام: «بل للأبد». فلو لم يحتمل اللفظ لما أشكل عليه. ولنا أن لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل. لكن لفظ الفعل فرد وكذلك سائر الأسماء المفردة والمصادر مثل قول الرجل: طَلَّقِي أَي أَوْقِعِي طَلاقاً أو أَفْعَلِي تَطْلِيقاً أو التَطْلِيقَ، وهما اسمان فردان ليسا بصيغتي جَمْع ولا عدد، وبين الفرد والعدد تناقض. وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لم يحتمل الفرد معنى العدد أيضاً وكذلك الأمر بسائر الأفعال كقولك اضْرِب أَي اكَتَسِب ضرباً أو الضرب وهو فرد بمنزلة زيد وعمرو وبكر فلا يحتمل العدد إلا أنه اسم جنس له كل وبعض، فالبعض منه الذي هو أقله فرد حقيقة وحكماً.

وأما الطلقات الثلاث فليست بفرد حقيقة بل هي أجزاء متعددة ولكنها فرد حكماً لأنها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحداً، ألا ترى أنك إذا

فرد، وقوله: (وكذلك) أي وكلفظ الفعل الذي اقتضاه الأمر سائر الأسماء المفرد أي جميع أسماء الأجناس التي صيغتها صيغة فرد فرد، (والمصادر) أي سائر المصادر التي تقتضيها الأفعال مثل الماضي والمضارع فرد معترض، والغرض من إيراده أن يبين حكم سائر أسماء الأجناس أنها لا يحتمل العدد كما لا يحتمل الأمر التكرار، وأن يمنع كون اسم الجنس عاماً أو قابلاً للعموم على ما زعمه الخصوم ولهذا قال: وهما أي تطليقاً. والتطليق اسمان مُفردان ليسا بصيغتي جَمْع ولا عدد. قوله: (وكذلك الأمر) عطف على التَّنْظِير: أي ومثل قول الرجل طَلَّقِي، الأمر بسائر الأفعال في أن الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد، والمقصود منه أن يبين أن كون المصدر المنكر أو المَعْرُوف الثابت بالأمر فرداً ليس مختصاً بقوله طَلَّقِي بل هو مستمر في جميع الأوامر. قوله: (إلا أنه) أي المصدر الثابت بالأمر اسم جنس جواب عما يقال أنه لما كان فرداً غير محتمل للعدد ينبغي أن لا يصح في قوله طَلَّقِي نية الثلاث لأنه عدد بلا شبهة كما لا يصح نية الثنتين عندكم، فاجاب عنه بأنه مع كونه فرداً اسم جنس وأنه يقع على الأدنى للثنتين بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار كونه متعدداً، فإنك إذا عددت الأجناس وقلت أجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق والعناق والبيع والإجارة وكذا وكذا، كان هذا أي الطلاق مع جميع أجزائه واحداً منها، ألا ترى أنه يصح وصفه بالوَحدة فيقال: الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح أن يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات. ولا يقدح كونه ذا أجزاء في الخارج في توحيده من حيث الجنس لأن ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا تعدد فيه فلما كان فرداً من حيث المعنى صح أن يكون محتمل اللفظ.

عددت الأجناس كان هذا بأجزائه واحداً فكان واحداً من حيث هو جنس وله أبعاد كالإنسان فرد من حيث هو آدمي ولكنه ذو أجزاء متعددة فصار هذا الاسم الفرد واقعاً على الكل بصفة أنه واحد لكن الأقل فرد حقيقة وحكماً من كل وجه. فكان أولى بالاسم الفرد عند إطلاقه والآخر محتملاً. فاما ما بين الأقل والكل فعدّد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكماً ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله

فاما ما بين الكل والأقل فليس بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة، فلهذا لا تعمل في النية لأن النية لتعيين محتمل اللفظ لا لإثبات ما لا يحتمله، وقوله: (كالإنسان فرداً إلى آخره) يحتمل معنيين: أحدهما: أنه فرد من حيث هو جنس وإن كان ذا أجزاء أي أفراد في الخارج كزيد وعمرو. فكذا الطلاق ووجه التشبيه ظاهر.

والثاني: أن الإنسان الذي هو في الخارج واحد كزيد مثلاً فرد حقيقة من حيث هو آدمي وإن كان ذا أجزاء في نفسه أي أطراف وأعضاء كالرأس واليد والرجل، فكذا الطلاق واحد من حيث أنه جنس وإن كان ذا أجزاء ثلاث، فصار هذا الاسم الفرد أي الطلاق أو اسم الجنس.

وقوله: (لا صورة ولا معنى) تأكيد لقوله ليس بفرد حقيقة ولا حكماً ويؤيده ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله: ولا تعمل نية الثنتين أصلاً لأنه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا معنى، فلم يكن من محتملات الكلام أصلاً. ويجوز أن يكون قوله حقيقة ولا حكماً احترازاً عما ذكر من الأقل والكل وقوله: (ولا صورة ولا معنى) احترازاً عما سذكر وهو أن يكون فرداً صيغة أو دلالة أي ما بين الكل والأقل ليس بفرد، حقيقة كالأقل إذ هو متعدد، ولا حكماً كالكل إذ هو دونه، ولا صورة أي صيغة كماء، أو الماء في قوله لا اشرب ماء أو الماء وهو ظاهر، ولا معنى كالنساء في قوله: لا أتزوج النساء لأنه صار عبارة عن الجنس باعتبار اللام وهو ليس كذلك.

فإن قيل: كيف يقال أنه لا يحتمل العدد ولو قرن به على سبيل التفسير لاستقام؟ كقول الرجل لآخر: طلق امرأتي مرتين أو ثلاث مرات، وكانت المرة نصباً على التفسير ولو لم يحتمله لما صح ذلك. وكذلك تقول: صمّ ابداً وأياماً كثيرة. قلنا هذا القران لم يصح لغة على سبيل التفسير للمحتمل ولكن على سبيل التغيير إلى معنى آخر ما كان يحتمله مطلقة، بل يحتمل التغيير إليه كما يصح قران الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على سبيل تغيير موجهه إلى وجه آخر لا على سبيل بيان موجب المطلق منه. فإن قول القائل: أنت طالق ثلاثاً، لا يحتمل التأخر ولا ثنتين ولو قال إلى شهر أو إلى واحدة تأخر إلى شهر ولم يقع إلا اثنتان.

ولهذا قالوا: إذا قُرِن بالصيغة ذكر العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة، حتى لو قال لامراته طلقته ثلاثاً أو قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء فتبين أن عمل هذا القرآن في التغير لا في التفسير، لأن التفسير يكون مقررًا للحكم المفسر لا مغيرًا له، يوضحه أنه لو قال لامراته: أمرك بيدك فطلقني نفسك أو اختاري فطلقني نفسك، فقالت: طلقته نفسي أو اخترت نفسي، يقع الطلاق بائناً اعتباراً للمفسر وهو اختاري أو أمرك بيدك. لأن طلقي تفسير له ولو قال اختاري تطلقه أو أمرك بيدك في تطلقه فطلقت نفسها أو اختارت نفسها فهي رجعية لأن التطبيق لم توضع على وجه التفسير بل خيرها في التصريح فكان رجعيًا. كذا في «الجامع الصغير» للتمرتاشي، فاما النصب فليس على التفسير ولكن لقيامه مقام المصدر فإن قوله طلقته امرأتي ثلاث مرات معناه تطبيقات ثلاثاً. كذا في التقويم وأصول شمس الأئمة.

وقال الغزالي في «المستصفى»: فإن قيل فلو فُسِّر بالتكرار فقد فسره بمحتمل أو كان ذلك إلحاق زيادة كما لو قال أردت بقولي: أقتل: أقتل زيداً ويقولني صم أي يوم السبت خاصة، فإن هذا تفسير بما ليس يحتمله اللفظ بل ليس تفسيراً وإنما هو ذكر زيادة لم يوضع اللفظ المذكور لها لا بالاشتراك ولا بالتخصيص. قلنا الأظهر عندنا أنه إن فُسِّر بعدد مخصوص كسبعة أو عشرة فهو إتمام بزيادة وليس بتفسير إذ اللفظ لا يصلح للدلالة على كمية وعدد، وإن أراد استغراق العمر فقد أراد كلية الصوم في حقه فإن كلية الصوم شيء فرد إذ له حد واحد وحقيقة واحدة فهو واحد بالنوع، كما أن الصوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله ويكون ذلك بياناً للمراد لا استثناء زيادة. ولهذا لو قال أنت طالق ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها. ولو نوى الثلاث نفذت لأنه كلية الطلاق فهو كالواحد بالجنس أو بالنوع ولو نوى طلقتين بالأغوص ما قاله أبو حنيفة رحمه الله وهو أنه لا يحتمله.

فإن قيل الزيادة التي هي كاللتمة لا تصلح إرادتها باللفظ فإنه لو قال: طلقته زوجتي وله أربع نسوة وقال: أردت زينب يبين وقوع الطلاق من وقت اللفظ، ولولا احتمال لوقع من وقت التعيين. قلنا بل الفرق أغوص لأن قوله: زوجتي مشترك بين الأربع يصلح لكل واحدة، فهو كإرادة أحد المسميات بالمشترك. أما الطلاق فموضوع لمعنى لا يتعرف للعدد والصوم لمعنى لا يتعرض للعشرة وليست الأعداد موجودة ليكون اسم الصوم مشتركاً بينها اشتراك الزوجية بين النسوة إلى هنا كلامه رحمه الله. وبما ذكرنا تبين أن صحة الاستثناء لا يدل على أنه يحتمل التكرار والعدد لأن ذلك بمنزلة قرينة دالة على أنه

أريد به ما هو محتمله وهو الكل أو الحق به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمله لغة فكانه قيل في قوله صُم إلا يوم السبت صم الأيام كلها إلا يوم السبت أو صم الأسبوع إلا يوم السبت.

(فإن قيل) قوله: طلقته في اقتضاء المصدر لغة مثل قوله طلق إذ معناه فعلت فعل الطلاق، كما أن معنى الأمر افعل فعل الطلاق فهلا صحّت فيه نية الثلاث بما ذكرتم ومن أين وقع الفرق؟

(قلنا) إنما لا يصح فيه نية الثلاث كما لا يصح نية الثنتين لأنه إخبار والخبر لا يقتضي وجود المخبر به ليصح. فإن الخبر خبر وإن كان كذباً ولا أثر له في إيجاده أيضاً لأن المخبر به لا يصير موجوداً بالأخبار في الزمان الماضي ولكن يقتضي وجوده ليكون صحيحاً في الحكمة بأن يكون صدقاً. فكان ثابتاً ضرورة الصدق وهي يرتفع بالواحدة غير أن الشرع جعله إنشاءً فاقترض ما كان يقتضيه الإخبار وهو الواحدة. فاما قوله: طلق فامر وله أثر في إيجاد المأمور به على ما بينا. فصار مذكوراً فكان التعميم داخلاً على المذكور فكان حكماً أصلياً. فلهذا صحّت فيه نية الثلاث كذا في مختصر «التقويم».

وأما ما ذهب إليه الفريق الثالث فغير صحيح لأنه لا أثر للشرط في التكرار. لأن قوله: اضربه إن لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائماً أو إن كان قائماً لا يقتضيه أيضاً بل لا يزيده إلا اختصاص الضرب الذي يقتضيه الإطلاق بحالة القيام. وهو كقوله لو كيّله: طلق زوجتي إن دخلت الدار لا يقتضي التكرار الدخول. فكذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وإذا زالت الشمس فصل كقول الرجل لزوجاته: من شهد منكن الشهر فلتطلقن أنفسها فمن زالت عليها الشمس فلتطلق أنفسها، وأما تكرار أوامر الشرع «فليس من موجب اللغة بدليل شرعي في كل شرط فقد قال: ﴿وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة، فإن أحالوا ذلك على الدليل أحلنا ما تكرر أيضاً على الدليل. كيف ومن كان جنباً فليس عليه أن يطهر إذا لم يرد الصلاة؟ فلم يتكرر مطلقاً لكن اتبع فيه موجب الدليل «كذا ذكر الغزالي رحمه الله».

وأما اعتبارهم الشرط بالعلة فضعيف لأن العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب. فاما الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط بدون المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا، يوضح الفرق بينهما إن الحكم يقتصر ثبوته على العلة ولا يحتاج إلى

الفرد. وكذلك سائر أسماء الأجناس إذا كانت فرداً صيغةً أو دلالةً. أما الفرد صيغة فمثل قول الرجل: واللّه لا أشرب ماءً أو الماء: أنه يقع على الأقل ويحتمل الكل فاما قدراً من الأقدار المتخللة البين الحدّين فلا. فكذلك لا آكل طعاماً أو ما يشبهه. واما الفرد دلالة فمثل قول الرجل: واللّه لا أتزوج النساء ولا أشتري

أمر آخر وثبوت المشروط لا يقتصر على الشرط بل يحتاج إلى موجب يوجبه وهو العلة، واما الشروط المذكورة فيما استشهدوا فعِللٌ أو في معنى العِلل فلهذا تكررت الأوامر بتكررها.

قوله: (وكذلك سائر أسماء الأجناس) أي وكالمصدر الثابت بالأمر سائر أسماء الأجناس أي جميعها أو باقيها. في وقوعها على الأقل واحتماله للكل دون العدد، إذا كانت فرداً صيغة أي لم يكن صيغته تثنية ولا جمع سواء كانت معرفة أو منكرة مثل ماء أو الماء في يمين الشرب أو دلالة بأن كانت صيغته صيغة جُمعُ قرئت بها لام التعريف أو الإضافة مثل العبيد وبني آدم في يمين الكلام، فاما قدراً من الأقدار المتخللة بين الحدّين وهما الأقل والكل، فلا. أي لا يحتمله اللفظ، فإن نوى كوزاً أو كوزين أو قدحاً وقدحين لا يعمل نيته، وقدراً منصوب بلا يحتمله المقدر وليس من شرط أما دخوله في المرفوع البتة بل يجوز دخوله في المنصوب كما في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾ [الضحى: ٩]، ونحوه.

قوله: (وأما الفرد دلالة إلى آخره) اعلم أن اللام للتعريف فإن دخلت على مَعهود وهو الذي عُرف وعُهد إما بالذكر أو بغيره من الأسباب فهي تعرف ذلك المعهود ويسمى هذا تعريف العهد وهو الأصل في. وهو في الحقيقة تعريف فرد من أفراد الجنس. كقولك فَعَلَ الرجل كذا تريد رجلاً بعينه قال تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٦]، أي ذلك الرسول بعينه.

وإن لم يكن ثمة معهود فهي لتعريف نفس الحقيقة مع قَطْع النظر عن عوارضها وهو بمنزلة المعهود لحضورها في الذهن واحتياجها إلى التعريف ويسمى هذا تعريف الجنس، ثم الحقيقة في ذاتها لما كانت صالحة للتوحد والتكثّر لتحقيقها مع الوحدة والكثرة كانت اللام في تعريف الحقيقة للاستغراق ولغيره بحسب اقتضاء المقام. فإن أمكن ارتباط الحكم بجميع أفرادها فاللام للاستغراق مفرداً كان اللفظ أو جَمْعاً نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]، وقوله جلّ ذكره: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣٤]، وإن لم يمكن فاللام لنفس الجنس دون الاستغراق والعهد نحو قوله تعالى

العَبِيد ولا أَكَلِمَ بَنِي آدَمَ ولا أَشْتَرِيَ الثِّيَابَ. إِنْ ذَلِكَ يَقَعُ عَلَى الْأَقْلَ وَيَحْتَمِلُ الْكُلَّ لِأَن هَذَا جَمْعٌ صَارَ مُجَازاً عَنْ اسْمِ الْجِنْسِ لِأَنَّا إِذَا أَبْقَيْنَاهُ جَمْعاً لَغَا حَرْفُ الْعَهْدِ أَصْلاً وَإِذَا جَعَلْنَاهُ جِنْساً بَقِيَ اللَّامُ لِتَعْرِيفِ الْجِنْسِ وَبَقِيَ مَعْنَى الْجَمْعِ مِنْ وَجْهِ فِي الْجِنْسِ فَكَانَ الْجِنْسُ أَوَّلَى. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النَّسَاءُ﴾ [الْأَحْزَاب: ٥٢]، وَذَلِكَ لَا يَخْتَصُّ بِالْجَمْعِ فَصَارَ هَذَا وَسَائِرُ أَسْمَاءِ الْجِنْسِ سَوَاءً، وَإِنَّمَا أَشْكَلَ عَلَى الْأَقْرِعِ لِأَنَّهُ اعْتَبَرَ ذَلِكَ بِسَائِرِ الْعِبَادَاتِ. وَعَلَى هَذَا يَخْرُجُ أَنَّ

إِخْبَاراً عَنْ يَعْقُوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّنْبُ﴾ [يُوسُف: ١٣]، وَيَقَعُ عَلَى أَقْلٍ مَا يَحْتَمِلُهُ اللَّفْظُ وَهُوَ الْوَاحِدُ فِي الْمَفْرَدِ بِالِاتِّفَاقِ وَكَذَا فِي الْجَمْعِ عِنْدَنَا. وَذَكَرَ صَاحِبُ «الْكَشَافِ» فِيهِ أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ لَامِ الْجِنْسِ دَاخِلَةٌ عَلَى الْمَفْرَدِ وَبَيْنَهَا دَاخِلَةٌ عَلَى الْمَجْمُوعِ هُوَ أَنَّهَا إِذَا دَخَلَتْ عَلَى الْمَفْرَدِ كَانَ صَالِحاً لِأَن يَرَادُ بِهِ الْجِنْسُ إِلَى أَنْ يُحَاطَ بِهِ وَأَنْ يَرَادُ بِهِ بَعْضُهُ إِلَى الْوَاحِدِ وَإِذَا دَخَلَتْ عَلَى الْمَجْمُوعِ صَلَحَ أَنْ يَرَادَ بِهِ جَمِيعُ الْجِنْسِ وَأَنْ يَرَادَ بِهِ بَعْضُهُ لَا إِلَى الْوَاحِدِ لِأَن وَزَانَهُ فِي تَنَاوُلِ الْجَمْعِيَّةِ فِي الْجِنْسِ وَزَانُ الْمَفْرَدِ فِي تَنَاوُلِ الْجِنْسِيَّةِ وَالْجَمْعِيَّةِ. وَفِي حَمْلِ الْجِنْسِ لَا فِي وَحْدَانِهِ. وَكَذَا ذَكَرَ صَاحِبُ «الْمِفْتَاحِ» فِيهِ فَقَالَ: فِيْمَا تَعَذَّرَ حَمْلُهُ عَلَى الْإِسْتِغْرَاقِ حُمِلَ عَلَى أَقْلٍ مَا يَحْتَمِلُهُ. وَهُوَ الْوَاحِدُ فِي الْمَفْرَدِ وَالْعَدَدُ الزَّائِدُ عَلَى الْاِثْنَيْنِ بِوَاحِدٍ فِي الْجَمْعِ. فَلَا يَوْجِبُ فِي مِثْلِ حَصْلِ الدَّرْهِمِ إِلَّا وَاحِدٌ، وَفِي مِثْلِ حَصْلِ الدَّرَاهِمِ إِلَّا ثَلَاثَةٌ.

وَوَجْهُهُ أَنَّهُ أَمَكُنَ رِعَايَةَ الصَّبِيغَةِ مَعَ اعْتِبَارِ حَرْفِ التَّعْرِيفِ فَيَجْعَلُ حَرْفَ التَّعْرِيفِ لِلْجِنْسِ مِرَاعِي فِيهِ الْجَمْعِيَّةَ رِعَايَةً لِلْمَعْنِيَيْنِ، فَمَا جَعَلَهُ مُجَازاً عَنِ الْفَرْدِ مَعَ إِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالْحَقِيقَةِ فَغَيْرِ سَدِيدٍ، وَقُلْنَا: إِذَا دَخَلَتْ فِي الْجَمْعِ بَطُلَ مَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ أَيْ لَمْ يَبْقَ مَقْصُوداً فِي الْكَلَامِ وَصَارَ مُجَازاً عَنِ الْجِنْسِ أَيْ صَارَ كَاسْمِ الْمَفْرَدِ الْمَعْرُوفِ بِاللَّامِ وَذَلِكَ لِأَن اجْتِمَاعَ هَاهُنَا صَبِيغَةِ الْجَمْعِ وَحَرْفِ التَّعْرِيفِ فَلَوْ اعْتَبِرَ صَبِيغَةُ الْجَمْعِ لَزِمَ الْإِلْغَاءُ حَرْفِ التَّعْرِيفِ لِأَنَّهُ إِمَّا لِلْعَهْدِ أَوْ لِلْجِنْسِ، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَجْعَلَ لِلْعَهْدِ إِذْ لَيْسَ فِي أَقْسَامِ الْجَمْعِ مَعْهُودٌ يُمْكِنُ صَرْفُهَا إِلَيْهِ لِأَن الْجَمْعَ لَمْ يَوْضِعْ لِمَعْدُودٍ مَعِينٍ بَلْ هُوَ شَائِعٌ كَالنَّكْرَةِ. وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يُجْعَلَ لِلْجِنْسِ أَيْضاً مَعَ اعْتِبَارِ الصَّبِيغَةِ لِأَن اعْتِبَارَهَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْجَمْعُ فِيهَا مَقْصُوداً وَجَعَلَ اللَّامَ لِلْجِنْسِ يُنَافِيهِ لِأَن اسْمَ الْجِنْسِ دَلَالَتُهُ عَلَى نَفْسِ الْحَقِيقَةِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْعَوَارِضِ وَكَوْنِ الْجَمْعِ مَقْصُوداً مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْهُ مُتَنَافِيَانِ.

وَلَوْ اعْتَبَرَ حَرْفَ التَّعْرِيفِ فَجُعِلَ لِلْجِنْسِ وَجَعَلَتْ الصَّبِيغَةُ مُجَازاً عَنِ الْفَرْدِ لَمْ يَلِغْ مَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ بِالْكَلِّيَّةِ لِأَن فِي الْجِنْسِ مَعْنَى الْجَمْعِ مِنْ وَجْهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَقْصُوداً إِذْ هُوَ مُشْتَمِلٌ عَلَى الْأَفْرَادِ إِمَّا تَحْقِيقاً أَوْ تَوْهَمًا، فَكَانَ اعْتِبَارُ حَرْفِ التَّعْرِيفِ أَوَّلَى مِنْ اعْتِبَارِ

الصيغة إذ فيه جمع بين المعنيين من وجه، فكان أولى من إلغاء أحدهما بالكلية. وما ذكرنا مؤيداً بالنص والعرف. أما النص فقوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءَ مِنْ بَعْدِ﴾ ولم يكن الحظر متعلقاً بالجمع بل كان حرم عليه ﷺ الفرد فصاعداً، وقوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ﴾ [النحل: ٨]، أريد به الجنس لا الجمع.

وأما العرف فإنه يقال: فلان يحب النساء وفلان يخالط الناس، وإنما يراد به الجنس. فلهذا جعلنا مجازاً عن الجنس فهذا معنى قوله: فرد دلالة. قال شمس الإسلام الأوزجندی^(١): فإذا بطل معنى الجمع يتناول الأدنى بحقيقته أي بحقيقة الفردية مع احتمال الكل بحقيقته، ولا يلزم على ما ذكرنا قولها: خالعتني على ما في يدي من الدراهم. وليس في يدها شيء حيث يلزمها ثلاثة دراهم لا درهم واحد. ولا قوله: لا أكله الأيام أو الشهور حيث يقع على العشرة عند أبي حنيفة وعلى الجمعة والسنة عندهما لا على اليوم الواحد والشهر الواحد.

لأننا نقول إنما يجعل اللام في الجمع للجنس إذا لم يمكن صرفها إلى معهود حتى لو أمكن تصرفها إليه كما في قولك: كنت اليوم مع التجار، ولقيت الفقهاء تريد قوماً بأعيانهم قد جرت عادتك بلقائهم. وقد أمكن هاهنا لأن قولها ما في يدي عام يتناول الدراهم وغيرها من الدراهم بيان له فوجب صرف اللام إليه. وكذا أيام الجمعة وشهور السنة معهودة بين الناس فيجب صرف اللام إليها عندهما. فأما أبو حنيفة - رحمه الله - فقد جعل الاسم معهوداً على الثلاثة فصاعداً إلى العشرة، فصرف اللام إلى أكثر هذا المعهود احتياطاً كذا ذكر الشيخ في شرح «الجامع».

إذا عرفنا هذا جئنا إلى بيان المسائل فنقول: إذا قال: والله لا أشرب ماءً أو الماء أو لا أكل طعاماً، أو الطعام، أنه يقع على الأدنى، لأنه هو المتيقن به وهو الكل لولا غيره فيكون فيه معنى الجنسية أيضاً، فإن نوى الكل صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى حتى لا يحث أصلاً لأنه نوى محتمل كلامه لأنه فرد من حيث أنه اسم جنس لكنه عدد من وجه فلم يتناوله الفرد إلا بالنية، كذا في شرح «الجامع» للمصنف. وهذا يشير إلى أنه لا يصدق قضاء إن كان اليمين بطلاق أو نحوه لأنه خلاف الظاهر. إذ الإنسان إنما يمنع نفسه باليمين عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس في وسعه وفيه تخفيف عليه أيضاً، وكذا إذا حلف لا يتزوج النساء أو لا يكلم العبيد أو لا يشتري الثياب يقع على الأدنى على احتمال

(١) هو محمود بن عبد العزيز الأوزجندی. الملقب بشمس الأئمة، انظر الفوائد البهية ص ٢٠٩.

.....

 الكل، وكذا لو حلف لا يُكَلِّمُ بَنِي آدَمَ. لانا إذا حملناه على حقيقة الجمع بطلت الإضافة لأنها للتعريف بمنزلة اللام، ولا تعريف لشيء من أنواع الجمع، وإذا حملناه على الجنس حصل به تعريف الجنس مع العمل بالجمع فصار أولى، فإن نوى الكل في هذه المسائل صحَّت نيته ولا يحنث أبداً، قال شمس الإسلام: قالوا وإطلاق الجواب دليل على أنه يصدق قضاءً وديانةً إن كان اليمين بطلاق أو نحوه لأنه نوى حقيقة كلامه، وعن أبي القاسم الصُّفَّار^(١) رحمه الله: أنه لا يصدق قضاءً لأنه نوى حقيقة لا تثبت إلا بالنية فصار كأنه نوى المجاز.

ولا يذهب بك الوهم كما ذهب البعض إلى أنه ينبغي أن لا ينعقد اليمين عند إرادة الكل. لأن كلام جميع الناس وتزوج جميع النساء وشراء جميع العبيد غير متصور، كما لم ينعقد في قوله لا شَرَبْنُ الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه لعدم تصور شرب الماء المعدوم. لأن شرط البر في مسألة الكوز شرب الماء، وهو غير متصور فأما شرط البر في هذه المسائل فعدم الكلام والتزوج والشراء وهو متصور، فإن حلف لا يتزوج نساء أو لا يشتري عبيداً فهذا على الثلاثة مما ذكر لأن دلالة الجنس عدمت هاهنا فوجب العمل بصيغة الجمع وأدناه ثلاثة، فإن نوى به ما زاد على الثلاثة قالوا يكون مُصَدِّقاً لأنه نوى حقيقة كلامه على قول أبي القاسم لا يصدق قضاءً، لأنه نوى حقيقة لا تثبت إلا بنية وفيه تخفيف فلا يصدق قضاءً، فإن نوى الواحد مما ذكر صحَّت نيته لأن الجمع يذكر ويراد به الواحد فقد نوى ما يحتمله لفظه وفيه تغليب عليه فيصدق بخلاف ما لو قال إن تزوجت ثلاث نسوة فكذا، وقال عنيت به الواحدة لا يصدق وإن كان فيه تغليب لأنه نوى الخصوص في العدد وذلك لا يصح إلا بطريق الاستثناء.

واعلم أن اللام وحدها هي حرف التعريف عند سيبويه^(٢) والهمزة قبلها همزة وصل مجلوبة للابتداء كهزمة اسم وابن، وعند الخليل^(٣) كلمة التعريف ال كهل وبل وإنما استمر التخفيف بالهمزة لكثرة الاستعمال، فالشيخ بقوله لغا حرف العهد وقوله بقي اللام،

(١) هو أبو القاسم، أحمد بن عصمة، الصُّفَّار. فقيه حنفي توفي سنة ٣٣٦هـ، انظر معجم المؤلفين ١٠٤/٨.

(٢) هو عمرو بن عثمان بن قنبر، سيبويه، أبو بشر. النحوي المشهور. توفي سنة ١٨٠هـ، انظر وفيات الأعيان ٤٨٧/١.

(٣) هو شيخ العربية الخليل بن أحمد الفراهيدي، الأزدي اليعمدي البصري، أبو عبد الرحمن. النحوي اللغوي، توفي سنة ١٧٥هـ، انظر شذرات الذهب ٢٧٥/١.

كُل اسم فاعِل دل على المصدر لغةً مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، لم يحتمل العدد حتى قلنا لا يجوز أن يراد بالآية إلا الإيمان،

أشار إلى مذهب سيبويه حيث لم يقل حرفاً العهد وبقي الالف واللام كما قال غيره. قوله: (وإنما أشكل) جواب عما تمسك به الفريقان الأولان من سؤال الأقرع فقال: لم يكن سؤاله بناء على الاحتمال الذي ذكروه بل إنما كان لأنه عَرَفَ أن سائر العبادات متعلقة بأسباب متكررة مثل تعلق الصلاة بالآوقات والصوم بالشهر والزكاة بالأموال النامية، ولهذا تكررت بتكرّر النماء وقد رأى الحج متعلقاً بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح أدأؤه قبله وبالبيت الذي ليس هو بمتكرر فاشتبه عليه فلماذا سُئِلَ لا لكون الأمر للتكرار لغة، ومعنى قوله عليه السلام: لو قلت نعم لوجبت أي لو قلت نعم يجب في كل عام لوجبت فريضة الحج في كل عام وحينئذ صار الوقت سبباً فإنه عليه السلام كان صاحب الشرع وإليه نصب الشرائع كذا ذكر الشيخ في شرح «التقويم».

السارق لا يؤتى على أطرافه الأربعة عندنا ولكن يُحبس حتى يُحدث توبةً وعند الشافعي رحمه الله يؤتى على الجمع، لأن الله تعالى نص على الأيدي بلَفْظ الجمع وأضافها إلى السارق والسارقة فأوجب الاستغراق كقولك عبيدك كما فیدخل اليسار كاليمين في الحكم بمطلق الاسم كما في الطهارة، ولا يُحمل على اليمين لأن فيه إبطال الإطلاق وذلك يجري مجرى النسخ عندكم، ولأن فيه إبطال صيغة الجمع لأنه لا يكون لسارق وسارقة إيمان بل لهما يمينان. فثبت أن اليسار محل القطع كاليمين. وكيف لا واليسار آلة السرقة كاليمين؟. وفوق الرجل اليسرى فيكون محل القطع. إلا أن في المرة الثانية يثبت المحلية للرجل بالسنة وبالإجماع فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية الثابتة بمطلق الكتاب، ولنا قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وهذه القراءة من قراءة العامة بمنزلة المقيّد من المطلق - فيصير كأنه قال: فاقطعوا أيمانهما من الأيدي فلا يتناول اليسرى فهذا قيد جاء في الحكم لأن الواجب قطع يد فإذا قُيدت باليمين كان القيد زيادة وصف يثبت فيه كما في قوله تعالى: ﴿فَصَبَّامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ﴾ فيرتفع الإطلاق بالقيد ويجب الحمل بالإجماع وكان كرجل قال لآخر: اعتق عبداً من عبيدي. ثم قال عنيت سالماً. والدليل عليه أن في المرة الثانية لا يقطع اليسرى ويقطع الرجل فلو كان النص متناولاً لليسرى لم يجز قطع الرجل مع بقاء اليد لأن مع بقاء المنصوص لا يجوز العدول إلى غيره، وإذا ثبت التقييد في النص جعلت صيغة الجمع مجازاً عن التثنية ضرورة كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَنَعْتَ قُلُوبُكُمْ﴾ [التحریم: ٤]، كيف والعمل بصيغة الجمع غير ممكن على ما نذكر؟ فثبت أن اليسار لم يدخل في النص وأنه لم يتناول إلا اليمين وأن استدلال الخصم بالآية غير صحيح، وكذا بالقياس إذ لا مدخل له في الحدود.

لأن كل السرقات غير مراد بالإجماع. فصار الواحد مراداً. وبالفعل الواحد لا يقطع إلا واحد.

ثم الشيخ خرج من هذه المسألة على الأصل الذي بينه فقال: وعلى هذا الأصل أي على ما ذكرنا أن اسم الجنس لا يحتمل العدد لأنه فرد، يخرج أن كل اسم فاعل، وقوله: (دل على المصدر لغة) صفة لفاعل واحترز به عن اسم الفاعل إذا جعل علماً مثل: الحارث والقاسم فإنه لا يدل على المصدر، وقوله: (لم يحتمل العدد) خبران. فإن قيل: فالضمير المستكن في (لم يحتمل) إن جعل راجعاً إلى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثالثة. وإن جعل راجعاً إلى المصدر لا يخلو التركيب عن نوع خلل إذ الخبر لا بد أن يكون محكوماً به على المبتدأ وهو اسم إن هاهنا، وعلى تقدير كونه راجعاً إلى المصدر لا يكون كذلك. (قلنا): داب المشايخ النظر إلى المعنى لا إلى التركيب. كذا سمعت عن شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه غير مرة. ولما كان بناء الباب لبيان أن المصدر لا يحتمل العدد لا يخفى على الفطن أن المقصود منه نفي احتمال العدد عن المصدر لا عن الفاعل. وصار من حيث المعنى كأنه قال وعلى هذا يخرج أن كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحتمل العدد كالمصدر الذي دل عليه الأمر. ورأيت في بعض النسخ ولم يحتمل العدد بالواو فعلى هذا يكون الخبر قوله دل على المصدر ولا يرد السؤال ثم لما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لا يجوز أن يراد بالآية إلا الأيمان. وذلك لأنه لما لم يحتمل العدد لا بد من أن يراد به الكل أو الأقل ولا يجوز أن يراد به الكل لأن كل السرقات التي توجد منه لا يعلم إلا بآخر العمر فيؤدي إلى أن لا يقطع وإن سرق ألف مرة إلا عند الموت. وقد انعقد الإجماع على خلافه فتعبد أن الماد سقة واحدة فكانه قبا: الذر، فعما سقة والك فعلته

وَمُوجِبُ الْأَمْرِ عَلَى مَا فَسَّرْنَا يَتَنَوَّعُ نَوْعَيْنِ وَكُلُّ نَوْعٍ يَتَنَوَّعُ نَوْعَيْنِ وَهَذَا تَنْوِيعٌ فِي صِفَةِ الْحُكْمِ.

الْعَمَلُ بِهَا لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَذْكُرِ السَّرْقَةَ إِلَّا ذَكَرَ اسْمَ السَّارِقِ وَهَذَا يَقْتَضِي السَّرْقَةَ وَلَا يَتَنَاوَلُ إِلَّا سَرْقَةً وَاحِدَةً وَبِالْإِجْمَاعِ لَا يَقْطَعُ بِسَرْقَةٍ وَاحِدَةٍ إِلَّا بِدَلِيلٍ وَاحِدٍ. فَإِنْ كَانَتْ قِرَاءَةُ الْعَامَةِ مَعْمُولًا بِهَا لَقُطِعَتِ الْيَدَانِ كِلَاهُمَا بِالْمَرَّةِ الْأُولَى لِأَنَّ الْعُقُوبَةَ الْمَذْكُورَةَ جَزَاءُ جُنَايَةٍ وَاحِدَةٍ كَالْجُلْدِ مِائَةً فِي الزَّانِ. وَاجْمَعْنَا أَنَّ بِالسَّرْقَةِ الْوَاحِدَةِ لَا يَقْطَعُ إِلَّا الْيَمِينُ عَرَفْنَا أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ لَا تَتَنَاوَلُ إِلَّا الْيَمِينُ.

(فَإِنْ قِيلَ): قَدْ ثَبِتَ تَكَرُّرُ الْجُلْدِ بِتَكَرُّرِ الزَّانِ مِنْ شَخْصٍ وَاحِدٍ مَعَ أَنَّ الْمَصْدَرَ وَهُوَ الزَّانِ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّكَرُّارِ وَالْعِدَدِ كَمَا قُلْتُمْ فِي السَّرْقَةِ فَلْيَكُنِ السَّرْقَةُ كَذَلِكَ.

(قُلْنَا): قَدْ ثَبِتَ فِي قَوَاعِدِ الشَّرْعِ أَنَّ الْمَصْدَرَ فِي مِثْلِ هَذَا الْكَلَامِ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ فَالزَّانِ عِلَّةٌ وَالْجُلْدُ حِكْمَةٌ فَتَكَرُّرُ بِتَكَرُّرِهِ لِبَقَاءِ مَحَلِّ الْحُكْمِ وَهُوَ الْبَدَنُ. فَامَّا السَّرْقَةُ فَعِلَّةٌ لِلْقَطْعِ أَيْضًا إِلَّا أَنَّ حُكْمَهَا الثَّابِتَ بِالنَّصِّ قَطَعَ الْيَمِينُ وَبَقِطْعُهَا مَرَّةً لَمْ يَبْقَ حُكْمُ الْمَحَلِّ أَصْلًا كَمَا بَعْدَ الْمَرَّةِ الثَّالِثَةِ عِنْدَكُمْ فَلِهَذَا لَا يَتَكَرَّرُ الْحُكْمُ بِتَكَرُّرِهَا.

قَوْلُهُ: (وَمُوجِبُ الْأَمْرِ إِلَى آخِرِهَا) وَاعْلَمْ إِنَّ الثَّابِتَ بِالْأَمْرِ وَهُوَ الْوَاجِبُ يَنْقَسِمُ بِحَسَبِ نَفْسِهِ إِلَى مُعَيَّنٍ كَأَكْثَرِ الْوَاجِبَاتِ، وَإِلَى مُخَيَّرٍ كَأَحَدِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ، وَبِحَسَبِ فَاعِلِهِ إِلَى فَرَضٍ عَيْنٍ كَعَامَةِ الْعِبَادَاتِ وَإِلَى فَرَضٍ كَفَايَةٍ كَصَلَاةِ الْجَنَازَةِ وَالْجِهَادِ وَبِحَسَبِ وَقْتِهِ إِلَى مُوسَّعٍ كَالصَّلَاةِ، وَإِلَى مُضَيِّقٍ كَالصُّومِ، وَإِلَى أَدَاءٍ وَقَضَاءٍ كَمَا يَذْكُرُ. فَالشَّيْخُ ذَكَرَ عَامَةً هَذِهِ الْأَقْسَامَ وَبَدَأَ بِتَقْسِيمِ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ، فَقَالَ وَمُوجِبُ الْأَمْرِ عَلَى مَا فَسَّرْنَا يَتَنَوَّعُ نَوْعَيْنِ، قِيلَ مَعْنَاهُ الْوَاجِبُ بِالْأَمْرِ نَوْعَانِ: أَدَاءٌ وَقَضَاءٌ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا نَوْعَانِ حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي عَيْنِهِ وَحَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ. لِأَنَّ كَلَامَنَا فِي مُوجِبِ الْأَمْرِ وَالْمَأْمُورِ بِهِ حَسَنٌ لَا مُحَالَةَ.

وَقِيلَ: مَعْنَاهُ أَنَّ مُوجِبَ الْأَمْرِ يَتَنَوَّعُ نَوْعَيْنِ: أَحَدُهُمَا فِي صِفَةِ قَائِمَةٍ فِي الْمَوْجِبِ، وَالثَّانِي: فِي صِفَةِ قَائِمَةٍ فِي غَيْرِ الْمَوْجِبِ. ثُمَّ الْأَوَّلُ يَتَنَوَّعُ نَوْعَيْنِ وَهُمَا: الْأَدَاءُ وَالْقَضَاءُ وَهَذِهِ صِفَةٌ رَاجِعَةٌ إِلَى «نَفْسِ الْمَوْجِبِ» كَمَا تَرَى. وَالثَّانِي يَتَنَوَّعُ نَوْعَيْنِ أَيْضًا وَهُمَا: الْمَوْقُوتُ وَغَيْرُ الْمَوْقُوتِ وَالْوَقْتُ صِفَةٌ رَاجِعَةٌ إِلَى غَيْرِ الْمَوْجِبِ.

وَالَّذِي يَدُورُ فِي خِلْدِي أَنَّ مَعْنَاهُ: أَنَّ مُوجِبَ الْأَمْرِ أَيْ الثَّابِتَ بِالْأَمْرِ وَهُوَ الْوَاجِبُ عَلَى مَا فَسَّرْنَا أَنَّ الْأَمْرَ لِلْإِجَابِ، يَتَنَوَّعُ نَوْعَيْنِ: وَهُمَا الْأَدَاءُ وَالْقَضَاءُ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ يَتَنَوَّعُ نَوْعَيْنِ أَيْضًا وَهُمَا الْأَدَاءُ الْمَحْضُ وَغَيْرُ الْمَحْضِ وَالْقَضَاءُ الْمَحْضُ وَغَيْرُ الْمَحْضِ.

.....

فحصل الأقسام أربعة ثم ينقسم الأداء المحض إلى كامل وقاصر. والقضاء المحض إلى: القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فصار الأقسام ستة. فبين الشيخ قبل الباب التقسيمين الأولين الذين بهما صار الأقسام أربعة، وبعد الباب اعتبر الحاصل من التقاسيم وبين الأقسام ستة وذلك لا يخل بالمعنى.

ووجه آخر وهو أن يجعل هذا تقسيم مطلق الأداء والقضاء من غير نظر إلى تركيبهما وتمحضهما وذلك أربعة: أداء كامل، وقاصر، وقضاء بمثل معقول، وبمثل غير معقول. فدخل المتركب منهما في هذا التقسيم كالمتمحض. ثم بعد الباب ميز المتركب منهما من المتمحض منهما فحصل الأقسام ستة، وهذا أحسن الوجوه لأنه أوفق للكتب فإن الشيخ رحمه الله ذكر في «شرح التقويم» ثم حكم الوجوب شيان الأداء والقضاء والأداء على نوعين واجب ونفل والقضاء على نوعين أيضاً بمثل يعقل وبمثل لا يعقل لكنه ثبت شرعاً.

وهكذا ذكر القاضي الإمام في «التقويم» أيضاً إلا أن الشيخ هاهنا أخرج النفل عن قسم الأداء وجعل الأداء الواجب على قسمين كامل وقاصر.

قوله: (وهذا تنويع في صفة الحكم) أي الذي ذكرنا من التقسيم تنويع في صفة حكم الأمر وهذا الباب لبيان هذه الأقسام وعلى الوجهين الأولين هذا إشارة إلى الباب لا إلى ما ذكر من التقسيم لأن ما تضمنه الباب هو بيان أنواع صفة الحكم ولهذا لقب الباب به والتنويع المذكور يتناول غيره كما يتناوله على الوجهين الأولين فلا يصح صرف اسم الإشارة إليه فيجب صرفة إلى الباب أي هذا الباب تنويع في صفة الحكم ولكن إعادة لفظة هذا في قوله (وهذا باب) يابى ذلك.

[باب]

يلقب ببيان صفة حكم الامر وذلك نوعان أداء وقضاء. والأداء ثلاثة أنواع: أداء كامل مُحَضّ، وأداء قاصر محض، وما هو شبيه بالقضاء. والقضاء أنواع ثلاثة: نوع بمثل معقول، ونوع بمثل غير معقول، ونوع بمعني الأداء. وهذه الأقسام تدخل في حقوق الله تعالى وتدخل في حقوق العباد أيضاً. والأداء اسم لتسليم نفس الواجب بالامر. والقضاء اسم لتسليم مثل

باب يلقب ببيان صفة حكم الأمر

(وذلك) أي حكم الأمر، وقوله: (كامل وقاصر) تقسيم للأداء المحض (بمثل معقول) أي مماثلته مُدرك بالعقل (وبمثل غير معقول) أي غير مدرك بعقولنا إلا أنه خلاف العقل إذ العقل حُجّة من حُجج الله تعالى ولا تناقض في حُججه فيستحيل أن يرد الشرع بخلاف العقل كذا قيل. قوله: (والأداء: اسم لتسليم نفس الواجب) أي عينه، بالامر الباء للسببية وهي تتعلق بالواجب لا بالتسليم على ما زعم بعضهم أي الواجب بسبب الامر، وإضافة الواجب إلى الامر توسّع لان الوجوب بالسبب. ووجوب الأداء بالامر على ما يعرف بعد إلا ان السبب لما علم بالامر أضيف الوجوب إليه، وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت في وقته كالصلاة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكاة.

(فإن قيل): كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد؟ ولهذا قيل: الديون تُقضى بأمثالها لا بأعيانها.

(قلنا): لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم أمر بتفريغها أخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كأنه عينه. أو يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب إذ الواجب بالامر فعل الصلاة أو إيتاء ربع العشر الذي به يحصل فراغ الذمة مثلاً وهو ممكن التسليم، فاما الوصل الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر فعلى هذا لا يكون إضافة الواجب إلى الامر في التعريف على سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة كذا قيل.

قوله: (والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به) أي بالامر ولم يذكر الشيخ مثل

الواجب به كمن غصب شيئاً لزمه تسليم عينه ورده. فيصير به مؤدياً وإذا هلك لزمه ضمانه فيصير به قاضياً. وقد يدخل في الأداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الأمر حقيقة في الإباحة والندب.

فأما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ

الواجب من عنده كما ذكره شمس الأئمة. فقال: القضاء إسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه. وكذا ذكره القاضي الإمام أيضاً، ولا بد منه إذ لو لم يكن من عند المأمور لا يكون قضاء وإن كان مثلاً للواجب فإن من صرف دراهم الغير إلى دينه لا يكون قضاء، وللمالك أن يستردها من رب الدين، وكذا لو صرف العصر إلى الظهر أو ظهر اليوم إلى ظهر أمس بأن نوى أن يكون هذا الظهر قضاء عن الفائت لا يصح وإن كانت المماثلة بينه وبين الفائت أقوى منها بين النفل والفائت بكونها ثابتة بين الظهر والظهر ذاتاً ووصفاً، وبين النفل والظهر ذاتاً لا وصفاً، لأن ذلك ليس من عنده ألا ترى كيف أكد شمس الأئمة رحمه الله بقوله: هو حقه احترازاً عن الوديعه. ولهذا اختير في «المنتخب» ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله.

قوله: (وقد يدخل في الأداء قسم آخر): أي يزداد عليه قسم آخر على قول من جعل الأمر حقيقة في الندب فيصير الأداء عنده قسمين: تسليم عين الواجب كما ذكرنا وتسليم عين المندوب إليه، قال القاضي الإمام في «التقويم»: الأداء نوعان: واجب، كالقرض في وقته، وغير واجب كالنفل. وكذا ذكر الشيخ في «شرح التقويم» أيضاً فقال: الأداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الأمر. وعلى قول من جعله حقيقة في الإباحة أيضاً ينبغي أن ينقسم الأداء ثلاثة أقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح. إذ الكل موجب للأمر عنده. وقد ذكرنا أن هذا قول خارج عن الإجماع، والتعريف الشامل للقسمين على القول الأول هو ما ذكره القاضي الإمام: الأداء اسم لفعل ما طلب من العمل بعينه، وإن جعل الواجب بمعنى الثابت في التعريف المذكور في الكتاب فهو يشمل القسمين أيضاً، والشامل للأقسام الثلاثة على القول الآخر هو ما يقال: الأداء تسليم عين ما أمر به، قال الإمام بدر الدين رحمه الله: إنما ذكر هذا يعني قوله يدخل في الأداء قسم آخر احتراز عما يقال ما ذكرتم من تفسير الأداء ينتقض بقولهم أدى النفل وهو ليس بتسليم الواجب بالأمر فلا يكون التعريف جامعاً. يقال هذا قسم آخر وما ذكرنا قسم آخر إذ نحن في تفسير الأداء الذي هو موجب الأمر فلا يرد ذلك نقضاً علينا.

قوله: (فأما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف) وهو دخول النفل فيه لأن القضاء مبني

تُؤَدُّوْا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا ﴿٥٨﴾ [النساء: ٥٨]. وقد يدخل إحدى العبارتين في قسم

على كون المتروك مضموناً والنفل لا يُضمن بالترك، وأما إذا شرع في النفل ثم أفسده فإنما يجب القضاء لأنه بالشروع صار ملحقاً بالواجب لا لأنه نفل كما قبل الشروع.

قوله: (قال الله تعالى) متصل، بقوله: الأداء تسليم نفس الواجب واستشهاد على أنه مستعمل في تسليم العين. لأن الآية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة، وذلك أن رسول الله لما فتح مكة طلب المفتاح، فقيل له إنه مع عثمان بن طلحة وكان يلي سدانة الكعبة فوجه إليه علياً رضي الله عنه، فأبى أن يدفعه إليه وقال: لو علمت أنه رسول الله لم أمنعه المفتاح. فلوى علي رضي الله عنه يده وأخذه منه قسراً حتى دخل رسول الله ﷺ البيت وصلى فيه، فلما خرج قال له العباس: اجمع لي السدانة مع السقاية وسأله أن يعطيه المفتاح. فانزل الله تعالى هذه الآية، فأمر رسول الله ﷺ علياً رضي الله عنه برده إليه فردّه إليه والطف له في القول واعتذر إليه فقال لعلي رضي الله عنه: أكرهت وأذيت ثم جئت ترفق. قال: لأن الله تعالى أنزل في شأنك قرآناً وأمرنا برده عليك. وقرأ هذه الآية فاتى النبي عليه السلام وأسلم. ثم إنه هاجر ودفع المفتاح إلى أخيه شيبه فهو في ولده إلى اليوم.

وأمانة في الأصل مصدر سمي به الشيء الذي يؤتمن عليه. ثم الآية عامة في كل أمانة، كما قال ابن مسعود رضي الله عنه: الأمانة في كل شيء في الوضوء والصلاة والصوم والزكاة والجنابة وفي الكيل والوزن وأعظم من ذلك الودائع. وذكر في «عين المعاني» قد دخل في هذا الأمر أداء الفرائض التي هي أمانة الله تعالى التي حملها الإنسان وحفظ الحواس التي هي ودائع الله جل جلاله. ثم الواجب في ذمة العبد بمنزلة عين مودعة عنده فإذا أداه في وقته مراعيًا حقّه بأقصى الإمكان كان أداءً بمنزلة تسليم عين الوديعة، وإذا قصر في رعايته كان بمنزلة الخيانة في الأمانة فكان قضاء إذ الخيانة في الأمانة يوجب الضمان، وأداء الضمان قضاء حقيقة لا أداء كذا في بعض الشروع.

واعلم أن عامة الأصوليين قسموا الواجب إلى: «أداء وقضاء وإعادة». ثم من لم يجعل الأمر حقيقة في النذب فسر الأقسام فقال: الأداء: تسليم عين الواجب في وقته المعين أي المقدر شرعاً. والقضاء: تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعاً. وإعادة: إتيان مثل الأول على صفة الكمال بأن وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فأداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش، يجب عليه الإعادة وهي إتيان مثل الأول ذاتاً مع صفة الكمال. كذا ذكر في «الميزان» فعلى هذا إذا فعل ثانياً في الوقت أو خارج الوقت يكون إعادة، وعبرة بعضهم الواجب إذا فعل في وقته يسمى أداء وإذا فعل بعد خروج وقته المضيق أو الموسع يسمى قضاء وإن فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانياً في وقته

المضروب له يسمى إعادة. فالإعادة اسم لمثل ما فعل مع ضرب من الخلل، والقضاء: اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود فشرط الوقت في الإعادة فلا يكون إتيانه بعد الوقت إعادة.

ومن جعل الأمر حقيقة في الندب قال: الأداء ما فعل أولاً في وقته المقدر شرعاً. والقضاء ما فعل بعد وقتٍ مُقدر استدراكاً لما سبق له وجوب. والإعادة ما فعل ثانياً في وقت الأداء لخلل في الأول، فقول ما فعل يتناول الفرائض والنوافل وقوله:

أولاً: احتراز عن الإعادة، وقوله: (في وقته المقدر) احتراز عن القضاء، وقوله في تعريف القضاء (استدراكاً) احترازاً عما إذا فعل لا بقصد الاستدراك. وقوله (لما سبق له وجوب) احتراز عن النوافل، وقوله في تفسير الإعادة.

ثانياً: احتراز عن الأداء، وقوله: (لخلل) أي لفوات شرط سواء كان مفسداً أو لم يكن احتراز عن صلاة من صلى بجماعة بعد أن صلاها منفرداً على وجه الصحة فإنها لا تسمى إعادة.

ثم التعريف الذي ذكره الشيخ للأداء أحسن مما قالوا لأنه جامع يشمل المؤقت وغيره على ما ذكرنا. وما ذكره لا يشمل غير المؤقت كالزكاة والكفارات والندور المطلقة. ثم فعل غير المؤقت إن كان أداء عندهم فلا يكون الحد الذي ذكره جامعاً فيكون فاسداً بالاتفاق، وإن لم يكن كذلك بل كان الأداء مختصاً بالمؤقت كالقضاء فالحد صحيح عندهم فاسدٌ عندنا. لانا لا نسلم لهم أن الأداء مختص بالوقت لأن فعل غير المؤقت يسمى أداءً شرعاً وعرفاً قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨]، وقال عليه السلام: «أَدُّوا عَمَّنْ تَمُونُونَ» و«أَدُّوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ نِصْفَ صَاعٍ»^(١) الحديث. وكل ذلك ليس مؤقناً بوقت مقدر ويقال أدى زكاة ماله بعد سنين وأدى طعام الكفارة كما يقال أدى الصوم والصلاة. وقد نصَّ الشيخ عليه في هذا الباب فقال: والأداء في العبادات إلى آخره وإذا ثبت أنه أداء كان الحد الذي ذكره فاسداً لعدم انعكاسه. وإنما لم يذكر الشيخ الإعادة في تقسيم الواجب لأنها إن كانت واجبة بان وقع الفعل الأول فاسداً بان ترك القراءة أو ركناً آخر من الصلاة مثلاً فهي داخلة في الأداء أو القضاء لأن الفعل الأول لما فسد أخذ حكم العدم شرعاً ويكون الاعتبار للثاني فيكون أداء إن وقع في الوقت وقضاء إن وقع خارج الوقت، وإن لم تكن واجبة بان وقع الفعل الأول

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند، ٤٣٢/٥، وأبو داود حديث رقم ١٦١٩ ... ١٦٢٠.

العبارة الأخرى، فسمي الأداء قضاء لأن القضاء لفظ متسع، وقد يُستعمل الأداء

ناقصاً فاسداً بأن ترك مثلاً في الصلاة شيئاً يجب بتركه سجدة السهو فلا تكون داخلة في هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالأمر وهي ليست بواجبة، ولهذا وقع الفعل الأول عن الواجب دون الثاني، والثاني بمنزلة الجبر بسجود السهو، وهذا بناء على أن المأمور إذا أتى بالمأمور به على وجه الكراهة أو الحرمة يخرج عن العهدة على القول الأصح. كالحاج إذا طاف مُحدثاً خلافاً لهم.

واعلم أيضاً أنهم اتفقوا على أن وجوب الفعل إذا تقرر ولم يفعل في وقته المقدّر وفعل بعده أنه يكون قضاءً حقيقة سواء تركه في وقته عمدًا أو سهواً. ولكنهم اختلفوا فيما انعقد بسبب وجوبه وتأخر وجوب أدائه لمانع سواء كان المكلف قادراً على الإتيان به كالصوم في حق المريض والمسافر، أو غير قادر عليه إما شرعاً كالصوم في حق الحائض، وإما عقلاً كالصلاة في حق النائم والمغمى عليه، فقال بعض أصحاب الحديث أنه يسمى قضاءً مجازاً وهو في الحقيقة فرض مبتدأ لأن القضاء الحقيقي مبني على وجوب الأداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق. وكيف يُقال بوجوب أداء الصوم على الحائض ولا سبيل لها إلى الأداء ولا إلى إزالة المانع من الأداء، بخلاف الحدث فإنه يمكن إزالته وكذلك المغمى عليه والنائم، لكنه سمي قضاءً مجازاً لأن من شرط هذا الفرض فوات الأول فلفوات إيجابه في الوقت سُمي قضاءً، وقال عامة الفقهاء من أصحابنا وأصحاب الشافعي: أنه قضاء حقيقة لأن حقيقته ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حق هؤلاء فيكون هذا حقيقة والدليل عليه أنه يجب عليهم نية قضاء الفاتت بالإجماع ولو كان فرضاً مبتدأ لما وجبت. وليس من شرطه وجوب الأداء حقيقة بل تصور ذلك كافٍ وإن كان بعيداً كتصور وجوب الطهارة بالماء في موضع لا ماء فيه لصحة نقل الحكم إلى التراب. وقد تصور زوال هذه الأعذار في الوقت وإيجاب الأداء بعده فيكون هذا القدر كافياً في نقل الحكم إلى القضاء بشرط أن لا يكون مؤدياً إلى الحرج، وهذا كالمحدث إذا ضاق به وقت الصلاة لا يتأتى له الأداء ووجوب الأداء يلاقيه، وكذلك من لا يجد ماءً ولا تراباً نظيفاً لا يتصور منه الأداء ولا التسبب إليه ومع ذلك صح الوجوب عليه والسكران يلاقيه وجوب الصلاة وهو ممنوع من أدائها، وذكر في «الميزان» في هذه المسألة وليس من شرط القضاء وجوب الأداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الأداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع إدراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه على ما عُرف من مسألة المجنون والله أعلم.

قوله: (فسمي الأداء قضاء) كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْكُمْ مَنَاسِكُكُمْ﴾

في القَضَاءِ مَقِيداً لَأَنَ لِلأَدَاءِ خُصُوصٌ بِتَسْلِيمِ نَفْسِ الوَاجِبِ وَعَيْنُهُ لَأَنَ مَرَجِعُ
الْعِبَارَةِ إِلَى الِاسْتِقْصَاءِ وَشِدَّةِ الرِّعَايَةِ كَمَا قِيلَ فِي الثَّلَاثِي مِنْهُ:
«الذُّبُ يَأْدُو لِلْغَزَالِ يَأْكُلُهُ»

[البقرة: ٢٠٠]، أَيِ أُدِّيْتُمْ وَاتَّمَمْتُمْ أُمُورَ الْحَجِّ، وَقَوْلُهُ عَزَّ اسْمُهُ: «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ»
[الجمعة: ١٠]، أَيِ أُدِّيَتْ وَفُرِّغَ مِنْهَا لَأَنَ الْمُرَادَ مِنْهَا الْجُمُعَةُ وَإِنِهَا لَا تَقْضَى. وَرَأَيْتُ فِي
نَسْخَةٍ مِنْ «أَصُولِ الْفَقْهِ» أَنَّ الْوَاجِبَ الْأَصْلِيَّ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ هُوَ الظُّهْرُ لِقَوْلِ عَائِشَةَ رَضِيَ
اللَّهُ عَنْهَا: إِنَّمَا قُصِّرَتِ الصَّلَاةُ لِمَكَانِ الْخُطْبَةِ إِلَّا أَنَّ الْجُمُعَةَ أَقِيمَتْ مَقَامَهَا مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى
أَدَائِهَا لِتُنَوِّعَ حَاجَةً فَكَانَ اسْمُ الْقَضَاءِ لَهَا حَقِيقَةً مِنْ هَذَا الرَّجَاءِ.

قَوْلُهُ: (لَأَنَ الْقَضَاءُ لَفْظٌ مُتَّسِعٌ) بِالْكَسْرِ أَيِ عَامٌ يَجُوزُ إِطْلَاقُهُ تَسْلِيمَ عَيْنِ الْوَاجِبِ
وَمِثْلِهِ، لَأَنَ مَعْنَاهُ الْإِسْقَاطُ وَالْإِتْمَامُ وَالْأَحْكَامُ وَهَذِهِ الْمَعَانِي مَوْجُودَةٌ فِي تَسْلِيمِ عَيْنِ
الْوَاجِبِ كَمَا هِيَ مَوْجُودَةٌ فِي تَسْلِيمِ مِثْلِهِ فَيَجُوزُ إِطْلَاقُهُ عَلَى الْأَدَاءِ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ لِعُمُومِ
مَعْنَاهُ كإِطْلَاقِ الْحَيَوَانَ عَلَى الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالْأَسَدِ وَغَيْرِهَا إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا اخْتَصَّ بِتَسْلِيمِ الْمِثْلِ
عَرَفَ أَوْ شَرَعاً كَانَ فِي غَيْرِهِ مَجَازاً. فَكَانَ إِطْلَاقُهُ عَلَى الْأَدَاءِ حَقِيقَةً لِنُغْوَةِ مَجَازاً عَرَفِياً أَوْ
شَرَعِياً.

قَوْلُهُ: (وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ الْأَدَاءُ فِي الْقَضَاءِ مُقِيداً) أَيِ بِقَرِينَةٍ. يَعْنِي لَا بَدَّ فِيهِ مِنْ قَرِينَةٍ
تَدُلُّ عَلَى الْقَضَاءِ إِذَا اسْتَعْمَلَ فِيهِ كَمَا أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ قَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَى الشُّجَاعِ إِذَا اسْتَعْمَلَ لَفْظَ
الْأَسَدِ فِيهِ مِنْ نَحْوِ قَوْلِهِ يَرْمِي أَوْ غَيْرِهِ فِي قَوْلِكَ رَأَيْتُ أَسَداً يَرْمِي، أَوْ فِي الْحَمَامِ. وَهَذَا كَمَا
يُقَالُ أَدَّى مَا عَلَيْهِ مِنَ الدِّينِ فَبِقَرِينَةٍ قَوْلُهُ: (مِنَ الدِّينِ) يُفْهَمُ مِنْهُ الْقَضَاءُ لَأَنَ الْأَدَاءَ حَقِيقَةً
الدِّينِ مُحَالٌ وَكَمَا يُقَالُ نَوَيْتُ أَنْ أُوْدِيَ ظَهَرَ الْأَمْسِ فَبِقَرِينَةِ الْأَمْسِ يُفْهَمُ مِنْهُ الْقَضَاءُ لَأَنَ
أَدَاءَ ظَهَرَ الْأَمْسِ بَعْدَ مَضِيِّهِ مُحَالٌ.

قَوْلُهُ: (لَأَنَ لِلأَدَاءِ خُصُوصاً) دَلِيلٌ عَلَى اشْتِرَاطِ التَّقْيِيدِ. يَعْنِي أَنَّ مَعْنَى الْأَدَاءِ
مَخْتَصٌّ بِتَسْلِيمِ نَفْسِ الْوَاجِبِ لِأَنَّهُ فِي اللَّغَةِ يَنْبِئُ عَنْ شِدَّةِ الرِّعَايَةِ وَالِاسْتِقْصَاءِ فِي الْخُرُوجِ
عَمَّا لَزِمَهُ وَذَلِكَ بِتَسْلِيمِ عَيْنِ الْوَاجِبِ لَا بِتَسْلِيمِ مِثْلِهِ بَعْدَ مَا فَاتَ فَلَا يُمْكِنُ إِطْلَاقُهُ عَلَى
تَسْلِيمِ الْمِثْلِ إِلَّا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ فَلِهَذَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّقْيِيدِ بِقَرِينَةٍ. فَأَمَّا الْقَضَاءُ فَإِحْكَامُ
الشَّيْءِ نَفْسَهُ وَذَلِكَ مَوْجُودٌ فِي تَسْلِيمِ الْمِثْلِ وَالْعَيْنِ فَيُطْلَقُ عَلَيْهِمَا بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ فَلَا
يَحْتَاجُ إِلَى التَّقْيِيدِ بِالْقَرِينَةِ.

وَقَالَ الْقَاضِي الْإِمَامُ وَشَمْسُ الْأُئِمَّةِ رَحِمَهُمَا اللَّهُ: وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ الْقَضَاءُ فِي الْأَدَاءِ
مَجَازاً لَمَّا فِيهِ مِنْ إِسْقَاطِ الْوَاجِبِ. وَيُسْتَعْمَلُ الْأَدَاءُ فِي الْقَضَاءِ مَجَازاً لَمَّا فِيهِ مِنْ التَّسْلِيمِ

أي يحتال ويتكلف فيختله . وأما القضاء فأحكام الشيء نفسه لا ينبئ عن شدة الرعاية . واختلف المشايخ في القضاء أيجب بنص مقصود أم بالسبب

فجعل كل واحد منهما مجازاً في الآخر . والتوفيق بينهما : أن الشيخ نظر إلى معناهما اللغوي فوجد عين القضاء شاملاً لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقة فيهما، ووجد معنى الاداء خاصاً في تسليم العين فجعله مجازاً في غيره فاشتراط التقييد بالقرينة والقاضي الإمام، وشمس الأئمة نظراً إلى العرف أو الشرع . فوجدا كل واحد منهما خاصاً بمعنى فجعله مجازاً في غير ما اختص كل واحد به .

وفي بعض النسخ : إلا أن للاداء خصوصاً مقام ، لأن معناه على هذا الوجه أن الاداء قد يسمى قضاء وعلى العكس إلا أن الاداء مختص بتسليم عين الواجب في الحقيقة والقضاء بتسليم المثل على ما بينا . لأن الاداء ينبئ عن شدة الرعاية ، والقضاء لا ينبئ عن شدة الرعاية بل عن مجرد الإحكام فيكون مختصاً بتسليم المثل الذي ليس فيه شدة الرعاية بل فيه نوع قصور ، وهذا الوجه يوافق ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله . فعلى هذا الوجه يجوز أن يكون قوله : (مقيداً) متصلاً بالجملة كما في قوله تعالى : ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾ [البقرة: ٢٠٣] ، ويكون معناه ويسمى الاداء قضاء مقيداً بقرينة ويستعمل الاداء في القضاء مقيداً بقرينة ، وقوله نفس الواجب وعينه ترادف ، وقوله : (في الثلاثي) أي الثلاثي المجرد منه أي من الاداء ، لأن الاداء من منشعبه الثلاثي يقال أدى يؤدي أداءً وتاديةً كما يقال سلم سلماً وبلغ يبلغ بلاغاً ، وقوله يادو ذكره في الصباح يقال : الذئب يادو للغزال أي يختله لياكله والختل الخداع وأدوت له وأدبت أي ختلته وهذا مثل يضرب في مَقَاساة المرء في الشيء ومعاناته لَرَجَاء نَفْع يعود إليه في عاقبته .

ثم حاصل ما ذكرنا أن إطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء كقوله نويت أن أؤدي ظهر الامس ، وعكسه كقوله نويت أن أقضي الظهر الوقتية جائز . فاما صحة الاداء بنية القضاء حقيقة كنية من نوى أداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن أن الوقت باق ، وكنية الاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان فتحرى شهراً وصامه بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان ، وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن أن الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد ، وكنية الاسير الذي صام رمضان بنية القضاء على ظن أنه قد مضى فليس مبنياً على هذا الأصل كما ذهب إليه البعض ، لأنه وإن اقتصر على قصد القلب ولم يذكر باللسان شيئاً فلا يشكل لأن كلامنا في إطلاق اللفظ على معنى وليس هاهنا لفظ ، وإن ضم إليه الذكر باللسان فكذلك لأنه أراد بكل لفظ حقيقته وليس كلامنا فيه ، وأما جوازه فباعتبار

الذي يوجب الأداء؟ فقال بعضهم بنص مقصود لأن القرية عرفت قرينة بوقتها، وإذا فاتت عن وقتها ولا يعرف لها مثل إلا بالنص كيف يكون لها مثل بالقياس

أنه أتى بأصل النية، ولكنه أخطأ في الظن والخطأ في مثله معفو على ما عُرف في موضعه.

قوله: (واختلف المشايخ) أي مشايخنا واللام بدل الإضافة (في القضاء أوجب بنص مقصود) أي بنص قصد به إيجاب القضاء ابتداء أم بالسبب الذي يجب به الأداء وهو الأمر، لأن وجوب الأداء يضاف إليه لا إلى السبب إذ لا يثبت بالسبب إلا نفس الوجوب، وإن شئت أبهمت السبب كما أبهمه الشيخ فقلت: يجب القضاء بما يجب به الأداء سواء كان الموجب نصاً أو غيره.

وقال بعض الشارحين معنى قوله (بنص مقصود) بسبب ابتدائي غير سبب الأداء عرف بالنص أنه سبب له. ويدل على صحة الوجه الأول ما ذكره الشيخ رحمه الله في شرح التقويم: ثم اختلف أصحابنا قال بعضهم: القضاء يجب بأمر مبتدأ من الله تعالى. وقال بعضهم: لا يحتاج: إلى أمر مبتدأ، بل يجب المثل إذا فات المضمون بالكتاب والسنة والإجماع. وما ذكر صاحب «الميزان» فيه: اختلف مشايخنا في الأمر الموقت إذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء أنه يجب بالأمر السابق أو يجب بأمر مبتدأ قال بعضهم: يجب بالأمر السابق. وقال بعضهم: يجب بأمر مبتدأ. وعليه يدل سياقه كلام شمس الأئمة رحمه الله أيضاً، وذكر صدر الإسلام أبو اليسر قال عامة الفقهاء: أن الوقت متى فات لا يبقى المأمور ديناً في الذمة ويجب القضاء في وقت آخر بدليل آخر. وقال بعض الناس يبقى ديناً في الذمة بعد خروج الوقت بحكم ذلك الأمر، والحاصل أن وجوب القضاء لا يتوقف على أمر جديد وإنما يجب بالأمر الأول عند القاضي الإمام أبي زيد وشمس الأئمة والمصنف ومن تابعهم. وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي والحنابلة وعامة أصحاب الحديث. وعند العراقيين من أصحابنا وصدر الإسلام أبي اليسر وصاحب «الميزان» لا يجب بالأمر الأول بل بأمر آخر، وبدليل آخر. وهو مذهب عامة أصحاب الشافعي وعامة المعتزلة، والخلاف في القضاء بمثل معقول. فاما القضاء بمثل غير معقول، فلا يمكن إيجابه إلا بنص جديد بالاتفاق، احتج من قال بأنه يجب بأمر مبتدأ بأن الواجب بالأمر أداء العبادة ولا مدخل للرأي في معرفتها، وإنما تعرف بالنص فإذا كان الأمر مقيداً بوقت كان كون المأمور به عبادة مقيداً به أيضاً ضرورة توقُّفه على الأمر فإن العبادة مفسرة بأنها: «فعل يأتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى بأمره»، وإذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت آخر عبادة بهذا الأمر لعدم دخوله تحت الأمر كمن قال لغيره أفعَلْ كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الأمر ما عدا يوم الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان مقيداً بالمكان

وقد ذهب وصف فضل الوقت ؟ وقال عامتهم يجب بذلك السبب، وبيان ذلك

بأن قيل اضرب من كان في الدار لا يتناول مَنْ لم يكن فيها . وإذا لم يتناوله الأمر كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج إلى أمر آخر ضرورة ولا يمتنع أن يكون الفعل مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصة بأوقات والصوم كذلك، ولا يقال نحن لا ندعي أنه يتناوله من حيث الصيغة لأنه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكننا نقول بالمأمور لما فات يضمن بالمثل من غير توقف على أمر آخر كما في حقوق العباد، لأننا نقول من شرط إيجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيئاتها فلا يمكن إثبات المماثلة فيها بالرأي وكيف يمكن ذلك والأداء مشتمل على الفعل وإحراز فضيلة الوقت ولهذا لم يُجزَّ قبل الوقت وقد فاتت فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام: «ومن فاته صَوْمُ يَوْمٍ مِنْ رمضان لم يَقْضِهِ صِيَامُ الدَّهْرِ كُلِّهِ»^(١) فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلاً للفعل في الوقت. ولما لم يمكن إيجابه بالأمر الأول توقف على دليل آخر ضرورة، قال أبو اليسر رحمه الله: إن إقامة الفعل في الوقت إنما عُرفت قرينة شرعاً يخالف القياس فلا يمكننا إقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقام هذا الفعل بالقياس عند الفوات كما في الجمعة فإن أداء الركعتين لما عرف قرينة بخلاف القياس لا يمكننا أن نقيم مثل هاتين الركعتين مقامهما في وقت آخر بالقياس عند الفوات، وكما في تكبيرات التشريق، فإنها لما عُرفت قرينة في تلك الأيام شرعاً بخلاف القياس لا يمكننا أن نقيم مثل هذه التكبيرات في غير تلك الأيام مقامها عند الفوات، واحتج من قال بأنه يجب بالأمر الأول بالقياس وهو أن الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلاة قال الله تعالى: ﴿قَعْدَةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤ و ١٨٥]، أي فافطر فعله عدة من أيام أخر. وقال عليه السلام: «من نامَ عن صلاة أو نسيها فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا»^(٢) وما ورد فيه معقول المعنى فوجب إلحاق غير المنصوص به. وبيانه أن الأداء قد صار مُستحقاً عليه بالأمر في الوقت ومعلوم بالاستقراء أن المستحق لا يسقط عن المستحق عليه إلا بالأداء أو بالإسقاط أو بالعجز ولم يوجد الكل فبقي كما كان قبله. أما عدم وجود الأداء فظاهر. وكذا عدم الإسقاط لأنه لم يوجد صريحاً بيقين ولا دلالة لأنه لم يحدث إلا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مُسقطاً لأن بخروج الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يجوز أن يكون مُسقطاً بل

(١) أخرجه أبو داود في الصوم، حديث رقم ٢٣٩٦. والترمذي في الصوم، حديث رقم ٧٢٣. والإمام أحمد في المسند، ٢/٣٨٦ و ٤٤٢ و ٤٥٨ و ٤٧٠.

(٢) أخرجه أبو داود في الصلاة، باب رقم ١١. والنسائي في المواقيت، باب رقم ٥٣. وابن ماجه في الصلاة، باب رقم ١٠.

هو تقرر ما عليه من العهدة وإنما يصلح الخروج مُسقطاً باعتبار العجز، ولم يوجد العجز إلا في حق إدراك الفضيلة لبقاء القدرة على أصل العبادة لكونه مُتصور الوجود منه حقيقة وحكماً فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك الوقت إلى الإثم إن تعمد التفويت، وإلى عدم الثواب إن لم يكن تعمد للعجز. ويبقى أصل العبادة الذي هو المقصود مضموناً عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهده بصرف المثل إليه كما في حقوق العباد.

(فإن قيل): لا نُسلم أن القدرة على أصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لأن الأمر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الأداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلاً موصوفاً بصفة من وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة. كالواجب بالقدرة الميسرة لا تبقى بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفة وهو اليسر.

(قلنا): هذا إذا كان الوصف مقصوداً ونحن نعلم أن نفس الوقت هاهنا ليس بمقصود لأن معنى العبادة في كون الفعل عملاً بخلاف هوى النفس، أو في كونه تعظيماً لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات كما لا يختلف باختلاف الأماكن. وكان هذا كمن أمر بأن يتصدق درهماً من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى يجب أن يتصدق باليسرى لأن الغرض به يحصل فكذا هنا. وأما عدم صحة الأداء قبل الوقت فليس لكونه مقصوداً بل لكونه سبباً للوجوب والأداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت تبعاً غير مقصود لم يجز أن يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو أصل العبادة كمن أتلف مثلياً وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو المثل معني فيجب عليه القيمة كذا هنا، قال الشيخ أبو المعين^(١) رحمه الله: القضاء مثل الأداء وإن لم يكن في الفضيلة مثله، والمثلية في حق إزالة المآثم لا في إحراز الفضيلة. وكذا جميع عبادات أصحاب الأعذار كالوممي وغيره يقوم مقام العبادات الكاملة في حق إزالة المآثم لا في حق إحراز الفضيلة، ولما ثبت أن النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به إلى الفروع وهو الواجبات بالنذر الموقت من الصلاة والصيام والاعتكاف وغيرها، وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم: إن مثل العبادة لا يصير عبادة إلا بالنص. لانا قد سلمنا ذلك، ولكن الكلام في أن هذا الأمر قد ثبت بعبارة

(١) هو ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول، ابن الحسن بن الحسن بن أبي حمزة، القمي، الكوفي.

أن الله تعالى أَوْجَبَ القضاء في الصَّوم بالنَّص، فقال: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]. وجاءَت السنة بالقضاء في الصلاة، قال النبي عليه السلام: «من نامَ عن صلاةٍ أو نسيها فليُصلِّها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها». فقلنا نحن: وَجِبَ القضاء في هذا بالنص وهو معقول فإن الأداء كان فرضاً فإذا فاتَ فاتَ مضموناً وهو قادرٌ على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعاً له مِنْ جِنْسِهِ أمر بصرف ما له إلى ما عليه، وسقط فَضْلُ الوقت إلى غيرِ مثلٍ وإلى غيرِ ضمانٍ إلا

هذا الوقت حقاً للعبد هل يجب إقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته؟ فنقول بانه يجب، لأن الشرع قد أقامه في الصوم والصلاة بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما، وقد خرج الجواب أيضاً عن الجمعة وتكبيرات التشريق لأن سقوطهما للعجز لأن إقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت فبمضي الوقت يتحقق العجز فيه ويلزمه صلاة الظهر لأن مثلها مشروع للعبد بعد مضي الوقت، وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع للعبد في غير أيام التكبير بل هو منهي عنه لكونه بدعة، فبمضي الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله، ولا يقال: لما وجب القضاء في الصلاة والصوم بالنص إذ لولاه لما عرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم القضاء بالأمر الذي يوجب الأداء؟ لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء أن الواجب لم يكن سقط بخروج الوقت وإن هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء؛ ولو وجب به ابتداءً لما صح تسميته قضاءً حقيقة وهذا كمن غصب شيئاً وهلك عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة له. ولكنه يضاف إلى الغصب السابق الموجب للأداء وهو رد العين والنصوص لطلب التفريغ عن ذلك الواجب فكذا هنا، قال الشيخ رحمه الله في «شرح التوقيم»: الفريق الآخر قالوا: الفأيت مضمون عليه لأنه واجب الأداء وما وجب أدائه إذا فات يصير مضموناً عليه كالمغضوب وإن لم يكن أدائه واجباً كانت أمانة عنده يضمن بالتفويت أيضاً فثبت أنه صار مضموناً عليه عند الفوات وله مثل مشروع عنده مملوك له وهو النفل، فإنه شرع عبادة بحكم الأمر وأداء المثل من عنده عن الفأيت المضمون أمر ثابت بالكتاب والسنة والإجماع فلا يحتاج إلى أمر مبتدأ وهو الأصح.

قوله: (وبيان ذلك) أي بيان الوجوب بذلك السبب (في هذا) أي في المنصوص عليه وهو الصوم والصلاة (وهو معقول) أي وجوب القضاء يدرك بالعقل (وسقط فضل الوقت إلى) كذا. ضمن فيه معنى الانتهاء أن سقط منتهياً إلى غير مثل بأن لم يجب من

بالإثم إن كان عامداً للعجز. فإذا عقل هذا وجب القياس به في قضاء المنذورات المتعينة من الصلاة والصيام والإعتكاف، وهذا أقيس وأشبه بمسائل أصحابنا.

جنسه، إلى غير ضمان بأن لم يجب من خلاف جنسه أيضاً (فإذا عقل هذا) أي المعنى الذي ذكرنا في المنصوص وهو الصوم والصلاة وجب القياس به.

وهكذا الكلام يشير إلى أن ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الأول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه، ولكن ذكر أبو اليسر في أصوله أنه إذا نذر صوم هذا الشهر أو نذر أن يصلي في هذا اليوم أربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يَفِ، فالقضاء واجب بالإجماع بين الفريقين، ولكن على قول الفريق الأول بسبب آخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الآخر بالنذر. واعلم أن التفويت إنما يوجب القضاء عندهم لأنه بمنزلة نص مقصود فكأنه إذا فوت فقد التزم المنذور ثانياً، فعلى هذا إذا فات لا بالتفويت بأن مرض أو جن في الشهر المنذور صومه أو أغمى عليه في اليوم المنذور فيه الصلاة يجب أن لا يقضي عندهم لعدم النص المقصود صريحاً أو دلالة فتظهر ثمرة الاختلاف. ولكن ما ذكر شمس الأئمة أن وجوب القضاء بدليل آخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه هو معذور فيه أو غير معذور يشير إلى أن الفوات بمنزلة التفويت عندهم في إيجاب القضاء فحينئذ لا يظهر فائدة الاختلاف في الأحكام بين أصحابنا وإنما يظهر في التخريج.

قوله: (وهذا أقيس) أي قول العامة أقرب إلى المعقول مما ذهب إليه الفريق الأول، وأشبه بمسائل أصحابنا أي أوفق لها فإنهم قالوا إن قوماً فاتتهم صلاة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعة جهراً إمامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلاة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر إمامهم بالقراءة. ومن فاتته صلاة في السفر فقضها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر فقضها في السفر صلى أربعاً كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله. وفي اعتبار حالة وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على أنه يجب بالسبب السابق ولا يلزم عليه ما إذا فاتته صلاة في المرض الذي يعجز فيه عن القيام والركوع والسجود فيقضيها في حالة الصحة، أو على العكس حيث يعتبر فيه حالة القضاء لا حالة الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود في الفصل الأول، مع أن الاداء ما لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه في الفصل الثاني مع أن الاداء وجب بهذه الصفة. فهذا يدل على أنه وجب بدليل آخر كما قال الفريق الأول، لانا نقول: السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجباً للقيام والركوع والسجود باعتبار يوهم القدرة مجوزاً للانتقال إلى الخلف وهو القعود أو الإيماء عند العجز إن اختار الفعل في هذه الحالة. فكذلك عمله في حق القضاء من غير

ولهذا قلنا في صلاة فاتت عن أيام التشريق: وجب قضاؤها بلا تكبير لأنه لا

تفاوت فإذا فاتته صلاة في حالة المرض أو الصحة فقد فاتته صلاة كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال إلى الخلف عند الفعل للعجز. فإذا قضاها فهي بتلك الصفة بعينها، فإن وجد شرط النقل في هذه الحالة كان له ذلك وإلا فلا. كما في الأداء. ألا ترى أنه لو افتتحها في الوقت قائماً ثم حدث به عجز كان له أن يتمها قاعداً وبإيماء ولو اقتتحها قاعداً ثم زال العجز كان له أن يتمها قائماً؟ فإذا ثبت الانتقال في الأداء فكذلك في القضاء وهذا كمن وجب عليه التيمم ثم قدر على الماء أو على العكس لا يجوز له التيمم في الفصل الأول ويجوز في الفصل الثاني لأن السبب انعقد موجباً للطهارة بالماء في الحالين لتوهم حدوث الماء مجزئاً للانتقال إلى الخلق وهو التراب عند العجز. فإن أقدم على الفعل حالة العجز كان له ولاية الانتقال إلى الخلف، وإلا فلا. فكذا هذا بخلاف السفر والحضر فإن السبب هناك قد تقرر موجباً للركعتين أو الأربع فلا يتغير ذلك في القضاء.

(فإن قيل): قد ذكرتم أن القضاء إنما يجب إذا كان قادراً على المثل وإلا سقط فينبغي أن لا يجهر الإمام في قضاء صلاة الليل إذا قضاها بالنهار لأن الجهر بالقراءة في نافلة النهار غير مشروع، وكذا ينبغي أن لا يلزمه قضاء المغرب لأنه ليس له نافلة مشروعة على هيئة المغرب.

(قلنا): إنما يشترط لصحة القضاء كون النفل مشروعاً من غير نظر إلى الكيفية والكمية، فإنه يجب قضاء الظهر مع أن النفل لم يكن مشروعاً على صفة الظهر ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة، وكذا لا يجوز التسليم على رأس الركعتين في قضاء الظهر ويجوز في النفل، فعلم أن المعتبر ما قلنا. كذا أورد شيخنا في «فوائد الجامع الكبير»^(١) ناقلاً عن استاذة مولانا بدر الدين الكردي رحمهما الله. واجيب أيضاً في جنس هذه المسائل بأن الشرع لما أمره بالقضاء على هذه الهيئة والصفة عرفنا أن له نفلاً يصلح للصرف إلى ما عليه ولكن يظهر ذلك في ضمن فعل القضاء لا مطلقاً؛ كما أن له أن يعين أحد الأشياء الثلاثة في كفارة اليمين ضرورة التخيير ولكن يثبت ذلك في ضمن الفعل لا أن يعينه بالقول ابتداء. وكما أن يمتلك جارية الأهن ولكن في ضمن الفعل أن يمتلكها ابتداءً ونظائره كثيرة. قوله: (ولهذا قلنا): أي ولما ذكرنا أن ما قدر عليه يجب ولا يسقط

(١) شيخ المؤلف هو محمد بن محمد بن نصر أبو الفضل، حافظ الدين الكبير البخاري الفقيه الحنفي. المولود سنة ٦١٥ هـ، توفي سنة ٦٩٣ هـ، انظر الفوائد البهية ص ١٩٩-٢٠٠.

تكبير عنده في سائر الأيام ثم لم يسقط ما قدر عليه بهذا العذر. ويتفرع من هذا الأصل مسألة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان إذا صامه ولم يعتكف أنه

بسقوط ما عجز عنه، قلنا إذا فاتته صلاة في أيام التشريق وجب قضاؤها بلا تكبير أي في غير أيام التشريق، والمسألة على أربعة أوجه: إن تركها قبل أيام التشريق ثم قضاها في هذه الأيام لا يكبر. وعن أبي يوسف أنه يكبر لأنه قدر على وجه الكمال فيلزمه كالمرضى إذا فاتته صلاة بإيماء فقضاها في الصحة يقضيها بركوع وسجود. وإن نقول الجهر بالتكبير لم يشرع إلا مقدراً فلو كبر للفائتة يكون زيادة على ذلك المقدر، وإن تركها في أيام التشريق فقضاها في غير أيام التشريق وهي مسألة الكتاب فإنه لا يكبر. وقال الشافعي رحمه الله يكبر ليكون القضاء على حسب الفوات. وإن نقول الجهر بالتكبير بدعة إلا في زمان مخصوص فيبطل بفوته كرمي الجمار يسقط بانقضاء أيام النحر والجمعة وكالاضحية وصار كالصحيح إذا نسي صلاة فقضاها في المرض يقضيها بإيماء، وإن قضاها في أيام التشريق من العام القابل وحده أو بجماعة لا يكبر أيضاً لأن الزيادة على المشروع بدعة، فاما إذا قضاها في هذه الأيام من هذه السنة بجماعة فإنه يكبر لأن وقت التكبير قائم ولو كبر لا يزيد على المشروع في هذه الأيام فيكبر ليكون القضاء على حسب الفوات كذا ذكر شمس الإسلام الأوزجندي في شرح الجامع.

وذكر الشيخ في شرح الجامع في هذه المسألة أنه إنما يكبر لأن التكبير جهراً مشروع فيها. ويصلح أن يكون مشروعاً في حق النوافل إلا أنه لم يؤد لفقد شرطه وهو الجماعة، فظهر ذلك في حق الصرف إلى ما عليه لأنه مثل لما فات بجماعة وعندهما لم يكبر في النوافل احتياطاً فظهر ذلك في حق ما عليه أيضاً ولا يشترط الجماعة عندهما للتكبير كما في الأداء.

(فإن قيل): إنه قد عجز عن صفة الجهر لا غير لأن أصل التكبير مشروع فينبغي أن لا يسقط الأصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية.

(قلنا) قد ذكرنا أن الوصف إذا كان مقصوداً يسقط الأصل بفواته. وهاهنا كذلك لأن التكبير في هذه الأيام من الشعائر وذلك يختص بصفة الجهر فيسقط بسقوطه لعدم حصول المقصود بالأصل بدون الوصف.

قوله: (ويتفرع عن هذا الأصل) وهو أن القضاء يجب بما وجب به الأداء عند عامة مشايخنا وبنص مقصود عند آخرين مسألة النذر بالاعتكاف وهي أن يقول: لله علي أن أعتكف شهر رمضان أو أن أعتكف هذا الشهر سواء عيَّنه باسمه العلمي أو بالإشارة فصامه

يقضي اعتكافه ولا يجزئ في رمضان آخر قالوا: لأن القضاء إنما وجب التفويت ابتداء لا بالنذر. والتفويت سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق. لكننا

ولم يعتكف لزمه أن يقضي الاعتكاف متتابعاً بصوم مبتدأ. وعند الحسن بن زياد لا شيء عليه، وهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف وزُفر رحمهم الله لأنه التزم اعتكافاً بصوم لا أثر للاعتكاف في وجوبه ولا سبيل إلى قضائه في شهر آخر، لأنه يلزمه بصوم للاعتكاف أثر في وجوبه فيزيد على ما التزمه فوجب أن يبطل.

وجه الظاهر على مذهب الفريق الأول هو أن القضاء إنما يجب بالتفويت ابتداء لا بالدليل الذي تعلق به الأصل والتفويت سبب مطلق عن الوقت أي لا يخص القضاء بوقت دون وقت كالأوامر المطلقة فصار كأنه قال بعد فوات الوقت: لله علي أن أعتكف شهراً متتابعاً، لانا قد ذكرنا أن التفويت بمنزلة التنصيص ثانياً على الإيجاب فلذلك يلزمه الاعتكاف بصوم مقصود.

وأما الفريق الثاني فإنهم يقولون الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالأمر وذلك مضمون بالقضاء فكذلك هذا. وإذا وجب صار من ضرورته إيجاب الفضل لأن تحمل الفضل أحق من إبطال الأصل فإن لم يقضه حتى جاء شهر رمضان من قابل فقصى فيه لم يجز عندنا خلافاً لزُفر رحمه الله، لأن الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر وجوده تبعاً لا وجوده قصداً كالطهارة ولهذا صح نذره بهذا الاعتكاف فكان كمن نذر أن يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له أن يصلي المنذور بتلك الطهارة فإن انتقض وضوؤه يلزمه التوضي لأداء المنذور. فإن توضاً لصلاة أخرى يجوز له أن يصلي المنذور بتلك الطهارة فكذا هذا، ولنا أنه إذا لم يعتكف حتى وجب القضاء عليه صار التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت على القول الأول أو صار ذلك النذر مطلقاً عن الوقت على القول الثاني فلا يتأدى بصوم رمضان وهذا لأن الصوم وإن كان شرطاً هاهنا لكنه مما يلتزم بالنذر بخلاف الطهارة لأنها لا يلتزم بالنذر أصلاً ولما أثر النذر في إيجابه لا يتأدى بواجب آخر كذا في شرح الجامع للمصنف وشمس الإسلام رحمهما الله.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن الفريق الأول استدلوا بهذه المسألة على صحة مذهبهم بوجهين:

أحدهما: أنهم قالوا لو كان القضاء واجباً بالسبب الأول لكان ينبغي أن يبطل فيما إذا صام ولم يعتكف، كما قال أبو يوسف رحمه الله. لأن السبب الأول لا أثر له في إيجاب الصوم كما ذكرنا. ولا يمكن إيجاب القضاء بلا صوم ولا يمكن إيجاب صوم بلا موجب فيبطل ولم يبطل باتفاق بيننا. فعرفنا أنه وجب بسبب آخر أوجب الصوم.

نقول إنما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود في هذا الباب . وإذا ثبت هذا لم يكن بدّ من إضافته إلى السبب الأول، ألا ترى أنه يجب بالقوات مرة وبالتفويت أخرى؟ إلا أن الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقاً أثر في

والثاني: أنه لو كان واجباً بما وجب به الأداء وهو الأمر بالفداء بالنذر لجاز قضاؤه في رمضان الثاني، كما قال زُفر رحمه الله، لأنه مثل الأول في كون الصوم مشروعاً فيه مستحقاً عليه وصحة أداء الاعتكاف به ومع هذا لم يجز فعرفنا أن وجوب القضاء غير مضاف إلى السبب الذي يجب به الأداء . وفي قول الشيخ أنه يقضي اعتكافه ولا يجري في شهر رمضان الآخر إشارة إلى الوجهين والدليل على الوجهين واحد وهو أن التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فلهذا لم يفصل بينهما .

وقوله: (لكننا نقول) استدراك عما قالوا أنه يجب بالتفويت ولهذا ذكر كلمة الحصر أي لا يجب إلا بكذا (في هذا) أي في النذر (بالقياس على ما قلنا) من الصلاة والصوم (لا بنص مقصود) وهو التفويت، وفيه إشارة إلى أن التفويت كنص مقصود عندهم (في هذا الباب) وهو النذر، وإذا ثبت هذا أي عدم وجوب القضاء بنص مقصود بالدليل الذي ذكره لم يكن بدّ من إضافة وجوب القضاء إلى السبب الأول وهو النذر .

قوله: (ألا ترى أنه يجب بالقوات مرة) استدلال على أنه لا يمكن إضافته إلى التفويت لأنه لو كان كذلك يلزم أن لا يجب في القوات وذلك بأن جنّ أو أغمي عليه أو مَرَضَ حَتَّى فَاتَهُ الْمَنْذُورُ لا باختياره إذ لا يمكن أن يجعل قوات المندور حينئذ بمنزلة نذر ابتدائي لأنه لا بد فيه من كونه مختاراً ولا اختيار في القوات . فلا يكون القوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب في القوات كما وجب في التفويت يضاف إلى معنى يشملهما وهو السبب الأول، وصورة القوات في مسألة الاعتكاف بأن مَرَضَ مَرَضاً لا يمنعه من الصوم ويمنعه من الاعتكاف بأن صار مبطوناً أو نحوه .

قوله: (إلا أن الاعتكاف) جواب سؤال يرد عليه وهو أنه لو كان مضافاً إلى السبب الأول فكيف وجب زائداً على ما أوجبه السبب الأول مع أن الحكم لا يزيد على العلة؟ فقال: نعم إلا أن مطلق الاعتكاف الواجب من غير نظر إلى تقيده بوقت أو عدم تقيده به أو الاعتكاف الواجب الذي هو مطلق عن الوقت يقتضي صوماً للاعتكاف أي للنذر الذي يوجبه أثر في إيجابه، لأن الصوم شرطه وشرط الشيء تابع له وما لا يتوسل إلى الواجب إلا به يجب كوجوبه تبعاً له، وقيد بالواجب لأن في الاعتكاف النقل لا يشترط الصوم في ظاهر الرواية . وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله أنه يُشترط فيه الصوم أيضاً لأن

إيجابه وإنما جاء هذا النقصان في مسألة شهر رمضان بعارض شرف الوقت. وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله إلا بالحياة إلى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحياة والموت. فلم يثبت القدرة فسقط، فبقي مضموناً بإطلاقه وكان هذا أحوط الوجهين لأن ما ثبت بشرف

الصوم فيه كالطهارة في الصلاة، فعلى هذا لا يكون الاعتكاف النفل أقل من يوم وجه الظاهر أن مبنى النفل على المساهلة والمسامحة حتى يجوز صلاة النفل قاعداً مع القدرة على القيام وراكباً مع القدرة على النزول والواجب لا يجوز. قال محمد رحمه الله: إذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له إذا خرج. فيثبت أن الظاهر ما ذكرنا كذا في المبسوط، غير أنه امتنع وجوب الصوم بوجوب هذا الاعتكاف، بعارض على شرف الزوال وهو شرف الوقت، وهو معنى قوله: وإنما جاء هذا النقصان أي عدم اقتضاء الاعتكاف صوماً له أثر في إيجابه بعارض شرف الوقت أي بتقيد الاعتكاف واتصاله بوقت شريف لا يقبل إيجاب الصوم من جهة العبد لشرفه، أو معناه إنما لم يوجب هذا الاعتكاف صوماً لأنه يضاف إلى شهر شريف فكان الاعتكاف فيه أفضل من غيره. قال عليه السلام: «من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة فيما سواه، ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة فيما سواه»^(١).

فاكتفى فيه بصوم الشهر لإدراك هذه الفضيلة، وما ثبت بشرف الوقت وهو زيادة فضيلة حصلت لهذا الاعتكاف بسبب شرف الوقت فقد فات بفوات الوقت أصلاً لأنه لا يتمكن من اكتساب مثله إلا بإدراك العام القابل وذلك متردد لاستواء الحياة والممات في هذه المدة فلا يثبت به القدرة، فسقط أي استدراك ما ثبت بشرف الوقت واكتساب مثله للعجز كما في الصوم والصلاة بعد خروج الوقت (فبقي) أي الاعتكاف مضموناً في الذمة، بإطلاق الاعتكاف أي بإطلاق ما يوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلاة بعد خروج الوقت، ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقاً بزوال العارض وجب به الصوم المقصود ولم يتأد في رمضان الثاني، كما لو كان ذلك النذر مطلقاً ابتداءً لأنه يريد بذلك صرف الواجب إلى الواجب الآخر وليس له ذلك، فصار الحاصل أن الفريق الأول جعلوا التفويت كالنذر المطلق، والعامه جعلوا النذر السابق بعد زوال العارض كالنذر المطلق، ولا يقال لما صار النذر السابق كالمطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم

(١) ذكره المتقي الهندي في كنز العمال، حديث رقم ٢٤٢٧٦. والمنذري في الترغيب والترهيب ٩٤/٢.

الوقت من الزيادة احتمل السقوط. فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لأن
يحتمل السقوط والعود إلى الكمال أولى. وإذا عاد لم يتأد في رمضان الثاني
والأداء في العبادات يكون في المؤقتة في الوقت، وفي غير المؤقتة أبداً على ما

المقصود لزم أن لا يتأدى بصوم القضاء فيما إذا لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء
الصوم متتابعاً كما لو كان النذر مطلقاً ابتداء، لأننا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا
الاعتكاف يجوز أن يكون باعتبار شرف الوقت ويجوز أن يكون باعتبار اتصاله بصوم
الشهر فإن زال شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء إحدى العلتين.

قوله: (وكان هذا أحوط الوجهين) قيل الوجهان إيجاب القضاء بالسبب الذي وجب
به الأداء وإيجابه بسبب آخر مقصود. والاول أحوط لأنه لو أضيف إلى سبب آخر يجب أن
لا يلزم عليه القضاء عند الفوات، والاول يوجب القضاء عند الفوات والتفويت جميعاً
فكان أولى، والاولى أن يقال: الوجهان إيجاب القضاء بصوم مقصود وإسقاطه بزوال الوقت
لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر إيجاب الصوم بلا موجب كما قاله أبو يوسف رحمه الله،
فإيجاب القضاء أحوطهما لأن فيه إسقاط النقصان وإعادة الواجب إلى صفة الكمال بإيجاب
تبعه لوجوبه وفي الوجه الآخر إسقاط أصل الواجب لتعذر إيجاب التبع وقد أمكن اعتبار
هذا الوجه مع رعاية الأصل الذي مهدناه بالطريق الذي قلنا. وبيان الإمكان أن الزيادة التي
تثبت بسبب شرف الوقت للعبادة احتملت السقوط بزوال الوقت كما بينا في الصوم
والصلاة (فالنقصان) وهو عدم وجوب الصوم به، (والرخصة الواقعة بالشرف) وهي
الاكتفاء بصوم الوقت (لأن يحتمل السقوط والعود إلى الكمال أولى) لأن الاول عود من
الكمال إلى النقصان وهذا عود من النقصان إلى الكمال ومن الرخصة إلى العزيمة ولما عاد
إلى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني، وفي بعض النسخ والنقصان بالواو والنصب عطفاً
على السقوط وليس بمسقيم لأن السقوط حينئذ يرجع إلى الزيادة والنقصان يرجع إلى
محل الزيادة وهو الصوم والصلاة فيختلف الضمير المستكن في احتمال فيختل الكلام،
ولأن السقوط في قوله لأن يحتمل السقوط راجع إلى النقصان والعود إلى الكمال راجع إلى
الرخصة، وفي عطف النقصان على السقوط إبطال هذه اللطيفة فكانت النسخة الاولى
أولى.

قوله: (وفي غير المؤقتة) كسجود التلاوة وأداء الزكاة وصدقة الفطر والكفارات
(أبداً) أي في العمر لأن جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت، وهذا على مذهب
من قال: الأمر المطلق لا يوجب الفور ظاهر. وهو مذهب عامة أصحابنا. وكذا على مذهب
بعض القائلين بالفور لأن أول أوقات الإمكان وإن تعين عندهم إلا أن بفوته لا يصير قضاء،

نُبِّينَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى . والمحض ما يؤديه الإنسان بوصفه على ما شرع مثل الصلاة بالجماعة فاما فعل الفرد فأداء فيه قُصُور . ألا ترى أن الجهر عن المنفرد ساقط؟ والشارع مع الإمام في الجماعة مؤدَّ أداءً محضاً والمَسْبُوق ببعض الصلاة

 لان معنى هذا الامر افعل في الوقت الاول فإن اُخِرَت ففي الثاني والثالث إلى آخر العمر فيكون أداء لا قضاء، فاما عند الباقيين منهم إذا فات عن أول أوقات الإمكان فإنه يصير قضاء لان أول أزمنا الإمكان وقت مقدر كوقت الصلاة . ولهذا من شرط منهم الامر الجديد في القضاء شرطه هاهنا كذا في «الميزان» وغيره . (وعلى ما نُبِّينَ) من بعد يعني قبيل باب النهي (والمحض) منه أي الخالص الكامل من الاداء، هو الذي (يؤديه الإنسان) ملتبساً (بوصفه) كما شرع مثل الصلاة بجماعة لان هذه صلاة توفّر عليها حقها من الواجبات والسنن والآداب لما بينا أن الاداء ينبئ عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك، وهذا في الصلاة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح . فاما فيما لم تُسنَّ الجماعة فيه مثل عامة النوافل والوتر في غير رمضان فالجماعة فيها صفة قُصُور عندنا كالاصبع الزائدة، فأداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب فيه شرعاً وهو الجماعة فإن الصلاة بالجماعة تفضل على صلاة المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث^(١)، الجهر ساقط أي وجوبه والجهر صفة كمال في الصلاة بدليل وجوب السجدة بتركه، ولما كان الاداء منقسماً أقساماً ثلاثة لأنه إما أن أدت الصلاة كلها مع الجماعة أو بعضها وذلك البعض إما إن كان أول الصلاة أو غيره أعاد قوله والشارع مع الإمام في الجماعة أي الذي شرع معه وأتمها معه مؤدَّ أداءً محضاً أي كاملاً ليبين القسمين الآخرين .

قوله : (والمسبوق ببعض الصلاة) أي الذي فاته أول الصلاة مع الإمام بأن فاتته الركعة الاولى أو أكثر مؤدَّ أيضاً لانه يؤديها في الوقت، لكنه مُنفرد في أداء ما سبق به لان الاقتداء لم يتحقق فيما فرغ الإمام من أدائه، فكان أي المسبوق فيه مؤدياً أداءً قاصراً أو فعله أداءً قاصراً ولكن فعله في القصور دون فعل المنفرد من وجهين : احدهما : أن صفة الجماعة موجودة هاهنا في البعض بخلاف المنفرد . والثاني : أنه وإن كان منفرداً فيما سبق به حتى لزمه القراءة وسُجُود السهو لو سها فيه لكنه مُقْتَدٍ فيه باعتبار التحريم لانه أدركها مع الإمام وهي شيء واحد، ولهذا لا يصح اقتداء الغير به . فكان الذي صلى بغير إمام منفرداً في الكل أداءً وتحريمه، والمسبوق منفرداً في البعض أداء لا تحريمه فكان قُصُوره دُونَ الاول بدرجتين .

(١) أخرجه البخاري في الاذان ٦٤٥ . ومالك في الموطأ في الصلاة، ١/١٢٩ .

مؤدٍ أيضاً لكنه منفرد فكان قاصراً ومن نام خلف الإمام أو أحدث فذهب يتوضأ ثم عاد بعد فراغ الإمام فهذا مؤدٍ أداء يشبه القضاء.

ألا ترى أنهم قالوا في مسافر اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث، أو نام حتى فرغ الإمام ثم سبقه الحدث فدخل مبصره للوضوء، أو نوى الإقامة

وقوله: (ومن نام خلف الإمام) ثم انتبه بعد فراغه (أو أحدث) أي صار محدثاً وهو المسمى باللاحق أي الذي أدرك أول الصلاة وفاته الباقي (مؤدٍ) أي باعتبار بقاء الوقت أداء (يشبه القضاء) باعتبار فوات ما التزمه من الأداء مع الإمام بفراغه، ولما كانت الجهة مختلفة صح اجتماعهما في فعل واحد مع كونهما متنافيين، وإنما جعلنا فعله أداء يشبه القضاء لا على العكس لأنه باعتبار أصل الفعل مؤدٍ وباعتبار الوصف قاضٍ والوصف تبع، ثم من المعلوم أن القضاء يقوم مقام الأداء فكان هو في حكم المقتدي دون المنفرد حتى لا يلزمه القراءة وسجود السهو لو سها كالمقتدي، وكان فعله في القصور دون فعل المسبق لأنه مؤدٍ باعتبار الوقت، وقاضٍ صفة الجماعة فيما فاته مع الإمام فكان أدائه كاملاً بعبء حقيقة وبعضه حكماً، يوضح ما ذكرنا ما قال محمد رحمه الله في إيمان الجامع: لو قال عبدي حرّ صليت الجمعة مع الإمام فسبق فيها بركعة لم يحنث لأنه إنما صلى معه ركعة، فاما الأخرى فلا لأن المسبوق منفرد لا إمام له، ولو افتتح مع الإمام ثم نام حتى سلم الإمام ثم قام فصلى حنث لأن النائم الذي يقضي مثل ما انعقد له إحرام الإمام مقتدي به كذا ذكر الشيخ في جامع.

(فإن قيل): قد جعل صاحب الشرع المسبوق قاضياً بقوله: «وما فاتكم فاقضوا»^(١) فكيف يستقيم جعله مؤدياً؟ (قلنا): قد بينا أن استعمال إحدى العبارتين مكان الأخرى مجازاً جائز. وإنما سمي المسبوق قاضياً مجازاً لما فعله من إسقاط الواجب أو باعتبار حال الإمام وإليه أشار في قوله: وما فاتكم. ونحن إنما جعلناه مؤدياً باعتبار حاله، ويؤيده ما أورده الإمام محمد بن إسماعيل^(٢) رحمه الله في الصحيح: وما فاتكم فاتموا، أشار إلى أكثر هذه اللطائف شمس الأئمة رحمه الله.

قوله: (ألا ترى أنهم) أي المشايخ: استدلال على شبه القضاء (في الوقت) حتى لو اقتدى به خارج الوقت لا يتغير بمغير بحال بالاتفاق (ثم سبقه الحدث) أي قبل فراغ الإمام

(١) أخرجه البخاري في الأذان (١/١٦٣ - ١٦٤). ومسلم في المساجد حديث رقم ٦٠٢. وأبو داود في الصلاة، حديث رقم ٥٧٢. وابن ماجه في المساجد، حديث رقم ٧٧٥. والإمام أحمد في المسند، ٢/٢٣٧ و ٢٣٨.

(٢) هو محمد بن إسماعيل البخاري (١٩٤ - ٢٥٦هـ).

وهو في غير مصره والوقت باق، أنه يصلي ركعتين ولو تكلم صلى أربعاً، ولو كان الإمام بعد لم يفرغ، أو كان هذا الرجل مسبقاً صلى أربعاً كما في المسألة الأولى؟.

(ثم سبقه الحدث) أي بعد الفراغ ضرورة (فدخل) في (مصره) في الصورتين بعد فراغ الإمام (أو نوى الإقامة) أي في موضع الإقامة والوقت باق إذ لو لم يكن باقياً يصلي ركعتين وإن تكلم بلا خلاف أنه يصلي ركعتين باعتبار معنى القضاء (ولو تكلم) أي هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير صلى أربعاً لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء الوقت فيتغير فرضه.

وعكس هذه المسألة: مسافر أحدث فانفتل ليأتي مصره فيتوضأ ثم علم أن أمامه ماء فإنه يتوضأ ويصلي أربعاً، فإن تكلم صلى ركعتين لأنه حين عزم على الانصراف إلى أهله فقد صار مقيماً وبعد ما صار مقيماً في صلاة لا يصير مسافراً فيها لأن السفر عمل، وحرمة الصلاة تمنعه من مباشرة العمل بخلاف الإقامة لأنها ترك السفر. وحرمة الصلاة لا تمنعه عن ذلك فإذا تكلم فقد ارتفعت حرمة الصلاة وهو متوجه أمامه على عزم السفر فصار مسافراً - كذا في «المبسوط» (بعد) أي بعد وجود المغير ولو تكلم أي هذا الرجل المسبوق، فالحاصل أن المسبوق يصلي أربعاً بعد وجود المغير سواء فرغ الإمام أو لم يفرغ تكلم أو لم يتكلم لأنه مؤد، وكذا اللاحق إذا تكلم أو لم يفرغ إمامه، فاما إذا فرغ إمامه ثم وجد المغير والوقت باق فإنه يصلي ركعتين عندنا. وقال زفر رحمه الله: يصلي أربعاً لأنه إما أن يعتبر اللاحق بالمسبوق نظراً إلى انفراده حقيقة أو بالمتقدي نظراً إلى الاقتداء حكماً والحكم في صلاتهما أنها تتغير بالمغير فكذا اللاحق، وإنا نقول اللاحق مع كونه مقتدياً ليس بمؤد لأنه يستحيل أن يجعل مؤدياً خلف الإمام ولا إمام له بل هو قاض شيئاً فاته مع الإمام وجعل كانه خلف الإمام في الحكم لأن العزيمة في حقه أن يؤدي مع الإمام لأنه مقتد، لكن الشرع جوز الأداء بعد فراغ الإمام إذا فاته الأداء بعذر وجعل أداءه في هذه الحالة كالأداء مع الإمام. وهذا هو تفسير القضاء لأن معناه أن يؤدي شيئاً بمثل ما وجب عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي بعد الوقت فلا يؤثر في فعله نية الإقامة.

وهذا لأن المغير لم يتصل بالأصل لانقضائه فلم يتغير في نفسه فلا يتغير ما بني عليه وهو القضاء بخلاف المسبوق فإنه منفرد مؤد شيئاً عليه في الحال. وكذا الذي خلف الإمام حقيقة لأنه مؤد في الحال فيجوز أن تعمل نية الإقامة في تغير صلاته، وصلاته

وأصل هذه أن هذا مؤدٌ باعتبار الوقت لكنه قاضٍ باعتبار فراغ الإمام لأنه كأنه خلف الإمام لا أنه في الحقيقة خلفه فصار قاضياً لما انعقد له إحرام الإمام بمثله. والمثل بطريق القضاء إنما يجب بالسبب الذي أوجب الأصل. فما لم يتغير الأصل لم يتغير المثل فإذا لم يفرغ الإمام حتى وجد من المقتدي ما يوجب إكمال صلاته تمت صلاته بنية إقامته أو بدخول مصره لأنه مؤد في الوقت. فاما إذا فرغ الإمام ثم وجد ما ذكرنا فإنما اعترض هذا على القضاء دون الأداء. فإذا لم يتغير الأداء لم يتغير القضاء، كما إذا صار قضاءً محضاً بالقوات عن الوقت ثم وجد المغير. وإذا تكلم فقد بطل معنى القضاء وعاد الأمر إلى

محملة للتغير مع وصف التبعية بدليل أنه يجوز أن يكون صلاته على خلاف وصف صلاة الإمام في الابتداء فجاز في البقاء، ولأنه منفرد فيما سبق واثرت التغير يظهر فيه وهو ليس بتابع فيه. كذا في مبسوط الشيخ رحمه الله.

(فإن قيل): نية الإمام إنما لم تعتبر لخروجه عن حرمة الصلاة فاما المقتدي فهو في حرمة الصلاة فيكون نيته معتبرة. (قلنا): المقتدي تبع فيجعل كالخارج من الصلاة حكماً بخروج إمامه منها كذا في مبسوط شمس الأئمة رحمه الله.

قوله: (وأصل ذلك) استدل أولاً بالحكم على صحة المذهب ثم بين المعنى فيه. فقال: وأصل ذلك أي أصل ما ادعينا من شبه القضاء في فعل اللاحق، إن هذا أي اللاحق، وقوله: (كأنه خلف الإمام لا أنه في الحقيقة خلف الإمام) نفى لقول زفر رحمه الله فإنه جعله مؤدياً خلف الإمام حقيقة حيث جعل اللاحق والمؤدي خلف الإمام سواء كما بينا. (فصار) أي اللاحق (قاضياً لما انعقد له إحرام الإمام بمثله) الباء تتعلق بقاضياً والضمير عائد إلى ما، وفي هذه العبارة نوع تسامح لأنه لا يقضي ما انعقد له إحرام الإمام وإنما يقضي ما انعقد له إحرام نفسه من المتابعة له والمشاركة معه في الفعل الذي فاته بفراغ الإمام. إلا أن المتابعة والمشاركة لما لم تتحقق بدون فعل الإمام جعل فعل الإمام أصلاً، فما لم يتغير الأصل أي ما دام الأصل وهو الأداء لا يقبل التغير لا يتغير المثل لأن القضاء خلف الأداء والخلف لا يفارق الأصل. وقد تم هنا بيان الأصل.

ثم شرع في ترتيب الفروع المذكورة عليه فقال: (فإذا لم يفرغ الإمام وقد وجد المغير في صلاة المقتدي تمت صلاته) لعدم المانع للمغير من العمل لقبول الأصل للتغير لأنه مؤد من كل وجه فاعترض المغير يؤثر فيه. قوله: (بخلاف المسبوق) متصل بقوله ثم وجد المغير أو بقوله فإذا لم يتغير الأداء لم يتغير القضاء، وإنما قال أيضاً لئلا يتوهم أن

الآداء فتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف المسبوق أيضاً لأنه مُؤَدٍ. ولهذا قلنا في اللاحق لا يَقْرَأ ولا يسجد للسهو بخلاف المسبوق لما بينا أنه قاضٍ لما انعقد له إحرام الجماعة. وأما القضاء فنوعان: إما بمثل معقول فكما ذكرنا وإما بمثل غير معقول فمثل الفدية في الصوم وثواب النفقة في الحج بإحجاج النائب لأن لا

مسألة المسبوق تخالف مسألة التكلم لأن ظاهر الكلام يقتضي ذلك لولاه فقوله، (أيضاً) يدل على أن مسألة التكلم توافق مسألة المسبوق وأنهما تخالفان مسألة اللاحق فعلى هذا لو قيل وبخلاف بالواو لاستقام المعنى كما استقام بدونها وكان عطفاً على مسألة التكلم من حيث المعنى والتقدير بخلاف ما إذا تكلم وبخلاف المسبوق أيضاً. قوله: (وأما القضاء فنوعان) أي القضاء الخالص نوعان. فاما الذي شابه معنى الآداء فقسم آخر، أو معناه أن القضاء بالنظر إلى كون المثل معقولاً وغير معقول نوعان فيدخل فيه جميع أقسامه لأن القضاء الذي فيه معنى الآداء لا يخلو من أن يكون قضاء بمثل معقول أو غير معقول. ثم تقسيمه بالنظر إلى خلوصه وعدم خلوصه لا يضر بالتقسيم الأول كما أن اللفظ يقسم: على اسم وفعل وحرف بالنظر إلى معنى، ثم يقسم إلى مفرد ومركب بالنظر إلى معنى آخر. ولا يضر ذلك بالتقسيم الأول فكذا هذا، وتقدير الكلام: أما القضاء فنوعان قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول. أما القضاء إلى آخره وإنما اختصر اعتماداً على ما ذكره في أول الباب. قوله: (فمثل الفدية في باب الصوم) فإنها شرعت خلفاً عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم لعجز الشيخ الفاني ومن بحاله، والفدية والفداء البديل الذي يتخلص به عن مكروه توجه إليه.

قوله: (وثواب النفقة) أي الإنفاق في الحج بإحجاج النائب، واعلم أن الإحجاج عن الغير جائز. ولكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج إذا لم يزل مريضاً حتى مات. فإن صح فعليه حجة الإسلام والمؤدى تطوع. لانا عرفنا جوازه بحديث الخثعمية^(١). وقد ورد في عجز الشيخوخة وأنها دائمة لازمة ولأنه فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر ليقع به اليأس عن الآداء بالبدن. وفي التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى إن صحيح البدن إذا أحج بماله رجلاً على سبيل التطوع عنه يجوز. لأن مبنى التطوع على التوسع، ثم المتأخرون من أصحابنا اختلفوا في هذه المسألة فقال عامتهم للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الأمر. فاما الحج فيقع

أ (١) أخرجه البخاري في الحج. ومسلم في الحج حديث رقم ١٣٣٤، والترمذي في الحج، حديث رقم ٩٢٨. وأبو داود في المناسك، حديث رقم ١٨٠٩، وابن ماجه في المناسك، حديث رقم ٢٩٠٧.

نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى . فلم يكن مثلاً قياساً . وأما الصوم فمثّل صورة ومعنى وكذلك ليس بين أفعال الحج ونفقة الإحجاج مماثلة بوجه لكننا جاوزناه بالنص .

عن المأمور وهو رواية عن محمد رحمه الله . لأن الحج عبادة بدنية ولا تجري النيابة في أداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الإنفاق لأنه فعله فيثاب عليه . وإنما يسقط عن الأمر الحج إما لأن الإنفاق سبب . وإقامة السبب مقام المسبب أصل في الشرع أو لأن الواجب عليه إنفاق المال في طريق الحج وأداء الحج . فإذا عجز عن أداء الحج بقي عليه مقدار ما يقدر عليه وهو إنفاق المال في طريق الحج فيلزمه دفع المال لينفقه الحاج في الطريق . والدليل عليه أنه يشترط أهلية النائب لصحة الأفعال . حتى لو أمر ذمياً لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل إلى الأمر لشروط أهليته لا أهلية النائب كما في الزكاة . ولا يقال لما لم تجر النيابة في الأفعال ووقعت عن نفسه لزم أن يسقط عن المأمور فرض الحج بهذه الأفعال ، لانا نقول فرض الحج لا يتأدى إلا بنية الفرض أو بمطلق النية ولم يوجد وإنما وجدت النية عن الأمر ، وقال بعضهم : الحج يقع عن الأمر وهو اختيار شمس الأئمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب لأن ظواهر الأخبار في هذا الباب تشهد به فإنه عليه السلام قال لسائلة : حجّني عن أبيك واعتصري وقال رجل : يا رسول الله إن أبي مات ولم يحجّ أقبّجرتني أن أحج عنه . فقال : نعم^(١) . وحديث الخثعمية في هذا الباب مشهور على ما سنذكره . فدل أن أصل الحج يقع على المحجوج عنه ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه يصير ضامناً ، يوضحه أن الواجب عليه الفعل لا الإنفاق بدليل أنه لو حج من غير أن ينفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو أنفق في الطريق ولم يحج لا يسقط فثبت أن النيابة في الفعل ، وإذا ثبت هذا قلنا : قوله وثواب النفقة في الحج بإحجاج النائب إنما يصح على المذهب الأول لا على المذهب الثاني لأن الفعل فيه أقيم مقام الفعل لا الإنفاق ، ثم على هذا المذهب بيان أن المماثلة بين الفعل والفعل غير معقولة مع كونها معقولة ظاهراً أن يقال إنما جعل فعل نفسه مثلاً لفعل نفسه في قضاء الصلاة والصوم لحصول المشقة وإتعاّب النفس في الفعل الثاني كحصولها في الفعل الأول ، فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة له فكيف يكون مثلاً لفعل نفسه ؟ ألا ترى أنه لا مدخل للقياس فيه حتى لم نجوز أن يقضي الابن صلاة أبيه ولا صيامه بأمره وبغير أمره ؟ ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز إثباته بالقياس كما في المنذورات المتعيّنة .

قوله : (لا صورة ولا معنى) اما عدمها صورة فظاهر ، واما معنى فلان معنى الصوم

(١) أخرجه النسائي في الحج ، حديث رقم ٢٦٣٨ .

قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، أي لا يطيقونه وهذا مختصر بالإجماع. وثبت في الحج بحديث

إتاعب النفس بالكفّ عن قضاء الشهوتين. ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثلاً للصوم قياساً أي رأياً. وفي قوله: لانا لا نعقل المماثلة لطف ورعاية أدب. ليس ذلك في قوله فيما بعده وكذلك ليس بين أفعال الحج ونفقة الإحجاج مماثلة بوجه يُعرف ذلك بالذوق، وإنما جاء التفرقة من قبل أنه قد قيل أن بين الفدية والصوم مماثلة وهي أنه لما صرف طعام يوم إلى مسكين فقد منع النفس عن الارتفاق بذلك الطعام فكانه لم يوصل إلى نفسه حظها من الطعام يوماً وهذا معنى الصوم ولم يقل المماثلة بوجه عن أحد بين الإنفاق وأفعال الحج، فكان الشيخ نظر إلى ذلك المعنى ونقاه باللفظ عبارة.

وقوله: (لكننا) استدراك من حيث المعنى يعني لما لم يكن الفدية مثلاً معقولاً للصوم وكذا الإنفاق للحج لا يجوز إثباته بالرأي لكننا جَوَّزناه أي المذكور وهو الفدية بالنص قوله: قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾، أي وعلى المطيقين الذين لا عذر بهم إن أفطروا ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾، نصف صاع من بُر أو صاع من غيره عندنا، وكان ذلك في بدء الإسلام فُرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم فرخص لهم في الإفطار والفدية وقرأ ابن عباس: يُطِيقُونَهُ وَيُطِيقُونَهُ أي يكلفونه على جهد منهم وعسر وهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الإفطار والفدية وهو على هذا الوجه غير منسوخ، ويجوز أن يكون هذا معنى يُطِيقُونَهُ أي يصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ وسعهم كذا في الكشاف وذكر في «التيسير» وفي قراءة ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾، أي يكلفونه فلا يُطِيقُونَهُ، وفي قراءة حفصة رضي الله عنها: (وعلى الذين لا يطيقونه) وقيل هو الشيخ الفاني فعلى هذا لا يكون منسوخاً فإنه حكم ثابت مُجْمَع عليه. قوله: (وهذا مُختَصَر) أي قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾، أو وهذا النص مختصر أي حذف عنه حرف لا كما في قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا﴾ [النساء: ١٧٦]، بالإجماع، أي بإجماع القائلين بأنه غير منسوخ أو معناه بدلالة الإجماع فإن حكم الشيخ الفاني ومن بمعناه مجمع عليه وهو مُستفاد من الكتاب ولا يستفاد منه بدون حرف (لا) فيكون محذوفاً لا محالة فيكون النص مختصراً ضرورة، ويمكن أن يُجرى على ظاهره أي هذا النص مختصر بالإجماع إما عند من جعله غير منسوخ فلما ذكرنا. وإما عند من جعله منسوخاً فلأن التقدير عنده وعلى الذين يطيقون الصوم فلا يصومون فعليهم فدية ولما ثبت أنه مختصر لا يمكن العمل بظاهره رجحنا ما ذكرنا بقراءة ابن عباس وحفصة رضي الله عنهما.

الخثعمية أنها قالت: يا رسول الله إن أبي أدركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة أفيجزئني أن أحج عنه؟ فقال عليه السلام: «أرايت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يقبل منك؟» فقالت: نعم. قال: «فدين الله أحق».

قوله: (وثبت) أي قيام الإنفاق مقام الأفعال في الحج بحديث الخثعمية وهي أسماء بنت عميس من المهاجرات والحديث مذكور في الكتاب، ورؤي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه؟ قال: نعم. قال: وقال رجل: إن أختي نذرت أن تحجّ وإنها ماتت. فقال النبي عليه السلام: لو كان عليها دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم قال: فاقض الله فهو أحق بالقضاء. كذا في «المصابيح»: لا يستمسك على الراحلة أي لا يقدر على إمساك نفسه عليها وضبطها والثبات عليها، أفيجزئني بالهمز أي يكفيني عما وجب في ذمته، أن أحج عنه بفتح الهمزة وضم الحاء أي أحرم عنه بنفسه وأؤدي الأفعال عنه وهذا هو المشهور من الرواية. وعلى هذا الوجه لا دلالة في الحديث على أن الإنفاق قائم مقام الأفعال فلا يستقيم التمسك به في هذه المسألة إلا أن يثبت أن أباه كان أمرها بذلك وانفق عليها، وفي بعض النسخ أن أحج بضم الهمزة وكسر الحاء أي أمر أحداً أن يحج عنه وعلى هذا الوجه صح التمسك به «أرايت» أي أخبرني وكان هذا اللفظ للنظر ثم صار للإخبار وذلك أن العرب إذا لم يجدوا الضالة يقولون لكل من يرونها أرايت ضالة كذا أي أخبرني عنها، أما كان يقبل منك وفي عامة الكتب من المبسوط وغيره أكان يقبل بدون كلمة ما، وهذا هو الصحيح لأن نعم لا يستقيم جواباً للمذكور هاهنا لأنه لتصديق ما سبق من الكلام نفياً كان أو إثباتاً فيصير تقدير المذكور هاهنا نعم لا يقبل فيفسد المعنى بل جوابه بلى لأنه لتحقيق ما بعد النفي لكنه يستقيم جواباً للمذكور في عامة الكتب فتبين أنه هو الصحيح، وأرايت في «الأسرار» في حديث الخثعمية أرايت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يجوز قالت بلى قال فدين الله أحق، ومعنى قوله «أحق» أي بالقبول لأنه أكرم الأكرمين فأولى بكرمه وأجدر برافته أن يقبل منه حالة العجز فعل الغير أو الإنفاق الذي لا يقدر إلا عليه ويؤيده رواية المبسوط «الله أحق أن يقبل» وقيل معناه فدين الله أولى بالقضاء. ويؤيده رواية «المصابيح». وفي بعض النسخ فقضيته بالياء وذلك بطريق الإشباع لكسرة التاء وهو جائز في لغة حمير، قال شاعرهم:

يا أم عمرو لم ولدتيه مَعَمَّ بالكبر والتيه
ليتك إذ جفت به هكذا كما بذرتيه أكلتيه

ولهذا قلنا: إن ما لا يعقل مثله يسقط كمن نقص صلاته في أركانها بتغيير، ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رضي الله عنهما فيمن أدى في الزكاة خمسة دراهم زيوفاً عن خمسة جياذ أنه يجوز ولا يضمن شيئاً لأن الجودة لا

كذا في «الجوامع الجمادية». قيل وفي حديث الخثعمية دليل على أن أباهما كان أمرها بالحج حيث قاس رسول الله ﷺ قبول الحج بالأداء من الغير بقبول الدين بالأداء من الغير. وإنما يجب ويتحقق قبول الدين بالأداء من الغير إذا كان ذلك الأداء بأمر المديون لأن رب الدين إن امتنع فيه عن القبول يجبر عليه، فاما إذا كان بغير أمر منه فرب الدين بالخيار في القبول فلا يتحقق القبول فهذا يدل على أن ذلك كان بالأمر، والظاهر أنه عليه السلام قاس على العادة الفاشية بين الناس أنهم يقبلون ديونهم من أي وجه تصل إليهم من المديون أو غيره تبرعاً أو غير تبرع نظراً منهم إلى حصول المقصود وهذا لا تدل على الأمر بوجه. قوله: (ولهذا قلنا) متصل بما اتصل به الاستدراك في قوله: (ولكننا جوزناه بالنص) أي ولعدم تصرف الرأي فيما لا ندركه. قلنا إن ما لا يدرك بالعقل مثله ولم يرد فيه نص يسقط. لأن إيجاب المثل متوقف إما على إدراك العقل ليتمكن إيجابه بالسبب الأول أو على السمع فإذا لم يوجد واحد منهما فلا وجه إلا الإسقاط كترك الاعتدال في أركان الصلاة لا يضمن بشيء سوى الإثم لأنه ليس لذلك الوصف منفرداً من الأصل مثل عقلاً ولا نصاً، وقوله: (بتغيير) احتراز من نقصان الركن نفسه من الصلاة فإن قوله نقص الصلاة في أركانها يحتمل ذلك.

قوله: (ولهذا) أي ولما ذكرنا أن ما لا يعقل مثله ولا نص فيه يسقط قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله: إذا أدى خمسة زيوفاً في الزكاة مكان خمسة جياذ يجوز أن يسقط عنه الواجب ولكنه يكره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتِمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٧] الآية. ولا يضمن شيئاً بمقابلة الجودة لأن المؤدى قد صح ولزم حتى لا يملك أحدهما الفسخ لصيرورته صدقة وليس للوصف الذي تحقق فيه القوات منفرداً مثل صورة وهو ظاهر ولا معنى لأنها لا تنقوم عند المقابلة بجنسها فيسقط أصلاً.

ألا ترى أنه لو أدى أربعة جياذاً عن خمسة زيوفاً لا يصح إلا عن أربعة عندنا خلافاً لزفر رحمه الله؟ وكذا لو كان له إبريق فضة وزنه مائة وخمسون وقيمته لصياغته مائتان وقد حال عليه الحول لا تجب فيه الزكاة لسقوط اعتبار الجودة في هذه الأموال عند المقابلة بجنسها، ولا معنى لقول من قال سقوط اعتبار الجودة للرأب ولا ربا بين العبد وسيد. لانا نقول: إن الله تعالى عامل عباده معاملة المكاتبين أو الأحرار فإنه تعالى استقرضهم

يستقيم أداؤها بمثلها صورة ولا بمثلها قيمة لأنها غير متقومة فسقط أصلاً. واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب فأوجب قيمة الجودة من الدراهم أو الدنانير ولهذا قلنا: إن رمي الجمار لا يقضى والوقوف بعرفات والأضحية.

وملّكهم والربا يجري بين المولى ومكاتبه، إلا ترى إلى ما روي عن النبي عليه السلام أنه قال في صوم يوم الشك «أنه تعالى نهى عن الربا أفيقبل منكم؟»^(١).

واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب أي باب العبادة فقال عليه أن يؤدي فضل ما بينهما، ووجهه أن الجودة متقومة من وجه فإنها تتقوم في الغُصوب وفي تصرف المريض حتى لو جابى بها بأن باع قلباً وزنه عشرة وقيمته عشرون بعشرة لم تسلم المحاببات للمشتري. وكذا في تصرف الوصي حتى لو باع درهماً جيداً من مال اليتيم بدرهم رديء لا يجوز، وغير متقومة من وجه فوجب الاحتياط في حق الله تعالى. إلا ترى أن ما لا عبرة به أصلاً هو تغير السعر إلى الزيادة اعتُبر في ضمان حق الله تعالى. حتى قيل: إن من أخذ صيداً من الحرم فأخرجه ثم تغير سعره إلى زيادة ثم هلك: إنه يضمن الزيادة احتياطاً فهذا أولى. كذا في «شرح الجامع» للمصنف. وذكر شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله في «شرحه للجامع» أن الجودة إنما سقطت في حكم الربا في حق العاقدين ليتحقق المماثلة التي هي شرط جواز البيع فاما في حق غير العاقد كالوارث والصغير فلا لعدم الحاجة إليه لأنه لا يؤدي إلى الربا.

ثم اعتبار الجودة في حق الفقير يؤدي إلى الربا من وجه دون وجه. فمن حيث إن الفقير بما يأخذ من الغني لا يملك منه مقدار الواجب إذ قدر الواجب قبل الأخذ لم يكن ملكاً للفقير حتى يصير مملوكاً إياه صاحب المال بما يأخذ بل يأخذ صلباً لا يؤدي إلى الربا أو من حيث إنه تعلق بالواجب حق الفقير إن لم يصير ملكاً له حتى صار صاحب المال ضامناً بالاستهلاك والحق ملحق بالحقيقة يتحقق فيه الربا لأنه يصير مملوكاً الواجب منه بما يأخذ من صاحب المال فإذا تردد بين الأمرين قلنا: متى كان في اعتبار جهة الربا منفعة للفقير فإنها تعتبر كما إذا أدى أربعة جياداً عن خمسة زبوف لا يجوز ومتى كان في اعتبار الربا ضرر في حقه لا يعتبر كما في مسالتنا فإنه لو اعتبر لا يُسلم الدراهم الزائد له والله أعلم.

قوله: (ولهذا) أي ولعدم المثل عقلاً ونصاً قلنا: إن رمي الجمار وأخواته لا يقضى (فإن قيل): كيف يستقيم هذا وقد أوجبتم الدم عليه باعتبار ترك الرمي؟

(قلنا): إيجاب الدم عليه ليس بطريق أنه مثل للرمي قائم مقامه بل لأنه جبر لنقصان

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٤ / ٤٤١، وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما، وابن أبي شيبة والطبراني (نيل الأوطار ٥ / ٣).

كذلك فإن قيل: فإذا ثبت هذا بنص غير معقول فلم أوجبتم الفدية في الصلاة بلا نص قياساً على الصوم من غير تعليل؟ قلنا: لأن ما ثبت من حكم الفدية من الصوم يحتمل أن يكون معلولاً والصلاة نظير الصوم بل أهم منه، لكننا لم نعقل واحتمل أن لا يكون معلولاً وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به. لكنّه

تمكن في نسكه بترك الرمي كسجود السهو في الصلاة وجب جبراً لنقصان لا قضاء بما فاتّه. ألا ترى أنه يجب أيضاً إذا أراد في الصلاة من جنسها وفي الزيادة لا يتصور القضاء كذا هذا؟.

ولما ذكر الشيخ أن لا مدخل للرأي فيما ليس له مثل معقول ولزم عليه إيجاب الفدية في الصلاة تعرض لذلك فقال: فإن قيل إذا ثبت أي وجوب الفدية عند اليأس غير معقول المعنى فلم أوجبتم الفدية في الصلاة بلا نص يوجب ذلك قياساً على الصوم من غير معنى يعقل؟ وقوله بلا نصّ حال عن الفدية، أي أوجبتموها حال كونها غير منصوصة. قلنا: نحن لا نعدّي ذلك الحكم بالقياس ولا نوجبه حتماً لكننا نقول يحتمل أن يكون إيجاب الفدية في الصوم بناء على معنى معقول وإن كنا لا نقف عليه، والصلاة نظير الصوم من حيث أن كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلّق لوجوبها ولا لادائهما بالمال بل أهم منه لأنها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد إن شاء الله تعالى فإذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلاة بالتدارك أولى، يحتمل أن لا يكون معقولاً وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به. فلا يجب علينا العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثاني إياه. لكن وجوب الفدية في الصوم لما احتمل الوجهين المذكورين أمرناه بالفدية في الصلاة بناء على الوجه الأول على سبيل الاحتياط فلئن كان هذا الحكم في الصلاة مشروعاً فقد صار مؤدى وإلا فليس به بأس لأنه حينئذ يكون برأ مبتداً يصلح ماحياً للسيئات. فتبين أن إيجاب الفدية في الصلاة بهذا الطريق لا بالقياس، ولهذا لم يحكم بجواز الفداء في الصلاة مثل حكمنا بجوازه في الصوم. لانا حكمنا بجوازه في الصوم قطعاً لكونه منصوباً عليه فيه، ورجونا القبول أي الجواز في الصلاة فضلاً. فإن محمداً رحمه الله قال في «الزيادات»: في هذا أي في فداء الصلاة، يجزيه إن شاء الله، كما قال يجزيه إن شاء الله في فداء الصوم فيما إذا تطوع به الوارث بأن مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا إيصاء بالفدية ولو كان ثابتاً بالقياس لما احتاج إلى إلحاق الاستثناء به كما في سائر الأحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كانت الصلاة مثل الصوم أو أهم منه يلزم أن يثبت الحكم فيه بالدلالة وإن كان غير معقول المعنى كما يثبت الحكم في الأكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجماع وإن كان غير

لما احتمل الوجهين أمرناه بالفدية احتياطاً فلئن كان مشروعاً فقد تآدى وإلا فليس به بأس. ثم لم نحكم بجوازه مثل ما حكمنا به في الصوم لأننا حكمنا به في الصوم قطعاً ورجونا القبول من الله تعالى في الصلاة فضلاً. وقال محمد رحمه الله في «الزيادات»: في هذا يجزيه إن شاء الله كما إذا تطوع به الوارث في الصوم.

معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل، لأننا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوماً سواء كان تأثيره في ذلك الحكم معقولاً، كالإيذاء في التأفيف، أو غير معقول كالجنابة على الصوم في إيجاب الكفارة المكيفة المقدرة. وهاهنا المعنى الذي هو المؤثر في إيجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن إثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس، ثم إذا مات وعليه صلوات يُطعم عنه لكل صلاة نصف صاع من حنطة أو صاع من غيرها، وكان محمد بن مقاتل^(١) يقول: أولاً: يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم. ثم رجع فقال: كل صلاة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم. وهو الصحيح كذا في «المبسوط» وغيره. وهذا إذا أوصى بالفدية عن الصلاة فإن لم يُوصَ وتبرع بها الوارث قيل لا يُسقط الصلوات عن الميت لأن الاختيار فيه معدوم أصلاً ولأنه أدنى رتبة من الإيضاء فيحكم فيه بعدم الجواز إظهاراً لانحطاط رتبته كما فعل كذلك في الصوم، وقيل تسقط عنه إن شاء الله تعالى كما في الإيضاء لأن دليل الجواز وهو الرجاء إلى فضل الله وكرمه يشمل الإيضاء والتبرع جميعاً. يوضحه ما ذكر في «النوازل» سئل أبو القاسم عن امرأة ماتت وقد فاتتها صلوات عشرة أشهر ولم تترك مالاً فقال: لو استقرض ورثتها قفيز حنطة ودفعوها إلى مسكين ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلاة نصف صاع اجزى ذلك عنها. فتبين بهذا أن التبرع فيه كالإيضاء.

وقد لزم على الشيخ مسألة أخرى فتصدى لها أيضاً فقال: فإن قيل لا مثل للاضحية عقلاً ولا نصاً وقد أوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين فيما إذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر أو بالشراء الصادر من الفقير بنية التضحية باقية بعد أيام النحر فإنه يلزمه التصدق بعينها حية أو بالقيمة فيما إذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر أو غيره أو كان غنياً ولم يضح أصلاً حتى مضت أيام النحر فإنه يلزمه التصدق بالقيمة كذا في «الإيضاح» و«المبسوط». قلنا: لأن التضحية ثبتت قرينة بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وَالْبُدْنَ

(١) هو محمد بن مقاتل الرازي توفي سنة ٢٤٢هـ، انظر كشف الظنون، ١٤٥٧/٢.

فإن قيل: فالأضحية لا مثل لها وقد أوجبتم بعد قَوَات وقتها التَّصَدُق بالعين أو القيمة. قلنا لأن التضحية ثبتت قرينة النص واحتمل أن يكون التصدُّق بعين الشاة أو قيمتها أصلاً لأنه هو المشروع في باب المال كما في سائر الصدقات إلا أن الشرع نقل من الأصل إلى التضحية وهو نقصان في المالية بإراقة الدَّم عند محمد. وإراقة الدم وإزالة التَّمَوُّل عن الباقي عند أبي يوسف على ما

جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ﴿[الحج: ٣٦]﴾. وقوله عليه السلام: «ضَحَّوْا»^(١) وغير ذلك. واحتمل أن يكون التصدق أصلاً في باب التضحية لأنه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات المالية من الزكاة وصدقة الفطر. لأن معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بإزالة المحبوب من يده يحصل به إلا أن الشرع أي الشارع نقل القرينة من تملك عينها أو قيمتها إلى الإراقة في أيام النحر لأجل تطبيب الطعام لأن الناس أضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كُره الأكل قبل الصلاة ليكون أول ما يتناولون من طعام الضيافة. ومن عادة الكريم أن يضيف بأطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الأوساخ لإزالته الذنوب بمنزلة الماء المستعمل وإليه أشار الله تعالى في قوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، ولهذا حرَّم على النبي عليه السلام، وعلى مَنْ التحق به نسباً لكرامتهم وعلى الغني لعدم حاجته. فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة أن يضيف عباده بالطعام الخبيث، فنقل القرينة من عين الشاة إلى الإراقة لينتقل الخبث إلى الدماء فيبقى اللحم طيبة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الأيام باستواء الغني والفقير فيه إلا أنه مع ما بينا يحتمل أن يكون معنى التضحية أصلاً دون التصدُّق فلم يعتبر بهذا الموهوم وهو التصدق في معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية. فإذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم وهو التصدق.

(مع الاحتمال) أي احتمال أن لا يكون معتبراً احتياطاً أيضاً يعني كما قلنا بوجوب الفدية في الصلاة احتياطاً، وحاصل الجواب أنا أوجبنا التصدق باعتبار كونه أصلاً لا باعتبار كونه مثلاً لها.

قوله: (وَهُوَ) أي فعل التضحية أو الذبح (نقصان في المالية) إلى قوله في الهبة معترض. فنبيِّن المسألة أولاً ثم نكشف الغرض عن إيرادها فنقول: إذا وهب شاة لرجل فضحى الموهوب له بها لم يكن للواهب أن يرجع فيها في قول أبي يوسف. وقال محمد: له أن يرجع فيها ويجزيه الأضحية. وقيل أبو حنيفة مع أبي يوسف رحمهما الله، وجه قول

(١) الحديث: «ضحوا بالجذع من الضأن فإنه جائز»، أخرجه الإمام أحمد في المسند، ٦/٣٦٨.

نبيّن في مسألة التضحية . أيمنع الرجوع في الهبة أم لا ؟ فنقل إلى هذا تطبيحاً للطعام وتحقيقاً لمعنى العيد بالضيافة إلا أنه يحتمل أن يكون التضحية أصلاً فلم نعتبر هذا الموهوم في معارضة المنصوص المتيقن . فإذا فات هذا المتيقن بفوت وقته وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال احتياطاً أيضاً . والدليل على أنه

محمد رحمه الله إن ملك الموهوب له لم يزل عن العين والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقي كشاة القصاب، وهذا لأن القرية لم يقع بعين الشاة بل بالإراقة . بدليل أن ما أدّيت به القرية لا يجوز أن يبقى على ملكه والمذبح باق على ملكه يأكله ويضمن له مستهلكه ويورث عنه ويبيعه فيجوز إلا أنه يتصدق بشمته وذلك لا يدل على عدم الملك فإن الاملاك الخبيثة سبيلها التصديق بها مع قيام الملك . وإذا ثبت أن أداء القرية لم يقع إلا بالإراقة بقي الحكم فيما وراء الدم على ما لو ذبح لا للأضحية والرجوع فيها لا يغير حكم الإراقة لأن الفات لا يعمل فيه الفسح ونظيره وهب شاتين فضحى بأحديهما وأكلها ثم رجع في الأخرى أو ذبح شاة الهبة وباع جلدتها ورجع الواهب فيما بقي لا يبطل البيع، ولا ييوسف رحمه الله : أن القرية كما يتأدى بالدم يتأدى بإجزاء الشاة بدليل أن سلامتها معتبرة للجواز ابتداء وبعد الذبح لو باع شيئاً منها يتصدق بشمته لمكان أنه بقي قرية . فيجب صرفه إلى حيث لا يبطل به حق الله عز وجل ولو لم يتعلق معنى القرية بما بقي ل بقي على حكم سائر الأغنام . فتأدى القرية بإراقة الدم وبإبطال حق التمول من الباقي فلذلك لم يبطل أصل الملك لأن القرية لم تناد به وإذا كان كذلك لم يصح الرجوع لأنه يبطل ما أدى من القرية بالعين إلا ترى أنه يصير بعد الرجوع مالاً يؤول كسائر الأموال . كذا في «الأسرار» فمحمد رحمه الله عد سقوط التمول نقصاً فيه لا باعتبار ظهور معنى القرية فيه ونحن اعتبرناه أثر القرية .

ثم الغرض من إيراد هذه المسألة في أثناء الكلام أن معنى التصديق في النقل إلى التضحية حاصل أيضاً من وجه، لأن التصديق تنقيص المال بإيصال منفعته إلى الفقير، والتضحية تنقيص المال بالإراقة أو التنقيص مع إزالة التمول عن الباقي فيكون بينهما نوع مماثلة، قال المصنف رحمه الله في «شرح التقويم» إن الله تعالى نقل القرية من التملك إلى الإراقة فثبت المماثلة بينهما شرعاً من حيث أن الله تعالى أقام الإراقة مقام التملك . وفيه شبهة المماثلة فإن محمداً قال القرية لا تتم إلا بالتمليك حتى لو وهب شاة فضحى الموهوب لا ينقطع حق الواهب قبل التملك فدل أن القرية لا تتم إلا بالتمليك فإذا كان بينهما مماثلة من هذا الوجه فإذا ذهب وقت التضحية وجب التملك بالشاة أو القيمة لأنه مثل من حيث أن الشرع أقام أحدهما مقام الآخر .

كان بهذا الطريق لا أنه مثل الأضحية أنه إذا جاء العام القابل لم ينتقل الحكم إلى الأضحية .

وهذا وقت يقدر فيه على أداء مثل الأصل فيجب أن يبطل الخلف . كما في الفدية إلا أنه لما ثبت أصلاً من الوجه الذي بينا ووقع الحكم به لم ينقض

وقوله (إلا أنه) يحتمل جواب سؤال وهو أن يقال لما ثبت أصالة التصديق في التضحية بما ذكرتم والنقل إلى الإراقة لمعنى الضيافة ينبغي أن يخرج عن العهدة بالتصدق في أيام النحر أيضاً كمن وجب عليه الجمعة لو صلى الظهر في منزله يخرج عن العهدة . وإن كان مأموراً بأداء الجمعة لكون الظهر أصلاً فاجاب وقال يحتمل أن يكون إراقة الدم أصلاً من غير اعتبار معنى التصديق وهي واجبة بالنص في هذه الأيام فلا يعتبر الموهوم في مقابلته بخلاف صلاة الظهر فإن أصالتها ثبت بالنص أيضاً كوجوب الجمعة فيجوز أن تقابل الجمعة .

قوله : (والدليل على أنه) أي وجوب التصديق ، كان بهذا الطريق وهو احتمال كونه أصلاً في التضحية لا أنه مثل للأضحية غير معقول كالفدية للصوم ، أنه إذا جاء العام القابل أي أيام النحر منه لم ينتقل الحكم إلى الأضحية . والحال أن هذا وقت يقدر فيه على مثل الأصل ، أي على مثل أصل الواجب وهو الإراقة إذ الإراقة للإراقة مثل من كل وجه ، أو معناه على المثل الأصلي فيجب أن يبطل الخلف . وهو وجوب التصديق .

(كما في الفدية) يعني من وجب عليه الفدية إذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية وينتقل الحكم إلى الصوم لأنه المثل الأصلي في الباب ، إلا أنه أي التصديق لما ثبت أصلاً من الوجه الذي بينا وهو أن الأصل في القربات المالية التصديق (ووقع الحكم به) أي حكم الشرع بوجوبه ، لم يبطل بالشك أيضاً وهو أن التصديق إن كان أصلاً لا يبطل بالقدرة على الإراقة ، وإن كانت الإراقة أصلاً يبطل للقدرة على المثل الأصلي كما في الفدية وقد صار كونه أصلاً محكوماً به فلا يبطل بهذا الشك كما لم يبطل الإراقة المنصوص عليها في أيام النحر باحتمال كون التصديق أصلاً .

وإليه أشار بقوله أيضاً ، وذكر في « شرح التقويم » أنه إذا عاد وقت الأضحية إنما لا يسقط التصديق لأنه مثل أصلي في هذا الباب . على معنى أنه كان أصلاً فنقل منه إلى التضحية ، ولو لم يكن مثلاً أصلياً لعادت الأضحية للقدرة عليها كما أن المثل في حقوق العباد إذا فات ووجبت القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل . وهاهنا لما لم يعد الفائت دل أنه مثل أصلي .

بالشك أيضاً. أما القضاء الذي بمعنى الأداء فمثل رجل أدرك الإمام في العيد راکعاً كبر في ركوعه وهذا قد فات موضعه فكان قضاءً وهو غير قادر على مثل

وبعض أصحابنا رحمهم الله قالوا: إنما لا يعود الاضحية لأن المثل وجب وتأكد بإيجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفائت كما في المثليات إذا انقطعت عن أيدي الناس وقضى القاضي بالقيمة ثم عاد المثل لا يعود حقه إليه كذا هذا، وقد وقع لفظ (إلا) أن في هذه المسألة في ثلاثة مواضع كلها بمعنى لكن.

فالأول: استدراك من قوله واحتمل أن يكون التصديق أصلاً وفي هذا الاستدراك تحقيق ذلك الاحتمال.

والثاني: استدراك عما يلزم من هذا الاحتمال مع استدراكه وهو أنه لما احتمل أن يكون أصلاً والنقل بعارض فيلزم أن يجوز التصديق في أيام النحر فقال: لكنه يحتمل أن يكون التوضيح أصلاً وفي هذا الاستدراك رفع ذلك الاحتمال.

والثالث: استدراك من قوله وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال، ويجوز أن يكون استدراكاً من قوله فيجب أن يبطل، وقوله: على ما نبين أراد به في شرح «المبسوط» لا في هذا الكتاب، أو هو تبين بالتاء أي ظهر، وقوله: فنقل إلى هذا أي الذبح متصل بقوله نقل من الأصل إلى التوضيح على سبيل الإعادة لطول الكلام والله أعلم. قوله: (وأما القضاء الذي بمعنى الأداء إلى آخره) رجل أدرك الإمام في الركوع من صلاة العيد يأتي بتكبيرات العيد قائماً إن كان يرجو أن يدرك الإمام في الركوع ليكون التكبيرات في القيام من كل وجه وإن كان هذا اشتغلاً بقضاء ما سبق قبل فراغ الإمام كيلاً يفوت أصلاً، فإن خاف إن كبر تكبيرات العيد أن يرفع الإمام رأسه فإنه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد ولا يرفع يديه لأن الرفع سنة ووضع الأكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة، وعن أبي يوسف رحمه الله: أنه لا يأتي بها في الركوع لأنها قد فاتت موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قرينة في الركوع فلا يصح أداؤها فيه كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فإنه إذا نسي الفاتحة أو السورة لا يأتي بها في الركوع، وكذا إذا أدرك الإمام في الركوع الأخير من الوتر في رمضان وخشي أنه لو قنت قائماً يفوته الركوع فركع فإنه لا يقنت في الركوع.

والدليل عليه أن الإمام إذا نسي التكبيرات لا يأتي بها في الركوع، ووجه ظاهر الرواية أن التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبه بالقيام فإن تكبير الركوع حسب منها حتى إن من سها عنه وهو إمام أو مسبوق يسجد للسهو وإن سها عنه

من عنده قرينة فكان ينبغي أن لا يقضى إلا أنه قضاء يشبه الأداء، لأن الركوع يشبه القيام. وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة ألا ترى أن تكبير الركوع يحتسب

ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه لأنه واجب وقد بقي محلّه الخالص وإذا كان من جنسها ما شرع فيها حال الانحناء، وله شبه بالقيام احتمل أن يكون سائرهما ملحقة بهذه لاتحاد الجنس واحتملت المفارقة فكان الاحتياط في فعلها على أن ذلك أداء لا قضاء، وكان هذا احتياطاً لا تعليلاً ومقايضة كما قلنا في القدية في الصلاة بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لأنها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه، وبخلاف الإمام إذا سها عن التكبيرات حتى ركع أن يعود إلى القيام لأنه قادر على حقيقة الأداء فلا يعمل بشبهة وهذا عجز عن حقيقته فيعمل بشبهه كذا في «جامع» المصنف وغيره.

قوله: (لأن الركوع يشبه القيام) أي حقيقة وحكماً أما حقيقة فلأن القيام ليس إلا الانتصاب وهو باق باستواء النصف الآخر إذ المضادة أو المفارقة بينه وبين القعود إنما يثبت بفوات الاستواء في النصف الأسفل لأن استواء النصف الأعلى موجود فيهما لكن فيه نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لا يضر لأنه قد يكون قيام بعض الناس هكذا كذا ذكر الإمام الإسماعيلي. وأما حكماً فلأن من أدرك الإمام في الركوع وشاركه فيه يصير مدركاً لتلك الركعة قال عليه السلام: «من أدرك الإمام في الركوع فقد أدركها»^(١).

(وهذا الحكم): أي وجوب التكبير قد ثبت بالشبهة لأنه عبادة فيحتاج في إثباتها فثبتت بشبهة الأداء. قوله: (ألا ترى) قيل تقرير وتأكيده لقوله الركوع يشبه القيام والأشبه أنه دليل آخر استوضح به ما تقدم، وليست أي تكبيرة الركوع في حال محض القيام، فإن محمداً رحمه الله قال: يكبر وهو يهوي. قالوا: وهذا أصبح مما روي عنه يكبر ثم يهوي لأنه يخلو إذا حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الأول. ويؤيده حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه عليه السلام كان يُكَبِّر وهو يَهْوِي^(٢). وما روي أنه عليه السلام كان يُكَبِّر مع كل خُفْضٍ وَرُقْعٍ^(٣) ولهذا قال في الجامع الصغير: وَيُكَبِّر مع الانحطاط، إذا قرأ الفاتحة في الأوليين ولم يزد عليها قرأ في الآخرين الفاتحة والسورة، وإن قرأ في الأوليين السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يقرأ بعدها في الآخرين وقال عيسى بن أبان^(٤): الجواب على

(١) أخرجه بنحوه البخاري في المواقيت، باب رقم ٢٩. ومسلم في المساجد، حديث رقم ١٦١. والإمام مالك في الموطأ في وقوت الصلاة، حديث رقم ١٥.

(٢) أخرجه البخاري في صفة الصلاة (١/٢٠٠ - ٢٠٣)، ومسلم في الصلاة حديث رقم ٣٩٢. والإمام أحمد في المسند ٤٥٤/٢، والترمذي باب ١٨٩ - ٣٤/٢ - ٣٥.

(٣) أخرجه الترمذي في الصلاة حديث رقم ٢٥٣، والنسائي في الافتتاح (٢/١٩٥)، والإمام أحمد في المسند، ٣٨٦/١.

(٤) هو القاضي أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة. توفي سنة ٢٢١هـ، انظر الفوائد البهية ١٥١.

منها وليس في حال محض القيام؟ فاحتمل أن يلحق به نظائره فوجب عليه التكبير اعتباراً بشبهة الاداء احتياطاً. وكذلك السُّورة إذا فاتت عن أوليين وجبت في الآخرين لأن موضع القراءة جملة الصلاة إلا أن الشفع الأول تعين بخبر الواحد الذي يوجب العمل وقد بقي للشفع الثاني شبهة كونه محلاً. وهو

العكس إذا ترك الفاتحة يقضيها في الآخرين وإن ترك السورة لا يقضيها لأن قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة غير واجبة. وبهذا الطريق تمسك يحيى بن أكثم^(١) وطمع على محمد في «الجامع الصغير». وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله أنه يقضيها. أما السُّورة فلما تذكر وأما الفاتحة فلما قال عيسى. وعن أبي يوسف رحمه الله أنه لا يقضي واحدة منهما أما الفاتحة فلما يذكر وأما السورة فلأنها سنة في الأوليين وما كان سنة في وقته كان يدعة في غير وقته فلا يقضى وجه الظاهر ما يذكر.

(قوله وكذلك السُّورة) يعني كما أن تكبيرات العيد يقضي في الركوع باعتبار شبه الاداء فكذلك السورة إذا فاتت عن الأوليين يؤتى بها في الآخرين لشبهة الاداء وإن كانت قضاءً ظاهراً، وذلك لأن موضع القراءة جملة الصلاة لقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بقراءة»^(٢). ولقوله تعالى: ﴿فَاقرءُوا مَا تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ٢٠]؛ إذ المراد والله أعلم القراءة في الصلاة لكن الشفع الأول تعين للقراءة بخبر الواحد الذي يوجب العمل. وهو ما روي عن علي رضي الله عنه القراءة في الأوليين قراءة في الآخرين أي تنوب عن القراءة فيهما كما يقال: لسان الوزير لسان الأمير. وقد تعين الشفع الأول لقراءة السورة أيضاً بما روي عن جابر وأبي قتادة رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ كان يقرأ في صلاة الظهر والعصر في الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الآخرين بفاتحة الكتاب^(٣). كذا في «مبسوط» الشيخ. فبقي للشفع الثاني شبهة كونه محلاً لأن القيام في الآخرين مثل القيام في الأوليين في كونه ركن الصلاة والدليل على المعين غير قطعي فمن هذا الوجه لم يتحقق الفوات فوجب أداؤها اعتباراً بهذه الشبهة وإن كان في الحقيقة قضاء بالنظر إلى خبر الواحد.

وما ذكرنا مؤيد بما روي عن عمر رضي الله عنه أنه ترك القراءة في ركعة من صلاة

(١) هو القاضي يحيى بن أكثم بن محمد بن قطن التميمي الأسدي المروزي (١٥٩ - ٢٤٢هـ)، انظر لسان الميزان ٦ / ٧٦٠.

(٢) أخرجه مسلم في الصلاة حديث رقم ٣٩٦. وأبو داود في الصلاة حديث رقم ٨٢٠.

(٣) أخرجه البخاري في صفة الصلاة (١/١٩٧). وأخرجه مسلم في الصلاة، حديث رقم ٤٥١. وأبو داود في الصلاة، حديث رقم ٧٩٩.

من هذا الوجه ليس بفائت . فوجب أداؤها اعتباراً لهذه الشبهة وإن كان قضاء في الحقيقة . ولهذا لو ترك الفاتحة سقطت لأن المشروع من الفاتحة في الآخرين إنما شرع احتياطاً لم يستقم صرفها إلى ما عليه .

المغرب فقضاها في الثالثة وجهر . عثمان رضي الله عنه ترك قراءة السورة في الأوليين من صلاة العشاء فقضاها في الآخرين وجهر . كذا في المبسوط ، ويلزم على ما ذكرنا أنه لما وجب قضاء السورة التي هي دون الفاتحة في الوجوب مع عدم القدرة على المثل باعتبار شبهة الأداء فلان يجب قضاء الفاتحة التي هي أكد في الوجوب من السورة مع القدرة على المثل بشرعية الفاتحة في الآخرين نفلاً كان أولى .

فقوله ولهذا جواب عنه أي ولكون قضاء السورة لشبهة الأداء لا لمعنى القضاء قلنا لو ترك الفاتحة في الأوليين سقطت لأنه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الأداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء ، أما من حيث القضاء فلأنه لم يُشرع له قراءتها في الآخرين نفلاً ابتداء حقاً له ليصرفه إلى ما عليه . وإنما شرعت إما على سبيل الوجوب . كما رواه الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله . أو على سبيل الاحتياط أداء عملاً بقوله عليه السلام : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » فلما كانت شرعيتها بهذه الجهة لم يستقم صرفها إلى ما عليه لأنه يصير تغييراً للمشروع وذلك ليس في ولاية العبد إليه أشار شمس الأئمة رحمه الله . وحاصله أن قراءة الفاتحة في الآخرين ليست بتفعل مطلق بل فيه جهة الوجوب نظراً إلى الاحتياط فلذلك لم يستقم صرفها إلى ما عليه ، وأما من حيث الأداء فلأن الفاتحة شرعت في الآخرين أداءً فإن قرأها مرة واحدة وقعت عن الواجب أو المسنون الذي فيه جهة الوجوب . وإن قرأها مرتين كان خلاف المشروع لأنها تكرار الفاتحة في ركعة واحدة غير مشروع فلذلك تسقط .

ولا يُقال : لما انتقلت إحداهما إلى الشفع الأول لم يبق تكراراً معنى ، لانا نقول يبقى صورة ورعاية الصورة واجبة أيضاً ، ولأن النفل إنما يتصور على تقدير القضاء وكلامنا على تقدير الأداء ، وقوله : والسورة لم تجب قضاء جواب عن السؤال المذكور بطريق المنع يعني لا نسلم أن السورة وجبت قضاء بل وجبت باعتبار الأداء وذلك في الفاتحة غير ممكن .

ثم إذا قضى السورة قال بعضهم : يقدم السورة على الفاتحة لأنها ملحقة بالقراءة فكان تقديم السورة أولى ، وقال بعضهم يؤخر وهو الأشبه وأبعد من التغيير كذا ذكر المصنف في شرح المبسوط .

ولم يستقم اعتبار معنى الأداء لانه مشروع أداء فيتكرر. فلذلك قيل: يسقط والسورة لم تجب قضاء لانه ليس عنده في الأخيرين قراءة سورة يصرفها إلى ما عليه وإنما وجب لاعتبار الأداء، وأما حقوق العباد فهي تنقسم على هذا الوجه. أما الأداء الكامل: فهو رد العين في الغصب والبيع وأداء الدين، والقاصر: مثل أن يغصب عبداً فارغاً ثم يرده مشغولاً بالجناية أو يسلم المبيع مشغولاً

قوله: (على هذا الوجه) أي على الأداء والقضاء منقسماً كل واحد على أقسام ثلاثة كما في حقوق الله تعالى. أما الأداء الكامل فهو رد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع، وأداء الدين أي على الوصف الذي وجب، ثم عدّ أداء الدين من هذا القسم وإن كانت الديون تُقضى بأمثالها لأنها لا طريق لأداء الدين سوى هذا. ولهذا كان للمقبوض في الصرف والسلم حكم عين الحق. إذ لو لم يكن كذلك لصار استبدالاً ببديل الصرف ورأس مال السلم أو المسلم فيه قبل القبض. وأنه حرام. وكذا له حكم عين الحق في غير الصرف والسلم بدليل أنه يجبر رب الدين على القبض ولو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه كان استبدالاً حينئذ. وأنه موقوف على التراضي فعرّفنا أنه عين ما وجب حكماً. ألا ترى أن القضاء مبني على الأداء أو على تصوره؟ وذلك مُنتفٍ فيه بالكلية وفي انتفائه انتفاء القضاء فيؤدي إلى أن تسليم العين لا يكون أداءً ولا قضاءً. وذلك خلاف المعقول والإجماع. فعلم أن تسليم العين في حكم تسليم الدين. فكان من قبيل الأداء المحض ولم يجعل من الأداء القاصر لانه أدى ما عليه أصلاً ووصفاً فكان أداء كاملاً.

قوله: (مشغولاً بالجناية) بأن جنى المغصوب في يد الغاصب أو المبيع في يد البائع جناية يستحق بها رقبته أو طرفه أو بالدين بأن استهلك في يدهما مال إنسان فتعلق الضمان برقبته، أو ما أشبه ذلك أي الجناية والدين بأن رده مريضاً أو مجروحاً أو ردّ الجارية المبيعة أو المغصوبة مشغولة بالحبل.

ولا بد من بيان هذه المسائل والفرق بين بعضها والبعض. فنقول: إذا غصب عبداً فارغاً فرده مشغولاً بالجناية أو بالدين إن هلك في يد المالك قبل الدفع أو البيع في الدين برئ الغاصب، وإن دفع أو قتل بذلك السبب أو بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولاً بالدين فبيع في ذلك الدين يرجع بكل الثمن بلا خلاف، ولو سلمه مشغولاً بالجناية فهلك في ذلك الوجه يرجع بكل الثمن عند أبي حنيفة رحمه الله. وعندهما يرجع بنقصان العيب بأن قوم حلال الدم وحرام الدم. فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن.

بالجناية أو الدين أو ما أشبه ذلك حتى إذا هلك في ذلك الوجه انتقض التسليم عند أبي حنيفة رضي الله عنه . وعندهما هذا تسليم كامل لأن العيب لا يمنع

ففي هذه المسائل أصل الأداء موجود لأنه رد عين ما غصب أو باع لكنه قاصر لأنه آداه لا على الوصف الذي وجب عليه آداؤه إلا أن كونه مباح الدم في البيع بمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم . وعنده بمنزلة سبب الاستحقاق فيمنع تمام القبض وكونه عيباً لا شك فيه لأن العبد الذي حلّ دمه أو طرفه لا يشتري بما إذا لم يكن كذلك . وهذا المعنى أشد من المرض وهو عيب بالإجماع وإنما الشبهة في كونه استحقاقاً فوق العيب فقالا : إنه ليس باستحقاق لأن تلف المالية التي ورد البيع عليها لم يكن بوجوب العقوبة لأن وجوبها يعلّق بكونه مخاطباً لا بالمالية لأن المالية لا يستحق عقوبة كالبهائم . وكيف يتعلق بالمالية وأنها سبب سقوط الخطاب الذي توقف وجوب العقوبة عليه ؟ يوضحه أن المشتري إذا اشترى عبداً وولّي القصاص ياباه صحّ البيع وملكه المشتري ولو كان حقه فيما اشترى لما صحّ، كحق المرتهن ونحوه . فثبت أن البيع ورد على محل غير مستحق بسبب الجناية والمستحق بها النفس، وإنما تملك بالبيع المالية وبحل الدم لا تفوت المالية ولا تصبح مستحقة وإنما تلفت المالية بالاستيفاء وذلك فعل أنشأه المستوفي باختياره بعدما دخل المبيع في ضمان المشتري . فيقتصر القوّات على زمان وجود الاستيفاء فلا ينتقض به التسليم . وكان هذا بمنزلة ما لو سلمه زانياً فجُلد عند المشتري ومات منه لم يرجع بالثمن، لاقتصار القوّات على زمان الجلد كذا هذا . بخلاف ما إذا استحق المبيع بملك أو حق رهن أو دين، لأن المستحق هناك هو الذي تناوله البيع وهو المالية فينتقض به قبض المشتري في الأصل، وبخلاف ما إذا غصب عبداً ثم رده حلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لأن الرد لا يتم مع قيام سبب العقوبة لأنه رد على سبيل الخروج عن عهدة الغصب، وذلك بإعادة يده كما كانت قبل الغصب . فكان سقوط الضمان بهذا الرد موقوفاً على سقوط حكم هذا السبب الطارئ عند الغاصب . فإذا لم يسقط عدم الرد المستحق عليه الذي يبرئه عن عهدة الضمان فبقي تحته . فاما التسليم بحكم الشراء فقد تمّ مع السرقة والقصاص لأنه عيب قبل الاستيفاء بالإجماع، والعيب لا يمنع تمام القبض والرجوع بالثمن إنما يكون بالانتقاض بعد التمام وذلك بالقوّات، والقوّات كان بسبب بعد القبض فلا ينتقض به القبض .

(فإن قيل): يشكّل على هذا الفرق ما إذا ردّ المغيصوبة حاملاً فهلكت بالولادة حيث يرجع بالنقصان لا بالقيمة عندهما كما لو سلّم المبيعة حاملاً فهلكت عند المشتري بالولادة يرجع بالنقصان لا بالثمن بالاتفاق فلم يفرق بين الغصب والبيع في الحمل وفرقاً بينهما في الجناية .

(قلنا): لان الأصل في الحمل هو السلامة والهلاك مضاف إلى المطلق الذي هو حادث وليس بمضاف إلى الانعلاق الذي كان في يد الغاصب فلا يبطل به حكم الرد كما لو حُمِت الجارية عند الغاصب ثم ردّها فهلكت لم يضمن الغاصب إلا النقصان بالاتفاق. لان الهلاك لم يكن بالسبب الذي كان عند الغاصب إنما كان ذلك لضعف الطبيعة عن دفع آثار الحمى المتوالية وذلك لا يحصل بأول الحمى الذي كان عند الغاصب وإن ذلك غير موجب لما كان بعده.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: زالت يد المشتري عن المبيع بسبب كانت إزالتها به مستحقة في يد البائع فيرجع بالثمن كما لو استحقه مالك أو مرتهن أو صاحب دين. وهذا لان الإزالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشتري ينتقض به قبض المشتري من الأصل فكأنه لم يقبضه. وإنما قلنا ذلك لان القتل بسبب الردة مستحق لا يجوز تركه، وبسبب بالقصاص مستحق في حق من عليه إلا أن ينشئ من له حق عفواً باختياره البيع، وإن كان يرد على المالية. ولكن استحقاق النفس بسبب القتل والقتل مُتلف للمالية في هذا المحل فكان في معنى علة العلة، وعلة العلة تُقام مقام العلة في الحكم. فمن هذا الوجه المستحق كانه المالية.

ولأنه لا تصور لبقاء المالية في هذا المحل بدون النفسية وهي مستحقة بالسبب الذي كان عند البائع فيجعل ذلك بمنزلة استحقاق المالية لأن ما لا ينفك عن الشيء بحال فكأنه هو إلا أن استحقاق النفسية في حكم الاستيفاء فقط وانعقاد البيع صحيحاً وراء ذلك. وإذا مات في يد المشتري فلم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفاء فلماذا هلك في ضمان المشتري وإذا قُتل فقد تم الاستحقاق، ولا يبعد أن يظهر الاستحقاق في حكم الاستيفاء دون غيره، كملك الزوج في زوجته وملك من له القصاص في نفس من عليه القصاص لا يظهر إلا في حكم الاستيفاء. حتى إذا وطئت المنكوحة بشبهة كان العقر لها. وإذا قُتل من عليه القصاص خطأ كانت الدية لورثته دون من له القصاص، وهذا بخلاف الزنا فإن بزنا العبد لا يصير نفسه مستحقة إذ المستحق عليه ضرب مؤلم واستيفاء ذلك لا يُنافي المالية في المحل والتلف حصل لخرق الجلاّد أو لضعف المجلود فلم يكن مضافاً إلى الزنا بوجه.

وإذا اشتراه وهو يعلم بحلّ دمه ففي أصح الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله يرجع بالثمن أيضاً إذا قُتل عنده، لان هذا بمنزلة الاستحقاق، وفي الرواية الاخرى قال لا يرجع لان حل الدم من وجهه كالأستحقاق ومن وجهه كالعيب حتى لا يمنع صحة البيع فلسببه

تمام التسليم وهو عيب عندهما وأداء الزيوف في الدين إذا لم يعلم به صاحب الحق أداء بأصله لأنه جنس حقه وليس بأداء بوصفه لعدمه فصار قاصراً، ولهذا

بالاستحقاق . قلنا : عند الجهل به يرجع بجميع الثمن ولشبهه بالعيب . قلنا : لا يرجع عند العلم بشيء لأنه إنما جعل كالأستحقاق لدفع الضرر عن المشتري وقد اندفع حين علم به .

فأما الحامل فهناك السبب الذي كان عند البائع يوجب انفصال الولد لا موت الأم . بل الغالب عند الولادة السلامة فهي مثل الزاني إذا جلد ، وليس هذا كالفصْب لأن الواجب على الغاصب نسخ فعله وهو أن يردَّ المَغْصُوب كما غُصِب ولم يوجد ذلك حين ردّها حاملاً . وهاهنا الواجب على البائع تسليم المبيع كما أوجبه العقد ، وقد وجد ذلك . ثم إن تلف بسبب كان الهلاك به مُستحقاً عند البائع ينتقض قبض المشتري فيه . وإن لم يكن مُستحقاً لا ينتقض قبض المشتري فيه والله أعلم . كذا في المبسوط والأسرار .

وإذا حققت ما ذكرنا علمت أن قوله : أو الدين راجع إلى المسألتين ، وأن الخلاف المذكور مختص بتسليم المبيع مشغولاً بالجنائية . وفي لفظ الكتاب إشارة إليه حيث قيل : انتقض التسليم عنده وعندهما هذا تسليم كامل والتسليم يستعمل في العقد لا في الفَصْب . وإنما يستعمل فيه الردّ لأنه يقتضي مسابقة الأخذ . ولهذا قال الشيخ في مسألة الغصب : فردّه مشغولاً وفي مسألة البيع : أو تسليم المبيع . فعلم باستعمال لفظة التسليم أن الخلاف في البيع دون الغصب إذ لو كان فيهما لقبيل انتفض الردّ والتسليم وهذا رد وتسليم كامل ، وقوله : إذا هلك في ذلك الوجه إشارة إلى أن مسألة الدين خارجة عن الخلاف أيضاً ، لأن الهلاك إنما يتحقق في الجنائية لا في الدين وإنما يتحقق فيه البيع فحيث قيل : هلك ولم يقل : هلك أو بيع علم أن مسألة الدين على الوفاق ، وقوله : تسليم كامل أي تام أراد به أنه ليس بموقوف كما قاله أبو حنيفة رحمه الله لا أنه أداء كامل إذ العيب يمنع الكمال في الأداء كما ذكرنا .

قوله : (وأداء الزيوف) هو جمع زيف أي مردود يقال زافت عليه دراهمه أي صارت مردودة عليه لغش . ودرهم زيف وزايف ودرهم زيف وزيف . وهو دُون النَّبْهَرَج في الرداء لأن الزيف ما يردّه بيت المال ولكنه يروج فيما بين التجار والنَّبْهَرَج ما يردّه التجار وربما تسامح فيه بعضهم ، وإذا وجب على المديون دراهم جياد فأدى زيوفاً مكانها فهو أداء قاصر لوجود تسليم أصل الواجب إذ الزيوف من جنس الدراهم ، ولهذا لو تجوز بها في السلم والصرف تجوز مع أن الاستبدال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لقوات الوصف وهو الجودة .

قال أبو حنيفة رضي الله عنهما: إنها إذا هلكت عند القابض بطل حقه أصلاً لأنه لما كان أداء بأصله صار مُستوفياً وبطل الوصف لأنه لا مثل له صورة ولا معنى،

ثم إذا كان قائماً في يد رب الدين ولم يكن علم بالزيافة حالة القبض كان له أن يفسخ الأداء ويطلبه بالجياد إحياء لحقه في الوصف. وفي الصرف والسلم يشترط مجلس العقد، وإذا هلك عنده بطل حقه في الجودة عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله فلا يرجع بشيء على المديون. وقال أبو يوسف رحمه الله له أن يرد مثل المقبوض ويطلبه بالجياد، لهما أن استيفاء الحق قدراً حصل بالزيوف لأنها من جنس حقه مُساوٍ له قدراً وإنما بقي حقه في الجودة التي لا مثل لها ولا قيمة ولا يمكن تداركها إلا بضمان الأصل ولا سبيل إليه لأن القضاء بالضمان على القابض حقاً له مُمتنع إذ الإنسان لا يضمن لنفسه، وكيف يضمن وقد ملكه ملكاً صحيحاً بالقبض، وحقاً لغيره ولا طالب له مُمتنع أيضاً فإذا تعذر التدارك سقط للعجز وهذا هو القياس، واستحسن أبو يوسف رحمه الله فقال يضمن مثل ما قبض ليحيي حقه في الجودة لأن حقه مُراعى في الوصف كما في القدر. ولو كان المقبوض دون حقه قدراً لم يسقط حقه في المطالبة بقدر النقصان فكذا إذا كان دون حقه وصفاً إلا أنه تعذر عليه الرجوع بالقيمة لتأديته إلى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه إذا كان قائماً لأن مثل الشيء يحكي عينه، وإنما يصير الزيوف حقاً له إذا أسقط حقه في الجودة فأما إذا لم يسقط فهي غير حقه وتضمن الإنسان لنفسه إنما يبطل لعدم الفائدة وقد حصل هاهنا فائدة عظيمة وهي تدارك حقه في الصفة فيصح.

نظير شراء الإنسان مال نفسه باطل وإذا تضمن فائدة صح، وهو أن يشتري مال المضاربة أو كسب عبده المأذون المديون أو ماله مع مال غيره. فكذا هذا كذا في «شرح الجامع الصغير» للمصنف وشمس الأئمة رحمهما الله.

وقوله: (إذا لم يعلم به) ليس بشرط لكونه أداءً قاصراً كما يدل عليه سياق الكلام بل هو أداء قاصر علم به أو لم يعلم لكنه شرط لصحة رد العين إذا كانت قائمة ورد المثل إذا كانت هالكة عند أبي يوسف فإنه إذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق، ولهذا أي ولكونه أداءً بأصله، لأنه لا مثل له أي للوصل منفرداً عن الأصل ولم يجز إبطال الأصل أي أصل الأداء، للوصف أي لأجل الوصف الذي هو تبع. وهذا جواب عن كلام أبي يوسف.

ثم الفرق لمحمد رحمه الله بين هذه المسألة وبين مسألة الزكاة التي تقدمت أنه أمكن تضمين الوصف هناك لأن سقوطه للاحتراز عن الربا وأنه لا يجري بين المولى وعبده. وهاهنا لا يمكن تضمين الوصف لجريان الربا فيما بين العباد. فلهذا وافق أبا

ولم يَجْزُ إبطال الأصل للوصف إذ الإنسان لا يضمن لنفسه. واستحسن أبو يوسف وأوجب مثل المقبوض إحياء لحقه في الوصف والأداء الذي هو في معنى القضاء مثل أن يتزوج رجل امرأة على أبيها وهو عبد فاستحق وجبت قيمته، فإن

حنيفة، والفرق لأبي يوسف رحمه الله بينهما أن ما قبضه الفقير في مسألة الزكاة لا يمكن أن يجعل مضموناً عليه لأنه إنما يقبضه في الحكم كفاية له من الله تعالى لا من المعطي وبدون رد المثل يتعذر اعتبار الجودة منفردة عن الأصل ولهذا لو كان المقبوض قائماً لا يتمكن من الرد وطلب الجياد وكذا ليس له ولاية المطالبة عن الغني إن لم يؤد إليه شيئاً وهاهنا رب الدين يتمكن من مطالبته أصلاً ووصفاً بطريق الجبر. فأمكن أن يجعل المقبوض مضموناً بالمثل إحياء لحقه. قوله: (والأداء الذي هو في معنى القضاء) إلى آخره، رجل تزوج امرأة على أبيها عتق الأب لأن المهر يملك بنفس العقد كالبيع، فإن استحق الأب بقضاء بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته لأنه سمي مالاً وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما إذا تزوجها على عبد الغير ابتداء فإن لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الأب أي أبا المرأة واللام للعهد، بوجه من الوجوه أي بشراء أو هبة أو ميراث أو نحوها، لزم الزوج تسليم العبد إلى المرأة حتى لو امتنع عنه بعد طلب المرأة يجبر على التسليم، ولو أراد أن يدفعه إليها فأبى عن القبول تجبر عليه أيضاً لأن هذا أداء لعين ما استحق بالتسمية في العقد، وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق بها على الزوج. ألا ترى أنه تلزمه القيمة إذا تعذر التسليم وليس ذلك إلا لاستحقاق الأصل، فرق بين هذا وبين ما إذا باع عبداً فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق لا يجبر البائع على تسليمه إلى المشتري لأن بالاستحقاق ظهر أن البيع توقف على إجازة المستحق وقد بطل برده. فإذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم. أما الموجب لتسليم العبد هاهنا فقائم وهو النكاح لأنه لا ينفسخ باستحقاق المهر، كما لا ينفسخ بهلاكه؛ فإذا قدر على تسليم العبد يلزمه، إلا أنه في معنى القضاء لأن تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكماً، والدليل عليه أن عائشة رضي الله عنها قالت: دخل رسول الله ﷺ والبرمة تفور بلحم فقرب إليه خبز وأدام من آدم البيت فقال عليه السلام: ألم أر برمة فيها لم؟ قالوا بلى ولكن ذاك لحم تصدق به على بريرة وأنت لا تأكل الصدقة. قال: هو عليها صدقة ولنا هدية^(١). كذا في المصابيح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين، ولا يقال كيف يصح هذا والصدقة لا تحل لبني

(١) أخرجه البخاري في الطلاق (٦١/٧). ومسلم في العتق، حديث رقم ١٥٠٤. والإمام أحمد في المسند، ١٧٨/٦.

لم يَقْضِ بقيمته حتى مَلَكَ الزوج الأب بوجه من الوجوه لزمه تسليمه إلى المرأة لأنه عَيْنُ حقها في المسمى. إلا أنه في معنى القضاء لأن تبدل الملك أَوْجَبَ تبدلاً في العين حكماً فكان هذا عين حقها في المسمى لكن بمعنى المثل. ولهذا قلنا: إن الزوج إذا ملكه لا يملك أن يمنعها إياه لأن عَيْنَ حقها: ولهذا قلنا: إنه لا يعتق حتى يسلمه إليها أو يَقْضِي بها لها لأنه مثل وجه فلا تملك قيمته إلا بالتسليم. ولهذا قلنا: إذا أعتقه الزوج أو كاتبه أو باعه قبل التسليم صحّ لأنه مثل من وجه وعليه قيمته. ولهذا قلنا: إذا قضى بقيمته على الزوج ثم

 هاشم ومواليهم؟ لانا نقول إنها كانت مولاة عائشة وهي من بني تميم لا من بني هاشم. كيف وكان ذلك التصديق تطوعاً بدليل كونه لِحماً وحُرْمته مختصة بالنبي عليه السلام؟ وتصديق أبو طلحة بحديقة له على أمه ثم ماتت فورئها منها فسئل عن ذلك رسول الله ﷺ فقال: إن الله تعالى قبل عَنْكَ صَدَقَتِكَ وَرَدَّ عَلَيْكَ حَدِيقَتَكَ^(١). ولأن بتبدل الوصف يتغير حكم العين حسناً وشرعاً كالخمر إذا تخللت تغير حكمها الطبيعي من الحرارة إلى البرودة ومن الإسكار إلى عدمه، وحكمها الشرعي من الحرمة إلى الحل. وقد يتغير بتبدله حل التصرف بالثابت للبائع إلى الحرمة. وحُرْمته الثابتة للمشتري إلى الحل أيضاً فيجوز أن يجعل العين باعتباره بمنزلة شيء آخر.

وإذا ثبت هذا كان هذا التسليم من الزوج أداء مال من عنده مكان ما استحق عليه فكان شبيهاً بالقضاء من هذا الوجه (ولهذا) أي ولكون العبد عين المسمى في العقد حقيقة قلنا لا يملك الزوج أن يمنعها إياه أي العبد لأنه عين حقها، ولهذا أي ولكونه غير المسمى حكماً قلنا إنه لا يعتق قبل التسليم إليها، أو القضاء به لها لأنه لما كان مُلْحَقاً بالمثل ملكاً للزوج قبل التسليم والقضاء فلا يعتق عليها، والفقهاء فيه أن العقد حال وقوعه لم يقع تملكاً للعبد لأن تملك مال الغير لا يصح وإنما وقع تملكاً لمثل مالية العبد في الذمة فكان المهر مثل ماليته. إلا أن مالية العبد مثل لما في ذمته حقيقة، ومالية محل آخر ليست كذلك. لأنها تكون مثلاً للمهر بالحزر والظن فمتى أمكن تسليم عين العبد لا يصار إلى غيره لأنه أعدل من القيمة وإذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكاً لها قبل التسليم أو القضاء.

ولهذا أي ولكونه غير المسمى حكماً قلنا: إذا تصرف الزوج فيه بإعتاق أو كتابة أو بيع أو هبة قبل التسليم والقضاء نفذ تصرفاته لأنها صادفت ملك نفسه، وكان ينبغي أن

(١) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ٤/ ٢٣٥.

ملكه الزوج أن حقها لا يعود إليه. وهذه الجملة في نكاح كتاب «الجامع» مذكور. ويتصل بهذا الأصل أن من غصب طعاماً فاطعمه المالك من غير أن يعلمه لم يبرأ عند الشافعي لأنه ليس بأداء مأمور به لأنه غرور. إذ المرء لا

ينقض التصرفات التي يحتمل النقص كالبيع والهبة لتعلق حق المرأة بعين العبد، كالمشتري إذا تصرف في الدار المشفوعة والرهن إذا تصرف في المرهون. وإنما لا تنقض لأنها لو نقضت بطل حق الزوج في التصرف لا إلى الخلف ولو لم تنقض بطل حق المرأة إلى خلف وهو القيمة والإبطال إلى خلف أهون فكان أولى بالتحمل. بخلاف مسألة الشفيع لأن ثمة لو نقض بطل حق المشتري إلى خلف وهو الثمن. ولو لم ينقض بطل حق الشفيع أصلاً وفي الرهن لا ينقض تصرفاته بل يؤخر إلى أن يفك الرهن. كذا في الجامع لشمس الإسلام رحمه الله.

ولهذا أي ولكون العبد غير المسمي في الحكم قلنا: إذا قضى القاضي بقيمته بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها إلى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لأن الحق نقل من العين إلى القيمة بالقضاء وتقرر به فانقطع الحق عما له حكم المثل، كمن غصب شيئاً له مثل من جنسه فهلك عنده ثم انقطع مثله فقضى القاضي عليه بالقيمة ثم جاء أوانه لم يعد حقه إلى المثل. ولو كان للعبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمي من كل وجه ولعاد حقها فيه إذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كما في المغصوب إذا عاد من إباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه والله أعلم.

قوله: (ويتصل بهذه الجملة) أي وبما ذكرنا من أقسام الأداء يتصل مسألة مبينة على الأداء. وهي أن من غصب طعاماً فقدمه إلى ماله وأباحه أكله فأكله وهو لا يعلم به، أو غصب ثوباً فكساه رب الثوب فلبسه حتى يخرق ولم يعرفه يبرأ الغاصب عن الضمان عندنا. وفي أحد قولي الشافعي رحمه الله لا يبرأ وهذا إذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك فإن أحدث فيه ما يقطع حقه بأن كان دقيقاً فخبره ثم أطعمه أو لحماً فشواه ثم أطعمه أو تمرأ فنبذه وسقاه أو ثوباً فقطعه وخاطه قميصاً وكساه لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق لأنه ملكه بهذه التصرفات عندنا. ولو وهبه وسلمه إليه أو باعه منه وهو لا يعلم به أو أكله المالك من غير أن يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق. هكذا ذكر شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله. له أنه ما أتى بالرد المأمور به فإنه غرور منه والشرع لا يأمر بالغرور والغاصب لا يستفيد البراءة إلا بالرد المأمور به فإذا لم يوجد صار ضامناً، ولأنه ما أعاده إلى ملكه كما كان لأن المباح له الطعام لا يصير مطلق التصرف فيما أبيح له فكان

يتحامي في العادات عن مال غيره في موضع الإباحة. والشرع لم يأمر بالغرور فبطل الأداء نفيًا للغرور. فصار معنى الأداء لغواً رداً للغرور.

قلنا نحن هذا أداء حقيقة لأن عين ماله وصل إلى يده ولو كان قاصراً لتم بالهلاك، فكيف لا يتم وهو في الأصل كامل؟ فاما الخلل الذي ادّعاه فإنما وقع

فعله قاصراً في حكم الرد، فلو جعلنا هذا رداً تضرر به المغصوب منه لأنه أقدم على الاكل بناء على خبره أنه أكرم ضيفه ولو علم أنه ملكه ربما لم يأكله وحمله إلى عياله فأكله معهم فلدفع الضرر عنه بقي الضمان على الغاصب كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله.

فالنكتة الأولى تشير إلى أن الأداء لم يوجد، والثانية تشير إلى أنه وجد قاصراً ولكنه لم يُعتبر نفيًا للغرور، وحجّتنا في ذلك أن الواجب على الغاصب نسخ فعله. وقد تحقق ذلك إما من حيث الصورة فلأنه وصل إلى يد المالك وبه ينعدم ما كان فائتاً. وإما من حيث الحكم فلأنه صار متمكناً من التصرف حتى لو تصرف فيه نفذ تصرفه، غير أنه جهل بحال، وجهله لا يكون مبقياً للضمان في ذمة الغاصب مع تحقق العلة المسقطه كما أن جهل المتلف لا يكون مانعاً من وجوب الضمان عليه عند تحقق الإتلاف إذا كان يظن أنه ملكه، وأما الغرور فثابت ولكن الغرور بمجرد الخبر لا يوجب حكماً كمن عرف بسرّاق في الطريق فاخبر أن الطريق آمن؛ فخرجوا فقطع عليهم لا يضمن الغار شيئاً. وإنما المعتبر منه ما يوجد في ضمن عقد ضمان كما في ولد المغرور ولم يوجد ذلك فإن الغاصب المضيف ما شرط لنفسه عوضاً، ولأن أكثر ما في الباب أن لا يكون فعل الغاصب هو الرد المأمور به ولكن تناول المغصوب منه عين المغصوب كافٍ في إسقاط الضمان عن الغاصب. ألا ترى أنه لو جاء إلى بيت الغاصب وأكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن أنه ملك الغاصب برىء الغاصب من الضمان فكذلك إذا أطعمه الغاصب إياه؟ كذا في المبسوط.

قوله: (ليس بأداء مأمور به) إذ لا بُد للمأمور به من أن يكون حسناً والغرور قبيح منهي عنه، فكيف يكون مأموراً به؟ إذ المرء لا يتحامي أي لا يجتنب ولا يحترز في العادات عن مال الغير في موضع الإباحة لأن المانع من التصرف في مال الغير الحرمة الشرعية أو المنع الحسني فإذا زال ذلك بالإباحة لا يبالي بإتلافه. بخلاف مال نفسه فإنه يحترز عن إتلافه أشد الاحتراز إبقاء له على نفسه. وإذا كان كذلك كان التلّف مضافاً إلى الغرور لا إلى فعله فبقي الضمان على الغار، فبطل معنى الأداء أي بطل إيصاله إلى المالك حقيقة رداً للغرور المنهي عنه. وحاصل هذا الدليل أن ما صدر عنه ليس بأداء لكونه غروراً.

وقوله: (ولو كان قاصراً لعم بالهلاك) جواب عن نكتة للشافعي لم تذكر في الكتاب

لجَهْلِهِ وَالْجَهْلُ لَا يُبْطِلُهُ. وَكَفَى بِالْجَهْلِ عَارًا! فَيَكُونُ عُذْرًا فِي تَبْدِيلِ إِقَامَةِ الْفَرْضِ اللَّازِمِ؟ وَالْعَادَةُ الْمُخَالَفَةُ لِلدِّيَانَةِ الصَّحِيحَةِ عَلَى مَا زَعَمَ لُغَوٌ لِأَنَّ عَيْنَ مَالِهِ

وهي: ما ذكرنا أن الغاصب أزال يداً مطلقة لجميع التصرفات وما أعاد بتقديم الطعام إليه إلا يد إباحة فكان هذا أداء قاصراً فلا ينوب عن الكامل. فاجاب وقال: لو كان قاصراً كما زعمت لثم بالهلاك كما في أداء الزیوف عن الجياد، مع أنا لا نُسلم أنه قاصر بل هو كامل لأنه إيصال الحق إلى مالكة أصلاً ووصفاً، وقوله: ما أعاد إلا يد إباحة، قلنا: جهة الإباحة ساقطة بالإجماع لأنه لا يتصور في حق المالك إلا جهة الملك، فاما الخلل الذي ادّعاه الخصم وهو الغرور الذي تضمنه هذا الأداء فإنما وقع بجهل المالك والجهل، أي جهل المالك، لا يبطل الأداء الصادر من الغاصب إذ علم المالك ليس من شرائط صحة الأداء كما ذكرنا. وكفى بالجهل عاراً لأنه نقيصة فإن الرجل يعير به فوق تعييره بنقصان أعضائه فكيف يصلح عُذْرًا في تبديل إقامة الفرض اللازم وهو الرد إلى المالك يعني تسليم هذا العين إلى المالك فَرَضَ عَلَى الْغَاصِبِ وَقَدْ أَتَى بِهِ بِجَهْلِهِ بَأَن هَذَا مَلِكُهُ لَا يَصْلَحُ مُبْطَلًا لَهُ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْمَغْصُوبَ لَوْ كَانَ عَبْدًا فَقَالَ الْغَاصِبُ لِلْمَالِكِ أَعْتَقَ هَذَا الْعَبْدَ فَقَالَ أَعْتَقْتَهُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ أَنَّهُ عَبْدُهُ يَنْقُذُ عَتَقَهُ وَلَا يَرْجِعُ عَلَى الْغَاصِبِ بِشَيْءٍ؟ وَكَذَا الْبَائِعُ لَوْ قَالَ لِلْمَشْتَرِي أَعْتَقَ عَبْدِي هَذَا وَأَشَارَ إِلَى الْمَبِيعِ فَأَعْتَقَهُ الْمَشْتَرِي وَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّهُ عَبْدُهُ صَحَّ إِعْتَاقُهُ وَيَجْعَلُ قَبْضًا وَيَلْزِمُهُ الثَّمَنُ لِأَنَّهُ أَعْتَقَ مَلِكُهُ، وَجَهْلُهُ بِأَن مَلِكُهُ لَا يَمْنَعُ صَحَّةَ مَا وَجَدَ مِنْهُ فَكَذَا هَذَا.

وقوله: (والعادة المخالفة للديانة الصحيحة) لغو جواب عن قوله: المرء لا يتحامي في العادات عن مال الغير. يعني العادة إنما تعتبر إذا لم يكن مخالفة للديانة الصحيحة، وقيد بالصحيحة احترازاً عن ديانات أهل الأهواء والمتشقة ونحوها. فإن العادة المخالفة لها يعتبر وما ذكرت من العادة مخالفة للديانة الصحيحة لأن مقتضى الإسلام أن لا يرغب في مال الغير وإن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه، قال عليه السلام: «والذي نفسي بيده لا يؤمن عبدٌ حتى يُحبَّ لأخيه ما يُحبُّ لنفسه»^(١) فكما يكره إتلاف مال نفسه مع كونه مطلق التصرف فيه فكذلك ينبغي أن يكره إتلاف مال الغير.

وروي عن بعض الكبار أنه قال: وقع حريق بالليل فخرجتُ أنظر إلى دُكانِي فقيل لي الحريق بعيد من دكانك فقلت الحمد لله، ثم قلت في نفسي هب أنك نجوت من البلاء

(١) أخرجه البخاري في الإيمان، باب رقم ١٤، ومسلم في الإيمان حديث رقم ٤٥. والإمام أحمد في المسند، ٣/١٧٦ و ٢٠٦ و ٢٥١ و ٢٧٢ و ٢٧٨ و ٢٨٩.

وَصَلَ إِلَى يَدِهِ. أَمَّا الْقَضَاءُ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ فَتَوَعَّانٌ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ. أَمَّا الْكَامِلُ فَالْمِثْلُ صُورَةٌ وَمَعْنَى وَهُوَ الْأَصْلُ فِي ضِمَانِ الْعُدْوَانِ.

وَفِي بَابِ الْقُرُوضِ تَحْقِيقًا لِلْجَبْرِ حَتَّى كَانَ بِمَنْزِلَةِ الْأَصْلِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ

الْأَتَهْتَمُ لِلْمُسْلِمِينَ مَا تَهْتَمُ لِنَفْسِكَ؟ فَأَنَا اسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ قَوْلِي الْحَمْدُ لِلَّهِ مِنْذُ ثَلَاثِينَ سَنَةً، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَتْ الْعَادَةُ الْمَخَالِفَةَ لِهَذِهِ الدِّينَانَةِ غَيْرَ مَعْتَبَرَةً فَلَا تَصْلُحُ نَاقِضَةً لِلْأَدَاءِ الْمَوْجُودِ حَقِيقَةً فِي الْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ فِي حَقِّقِ الْعِبَادَةِ.

قَوْلُهُ: (كَامِلٌ وَقَاصِرٌ) قِيلَ هَذَا التَّقْسِيمُ يَجْرِي فِي حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى أَيْضًا فَإِنْ قَضَاءُ الْفَائِئَةِ بِالْجَمَاعَةِ قَضَاءٌ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ كَامِلٌ وَقَضَائُهَا مِنْفَرَدًا قَضَاءٌ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ قَاصِرٌ كَمَا فِي الْإِدَاءِ. فَصَارَتِ الْأَقْسَامُ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ أَرْبَعَةً عَشَرَ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ لَا يَجْرِي هَذَا التَّقْسِيمُ فِيهَا لِأَنَّ صِفَةَ الْقُصُورِ فِي الْمِثْلِ إِنَّمَا تَثْبُتُ إِذَا تَحَقَّقَ الْوُجُوبُ فِي الصِّفَةِ لِيَتِمَّ بِقَوَاتِهَا قُصُورٌ فِيهِ كَمَا فِي الْإِدَاءِ. وَلَمْ يَتَحَقَّقْ هُنَا لِأَنَّ وَصْفَ الْجَمَاعَةِ لَيْسَ بِإِلْزَامٍ فِي الْقَضَاءِ لِأَنَّ الْإِلْزَامَ فِيهِ يَبْتَنِي عَلَى صَيْرُورَةِ الْوَاجِبِ دَيْنًا فِي الذِّمَّةِ، وَبَعْدَ الْقَوَاتِ لَا يَصِيرُ وَصْفُ الْجَمَاعَةِ دَيْنًا فِي الذِّمَّةِ بِالْإِجْمَاعِ. بَلِ الدَّيْنُ أَصْلُ الصَّلَاةِ لَا غَيْرِ. فَيَقَوَاتُ هَذَا الْوَصْفِ لَا يَتِمُّ قُصُورٌ فِي الْمِثْلِ بَلِ الْقَضَاءُ مِنْفَرَدًا مِثْلُ كَامِلٍ وَالْقَضَاءُ بِجَمَاعَةٍ أَكْمَلُ مِنْهُ فَكَانَتْ الْأَقْسَامُ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ ثَلَاثَةً عَشَرَ، وَهَذَا بِخِلَافِ الْإِدَاءِ فَإِنَّ قَوَاتِ هَذَا الْوَصْفِ يُوجِبُ قُصُورًا فِيهِ لِأَنَّهُ ثَبِتَ لَهُ فِيهِ شَبَهُ الْوُجُوبِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ سَنَةٌ مُؤَكَّدَةٌ. وَلَكِنْ أَثَرُهُ يَظْهَرُ فِي الْفِعْلِ حَتَّى سَقَطَ بِهِ التَّخْيِيرُ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ بِتَرْجُّحِ جَانِبِ الْفِعْلِ عَلَى سَبِيلِ التَّأَكُّيدِ دُونَ صَيْرُورَتِهِ دَيْنًا فِي الذِّمَّةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ حَقِيقَةً. فَلَشَبَهُ الْوُجُوبِ يَثْبُتُ الْقُصُورُ فِي الْإِدَاءِ بِقَوَاتِهِ وَلَعَدَمِ الْوُجُوبِ حَقِيقَةً لَا يَثْبُتُ فِي الْقَضَاءِ. وَهَذَا لِأَنَّ وَصْفَ الْجَمَاعَةِ مِنَ الشُّعَارِ فَيَلِيقُ بِالْإِدَاءِ الَّذِي يُنْبِئُ عَنْ شِدَّةِ الرِّعَايَةِ وَيَجُوزُ أَنْ يَثْبُتَ لَهُ فِيهِ شَبَهُ الْوُجُوبِ دُونَ الْقَضَاءِ الَّذِي يُنْبِئُ عَنِ التَّقْصِيرِ فِي الْأَمْتِثَالِ وَلِهَذَا قِيلَ: كُرِهَ قَضَاءُ الصَّلَوَاتِ فِي الْمَسْجِدِ عَلَانِيَةً وَإِنَّمَا قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا فَاتَهُ غَدَاةَ لَيْلَةِ التَّعْرِيسِ بِجَمَاعَةٍ لِبَقَاءِ مَعْنَى الْإِدَاءِ مِنْ وَجْهِ بَأْنِ مَا بَعْدَ الطَّلُوعِ إِلَى الزَّوَالِ لَهُ حُكْمٌ مَا قَبْلَ الطَّلُوعِ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ مِثْلُ قَضَاءِ سُنَّةِ الْفَجْرِ وَتَدَارُكِ الْوَرْدِ الَّذِي فَاتَهُ بِاللَّيْلِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ. وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَكْرَهُ الْجَمَاعَةَ فِي الْقَضَاءِ لَمَّا قُلْنَا، إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا كَانَ مُبْنِيًّا عَلَى الْفَائِئَةِ انْتَفَتِ الْكَرَاهَةُ كَمَا انْتَفَى شَبَهُ الْوُجُوبِ وَبَقِيَ الْجَوَازُ بِظَاهَرِ الْحَدِيثِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قَوْلُهُ: (وَفِي بَابِ الْقُرُوضِ) إِنَّمَا عَدَّ الشَّيْخُ رَدَ الْمِثْلِ فِي بَابِ الْقُرُوضِ مِنَ الْقَضَاءِ وَفِي بَابِ الدِّيُونِ مِنَ الْإِدَاءِ لِأَنَّ رَدَّ عَيْنٍ مَا قَبِضَ مُمَكِّنٌ فِي الْقَرْضِ فَيَصِحُّ أَنْ يَجْعَلَ رَدَّ مِثْلِهِ

فكان سابقاً. أما المثل القاصر فالقيمة فيما له مثل إذا انقطع مثله. وفيما لا مثل

قضاء لوجود شرطه وهو تصور الأصل. فاما تسليم الدين فغير ممكن فلا يصح أن يجعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه فكان تسليم العين فيه كتسليم نفس الدين فلهذا كان من أقسام الأداء.

(فإن قيل): ينبغي أن يكون ردّ المثل في القرض قضاء يشبه الأداء لأن بدل القرض في حكم عين المقبوض إذ لو لم يجعل كذلك كان مبادلة الشيء بجنسه نسيئة، لهذا كان القرض في حكم الإعارة حتى لا يلزم فيه التأجيل عندنا بخلاف الديون.

(قلنا) بدل القرض غير المقبوض حقيقة، وإنما أخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه أداء كذا قيل، والأولى أن يقال: كونه شبيهاً بالأداء لا يمنعه من أن يكون من أقسام القضاء بمثل معقول كما أشرنا إليه فيما سبق، لأن الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقاً ولم يقيده بالقضاء المحض، فدخل فيه القضاء المحض وغير المحض.

قوله: (تحقيقاً للجبر) جبر الكسر جبراً أي أصلحه، فالغاصب قوت على المغصوب منه ما له صورة ومعنى. فالجبر التام أن يتداركه بأداء مال من عنده هو مثل لما قوت عليه صورة ومعنى، حتى يقوم مقام الأصل، وهو المغصوب من كل وجه، (فكان) أي المثل صورة ومعنى (سابقاً) أي على المثل معنى وهو القيمة فلا يُصار إليه إلا عند تعذر ردّ الأصل صورة ومعنى وهو مذهب عامة الفقهاء. وقال نفاة القياس: الواجب على الغاصب رد القيمة في جميع الأموال عند تعذر ردّ العين لأن حق المغصوب منه في العين والمالية وقد تعذر إيصال العين إليه فيجب إيصال المالية إليه ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صفة المالية ومالية الشيء عبارة عن قيمته، ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل. قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وتسمية الفعل الثاني اعتداء بطريق المقابلة مجازاً، كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، وقد ثبت بالنص أن هذه الأموال أمثال متساوية، قال عليه السلام: «الحنطة بالحنطة مثل بمثل»^(١) الحديث. فيجب رد المثل لا ردّ القيمة، ولأن المقصود هو الجبر كما ذكرنا وذلك في المثل أتم لأن فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان إيجاب المثل أعدل إلا إذا تعذر ذلك

(١) أخرجه مسلم في المساقاة حديث رقم ١٥٨٨. وابن ماجه في التجارات حديث رقم ٢٢٥٥. والإمام أحمد في المسند، ٢/٢٣٢.

له لأن حق المُستحق في الصورة والمعنى إلا أن الحق في الصورة، وقد فات
للعجز عن القضاء به فبقي المعنى. ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه فيمن

بالانقطاع من أيدي الناس فيحتشد يُصار إلى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة كذا في
المبسوط.

قوله: (فالقيمة فيما له مثل) كالمكيل والموزون والعددي المتقارب. (إذا انقطع
مثله) أي عن أيدي الناس بأن لا يوجد في الأسواق وهذا بالاتفاق، (وفيما لا مثل له)
كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فإن الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند
تعذر رد العين عند الجمهور، وقال أهل المدينة: يضمن مثلها من جنسها معدلاً بالقيمة
لأن فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى. أما صورة فظاهر وأما معنى فلأنهما عدلا قيمة فكان
أولى من الدراهم التي تفوت فيها المماثلة صورة، وروي أن عائشة رضي الله عنها كسرت
قصعة لصفية رضي الله عنها ثم جاءت بقصعة مثل تلك القصعة فردتها واستحسن ذلك
رسول الله ﷺ^(١) وروى أن أعرابياً أتى عثمان رضي الله عنه وقال: إن بني عمك عدوا
على إبلي فقطعوا ألبانها وأكلوا فصلانها؛ الحديث إلى أن قال عبد الله بن مسعود رضي
الله عنه: أرى أن يأتي هذا واديه فيعطى ثمة إبلاً مثل إبله وفصلاناً مثل فصلانه. فرضي به
عثمان، وتمسك الجمهور بالحديث المشهور وهو ما روي عن النبي عليه السلام: «من
اعتق شقصاً له في عبد قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً»^(٢)، وهذا تنصيص على
اعتبار القيمة فيما لا مثل له إذا لم يقل يضمن مثله نصف عبد آخر وبأن ضمان التعدي
مبني على المماثلة. وهذه الأموال تتفاوت في المالية خلقة فتعذر فيها رعاية الصورة إذ لو
روعت لفاتت المماثلة معنى، فوجب رعاية المعنى الذي لا تفاوت فيه، وهو القيمة.
بخلاف المكيلات والموزونات لأنها لا تتفاوت خلقة فامكن فيها رعاية الصورة والمعنى.
يوضحه أنه لو اشترى عشرة أقفزة حنطة بعشرة دراهم، كان له أن يبيع واحداً منها مربحة
على درهم لعدم تفاوت القفزان. وبمثله في العبيد لا يجوز للتفاوت الذي بينهم فلا يعرف
قدر الواحد من الجملة قطعاً، وأما حديث عائشة فتأويله أن الرد كان على سبيل المروءة
ومكارم الاخلاق، على طريق الضمان. فقد كانت القصعتان لرسول الله عليه السلام.

(١) أخرجه الترمذي في الأحكام، حديث رقم ١٣٥٩. وابن ماجه في الأحكام حديث رقم ٢٣٣٣.
والإمام أحمد في المسند، ١٠٥/٣.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان، حديث رقم ١٥٠٣. وأبو داود في العتق حديث رقم ٣٩٣٧.
والترمذي في الأحكام، رقم ١٣٤٨. وابن ماجه في العتق، حديث رقم ٢٥٢٧. والإمام أحمد في
المسند، ٣٢٦/٢ و ٤٢٧.

قطع يد رجل ثم قتله عمداً: إنه يقطع ثم يقتل إن شاء الولي. لأنه مثل كامل وأما القتل المنفرد فمثل قاصر.

ويحتمل أن القصعة كانت من العدديات المتقاربة، وأما حديث عثمان فقد كان ذلك على سبيل الصلح لا على طريق القضاء بالضمنان لأن المتلف لم يكن عثمان والإنسان غير مؤاخذ بجناية بني عمه إلا أنه تبرع بأداء مثل ذلك عن بني عمه لفرط ميله إلى أقاربه وانتصارهم به. كذا في الاسرار والمبسوط.

.. قوله: (ولهذا) أي ولكون المثل الكامل أصلاً في الباب وسابقاً على القاصر. (قال أبو حنيفة إلى آخره) والمسألة على وجوه إما إن كان القتل بعد البرء أو قبله، وإما إن كان القطع والقتل من شخص واحد أو من شخصين، وإما إن كانا خطأين أو عمدتين أو أحدهما عمداً والآخر خطأً. فإن كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق، وكذا إن كان قبل البرء إلا أنه من شخص آخر، وكذا إن كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن كان أحدهما عمداً والآخر خطأً، وإن كانا خطأين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق، وإن كانا عمدتين فهما جنايتان عند أبي حنيفة رحمه الله وجناية واحدة عندهما، فتبين بما ذكرنا أن قوله: قطع يد رجل مقيداً بالعمد أي قطعاً عمداً وأن قوله: ثم قتله عمداً مقيد بأن يكون قبل البرء أي قتله عمداً قبل برء اليد، أنه الضمير للشأن أي الشأن أن الولي يتخير إن شاء قطعه ثم قتله وإن شاء قتله من غير قطع. لأن القصاص مبني على المساواة في الفعل. والمقصود بالفعل وفي القتل بدون القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وفيه مع القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعاً. فيتخير الولي بينهما ولا يمنع من القطع بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الإهدار لا صورة الفعل لأن الخطأ موضوع عنا رحمة من الشرع علينا، وقالوا: بل له أن يقتل وليس له أن يقطع، لأن القطع موقوف في حق الحكم على السراية. فإذا سرى سقط حكمه في نفسه وصار قتلاً. والفعل الثاني هاهنا إتمام لما توقف عليه القطع وتحقيق له بدليل أن حكمه حكم السراية بعينه فكانا جناية واحدة بخلاف ما إذا تخلل بينهما برء. لأن الجناية الأولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فتكون الثانية إنشاءً لجناية أخرى. ألا ترى أنهما لو كانا خطأين وتخلل برء بينهما تجب دية ونصف كما لو حلاً بشخصين؟ وبخلاف ما إذا كان الجاني اثنين لأن الفعل من الأول لم يتوقف على أن يصير بالسراية فعلاً مضافاً إلى شخص آخر فلا يمكن جعل الثاني إتماماً للأول، وبخلاف ما إذا كان أحدهما عمداً والآخر خطأً. لأن صفة الفعل تختلف باختلاف الموجب. لأن باختلاف صفة الفعل يختلف الموجب فلا يمكن جعل الثاني إتماماً للأول. كما إذا اختلف الفاعل أو محل الفعل.

وقالا: بل يقتله ولا يقطعه لأن القتل بعد القطع تحقيق لموجب القطع فصار أمر الجناية يؤول إلى القتل. وقلنا: هذا هكذا من طريق المعنى. فاما من طريق الصورة في باب جزاء الفعل فلا. ألا ترى أن القتل قد يصلح ماحياً أثر القطع كما يصلح محققاً لأنه علة مبتدأة صالحة للحكم فوق الأول؟ فخيرناه بين الوجهين. ولهذا لا يضمن المثلي بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة

وإيضاح جميع ما ذكرنا في فصل الخطأ أنه لو قطع يده ثم قتله قبل البرء لا يجب إلا دية واحدة، فكذا هاهنا. وقلنا هذا: أي القتل بعد القطع قبل البرء، هكذا أي تحقيق لموجب القطع كما ذكرتم فكانا جناية واحدة ولكنه من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا، لأن الفعل متعدد.

وقوله: (في باب جزاء الفعل) إشارة إلى ما ذكرنا من الفرق أن الواجب في باب القصاص جزاء الفعل وإنما يقتل نفوس بنفس واحدة لتعدد الأفعال. بخلاف الخطأ فإن الواجب فيه بدل الفأثت. فإن جماعة لو قتلوا واحداً خطأ لم تجب إلا دية واحدة. وهاهنا قد تعدد الفعل فيجوز أن يتعدد الجزاء قوله: (ألا ترى أنه قد يصلح ماحياً) أثر القطع كما يصلح محققاً يعني أن القتل بعد القطع كما يصلح إتماماً للفعل الأول من وجه. فكذلك يصلح ماحياً له بمنزلة البرء من حيث أن المحل يفوت به ولا تصور للسراية بعد فوات المحل. والقتل بنفسه علة صالحة للحكم وهو انزهاق الروح فوق الأول لأنه ليس بمؤد إلى الانزهاق لا محالة بل الغالب فيه عدمه فيصلح أن يكون الحكم مضافاً إلى القتل ابتداءً. ألا ترى أن القاتل لو كان غير القاطع كان القصاص في النفس على الثاني خاصة ولو كان محققاً لا محالة لوجب القصاص عليهما، ويؤيده قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّبْتُمْ ﴾ [المائدة: ٣]، جعل الذكاة قاطعة للسراية وإلا لما حل المذكى بعد جرح السبع، ولهذا قلنا إذا رمى إلى صيد تاركاً للتسمية عمداً وجرحه ثم أدركه وذكاه حل فعلم أن الفعل الثاني يصلح ماحياً كما يصلح محققاً فلهذا خيرناه بين الوجهين.

قوله: (ولهذا قلنا): أي ولكون المثل الكامل أصلاً في ضمان العدوان وسابقاً على القاصر قلنا: إذا انقطع المثل في المثلي يعتبر القيمة وقت القضاء عند أبي حنيفة رحمه الله، لأن التحول إلى القيمة إنما يتحقق وقت القضاء. إذ المثل هو الواجب في الذمة قبله وهو مطالب به، حتى لو صبر إلى مجيء أوانه كان له أن يطالبه بالمثل. وإنما يتحول إلى القيمة للعجز وذلك وقت القضاء. بخلاف ما إذا كان المغصوب أو المستهلك مما لا مثل له لأن الواجب هناك وإن كان هو المثل عند أبي حنيفة ولكنه غير مطالب بأداء المثل بل

عند أبي حنيفة رضي الله عنه . لأن المثل القاصر لا يصير مشروعاً مع احتمال الأصل ولا ينقطع الاحتمال إلا بالقضاء . ولهذا لا يُضمن منافع الأعيان بالاتلاف بطريق التعدي، لأن العين ليس بمثل لها صورة ولا معنى . أما الصورة فلا شك فيها، وأما المعنى فلأن المنافع إذا وجدت كانت أعراضاً لا تبقى زمانين وليس

هو مطالب بأداء القيمة بأصل السبب فيعتبر قيمته عند ذلك، وأبو يوسف رحمه الله يقول: لما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له في وجوب اعتبار القيمة . والخلف إنما يجب بالسبب الذي يجب به الأصل وذلك الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب، ومحمد رحمه الله يقول أصل الغصب أوجب المثل خلفاً عن رد العين وصار ذلك دَيْناً في ذمته فلا يوجب القيمة أيضاً لأن السبب الواحد لا يوجب ضمانين ولكن المصير إلى القيمة للعجز عن أداء المثل وذلك بالانقطاع عن أيدي الناس فيعتبر قيمته بآخر يوم كان موجوداً فيه فانقطع . كذا في المبسوط .

قوله : (ولهذا لم يضمن منافع الأعيان إلى آخره) أي ولكون المثل الكامل أو القاصر شرطاً في القضاء قلنا : لا يضمن المنافع بالأعيان لأنها ليست بمثل للمنافع لا كاملاً ولا قاصراً، أو معناه ولكون العجز مسقطاً للضمان في حقوق العباد كما في حقوق الله تعالى فإنه لو غصب زوجة إنسان أو ولده وهلك عنده لا يجب الضمان للعجز . قلنا : لا يضمن المنافع بالاتلاف للعجز عن تسليم المثل . واعلم بأن المنافع لا تُضمن بالغصب ولا باتلاف عندنا، وقال الشافعي تُضمن بهما . وصورة الغصب أن يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها، وصورة الاتلاف أن يستعملها بأن يستخدم العبد أو يركب الدابة أو يسكن البيت .

ثم الخلاف في مسألة الغضب ليس بناء على الأصل المذكور بل هو بناء على الاختلاف في زوائد الغضب فإنها ليست بمضمونة على الغاضب عندنا لأن الغضب هو إزالة اليد المحقة بإثبات يد المبطلة ولا يُتصور الإزالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب . فكذلك المنافع إذ هي زوائد تحدث في العين شيئاً فشيئاً وعنده هي مضمونة، لأن الغضب ليس إلا إثبات اليد المبطلة، وقد يتحقق ذلك في الزوائد فكذلك المنافع، لأن اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين، فاما الخلاف في الاتلاف فبناء على الأصل المذكور وهو القدرة على المثل وعدمها لا على إثبات اليد وإزالتها . ألا ترى أن الزوائد تضمن بالاتلاف بلا خلاف ؟ فتحقق بما ذكرنا أن الشيخ إنما قيد بقوله : بالاتلاف احترازاً عن الغصب وبقوله : بطريق التعدي احترازاً عن الاتلاف بالعقد كالإجارة والعارية، ثم منافع الحر مضمونة بالاتلاف عنده قولاً واحداً حتى لو استسخر حراً واستعمله لزمه أجر المثل،

لما لا تَبْقَى زَمَانَيْنِ صِفَةُ التَّقْوَمِ، لَأَن التَّقْوَمَ لَا يَسْبِقُ الوجودَ وبعد الوجود التَّقْوَمُ
لَا يَسْبِقُ الإحرازَ والاقتناء، والأعراض لَا يَقْبَلُ هذه الأوصاف إِلَّا أَن يثبت إحرازها

وغير مضمونة بالغصب في قول حتى لو استولى عليه وحبسه حتى تعطلت منافعه لا يلزمه
شيء لأن منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليه كثياب بدنه. بخلاف العبد، وجه قول
الشافعي رحمه الله في مسألة الاتلاف أن المنافع أموال متقومة فتضمن بالاتلاف
كالأعيان.

وإنما قلنا: إنها أموال بدليل الحقيقة والعرف والحكم. أما الحقيقة فلأن المال غير
الآدمي خلق لمصالح الآدمي والمنافع منا أو من غيرنا بهذه الصفة. وكيف لا والمصلحة
في التحقيق تقوم بمنافع الأشياء لا بذواتها، والذوات تصير متقومة ومالاً بمنافعها. إذ كل
شيء لا منفعة فيه لا يكون مالاً، فكيف يسقط حكم المالية والتقوم عنها؟ وأما العرف
فلأن الأسواق إنما تقوم بالمنافع والأعيان جميعاً فإن الحجر والخانات إنما بنيت للتجارة
وقد يستاجر المرء جملة ويؤاجر متفرقاً لا بتغاء الربح كما يشتري جملة ويبيع متفرقاً، وأما
الحكم فلأنها في الشرع عدت أموالاً متقومة حتى صلحت مهرأ وورّد العقد عليها،
وضمنت بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة بالإجماع. والعقد لا يجعل ما ليس بمال
مالاً ولا ما ليس بمتقوم متقوماً كورود العقد على الميتة والخمر. وإذا ثبت أنها أموال
متقومة وقد تحقق اتلافها لأن الانتفاع بالشيء اتلاف لمنافعه تكون مضمونة عليه.

ولعلمائنا رحمهم الله في نفي المماثلة بين المنفعة والعين طريقان: أحدهما:
نفيها بنفي المالية والتقوم عن المنفعة أصلاً، وثانيهما: بإثبات التفاوت في المالية بينهما،
بيان الأول أن المنفعة ليست بمال ولا بمتقومة فلا تضمن بالاتلاف بالمال كالميتة والخمر
وذلك لأن صفة المالية للشيء بالتمول والتمول عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت
الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف فإن الأكل لا يسمى تمولاً والمنافع لا تبقى وقتين بل كما
توجد تتلاشى فكيف يرد عليها التمول؟ وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان ومبناه لا
يسبق الوجود فإن المعدوم لا يوصف بأنه متقوم، إذ المعدوم ليس بشيء وبعد الوجود
التقوم لا يسبق الإحراز كالصيد والحشيش والإحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين فكيف
يكون متقوماً؟

ولا يقال المنافع توجد محرزة ضرورة إحراز ما قامت هي به، لانا نقول: إن ذلك
يوجب أنها يكون محرزة للغاصب لا للمغصوب منه، وإحراز الغاصب لا يوجب الضمان
عليه كما في زوائد الغصب ليست بمضمونة عندنا ولو كانت محرزة للمغصوب منه.
فذلك لا يوجب الضمان أيضاً لأنه إحراز ضمني لا قصدي، وذلك لا يوجب الضمان

بولاية العقد حكماً شرعياً بناء على جواز العقد فلا يثبت في غير موضع العقد

 كالحشيش النابت في أرض مملوكة لا يكون مضموناً بالاتلاف وإن كان محرراً ضمناً لإحراز الأرض، وعلى هذا نقول الاتلاف لا يتصور في المنفعة أيضاً لأنه لا يحل المعدوم، ولا يأتي مقترناً بالوجود لأنه ضده فيمتنع الوجود وإنما يأتي بعده. وهي لا تبقى في الزمان الثاني ليحلله الاتلاف وإثبات الحكم بدون تحقق سببه لا يجوز، وبيان الثاني: أن ضمان العدوان مقدّر بالمثل بالنص، والمنافع وإن كانت أموالاً متقومة فهي دون الأعيان في المالية فلا تضمن بالأعيان كما لا تضمن الديون بالعين والرديء بالجيد، وهذا لأن المنفعة تقوم بالعين والعين تقوم بنفسها وما يقوم بغيره تبع له والتفاوت بين التبع والمتبوع ظاهر، وكذا المنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى أوقاً وبين ما تبقى وبين ما لا تبقى تفاوت عظيم. ثم من ضرورة كون الشيء مثلاً لغيره أن يكون ذلك الغير مثلاً له إذ هو اسم إضافي كالأخ والعين لا تضمن في باب العدوان بالمنفعة قط فعرفنا أنه لا مماثلة بينهما، يوضحه أن المنفعة لا تضمن بالمنفعة عند الاتلاف حتى إن الحجر في خان واحد على تقطيع واحد لا يكون منفعة إحداهما مثلاً لمنفعة الأخرى عند الاتلاف بالإجماع مع أن المماثلة بين المنفعة والمنفعة أظهر منها بين العين والمنفعة. فلأن لا يضمن المنفعة بالعين وهي الدراهم أو الدنانير أولى. فالشيخ رحمه الله أشار بقوله: لأن العين ليس بمثل لها إلى آخره، إلى الطريق الأول ويقول: ولأن التفاوت بين ما يبقى إلى آخره إلى الطريق الثاني.

قوله: (إلا أن يثبت إحرازها) استثناء منقطف من قوله وليس لما لا يبقى صفة التقوم أي وليس لما لا يبقى صفة التقوم حقيقة إلا أن يثبت إحرازها شرعاً بخلاف القياس فيتقوم. وهو في الحقيقة جواب سؤال مقدر وهو: أن يقال قد ثبت لها صفة التقوم في باب العقد مع استحالة إحرازها حقيقة لعدم بقائها زمانين، فجاز أن يثبت لها هذه الصفة في الاتلاف أيضاً سداً لباب العدوان. فأجاب أن إحرازها وتقومها في باب العقد إنما ثبت غير معقول المعنى بناء على جواز العقد. يعني لما جاز العقد شرعاً يثبت الإحراز ضرورة بناء عليه فلا يثبت في غير موضع العقد.

ولا يقال: وقد ثبت التقوم لها في غير العقد أيضاً كما إذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره يجب عليه نصف العقر لصاحبه، لانا نقول منافع البضع التحقت بالأعيان عند الدخول على ما عُرِف فيكون الضمان في مقابلة العين حكماً، ولأنها إنما تضمن بالعقر إذا كانت فيه شبهة العقد فاما إذا كان عدواناً محضاً فلا يجب العقر وإنما يجب الحد، وهذا الجواب يشير إلى عدم صحة المقايضة بين العقد والاتلاف لكون الأصل غير معقول المعنى.

بل يثبت التقوم في حكم العقد خاصة. ولأن التقوم في حكم العقد ثبت لقيام العين مقامها وهذا أصح.

وقوله: (ولأن التقوم في حكم العقد ثبت بقيام العين مقامها) جواب آخر عن هذا السؤال. يعني لما كان بالناس حاجة إلى هذا العقد أقام الشرع العين المنتفع بها مقام المنفعة في قبول العقد إذ لا بد له من محل. ألا ترى أنه لو أضاف العقد إلى المنافع لا يصح؛ بأن يقال: أجرتك منافع هذه الدار شهراً ثم عند حدوث المنفعة يثبت حكم العقد فيها فيثبت التقوم لها بهذا الطريق للضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في العدوان فتبقى الحقيقة معتبرة.

قوله: (وهذا أصح) أعلم بأن الشافعي رحمه الله جعل المنافع المعدومة في باب الإجارة كالموجودة حكماً، لأن العقود لا تصح إلا مضافة إلى محال أحكامها والحكم وهو الملك إنما يثبت في المنفعة دون الدار فلا بد من وجودها حال العقد أما حقيقة أو تقديرًا من جهة الشرع ليكون الحكم في المقدر على مثال الحكم في المحقق فانزل المنافع موجودة تحريماً لصحة العقد واعتبرت الإضافة إلى الدار لأنها محل المنفعة، فصارت المنفعة بذكرها مذكورة لأن باعتبارها حدثت لها عرضية الوجود وصار كالنطفة في الرحم يُعطى لها حكم الولد الحي باعتبار العرضية، وعندنا عقد الإجارة مضاف إلى العين التي هي محل حدوث المنافع خلفاً عن المنافع في حق كونها شرطاً للعقد لأنه لا يثبت الحكم إلا بالإضافة إلى محل فصار وجود المحل شرطاً لصحة العقد. وتعدّر اعتبار هذا الشرط بحقيقته في بيع المنافع إذ لا وجود لها حالة العقد ولا بقاء لها بعد الوجود، فاقمنا الدار مقام المنفعة لصحة الإضافة. ثم بعدما وجد اللفظان المرتبطتان وصارا علة لإثبات حكم يتأخّر عملهما في إثبات الحكم وهو الملك إلى حين وجود المنافع حقيقة ساعة فساعة، ومن أصحابنا من قال: اللفظ الصادر منهما مضافاً إلى محل المنفعة صَح كلاماً وهو العقد منهما إذ العقد فعلهما. ولا فعل يصدر منهما سوى ترتيب القبول على الإيجاب. ثم الانعقاد حكم الشرع يثبت وصفاً لكلامهما شرعاً، فجاز أن يقال العقد قد وجد منهما، وذلك عبارة عن كلامين يترتب أحدهما على الآخر فيحكم الشرع بالانعقاد عند حدوث المنافع ساعة فساعة. كذا في «إشارات الاسرار» للشيخ الإمام أبي الفضل الكرمانى^(١) رحمه الله.

(١) هو ركن الدين أهر الفضل عبد الرحمن بن محمد بن أميرويه الكرمانى. الفقيه الحنفى. ولد سنة ٤٥٧هـ، وتوفي في ٥٤٣هـ، انظر الفوائد البهية ٩١-٩٢.

ألا ترى أن ضمان العقد فاسداً كان أو جائزاً يجب بالتراضي؟ فوجب بناء
التقوم على التراضي وضمنان العدوان يعتمد أوصاف العين. والرجوع إليها يمنع
التقوم على ما عُرف ولأن التفاوت بين ما يَبْق وتقوم العرض به وبين العرض

فعلى الطريقة الاولى يكون العقد منعقد في حق العين والحكم ينفذ في المنفعة،
وعلى الطريقة الثانية ينعقد على المنفعة لا على العين، فإذا عرفت هذا فنقول: أجاب
الشيخ من السؤال المقدر على مُعتقد الخصم أولاً بقوله إلا أن يثبت إحرازها بولاية العقد،
لان هذا الكلام يدل على أن العقد يرد على المنفعة ابتداءً، ثم أجاب على مذهبه ثانياً
بقوله: (ولأن التقوم إلى آخره) ورجح مذهبه بقوله وهذا أصح، ووجهه أن ما قاله الخصم
قلب الحقيقة وهو جعل المعدوم موجوداً. وما قلنا إبقاء الأمر على حقيقة وتأخير الحكم
إلى حين الوجود وأنه قابل للتأخر والتراخي. كما إذا أوصى بما يشمر نخيله يتأخر حكمه
إلى حين وجود الثمرة لا أنها تجعل موجودة، ولأن إقامة السبب مقام المسبب في الشرع
أمر شائع كإقامة السفر مقام المشقة، والنوم مقام الحدث والبلوغ مقام اعتدال العقد،
وحدث الملك مقام شغل الرّحم في وجوب الاستبراء. فاما جعل المعدوم موجوداً فليس له
في الشرع استمرار مثل استمرار ما ذكرنا فيكون ما قلنا أصح.

وقوله: (ألا ترى أن ضمان العقد فاسداً كان أو جائزاً يجب بالتراضي) جواب آخر
عن ذلك السؤال المقدر بطريق التوضيح، وهذا الجواب يثبت وصفاً مفارقاً به يفسد
القياس وصار كأنه قال: لا يصح القياس، لان التقوم ثبت غير معقول المعنى وإن كان
معقول المعنى ففي المقيس عليه وَصِف يُفارق به المقيس وهو الرضاء لان للرضاء أثراً في
إيجاب أصل المال وفضله فيجب الاجر بالتراضي. فاما ضمان العدوان فمبني على أوصاف
العين. والرجوع إلى أوصاف المحل يوجب عدم الضمان هاهنا، فصار هذا القياس كما قيل
مسّ الفرج حدث كما إذا مسّ وبأل.

والغرض من إيراد هذا الجواب عن العقد الفاسد لان ما ذكر أولاً إنما يصلح جواباً
عن العقد الصحيح لا عن الفاسد، لان إثبات التقوم بطريق الضرورة إنما يكون في العقد
الجائز دون الفاسد فيلزم منه أن لا يتقوم المنافع فيه كما في الإتلاف والغصب. فاما إثبات
التقوم والتزام المال بطريق التراضي فموجود في العقد الصحيح والفاسد بخلاف الإتلاف
والغصب، ثم الانفصال عن لزوم العقد الفاسد على ما ذكره أولاً هو أن التقوم لما ظهر في
حق العقد لا تميز فيه بين الصحيح والفاسد بل يؤخذ حكم الفاسد من الصحيح ولا يجعل
الفاسد بنفسه أصلاً.

قوله: (ولأن التفاوت) قد ذكرنا أن التفاوت بين العين والمنفعة من وجهين:

القائم به تفاوت فاحش فلم يصلح مثلاً له معنى بحكم الشرع في العدوان بخلاف ضمان العقود لأن العقود مشروعة فُبُنيت على الوُسْع والتراضي باعتبار الحاجة إليها. وسقط اعتبار هذا التفاوت. ألا ترى أن اعتبار هذا التفاوت في

أحدهما: أن العين تبقى والمنفعة لا تبقى. وثانيهما: أن المنفعة تقوم بالعين لكونها عرضاً والعين تقوم بنفسها فجَمَعَ الشيخ بين الوجهين بقوله: بين ما تبقى وتقوم العرض به وبين العرض القائم به أي العرض الذي لا يبقى وهو مع ذلك قائم بغيره.

قوله: (تفاوت فاحش) قال الشافعي رحمه الله: التفاوت باعتبار البقاء لا يؤثر في المنع من إيجاب الضمان بعد المساواة في الوجود كما إذا أتلَف ما يتسارع إليه الفساد نحو الجمد والبطيخ فإنه يضمن الدراهم ولا مُساواة بينهما في البقاء. لأن الدراهم يبقى أزمناً كثيرة والجمد ونحوه لا يبقى، فكذا التفاوت الذي بين العين والمنفعة في البقاء لا يمنع من وجوب الضمان لتساويهما في أصل الوجود، فاجاب الشيخ بأن التفاوت بينهما فاحش لا يبقى معه المساواة بينهما فمَنع من إيجاب الضمان، وهذا لأن المماثلة إنما تعتبر في المعنى الذي بني عليه الضمان وهو المالية لا في كل معنى. فإن الدراهم مثل للحيوان في المالية لا غير. وهاتنا التفاوت في نفس المالية لما ذكرنا أن مالية المنافع لا تُساوي مالية الأعيان لأنها لا تقبل البقاء، والمالية صفة للموجود فإذا كان المَوْجُود غير قابل للبقاء كيف يكون معنى المالية فيهما مثل معنى المالية في الأعيان؟ فاشبه التفاوت بين العين والدين بخلاف ما يتسارع إليه الفساد لأن التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء لأنه يبقى زمانين وأزمناً كثيرة إلا أن الدراهم أكثر بقاء منه. ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان. وهذا لأن المساواة بين المتلَف وبذلك إنما يشترط حال وجوب الضمان لأنها حال إقامة أحدهما مقام الآخر فيجب أن يكون كل واحد منهما موصوفاً بالبقاء ليصبح المقابلة بوجود المساواة. فاما البقاء بعد الإقامة فليست من موجب الغصب والعدوان فلهذا لا يمنع التفاوت بعد ذلك من وجوب الضمان.

قوله: (باعتبار الحاجة إليها) فإن قيل: الحاجة ماسة إلى إهدار هذا التفاوت هاهنا أيضاً سداً لباب العدوان إذ في اعتباره انفتاح باب الظلم وتضييق الأمر على الناس. قلنا: ليس الأمر كما زعمت فإن مَساس الحاجة فيما يكثُر وجوده هو ما كان مشروعاً لا فيما يندُر وجوده وهو العدوان فإنه منهي عنه وسبيله أن لا يوجد. كيف وقد أوجبنا للزجر التعزير والحبس فإنه ذُكر في المبسوط. وعندنا يَأثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لم يضمن شيئاً. فإن قيل: في اعتبار هذا التفاوت إبطال حق المالك أصلاً وفي إهداره وإيجاب

ضمان العقود يُبطلها أصلاً؟ واعتباره في ضمان العدوان لا يُبطله أصلاً، بل يؤخره إلى دار الجزاء لأنه بطل حكماً لعجز نابه لا لعدمه في نفسه. وإهدار التفاوت يوجب ضرراً لازماً للغاصب في الدنيا والآخرة. ولم يحصل التمييز بين الجائر والفاقد لأن ذلك يؤدي إلى الحرج فلم يعتبر فيما شرع ضرورة.

الضمان إبطال حق الغاصب وصفاً، فكان ترجيح حق صاحب الأصل أولى، كيف وأنه مظلوم والغاصب ظالم وإلحاق النجس بالظالم أولى.

قلنا: حق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم معصوم لا يجوز تفويته عليه. ولهذا قُدر الضمان بالمثل. وإنما يجوز استيفاء الضمان منه على طريق الانتصاف مع قيام حرمة ماله فلا يترجح حق المفسد منه على الغاصب.

وأما قوله: حق الغاصب يفوت وصفاً وحق المالك يقوت أصلاً فليس كذلك لأن حق المالك لا يفوت بل يتأخر إلى دار الجزاء لتعذر الاستيفاء نحو حق الشتم والأذى. فأما حق الغاصب في الوصف فيبطل أصلاً لأنه يستحق عليه بقضاء القاضي. وما يستحق بالقضاء الذي هو حجة الشرع لا توصل إليه في دار الآخرة فكان تأخر الأصل أهون من إبطال الوصف، يوضح ما ذكرنا أنا لو أوجبنا عليه زيادة على ما أتلّف كان ظلماً مضافاً إلى الشرع لأن الموجب هو الشرع. وذلك لا يجوز. وإذا لم يوجب الضمان لتعذر إيجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة في حقنا، وهي أننا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم، وقوله: (ألا ترى) توضيح لقوله وسقط اعتبار هذا التفاوت ودليل عليه، وتقديره وسقط اعتبار هذا التفاوت لأنه لو لم يسقط وبقي معتبراً لأدى إلى إبطال العقود أصلاً.

قوله: (يُبطلها أصلاً) أي العقود لأنها شرعت للاسترباح، ولا يحصل ذلك إلا بالتفاوت بين البدل والمبدل فإن البائع يرى خيرية في الثمن نظراً إلى جانبه، والمشتري كذلك في جانب المبيع فيتبايعان طلباً للفضل الذي رأى كل واحد منهما في مال صاحبه. ولا كذلك في باب العدوان لما ذكر، وقد أوردت هذه المسألة في بعض النسخ بطريق آخر فلا بد من شرحه أيضاً فنقول: قوله وليس إلى التقوم حاجة إذ الاستبدال صحيح من غير التقوم معناه: أنها قد تقومت في باب العقود لا بطريق الضرورة، إذ هي تندفع بالاستبدال من غير تقوم كما في الخلع والعتق على مال والصِّلح عن دم العمد ولما تقومت فيه من غير ضرورة عرفنا أنه هو الأصل فيها فيثبت تقومتها في ضمان العدوان أيضاً، ثم أجاب عنه فقال: إن القياس يابى ثبوت تقومتها لما مر من الدلائل ولكنها تقوم بالنص في العقد بخلاف القياس وإن لم يكن إلى التقوم حاجة فنقتصر على مورد النص لكونه غير معقول المعنى.

وأما القضاء بمثل غير معقول فهو كغير المال المتقوم إذا ضمن بالمال المتقوم كان مثلاً غير معقول. مثل النفس تضمن بالمال لأن المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا معنى لأن الأدمي مالك والمال مملوك فلا يتشابهان بوجه. ولهذا قلنا: إن المال غير مشروع مثلاً عند احتمال القصاص لأن القصاص مثل

قوله: (وإنما قلنا ذلك) أي بأن التقوم ثبت نصاً بخلاف القياس لأن الله تعالى شرع ابتغاء الإيضاع بالمال المتقوم بقوله عز ذكره: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، والأموال إنما تضاف إلينا بواسطة الإحراز الذي به يثبت التقوم للأموال فثبت أن الابتغاء بالمال المتقوم. ثم هذا النص يقتضي أن لا يكون الابتغاء إلا بالمال لأن معناه والله أعلم: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾ بشرط ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، والمشروط لا وجود له بدون الشرط والشرع جوز الابتغاء بالمنافع فإنه إذا تزوج امرأة على رعي غنمها سنة جاز قال تعالى إخباراً عن شعيب عليه السلام: ﴿عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ﴾ [القصص: ٢٧]، فعرفنا ضرورة أن المنافع في العقد أموال متقومة حيث صح الابتغاء بها، وبطلت المقايسة لأنه قياس مع الفارق على ما بيناه، ولا يثبت شيء من ذلك بالعدوان يعني لا يثبت به أصل المال ولا فضله فإنه إذا أتلّف جلد ميتة لا يجب عليه شيء ولو أتلّف ثوب إنسان لم يجب عليه أكثر من قيمته فعلم أنه لا أثر للعدوان في إيجاب أصل ولا فضل والله أعلم.

قوله: (لأن المال ليس بمثل للنفس صورة) وهذا ظاهر إذ لا مماثلة بين الأدمي والإبل أو الدراهم صورة، ولا معنى لأن الأدمي مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل له، ولا تساوي بين المالك والمملوك بل هما على التضاد في الدرجة هذا في الدرجة العليا وذلك في الدرجة السفلى، ولأن معنى المال هو ما خلق المال له من إقامة المصالح به، ومعنى الأدمي هو ما خلق له من عبادة ربه والخلافة في أرضه لإقامة حقوقه وتحمل أمانته. ولا مشابهة بين المعنيين ولأن المال جعل مثل لمال آخر يُخالفه صورةً بتساويهما في قدر المالية لا غير. وهذا المتلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما منسداً، ولأن المثل معنى عبارة عن قيمة الشيء وهي عبارة عن قدر ما ليّته بالدراهم أو الدينار. وإذا لم يكن الشيء مالاً لم يكن له قيمة. كذا في الأسرار.

قوله: (ولهذا قلنا) أي ولكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس قلنا: المال غير مشروع بطريق المثل عند احتمال القود، وإنما قيد بقوله: مثلاً لأن المال بطريق الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق، وبيان هذا أن موجب العمد القود على التعيين عندنا لا يُعَدّل عنه إلى المال إلا صلحاً. وهو أحد قولَي الشافعي. وفي قوله الآخر موجب القود أو

الأول صورة ومعنى. وهو إلى الإحياء الذي هو المقصود أقرب فلم يَجْزُ أن

الدية. والخيار إلى الولي في التعيين. لقوله عليه السلام: «من قَتَلَ قَتِيلًا فاهله بين خيرتين إن أحبوا قتلوا وإن أحبوا أخذوا الدية»^(١) فهذا تنصيب على أن كل واحد منهما موجب القتل وإن الولي مخير بينهما، ولأن وجوب المال هو الأصل في القتل شرع لجبر حق المقتول فيما فات عليه بدليل حالة الخطأ فإن الفوات عليه في الوجهين يقع على نَمَط واحد. ألا ترى أنه ينتفع به يقضي به ديونه وتنفذ وصاياه؟ أما القصاص فإنما ينتفع به الوارث إذ التشفي يحصل له. ولهذا كان المقتول شهيداً في العمد دُونَ الخطأ لأن نفع القصاص لا يعود إليه بخلاف نفع الخطأ، إلا أن الشرع أوجب القصاص ضماناً زائداً لمعنى الانتقام وتَشْفِي الصُدْر، نظراً للولي وإبقاء للحياة فشرعه لا ينفي الضمان الأصلي لكنه تعذر الجمع بينهما لأن كل واحد منهما يجب حقاً للعبد حتى يعمل فيه إسقاطه ويُورث عنه. ولا يجوز الجمع بين الحقين لمستحق واحد بمقابلة محل واحد فاثبتنا الجمع بينهما على سبيل التخيير، ولنا أنه أُلْف مضموناً فيتقيد ضمانه بالمثل ما أمكن كإتلاف المال وتفويت حقوق الله تعالى من الصلاة والصوم والمال ليس بمثل للمُتْلَف لما ذكرنا والقصاص مثل له، صورة لأنه قتل وإفاته حياة كالاول، ومعنى لأن المقصود بالقتل ليس إلا الانتقام، والثاني في معنى الانتقام كالاول ولهذا سُمي قصاصاً وفيه مقابلة النفس بالنفس كما قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]. فمع القدرة على المثل الكامل لا يجوز المَصِير إلى غيره لأنه سَابِق على أقسام القضاء ألا ترى أن الصوم لا يجوز قضاؤه بالدية مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم لما ذكرنا.

(فإن قيل): كما أن المال ليس بمثل للقصاص أو النفس فكذا القتل ليس بمثل للقطع مع القتل فيما تقدّم فينبغي أن لا يجوز الاقتصار على القتل مع القدرة على القطع والقتل.

(قلنا): المال ليس بمثل للنفس صورة ولا معنى. فاما القتل فمِثْل للقطع صورة ومعنى ومِثْل للقطع معنى لا صورة فهذا النوع من المماثلة كان الواجب في الابتداء أحدهما إما الجمع أو الاقتصار، فلا يكون الاقتصار انتقلاً عن الواجب الأصلي مع القدرة على استيفائه إلى خلفه بخلاف الدية في القتل العمد لأنها لو وجبت كانت خلفاً عن القصاص. لأنه الواجب الأصلي دون الدية التي لا مماثلة بينها وبين الفأيت بوجه فيكون

(١) أخرجه البخاري في الديات، باب رقم ٢٤٣٤، ومسلم في الحج، حديث رقم ١٣٥٥. والترمذي في الديات، حديث رقم ١٤٠٥.

يُزاحمه ما ليس بمثل وإنما شرع عند عدم المثل صيانة للدم عن الهدر ومِنَّة على القاتل بأن سَلَمَتْ له نفسه، وللقَتِيل بأن لم يهدر حَقُّه. ولهذا قلنا نحن خلافاً

أخيار الدية انتقالاً عن الأصل إلى الخلف مع القدرة عليه، ولأن الاختصار بمنزلة استيفاء بعض الحق وإسقاط الباقي ولهذا جاز الاختصار بالإجماع.

قوله: (وهو) أي القصاص إلى الأحياء الذي هو المقصود من شرعية الضمان أقرب، بيانه أن الأول أفت حياة فيكون المثل القائم مقامه ما ينجر به الفات، وإنما يحصل ذلك بإتلاف حياة تحصل به حياة للولي القائم مقام القَتِيل. وذلك في القصاص دون إيجاب المال لأن إفاة الحياة مضمونة بما تقوم مقامها. وإنما تقوم مقام الحياة حياة أخرى لا مال إذ كل الدنيا لا يسوى بحياة ساعة، وقد نصَّ الله تعالى على أن في القصاص حياة لنا وذلك في شرعيته واستيفائه. أما الأول فلأن من قصد قتل عدوه وتفكر أنه يقتص منه فإنه ينزجر عن ذلك فيكون القصاص حياة لهما جميعاً فعلى هذا يكون الخطاب لكافة الناس. وأما الثاني فلأن من قتل إنساناً يصير حرباً على أولياء القَتِيل خوفاً على نفسه وهم يخافونه لأنه يستعين عليهم بغيره على ما عليه عادات المتغلبة فمتى قتلوه قصاصاً اندفع عنهم الشر والهلاك وبقيت حياتهم وعلى هذا يكون الخطاب للورثة والله تعالى سمى دفع الهلاك من الحي إحياء قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ [المائدة: ٣٢]، فيكون في القصاص حياة أولاده وفي حياتهم حياته لأن بقاء الرجل بقاء ولده من طريق المعنى ولهذا يسعى لولده كما يسعى لنفسه. فثبت أن القصاص إلى الأحياء أقرب.

وإنما قال أقرب لأن للمال نوع قرب إلى المقصود إذ بوجوبه به قد يمتنع القاتل عن القتل باستيفائه قد يمتنع الولي عن انتقام لكنه دون القصاص في هذا المعنى، فلهذا كان القصاص أقرب إلى المقصود.

قوله: (وإنما شرع المال) جواب عما قال الشافعي: إن المال مثل للنفس بدليل حالة الخطأ. فقال: إنما شرع المال في تلك الحالة لأجل صيانة الدم عن الهدر فإنه عظيم الخطر وتعذر إيجاب القصاص لا بطريق أنه مثل. وتحقيقه أن القصاص نهاية في العقوبات المعجلة في الدنيا فلا يجوز مؤاخذه الخاطئ به لكونه معذوراً فيه ونفس المقتول محترمة لا يسقط حرمتها بعد الخاطئ فوجب صيانتها عن الهدر، فأوجب الشرع المال في حالة الخطأ لصيانة النفس المحترمة عن الإهدار لا بطريق أنه مثل كما أوجب الفدية على الشيخ الفاني عند وقوع اليأس له عن الصوم، وذلك لا يدل على أن الإطعام مثل الصوم، فيكون في إيجاب المال منة على القاتل بأن سَلَمَتْ له نفسه به مع أنه قتل نفساً معصومة، ومنة على المقتول بأن لم يهدر حقه بإيجاب شيء يقضي به حوائجه أو حوائج ورثته مع أن القاتل

للشافعي: أن القصاص لا يضمن لوليّه بالشهادة الباطلة على العفو أو بقتل القاتل لأن القصاص ليس بمتقوم فلم يكن له مثل صورة ومعنى، وإنما شرعت

مَعْدُور، وإذا ثبت هذا في الخطأ ففي كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى في المحل يجب المال أيضاً. لأن المخصوص من القياس بالنص يلحقه ما يكون في معناه من كل وجه فالأب إذا قتل ابنه عمداً يجب المال لتعذر إيجاب القصاص بحرمة الأبوة. وإذا عفا أحد الشريكين يجب للآخر المال لأنه تعذر عليه استيفاء القصاص لمعنى في القاتل وهو أنه حيي بعض نفسه بعفو الشريك فكان ذلك في معنى الخطأ فوجب المال للآخر بخلاف ما إذا مات مَنْ عليه القصاص لأنه تعذر الاستيفاء لفوات المحل فلا يكون في معنى الخاطئ. وفي لفظ الشيخ إشارة إلى ما ذكرنا حيث قال وإنما شرع عند عدم المثل ولم يقل في حالة الخطأ، إذ وجوب المال ليس مختصاً بحالة الخطأ بل هو ثابت في غيره من الصور كما ذكرنا. فلهذا قال عند عدم المثل ليكون شاملاً للصُّور أجمع.

قوله: (ولهذا) أي ولما ذكرنا أن ما ليس بمال لا يكون المال مثلاً له فلا يجوز أن يضمن به. قلنا إذا شهد الشهود عفى رجل بالعفو عن القصاص ثم رجعوا بعد القضاء به لم يضمنوا لولي القصاص شيئاً. وقال الشافعي رحمه الله: يضمنون الدية له. وكذا إذا قتل من عليه القصاص إنسان آخر لا يضمن لولي القصاص شيئاً وما ذكرناه هنا يدل على أن عنده يضمن لولي القصاص الدية كالشاهد. ورأيت في «التهذيب» ولو وجب القصاص على رجل فقتله أجنبي يجب عليه القصاص لورثته وحق من له القصاص في تركته ولو عفا وارثه عن القصاص على الدية فالدية للوارث كالقصاص وحق من له القصاص في تركته. فهذا يدل على أن الأجنبي لا يضمن عنده شيئاً لولي القصاص كما هو مذهبنا. وكذا ذكره في «الأسرار» أيضاً، وسنذكر الفرق له على تقدير الوفاق.

وقوله: (أو بقتل القاتل) إضافة المصدر إلى المفعول، له أن القصاص ملك متقوم للوكي. ألا ترى أن القاتل إذا صالح في مرضه على الدية يُعتبر ذلك من جميع المال وقد اتلفوا عليه ذلك بشهادتهم فيضمنون عند الرجوع، وإن لم يكن مالا كما تضمن النفس بالاتلاف حالة الخطأ؟ وكذا القاتل أتلّف عليه حقه المقوم فيضمن، وإن لم يضمن عنده كما هو المذكور في «التهذيب» و «الأسرار» فالفرق له أن القاتل إنما أتلّفه ضمناً لإتلاف المحل لا قصداً إليه فلا يضمن بخلاف الشاهد فإنه أتلّفه قصداً إليه وهذا لأن ملك القصاص ضروري فيظهر في حق الولي من حيث تطرقه إلى الاستيفاء دون المملوك عليه حتى لم يصّر المحل مملوكاً له فلا يظهر في حق القاتل إليه أشير في «الأسرار». ولنا أن

الدية صيانة للدم عن الهدر والعفو عن القصاص مندوب إليه . فكان جائزاً أن يهدر بل حسناً . ولهذا قلنا : إن ملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول . ويقتل المنكوحه ويردّها لأنه ليس بمالٍ متقوم . وإنما يقوم بالمال

المتلف ليس بمالٍ متقوم فلا يضمن بالمال لأن المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حياته في حق الاستيفاء وشرعيته لمعنى الإحياء ، فلا يكون المال مثلاً له إلا أن القاتل إنما يلتزم في الصلح الدية بمقابلة ما هو من أصول حوائجه . فهو محتاج إلى هذا الصلح لإبقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال .

قوله : (وإنما شرعت الدية) جواب عن الخطأ الذي هو المقيس عليه للخصم فقال : لا يجوز القياس على الخطأ لأن وجوب المال ورد على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر وإظهار خطر المحل وما في الشهادة إراقة دم ليصان بالضممان . بل فيها إبطال ملك القصاص بإثبات العفو ، والعفو مندوبٌ إليه فيكون إهداره جائزاً بهذا الطريق وهو العفو بل حسناً لقوله تعالى : ﴿ وَلِمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴾ [الشورى : ٤٣] ، ولأن القصاص حياة حكماً وفي العفو حياة حقيقة فلا يمكن إيجاب الضمان لمعنى الصيانة ، وصار كأن الشهود أثنوا عليه بفعل مندوب ، والمراد من الإهدار هاهنا عدم إيجاب شيء من المال بمقابلته .

قوله : (ولهذا) أي ولما بينا أن ما ليس بمالٍ متقوم لا يضمن بالمال . قلنا : إذ شهد شاهدان بالتطليقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد انقضاء بالفرقة لم يضمننا شيئاً عندنا ، وعند الشافعي رحمه الله تعالى يضمنان للزوج مهر مثلها . وكذلك إن قتل رجل منكوحه رجل لم يضمن القاتل شيئاً من المهر عندنا . وعند الشافعي يضمن مهر المثل للزوج ، وكذلك لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم يغرم للزوج شيئاً عندنا وعنده له مهر المثل عليها . كذا في المبسوط ، وذكر في إشارات الأسرار للشيخ أبي الفضل الكرماني رحمه الله في مسألة رجوع شهود الطلاق بعد الدخول في جانب الشافعي : ولا يلزم المرأة إذا ارتدت بعد الدخول لا يضمن للزوج شيئاً وقد قوتت عليه الملك بالردة كما قوتت الشاهد بالشهادة لأن الردة تؤثر في تغيير الاعتقاد لا في النكاح قصداً والشاهد اتلف بالشهادة قصداً ، فهذا يخالف ما ذكر في المبسوط عن الشافعي في مسألة الردة فيحمل على أن له في مسألة الردة قولين ، وذكر في « التهذيب » إن وجدت الردة بعد الدخول فقد استقر مهرها بالدخول فلا يسقط بالردة ، وإن وجدت قبل الدخول نظر فإن ارتدت

بُضِعَ المرأة تعظيماً لخطرته، وإنما الخطر للمملوك. فأما الملك الوارد عليه فلا حتى صحَّ إبطاله بغير شهود ولا ولي. ولهذا لم يُجعل له حكم التقوم عند الزوال لأنه ليس يتعرض له بالاستيلاء بل إطلاق له. ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول

المرأة سقط مهرها لأن الفسخ من قبلها، وإن ارتد الزوج فعليه نصف المهر. وهذا يؤيد ما ذكره أبو الفضل تمسك الشافعي رحمه الله بأن ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتاً فيكون متقوماً عليه زوالاً، لأن الزائل عين الثابت فمن ضرورة تقومه في إحدى الحالتين تقومه في الحالة الأمرى كملك اليمين بل أولى، لأن ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فإنه لا ينفك عن مهر ويجب بالفاسد قيمته كما في الأعيان. ألا ترى أن الزوج لو خالعهما على مال يجوز وما لم يكن متقوماً لا يصير متقوماً بالعقد كالخمر والميتة؟ وإنما المعارضة لإقامة المسمى من المال مقام أصل القيمة بتراضيهما، ولنا أن ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال عند الإتلاف لأن ضمان الإتلاف مقدّر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى، لأن معنى الشيء ما شرع أو خلق ذلك الشيء له وملك النكاح شرع للسكن والازدواج وإقامة حكم الله تعالى في النسل وإبقاء العالم والمال خلق بذله لإقامة المصالح فإني يتماثلان؟ ولأن ملك النكاح في حكم جزء من الآدمي بمعنى تفريع الآدمي منه فكان معتبراً به معنى وأنه خلق مالك المال والمال خلق بذلة مملوكاً له، فكيف يتشابهان؟

قوله: (وإنما تقوم بالمال بضع المرأة) جواب عما استدل به الشافعي أنه متقوم ثبوتاً فيتقوم زوالاً فقال إنما المتقوم عند الثبوت بضع المرأة لا الملك الوارد عليه ولا يلزم من تقومه تقوم الملك لأن ذلك لإظهار خطر ذلك المحل ليكون مصوناً عن الابتذال ولا يملك مجاناً، فإن ما يملكه المرء مجاناً لا يعظم خطره عنده، وذلك محل له خطر مثل خطر النفوس لأن النسل يحصل منه فأما الملك الوارد عليه فليس بذئ خطر. ولهذا صحَّ إزالته بالطلاق من غير شهود ولا ولي ولا عوض، ولا يقال عدم توقفه على هذه المقدمات حالة الإبطال لا يدل على كونه غير خطير في تلك الحالة فإنه لو أتلّف ماله المتقوم بلا شهادة بأن يأكله أو يلقيه في البحر صحَّ ومع هذا لو أتلّفه عليه إنسان ضمن، لانا نقول إنما ضمن ثمة باعتبار مملوكه الذي هو متقوم في ذاته حقيقة لا باعتبار ملكه وقد بينا أنه ليس بمتقوم حقيقة فلا يضمن.

قوله: (ولهذا) أي ولأن تقوم البضع لإظهار خطره، لم يجعل له أي للبضع حكم التقوم، عند الزوال أي عند خروجه عن ملك الزوج أو عند زوال ملك الزوج عنه. لأن معنى

فإنها عند الرجوع يُوجب ضمان نصف المهر لأن ذلك لم يجب قيمة للبضع. ألا ترى أنه لم يجب مهر المثل تماماً كما قال الشافعي لكن المسمى الواجب

الخطر للمحل إنما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه بإثبات الملك. فاما عند زوال الاستيلاء عنه وإطلاقه فلا. ولهذا لو زوج الأب الصغير بماله يصح ولو خالعت ابنته الصغيرة بماليها من زوجها لم يصح.

قوله: (ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول) جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوماً عند الزوال لما ضمن الشهود شيئاً بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فثبت أنه متقوم عند الزوال أيضاً، فقال الشيخ: لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع فقيمته مهر المثل تماماً ولا يُغرمونه بل يُغرمون نصف المسمى، وإن كان ذلك أقل من مهر المثل بكثير أو أكثر منه بكثير. فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقد كما في مال اشتراه الإنسان لا يعتبر الثمن عند الإتلاف، وهذا القدر يكفي جواباً عن النقض، ثم بين وجه لزوم نصف المسمى فقال: لكن المسمى إلى آخره، وبيانه أن عود المعقود عليها إليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مُسقط لجميع الصداق إذا لم يكن الفرقة مضافة إلى الزوج ولم تكن بانتفاء النكاح فهم بإضافة الفرقة إليه منعوا العلة المسقطه من أن تعمل عملها في النصف فكانهم ألزموا الزوج ذلك النصف بشهادتهم أو كانهم فوتوا يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فكانوا بمنزلة الخاصيين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع، ولا يلزم عليه أن الابن إذا أكره امرأة أبيه حتى زنى بها قبل الدخول يُغرم الأب نصف المهر ويرجع به على الابن، ولم يوجد منه ما تصير الفرقة به مضافة إلى الأب، لانا نقول هو بإكراهه إياها منع صيرورة الفرقة مضافة إليها، وإذا موجب نصف الصداق على الأب فكانه الزمه ذلك أو قصر يده عنه فلذلك يضمن، وهذا الجواب هو مختار المتأخرين، وعبارة المتقدمين فيه: أن المهر قبل الدخول على شرف السقوط فإن المرأة إذا ارتدت والعياذ بالله أو قبلت ابن الزوج يسقط عنه كل المهر فالشهود بشهادتهم أكدوا ما كان على شرف السقوط فكانهم ألزموه ذلك فلهذا ضمنوا، ولكنهم قالوا لا نُسلم التأكيد بل المهر كله وجب متأكداً بنفس العقد لأنه لم يبق بعده إلا الوطاء الذي جرى مجرى القبض، وهذا العقد لا يتعلق تمامه بالقبض على ما عُرِف. ولئن سلمنا التأكيد فلا نُسلم أن تأكيد الواجب سبب للضمان. ألا ترى أن الشاهدين لو شهدا على الواهب يأخذ العوض حتى أبطل القاضي عليه حق الرجوع ثم رجعا وقد هلك الهبة لم يضمنوا للواهب شيئاً وقد أكدوا بشبوت العوض حكم زوال ملكه ولم يجر مجرى الإزالة ابتداءً؟ كذا في «الأسرار».

بالعقد لا يستحق تسليمه عند سقوط تسليم البضّع؟ فلما أوجبوا عليه تسليم النصف مع فوات تسليم البضّع كان قصراً ليده عن ذلك المال، فأشبهه الغصب فأما القضاء الذي في حكم الأداء فمثل رجل تزوّج امرأة على عبد بغير عيّنه أنه

ولما كان جواب المتأخرين أقرب إلى التحقيق اختار الشيخ قوله: (كما قال الشافعي) متصل بقوله: تاماً كاملاً لا بقوله قيمة للبضّع علي ما ظنه البعض فإن عند الشافعي إذا كان ما ذكرنا بعد الدخول يجب على الشهود تمام مهر المثل قولاً واحداً وإن كان قبل الدخول فكذلك في رواية المزني عنه. وفي رواية الربيع^(١) عنه يجب عليهم نصف مهر المثل لأن الزوج لم يغرم لها إلا نصف المسمى. وقد عاد إليه نصفه. ألا ترى أنهما لو شهدا بالإقالة ثم رجعا لم يغرم شيئاً لأنهما إن أخرجتا السلعة عن ملك المشتري فقد ردّ إليه الثمن، والأصح هو الأول لأنهم أتلّفوا جميع البضّع فيجب عليهم جميع بدله ولا اعتبار بما غرم ألا ترى أنه يرجع بمهر المثل وإن غرم المسمى سواء كان مهر المثل أقل من المسمى أو أكثر وكذا لو أبرأته عن الصداق يرجع بمهر المثل عن الشهود وإن لم يغرم شيئاً. كذا في «التهذيب»، فالشيخ بقوله: تاماً كاملاً كما قال الشافعي أشار إلى هذا المذهب.

قوله: (فمثل رجل تزوّج امرأة على عبد) إذا تزوّج امرأة على عبد مطلق وجب الوُسْط عندنا إن أتاها بالعين أجبرت على القبول، وإن أتاها بالقيمة أجبرت على القبول، وعند الشافعي رحمه الله لا يصح التسمية فيجب مهر المثل لأن النكاح عقد معاوضة فيكون قياس البيع والعبد المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح. وهذا لأن المقصود بالمسمى مهراً هو المالية، وبمجرد ذكر العبد لا تصير المالية معلومة فلا يصح التزامه بعقد المعاوضة لبقاء الجهالة فيه. ألا ترى أنه لو سمي ثوباً أو دابة أو داراً لم يصح التسمية؟ فكذا إذا سمي عبداً، ولنا أن المهر إنما يستحق عوضاً عما ليس بمال. والحيوان أن يثبت ديناً في الذمة مطلقاً في مبادلة ما ليس بمال بمال. ألا ترى أن الشرع أوجب في الدية مائة من الإبل وأوجب في الجنين غرة عبداً أو أمة؟ فإذا جاز أن يثبت الحيوان مطلقاً ديناً في الذمة عوضاً عما ليس بمال فكذلك يثبت شرطاً. وهذا لأن المهر باعتبار المالية مال وجب ابتداءً والجهالة المستدركة في التزام المال ابتداءً لا يمنع صحته كما في الإقرار، فإن من أقر لإنسان بعبد صحّ إقراره. ولكن لما كان عين المهر عوضاً باعتبار ذاته

(١) هو الربيع بن سليمان بن عبد الجبار المرادي، صاحب الإمام الشافعي (١٧٤-٢٧٠هـ)، شذرات الذهب ١٥٩/٢.

إذا أدى القيمة أجبرت على القبول وقيمة الشيء قضاء له لا محالة إنما يُصار إليها عند العَجْز عن تسليم الأصل. وهذا الأصل ما كان مجهولاً من وجهه ومعلوماً من وجهه صحّ تسليمه من وجهه واحتمل العجز فإن أدى صح وإن اختار جانب العَجْز وجبت قيمته.

ولما كان الأصل لا يتحقق أدائه إلا بتعيينه ولا تعيين إلا بالتقويم؛ صار التقويم أصلاً من هذا الوجه. فصارت القيمة مزاحمة للمسمى بخلاف العبد المعين لأنه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاءً محضاً فلم يُعتبر عند

لزم مراعاة الجانبين فأوجب الشرع الوسط نظراً لهما كما في الزكوات أوجب الوسط نظراً للفقراء وأرباب الأموال، وهذا بخلاف تسميته الثوب أو الدابة لأن الجهالة فيهما جهالة الجنس لأنه يشتمل على أجناس مختلفة. ومعنى كل جنس يُعَدُّ في الجنس الآخر فلا يتحمّل. فاما العبد ههنا فمعلوم الجنس ولكنه مجهول الوصف وهي جهالة يسيرة فتتحمل فيما بُني على المسامحة وهو النكاح دون ما بُني على المضايقة وهو البيع، وإذا ثبت أن الواجب هو الوسط فإذا أتى به أجبرت على القبول لأنه أدى عين الواجب، ولو أتى بالقيمة أجبرت على القبول أيضاً وإن كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لا محال إذ هو تسليم مثل الواجب ولهذا لا يجب القيمة إلا عند العجز عن تسليم الأصل. ولكن هذا الأصل وهو المسمى لما كان مجهولاً باعتبار الوصف ومعلوماً باعتبار الجنس صحّ تسليمه باعتبار كونه معلوماً كما لو كان عبداً له بعينه، واحتمل العَجْز باعتبار جهالة الوصف إذ لا يمكنه تسليم المجهول فيجب القيمة بهذا الاعتبار. كما إذا سُمّي عَبْدٌ غَيْرٌ أو سُمّي عبد نفسه فأبق. ثم (لما كان الأصل) وهو العبد المسمى (لا يتحقق أدائه) لجهالة وصفه (إلا بتعيينه) أي بتعيين الأصل وهو المسمى وهو إضافة المصدر إلى المفعول. (ولا تعيين إلا بالتقويم، صار التقويم) أي القيمة (أصلاً من هذا الوجه) إذ هي بهذا الاعتبار قبل العبد الذي يقضي به فكان تسليمها من هذا الوجه أداء لا قضاء لأن القضاء خلف عن الأداء، فيثبت بعد ثبوت الأصل لا قبله، (فصارت القيمة مزاحمة للمسمى) أي مساوية له في الوجوب لأنها صارت أصلاً في الإيفاء اعتباراً والعبد أصل تسمية فكانه وجب بالعقد أحد الشئيين فلهذا يخير الزوج، وإنما يخير هو دون المرأة لأن اعتبار القيمة إنما وجب لإمكان التسليم وهو عليه دون المرأة. بخلاف العبد المعين أو المكمل والموزون الموصوف، لأن المسمى معلوم جنساً ووصفاً فكانت قيمته قضاءً خالصاً فلا يعتبر عند القدرة على الأصل.

القدرة، واللّه أعلم. ومن قضية الشرع في هذا الباب أن حكم الأمر موصوف بالحسن عرّف ذلك بكونه مأموراً به لا بالعقل نفسه إذ العقل غير موجب بحال وهذا الباب لتقسيمه واللّه الموفق.

(فإن قيل): فعلى ما ذكرتم يصير كأنه تزوّجها على عبد أو قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل إذا كما قال الشافعي رحمه الله ألا ترى أنه لو عيّن العبد فقال تزوجتك على هذا العبد أو قيمته لم يصح فعند جهالة العبد أولى؟

(قلنا): إنما يفسد التسمية في المسألة المذكورة لأنه إذ قال على عبد أو قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداءً وهي مجهولة لأنها دراهم مختلفة العدد لأنه لا بد من اختلاف يقع بين المقومين فصار كأنه قال على عبد أو دراهم فيفسد للجهالة. فاما إذا قال: على عبد فقد صحّت التسمية لأن جهالته لا تمنع الصحة ولم تجب القيمة بهذا العقد لأنه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا أنه لا يمكن منه إلا بمعرفتها. ولما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز أن يثبت كما إذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق أو هلك، فإن القيمة تجب وينتصف بالطلاق قبل الدخول لأنها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداءً كذا في «الأسرار».

قوله: (ومن قضية الشرع) أي ومن حكم الشريعة (في هذا الباب) أي باب الأمر (أن حكم الأمر) أي المأمور به يوصف بالحسن، والمعنى أن ثبوت الحسن للمأمور به من قضايا الشرع لا من قضايا اللغة لأن هذه الصيغة يتحقق في القبيح كالكفر والسّفه والعبث كما يتحقق في الحسن. ألا ترى أن السلطان الجائر إذا أمر إنساناً بالزنا والسرقة والقتل بغير حق كان أمراً حقيقاً حتى إذا خالفه المأمور ولم يأت بما أمر به يقال خالف أمر السلطان؟ ثم اختلف أن الحسن من موجبات الأمر أم من مدلولاته؟

فعندنا هو من مدلولات الأمر، وعند الأشعرية وأصحاب الحديث هو من موجباته، وهو بناء على أن الحسن والقبح في الأفعال الخارجة عن الاضطراب هل يعرف بالعقل أم لا؟ فعندهم لا حظ له في ذلك وإنما يعرف بالأمر والنهي فيكون الحسن ثابتاً بنفس الأمر لا أن الأمر دليل ومعرّف على حسن سبق ثبوته بالعقل، وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات والعَدْل والإحسان كان الأمر دليلاً ومعرّفاً لما ثبت حسنه في العقل وموجباً لما لم يعرف به. كذا في «الميزان».

وذكر في «القواطع» ذهب أكثر أصحاب الشافعي إلى أن العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء ولا تقبيحه ولا يعرف حسن الشيء وقبحه حتى يرد السمع بذلك وإنما

.....

 العقل آلة تدرك به الأشياء فيُدرك به ما حَسُنَ وما قُبِحَ بعد أن ثبت ذلك بالسمع، وذهب إلى هذا كثير من المتكلمين وذهب إليه جماعة من أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله، قال: وذهبت طائفة من أصحابنا إلى أن الحسن والقبح ضربان: ضَرْبٌ عُلِمَ بالعقل كحُسْنِ العَدَلِ والصَّدْقِ النافع وشُكْرِ النعمة وقُبْحِ الظلم والكذب الضار وكفران النعمة، وضرب: عُرِفَ بالسمع كحَسَنِ مقادير العبادات وهيئاتها وقُبْحِ الزنا وشرب الخمر، قالوا: وسبيل السَّمْعِ إذا ورد بموجب العقل أن يكون وروده مؤكداً لما في العقل، وإليه ذهب من أصحابنا أبو بكر القفال الشاشي^(١) وأبو بكر الصيرفي^(٢) وأبو بكر الفارسي^(٣) والقاضي أبو حامد^(٤) والحلي^(٥). وغيرهم، وإليه ذهب كثير من أصحاب أبي حنيفة خصوصاً العراقيون منهم وهو مذهب المعتزلة بأسرهم.

وإذا عرفت هذا فنقول الظاهر أن قوله: عُرِفَ ذلك أي كونه موصوفاً بالحُسْنِ، بكونه مأموراً لا بالعقل نفسه إشارة إلى أنه من موجبات الأمر كما ذهب إليه جماعة من أصحابنا وعامة أصحاب الحديث، ويدل عليه ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله ولا نقول إنه: أي حسن المأمور به ثابت عقلاً كما ذهب إليه بعض مشايخنا لأن العقل بنفسه غير موجب عندنا. وأشار بقوله: (نفسه) إلى أن العقل ليس بمُهِدٍ أصلاً بل هو آلة يُعَرَفُ به الحَسَنُ بعدما ثبت بالأمر كالسراج للأبصار ولكنه غير موجب بحالٍ سواء كان مما زعم الخصم أنه مُدْرَكٌ بالعقل قبل الشرع أو لم يكن.

ومسألة الحسن والقبح مسألة كلامية عظيمة فالأولى أن يطلب تحقيقها من علم الكلام وأن يقتصر هاهنا على ما ذكرنا. وإنما كان الحُسْنُ من موجبات الأمر لأن الأمر من الله تعالى طلب تحصيل المأمور بابلغ الجهات، وإنما يصح هذا الطلب إذا كان الفعل

(١) هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل المعروف بالقفال الشاشي الكبير. ولد سنة ٢٩١هـ وتوفي سنة ٣٦٥هـ، شذرات الذهب ٥١/٣.

(٢) هو محمد بن عبد الله الصيرفي أبو بكر، الشافعي. الفقيه الأصولي المتكلم. توفي سنة ٣٣٠هـ وفيات الأعيان ٥٨٠/١.

(٣) هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن سهل الفارسي الفقيه الأصولي الشافعي توفي سنة ٣٥٠هـ طبقات السبكي ٢٨٦/١-٢٨٧.

(٤) هو القاضي أبو حامد، أحمد بن بشر بن عامر العامري المروزي، البداية والنهاية ٢٠٩/١١.

(٥) هو أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم، الحلي توفي سنة ٣٣٨هـ شذرات الذهب ٤٠٦/٣.

.....

 حَسَنًا لَّانَهُ تَعَالَى حَكِيمٌ لَا يَلِيقُ بِحُكْمَتِهِ طَلَبُ مَا هُوَ قَبِيحٌ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ إِنْ اللَّهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]؛ فدل الأمر على كونه حسنًا والعقل إليه هادٍ لا أنه مُوجب بنفسه إذ لو كان حُسن المأمور به بالعقل لما جاز وَرُود النُّسخ عليه لأن الحُسن العقلي حقيقي لا يجوز عليه التَّبدِيل فثبت أن حُسن المشروعات بالأمر والعقل يدرك الحُسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيره. كذا رأيت بخط شيخِي قدس الله روحه.

(فإن قيل): الفعل عرض وإنه صفة والصفة لا تقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقبح والوجوب حقيقة؟ وايضاً الفعل قبل الوجود يُوصف بكونه حسنًا وقبيحاً وواجباً وحراماً، والمعدوم كيف يقبل الصفة حقيقة؟.

(قلنا): هذه صفات راجعة إلى الذات كالوجود مع الموجود والحدوث مع المحدث، وكالعرض الواحد الذي يوصف بأنه موجود ومحدث ومُصنوع وعرض وصفة ولَوْنٌ وَسَوَادٌ. فهذه صفات راجعة إلى الذات لا معانٍ زائدة عليها، ولأن الفعل يوصف بأنه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى وتقبيحه كما يوصف بأنه حادث ومحدث لدخوله تحت إحداث الله تعالى لأنه محدثٌ لحادثٍ قام به لأن ذلك الحدوث محدثٌ، فيحتاج إلى حدوث آخر فيؤدي إلى القول بمعانٍ لا نهاية لها وإنه باطل.

ولأن هذه صفات إضافية وأسماء نسبية والصفات الإضافية ليست بمعانٍ قائمة بالذات، وتكون الذات موصوفة بها على الحقيقة، وإنما يقتضي وجود غير يكون علاقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى. كما في لفظ الأب والإبن والأخ. والذات موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازاً وإن لم يكن الأبوة والبنوة والأخوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها. ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الأول والثاني مجازاً. لأن صفات الذات لا تتصور قبل الذات وكذا الأحداث لا يتعلق بالمعدوم إلا حالة الحدوث. وعلى الطريق الثالث يوصف على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بأنه معلوم ومذكور ومُخبر عنه كذا في «الميزان».

[باب بيان صفة الحسن للمأمور به]

المأمور به نوعان في هذا الباب: حسن لمعنى في نفسه، وحسن لمعنى في غيره. فالحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب:

- ١- ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال.
- ٢- وضرب يقبله
- ٣- وضرب منه ملحق بهذا القسم لكنه مشابه لما حُسن لمعنى في غيره.

الطريق الثالث يوصف على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بأنه معلوم ومذكور ومُخبر عنه كذا في «الميزان».

باب بيان صفة الحسن للمأمور به

المأمور به نوعان في هذا الباب أي في وصف الحسن حسن لمعنى في نفسه أي تصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره أي اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في غيره، ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو حسن بحال، سواء كان مكرهاً أو غير مكره كالتيصديق، وضرب منه يقبله أي يقبل سقوط وصف الحسن عنه كالإقرار فإن وصف الحسن سقط عنه عند الإكراه هذا ما دل عليه سياق الكلام وذكر في بعض الشروح، وهو مُشكل لأن حسن الإقرار وما يضاهيه لا يسقط في حالة الإكراه. إلا ترى أنه لو صبر عليه حتى قُتل كان ماجوراً فكيف يكون حسنه ساقطاً في هذه الحالة. وإنما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لأن عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب. على أنا لا نسلم أن الوجوب ساقط، وأجيب عنه أنه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيداً بقاء حسن الإقرار لأنه لو سقط حسنه لا يلزم منه إباحة ضده وهو إجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك حراماً كما كان إلا أن الترخُّص ثبت رعاية لحق نفسه فإذا صبر حتى

والذي حسنَ لمعنى في غيره ثلاثة أضرب أيضاً:

١- فضرِبَ منه ما حسنَ لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصوداً لا يتأدى بالذي قبله بحال

٢- وضرِبَ منه ما حسنَ لمعنى في غيره لكنه يتأدى بنفس المأمور به فكان شبيهاً بالذي حسنَ لمعنى في نفسه.

٣- وضرِبَ منه حسنٌ لحسنٍ في شرطه بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه أو ملحقاً به، وهذا القسم سُمي جامعاً. أما الضرب الأول من القسم الأول فنحو الإيمان بالله تعالى وصفاته حسنٌ لعينه غير أنه نوعان: تصديق هو ركن لا

في جميع الأحوال، وضرِبَ يقبله أي يقبل سقوط هذا الوصف كالإقرار فإنه لا يبقى مأموراً به في حالة الإكراه وهذا أحسن ولكن سياق الكلام ياباه، وما ذكر شمس الأئمة رحمه الله أدل على هذا المعنى فإنه قال والنوع الأول قسمان: «حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال - يعني به السقوط عن المكلف - وحسن لعينه قد يحتمل السقوط في بعض الأحوال» وضرِبَ منه أي من الذي حسنَ لمعنى في نفسه: ما الحق به حكماً لكنه يشبه بما حسنَ لمعنى في غيره نظراً إلى حقيقته كالزكاة، لا يتأدى: أي ذلك الغير الذي هو مقصود كالصلاة والجمعة مثلاً بالذي قبله وهو الطهارة والسعي، فكان شبيهاً بالذي حسنَ لمعنى في نفسه من حيث إن ما هو موصوف بالحسن حقيقة يحصل بنفس المأمور به، وضرِبَ منه ما حسنَ لحسنٍ في شرطه بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه كالصلاة، أو ملحقاً بالذي حسنَ لمعنى في نفسه كالزكاة، فإن الصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولاً وفعلًا. والزكاة ملحق بها وقد ازدادت في كل واحدة حسناً باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الأداء، وهذا القسم يسمى جامعاً لاشتماله على ما هو حسن لعينه ولغيره. وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين في شيء واحد كالمرأة الجميلة إذا تزينت اكتسبت حسناً زائداً على حسنها بتلك الزينة، ونظيره الظاهر المحلوف بأدائه فإن أدائه صار حسناً احترازاً عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد أن كان حسناً في نفسه.

قوله: (فنحو الإيمان بالله تعالى وصفاته) احترز به عمّن آمن بوحديته تعالى وأنكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة وغيرهم. وقوله: (غير أنه نوعان) ليس بمجرى على ظاهره لأن النوع لا بد من أن يوجد فيه تمام ماهية الجنس مع زيادة قيد. ولا يوجد تمام ماهية الإيمان في الإقرار ولا في التصديق على ما اختاره الشيخ. فيكون معناه غير أنه ركنان أي هو مشتمل على ركنين بدليل قوله تصديق وهو ركن وإقرار هو ركن.

يحتتمل السقوط بحال، حتى أنه متى تبدل ضده كان كُفراً، وإقرار هو ركن ملحق به لكنه يحتتمل السقوط بحال حتى أنه متى تبدل بضده بعذر الإكراه لم يعد كُفراً. لأن اللسان ليس معدن التصديق. لكن ترك البيان من غير عذر يدل على فوات التصديق فكان رُكناً دون الأول فمن صدق بقلبه وترك البيان من غير

واعلم أن مذهب المحققين من أصحابنا أن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام في الدنيا. حتى إن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من البيان كان مؤمناً عند الله تعالى غير مؤمن في أحكام الدنيا. كما أن المنافق إذا وجد منه الإقرار دون التصديق كان مؤمناً في أحكام الدنيا لوجود شرطه وهو الإقرار، كافراً عند الله تعالى لعدم التصديق. وقال كثير من أصحابنا أن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان إلا أن الإقرار ركن زائد يحتتمل السقوط بعذر الإكراه، والتصديق ركن أصلي لا يحتتمل السقوط. فعند هؤلاء لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمناً عند الله تعالى وكان من أهل النار وهو مذهب المصنف وشمس الأئمة وكثير من الفقهاء، وتمسكوا في ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله عليه السلام: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، والشهادة لا تكون إلا باللسان، وقوله عليه السلام: «اتدرون ما الإيمان: شهادة أن لا إله إلا الله»^(١) وقوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» وقوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله»^(٢) وغير ذلك، وتمسك الفريق الأول بأن الإيمان لغة وعرفاً هو التصديق فحسب وأنه عمل القلب ولا تعلق له باللسان فالإيمان بالله هو تصديق الله فيما أخبر على لسان رسوله أو تصديق رسوله فيما بلغ عن الله تعالى فمن أطلق اسم الإيمان على غير التصديق فقد صرفه عن مفهومه لغة وبان الشيء لا وجود له إلا بوجود ركنه. والذي آمن موصوف بالإيمان على التحقيق من حين آمن إلى أن مات بل إلى الأبد فيكون مؤمناً بوجود الإيمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للإقرار حقيقة في كل لحظة. فدل أنه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه، الدائم بتجدد أمثاله. لكن الله تعالى أوجب الإقرار ليكون شرطاً لإجراء أحكام الدنيا إذ لا وقوف للعباد على ما في القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر لتمكّنهم بناء الأحكام

(١) حديث أخرجه البخاري في الإيمان، باب رقم ٥٣، ومسلم في الإيمان، حديث رقم: ١٧، وأبو داود في السنة، حديث رقم: ٤٦٧٧.

(٢) حديث أخرجه البخاري في الإيمان، باب رقم ٩. ومسلم في الإيمان، حديث رقم: ٣٥. وأبو داود في السنة، حديث رقم ٤٦٧٦، وابن ماجه في المقدمة، حديث رقم ٥٧، والترمذي في الإيمان، حديث رقم ٢٦١٤، والإمام أحمد في المسند، ٣٧٩/٢.

عُذر لم يكن مؤمناً. وَمَنْ لم يُصادف وقتاً يتمكن فيه من البيان مختاراً في التصديق كان مؤمناً إن تحقق ذلك، وكالصلاة حسنت لمعنى في نفسها من التعظيم لله تعالى إلا أنها دون التصديق وهي نظير الإقرار حتى سقطت بأعذار

عليه، والله تعالى هو المطلع على ما في الضمائر فيجري أحكام الآخرة على التصديق بدون الإقرار، حتى إن من أقر ولم يُصدق فهو مؤمن عندنا وعند الله تعالى هو من أهل النار. ومن صدق بقلبه ولم يُقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله تعالى هو من أهل الجنة.

ثم لما كان الإقرار رُكناً عند الشيخ والشيء لا يبقى بدون ركنه لزم عليه بقاء الإيمان حالة الإكراه بدون الإقرار فأدرج في أثناء كلامه الجواب عنه، فقال الإقرار ركن مُلحق به أي بالتصديق في كونه رُكناً، لكنه استدراك عن قوله هو ركن أي الإقرار مع كونه رُكناً محتمل للسقوط على المكلف في بعض الأحوال وهو حالة الإكراه؛ لأن اللسان ليس معدن التصديق الذي هو الأصل في الإيمان فلا يلزم من فوات الإقرار فوات التصديق. وهذا يقتضي أن لا يكون الإقرار رُكناً لكن اللسان لما كان معبراً عما في القلب كان الإقرار دليلاً على التصديق وجوداً وعدماً، فجعل رُكناً فيه. وقيام السيف في مسألة الإكراه على رأسه دليل ظاهر على أن الحامل له على تبديل الإقرار حاجته إلى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل التصديق فلم يصلح عدمه في هذه الحالة دليلاً على عدم التصديق فلم يبق رُكناً. فاما في غير هذه الحالة فعدمه مع التمكن منه دليل على عدم التصديق، لأن الامتناع عنه مع كونه حسناً لعينه وواجباً عليه من غير عُذر وكلفة في الإتيان به لا يكون إلا لتبدل الاعتقاد فصُلح أن يكون رُكناً وإن كان دون التصديق. (مختاراً في التصديق) احتراز عن التصديق حالة اليأس فإنه لا ينفع أصلاً، كان مؤمناً يعني عند الله تعالى، وإنما قال: إن تحقق ذلك لأن التصديق الاختياري مع عدم التمكن من الإقرار أو ما يقوم مقامه في غاية الندرة.

قوله: (وكالصلاة) عطف من حيث المعنى على قوله وإقرار هو ركن لأن الصلاة والإقرار كل واحد منهما يحتمل السقوط فكانا من الضرب الثاني. فكان قوله وإقرار هو ركن ابتداءً بيان الضرب الثاني، وكان من حق الكلام أن يقال: أما الضرب الأول من القسم الأول فالتصديق الذي هو الركن الأصلي في الإيمان لأنه لا يحتمل السقوط عن المكلف بحال. وأما الضرب الثاني فكالإقرار الذي هو ركن ملحق بالتصديق لأنه حسن لعينه إذ هو إقرار بوحداية الله تعالى وإقرار بالعبودية له وهو حسن وضعاً لكنه يحتمل السقوط إلى آخره. وكالصلاة فإنها حسنت لمعنى في نفسها وهو التعظيم لله تعالى قولاً وفعلًا. لجميع الجوارح وتعظيم المعظم حسن في الشاهد فدل أنها حسنت في ذاتها وضعاً، ولهذا كانت رأس العبادات. قال عليه السلام: «الصلاة عماد الدين» وقال عليه السلام: «وجعلت قرّة

كثيرة. إلا أنها ليست بركن في الإيمان، بخلاف الإقرار؛ لأن في الإقرار وجوداً وعدمًا دلالة على التصديق. والقسم الثالث: الزكاة والصوم والحج فإن الصوم صار حسنًا لمعنى قهر النفس والزكاة لمعنى حاجة الفقير والحج لمعنى شرف

عيني في الصلاة^(١) لكنها تسقط بالاعذار. إلا أن اعتبار المعنى من غير نظر إلى اللفظ في كلام المشايخ خصوصاً في تصنيفات الشيخ غير غريب، والأحسن أن يقال الحسن لعينه باعتبار كون الحسن حقيقة في ذاته أو حكماً ينقسم قسمين ما حسن لعينه حقيقة وما ألحق به حكماً، والقسم الأول باعتبار احتمال السقوط وعدمه ينقسم قسمين أيضاً: ما يَحتمل السقوط وما لا يَحتمل فجعل الأقسام ثلاثة: فالقسم المتوسط من القسم الأول باعتبار أصل التقسيم ومُستبد باعتبار الحاصل.

وكان من حق الكلام أن يقال: الحسن لمعنى في نفسه ضربان ما حسن لعينه حقيقة وما ألحق به حكماً، والضرب الأول قسمان ما لا يقبل السقوط وما يقبله. إلا أن الشيخ عدّ الأقسام في أول الباب باعتبار الحاصل وترك التقسيم الأول لأنه يفهم مما ذكر بادننى تأمل. ثم قال بعده: وأما الضرب الأول من القسم الأول وأراد منه أي من الضرب الأول الحسن لعينه مطلقاً باعتبار أصل التقسيم المفهوم مما ذكره، فدخل فيه القسمان الأولان ولهذا لم يُفرد القسم المتوسط بالذكر، فعلى هذا يكون قوله وكالصلاة عطفاً على فتنحو الإيمان ويكون الكاف في محل الرُّفْع. ويدل عليه قوله: إلا أنها دون التصديق إذ لو كان عطفاً على الإقرار لم يبق لهذا الاستثناء فائدة، ويُؤيده أيضاً قوله فيما بعد والأمر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الأول من القسم الأول حيث أراد به الحسن لعينه مطلقاً كما سنبينه إن شاء الله تعالى.

قوله: (إلا أنها ليست بركن) جواب عما يُقال إنها لما كانت كالإقرار فهلا جعلت ركناً من الإيمان كما دل عليه ظواهر النصوص التي تدل على أن العمل من الإيمان فقال الإقرار دليل على التصديق وجوداً وعدمًا كما ذكرنا فيصالح أن يكون ركناً. أما الصلاة فعدمها لا يصلح دليلاً على عدم التصديق أصلاً ووجودها لا يصلح دليلاً على وجوده إلا مقيداً بصفة وهو الجماعة. حتى لو صلى الكافر منفرداً لا يحكم بإسلامه. فلهذا لا يصلح أن يكون ركناً فيه.

قوله: (صار حسنًا لمعنى قهر النفس) بيانه أن الصوم إنما حسن لحصول قهر النفس الأمانة بالسوء التي هي عدو الله وعدوك به على ما جاء في الخبر أنه تعالى أوحى إلى داود

(١) أخرجه النسائي في عشرة النساء، حديث رقم ٣٩٤٩. والإمام أحمد في المسند، ٣/ ١٢٨.

المكان. إلا أن هذه الوسائط غير مستحقة لأنفسها. لأن النفس ليست بجانيةٍ

عليه السلام عاد نفسك فإنها انتصبت لمعاداتي. وقال عليه السلام: «اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك» (١) لا أنه حسن في ذاته لأن تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، ﴿قُلْ أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤] ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٥٧ و ١٧٢] و [الأعراف: ١٦٠] و [طه: ٨١] ﴿كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً﴾ [البقرة: ١٦٨]، ليس بحسن، وكذا الزكاة إنما صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن لا لنفسها لأن تملك المال وتنقيصه في ذاته إضاعة وهي حرام شرعاً وممنوع عقلاً، وكذا الحج إنما صار حسناً بواسطة أنه زيارة أمكنة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها قال واحد من الصحابة:

ما أنت يامكة إلا وادي شرفك الله على البلاد

وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسناً بواسطة شرف المكان لا لذاته إذ قطع المسافة وزيارة أماكن معلومة يساوي في ذاته سفر التجارة وزيارة البلاد، غير أن هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها. فإن النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الإحراق. ولهذا لا يلام أحد على الميل إلى الشهوات ولا يُسال عنه يوم القيامة لأنه طبعي، ولا يقال لما لم تكن جانية في صفتها كيف استحققت القهر؟ لأننا نقول إنما وجب قهرها بمخالفة هواها لئلا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعتها كما أن التباعده وجب عن النار احترازاً عن الهلاك وإن كانت مجبولة في صفة الإحراق غير مختارة، وكذا الفقير ليس بمستحق عبادة إذ العبادة لا يستحقها إلا الله عز وجل، وإنما قال ذلك لأنه بفقره قد يستحق إيصال النفع إليه بطريق المبررة التي تدعو إليها الطبيعة إذ هي في الأصل مائلة إلى الإحسان إلى الغير ودفع الضرر عن الجنس. ولكن لا يستحق ما هو عبادة أصلاً لما ذكرنا، وكذا البيت ليس بمستحق للتعظيم بنفسه إذ هو حَجَر كسائر البيوت بل بجعل الله تعالى إياه معظماً وأمره إيانا بتعظيمه، ولما ثبت أن هذه الوسائط تثبت بخلق الله تعالى بدون اختيار العبد كانت مضافة إلى الله جل جلاله وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلاة. فشرط لها الاهلية الكاملة فلا تجب على الصبي كالصلاة خلافاً للشافعي رحمه الله في فصل الزكاة.

(١) أخرجه البيهقي في الزهد الكبير، برقم ٣٤٣.

في صفتها. والفقير ليس بمستحق عبادة. والبيت ليس بمستحق لنفسه. فصار هذا كالقسم الثاني عبادة خالصة لله حتى شرطنا لها أهلية كاملة.

(فإن قيل): الصلاة صارت قرينة بواسطة الكعبة أيضاً فينبغي أن تكون من الضرب الثالث لا من الثاني كالحج.

(قلنا): إنما أردنا بالواسطة هاهنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به علي، كما بينا أن حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى شابهت باعتبارها الحسن لغيره والصلاة تعظيم الله تعالى وهو حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة. فإنها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق. وقد تبقى حسنة عند قوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة. فلما لم يتوقف حسنهما على الوسطة كانت من الضرب الثاني، بخلاف تلك العبادات فإنها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من الضرب الثالث، إليه أشار الإمام العلامة بدر الدين الكردي في فوائد التوقيف.

(فصار هذا) أي القسم الثالث كالقسم الثاني وهو الإقرار والصلاة حتى شرطنا لها أهلية كاملة لأن العبادة الخالصة محض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتلاء وهو غنى على الإطلاق فتوقف وجوب حقه لغناه على كمال الأهلية فلم يجب على الصبي والمجنون، بخلاف حقوق العباد فإنها يجوز أن تجب بأهلية قاصرة لحاجتهم فيجب على الصبي والمجنون وينوب الولي منهما في الأداء. وأعلم أن إيراد الإيمان في نظائر هذا النوع مشكل لانه في بيان الحسن الذي ثبت للمأمور به بالأمر وعرف ذلك به لا قبله بالعقل. وحسن الإيمان ثابت قبل الأمر ويعرف بالعقل لا يتوقف ذلك على ورود السمع حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة أصلاً. ولهذا لم يذكر القاضي الإمام الإيمان في هذه الأقسام بل بدأ بالصلاة لأن حسن هذه الهيئة ثابت بالأمر لا بالعقل. إلا أن يكون حسنه ثابتاً بالسمع عند الشيخ لا بالعقل، كما هو مذهب الأشعرية، لكن قوله لا يقبل سقوط هذا الوصف يابى هذا الاحتمال، ثم حاصل ما ذكر أن التصديق في أعلى درجات الحسن والإقرار دونه لأنه يحتمل السقوط والصلاة دونه لأنها ليست بركن في الإيمان والصوم واختاره دونه لأنها مشابهة للحسن لغيره.

قوله: (وأما الضرب الأول من القسم الثاني) وهو ما حسن لمعنى في غيره وذلك الغير لا يتأدى إلا بفعل مقصود فمثل السعي إلى الجمعة ليس بفرض مقصود، أي ليس بحسن في نفسه إذ هو مشي ونقل أقدام وإنما حسن وصار مأموراً به لإقامة الجمعة إذ به يتوصل إلى أدائها فكان حسناً لغيره لا لذاته. ثم الجمعة لا تتأدى به بل بفعل مقصود

وأما الضَرْبُ الأول من القسم الثاني فَمِثْلُ السَّعْيِ إلى الجمعة ليس بَقَرَضٍ مقصودٍ إنما حَسَنٌ لإقامة الجمعة. لأن العبد يتمكن به من إقامة الجمعة لا يتأذى به الجمعة. وكذلك الوضوء عندنا من حيث هو فعل يُفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لأنه في نفسه تبرّد وتطهر لكن إنما حسن لأنه يُراد به إقامة الصلاة ولا تتأذى به الصلاة بحال ويسقط بسقوطها وتستغني عن صفة القرينة

بعده فلم يكن له مشابهة بالحسن لعينه أصلاً. ولهذا قدّم هذا الضرب على غيره لأنه أعلى رتبة من غيره في كونه حسناً لغيره بمقابلة التصديق في القسم الأول، ومعنى السعي إلى الجمعة هو الإقبال عليها والمشي بلا سرعة فإنه روي عن عمر وابن مسعود وابن الزبير رضي الله عنهم أن معنى قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، تعالى أقبلوا على العمل الذي أُمِرتم به وأمضوا فيه. وليس في حديث السكينة فصل بين الجمعة وغيرها وأجمع الفقهاء أنه: يمشي في الجمعة على هيئته كذا في شرح التأويلات.

قوله: (وكذلك الوضوء) أي وكالسعي الوضوء في كونه من هذا الضرب لأنه من حيث هو فعل يُفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة أي لا يصلح أن يكون عبادة مقصودة إذ لا بد لها من كونها حسنة لذاتها وأنه في نفسه تبرّد وتطهر. وذلك ليس بحسن لذاته وإنما حسن بسبب التمكن من إقامة الصلاة فكان حسناً لغيره. (ولا يتأذى به) أي بالوضوء الصلاة بحال ويسقط بسقوط الصلاة فكان كاملاً في كونه حسناً لغيره، ولهذا جاز التيمم لصلاة العيد وصلاة الجنائز مع وجود الماء عند خوف الفوت لأن التوضؤ إنما يلزمه إذا كان يتوصل به إلى أداء الصلاة ولو اشتغل به هنا تفوته الصلاة لا إلى خلف فتسقط عنه. وإذا سقط عنه صار وجود الماء كعدمه فكان فرضه التيمم. كذا في المبسوط.

قوله: (ويستغني) أي الصلاة عن صفة القرينة في الوضوء جواب عما قال الشافعي رحمه الله: النية شرط في الوضوء لأنه عبادة، إذ العبادة اسم لفعل يؤتى به تعظيماً لله تعالى بامرّه وحكمه الثواب وكل ذلك موجود في الوضوء. وقال عليه السلام: «الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة» وإذا ثبت أنه عبادة كانت النية من شرطه كسائر العبادات، ونحن نسلّم أن الوضوء يصلح أن يصير عبادة وأن لا بد لصيرورته عبادة من النية. ولكننا نقول صحة الصلاة تستغني عن هذه الصفة بل هي إنما تتوقف على كونه طهارة، وباستعمال الماء بطريق التبرّد يحصل الطهارة التي هي شرط الصلاة كما لو استدام الطهارة ولم يحدث حتى حضرت صلوات، وهذا لما ذكرنا أن معنى العبادة فيه غير

في الوضوء حتى يَصِحَّ بغير نية عندنا. ومن حيث جُعِلَ الوضوء في الشرع قُرْبَةً يُرَادُ بها ثواب الآخرة كسائر القرب لا يتأذى بغير نية. إلا أن الصلاة تستغني من هذا الوصف في الوضوء. والضرب الثاني الجهاد وصلاة الجنازة إنما صارَا حَسَنَيْنِ لمعنى كُفِّرَ الكافر وإسلام الميت وذلك مَعْنَى مُنْفَصِلٍ عن الجهاد والصلاة حتى إن الكفار إن أسلموا لم يبق الجهاد مشروعاً إن تُصَوِّرَ لكنه خلاف

المقصود، بل مقصود التمكن من إقامة الصلاة بالطهارة فإذا طهرت الأعضاء بأي سبب كَانَ سَقَطَ الأمر كالسعي إلى الجمعة يُسْقَطُ بسعي لا للجمعة وإن كان يصلح أن يصير عبادة بالنية لأن المقصود منه التمكن من أداء الجمعة بحصوله في المسجد لا لكونه عبادة فعلى أي وجه حَصَلَ سَقَطَ الأمر كذا هذا. كذا في «الاسرار».

قوله: (والضرب الثاني) وهو الذي حسن لمعنى في غيره وذلك الغير يتأدى بالمأمور به لا يحتاج إلى فعل مقصود كالجهاد وصلاة الجنازة، أما الجهاد فلأنه ليس بحسن في وضعه لأنه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن. كيف وقد قال عليه السلام: «الآدمي بُنِيَانُ الرَّبِّ مَلْعُونٌ مَنْ هَدَمَ بُنْيَانِ الرَّبِّ». وسئل نبي من بني إسرائيل عن تعمير ملوك فارس وقد كانوا عَمَرُوا الأعمار الطوال فأوحى الله تعالى إليهم عَمَرُوا بلادِي فعاش فيها عبادي وفي رواية أنصَفُوا عبادي وعَمَرُوا بلادِي فَأَذَمْتُ لَهُمُ الْمَلِكُ. وإنما صار حسناً بواسطة كُفْرِ الكافر فإن الكافر صار عدو الله تعالى وللمسلمين فشرع الجهاد إعداماً للكفرة وإعزازاً للدين الحق وإعلاءً لكلمة الله تعالى.

وأما صلاة الجنازة فلأنها ليست بحسنة في ذاتها إذ هي بدون الميت عبث. كذا ذكر القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله. وإنما صارت حسنة بواسطة إسلام الميت. ألا ترى أن الميت لو لم يكن مسلماً كانت الصلاة عليه قبيحة منهيّاً عنها؟ قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾ [التوبة: ٨٤]، فصارت حسنة لمعنى في غير الصلاة وهو قضاء حق الميت المسلم. قوله: (وذلك) أي كفر الكافر وإسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلاة، فإن الكفر قائم بالكافر والإسلام بالميت، والجهاد قائم بالمجاهد والصلاة بالمصلي، والمقصود من هذا الكلام تحقيق كون هذا الضرب حسناً لغيره إذ حصول المقصود بالإتيان بالمأمور به نفسه يوهم أنه ملحق بالحسن لعينه كالصوم فحقق كونه حسناً لغيره بقوله وذلك مَعْنَى مُنْفَصِلٍ إلى آخره دفعاً لذلك الوهم. قوله: (لكنه خلاف الخبر) لأنه رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «لَنْ يَبْرَحَ هَذَا الدِّينُ قَائِماً تَقَاتِلُ عَلَيْهِ عَصَابَةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ» (١) وعن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: قال رسول

(١) أخرجه مسلم في الإمارة، حديث رقم ١٩٢٢. والإمام أحمد في المسند، ١٠٣/٥.

الخبر، وإذا صارَ حق المسلم مقضياً بصلاة البعض سقط عن الباقيين. ولما كان المقصود يتأدى بالمأمور به بعينه كان شبيهاً بالقسم الأول. وأما الضرب

اللَّهُ ﷻ : « لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يُقاتل آخرهم المسيح الدجال »^(١). قوله : (كان شبيهاً بالقسم الأول) وهو الحسن لعينه، وهذا الضرب عكس الضرب الثالث من النوع الأول لأن ذلك حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا الضرب حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه، وإنما اعتبرت الواسطة وهي كُفْر الكافر وإسلام الميت هاهنا دون الصوم ونظيره لأنها وإن كانت بتقدير الله تعالى ومشيعته فهي تثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعيه فوجب اعتبارها. وإذا اعتُبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها. لأن العبادة تتم بالعبد للرب عزَّتْ قُدْرَتُهُ. فيكون الواسطة المضافة إلى غير الله تعالى غير فعل العبادة صورة ومعنى، بخلاف تلك الوسائط فإنها تثبت بصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها، فبقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة. ثم حُكم النوع الأول مع ضرب الثلاثة واحد وهو أنه إذا وجب بالأمر لا يسقط إلا بالاداء أو باعتراض ما يسقطه بعينه، وحُكم الضربين الأولين من القسم الثاني واحد أيضاً وهو بقاء الوجوب ببقاء وجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى إذا حمّله إنسان من الجامع إلى موضع مُكْرَهاً بعد السعي قبل أداء الجمعة ثم إذا خُلّي عنه كان السعي واجباً عليه وإذا حصل المقصود بدون السعي بان حُمِل مُكْرَهاً إلى الجامع أو كان مُعْتَكِفاً فيه فصلّى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يتمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود وإذا سقطت عنه لمرض أو سفر سقط السعي، وكذلك حكم الوضوء إلا أن مع عَدَم السعي يتم أداء الجمعة وبدون الوضوء لا يجوز أداء الصلاة من المحدث. لأن من شرط الجواز الطهارة عن الحدث هكذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله. قُلْتُ الوُضوء مسارٍ للسعي في هذا أيضاً لأن فعل الوضوء بمنزلة فعل السعي وحصول الطهارة به بمنزلة حصول الرُّجُل في الجامع بالسعي. وقد يحصل الصلاة بدون فعل الوضوء كما يحصل الجمعة بدون فعل السعي ولا يحصل بدون صفة الطهارة كما لا يحصل الجمعة بدون كونه في الجامع.

وكذلك لو تُصوّر إسلام الخلق عن آخرهم لا تبقى فرضية الجهاد أيضاً، وكذلك حق الميت متى سقط بعارض مضاف إلى اختياره من بني أو قطع طريق أو كُفِرَ سقط حقه، وكذا إذا قام به الولي سقط عن الباقيين لحصول المقصود، ومتى لم يَقْضِ حقه بأن صلى عليه غير الولي كانت الصلاة بالقية على الولي، وكذا إذا لم تنكسر شوكة الكُفَّار بالقتال

(١) أخرجه أبو داود في الجهاد، حديث رقم ٢٤٨٤. والإمام أحمد في المسند، ٤/ ٤٢٩.

الثالث : فمختص بالأداء دون القضاء، وذلك عبارة عن القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه وذلك شرط الأداء دون الوجوب وأصل ذلك قول الله تعالى :

مرة لم يسقط الفرض ووجب ثانياً، لأن المعنى الذي له وجب بمنزلة السبب الموجب فلا يبقى الحكم بدون السبب، كذا ذكر القاضي الإمام وشمس الأئمة رحمهما الله .

ثم الشيخ لما ذكر في أثناء كلامه ما يفهم منه هذه الأحكام لم يذكرها صريحاً .

قوله : (وأما الضرب الثالث) وهو الذي سماه جامعاً فمختص بالأداء دون القضاء . أي هذا القسم يتأتى في الأداء دون القضاء لأن هذا القسم إنما صار جامعاً للحسن الذاتي والحسن الإضافي باعتبار اشتراط القدرة، وهي مشروطة في وجوب الأداء دون وجوب القضاء على ما ستعرفه . فلا يتأتى في القضاء الجمع بين الحسنين فيكون مختصاً بالأداء ضرورة، ثم الحسن باعتبار الغير إنما يثبت في هذا القسم مع كونه حسناً لذاته . لأن العبادة لا تصح أن تكون مأموراً بها إلا بقدرة من المخاطب فيتوقف وجوبها على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسناً لغيره مع كونه حسناً لذاته .

وذلك إشارة إلى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث، أي الشيء الذي صار الحسن لعينه حسناً لغيره بواسطته هي القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه أي يقدر عليه، وذلك أي الشرط المذكور وهو القدرة، شرط الأداء أي شرط وجوب الأداء، دون الوجوب أي دون نفس الوجوب ، وقيل معناه الشرط المذكور وهو القدرة الحقيقية، شرط الأداء أي شرط حقيقة الأداء، دون الوجوب أي دون وجوب الأداء لأن شرطه سلامة الآلات وصحة الأسباب لا حقيقة القدرة، والاول هو الوجه . وعليه دل ما ذكر القاضي الإمام وشمس الأئمة في كتابيهما، وأصل ذلك أي أصل اشتراط القدرة قوله تعالى : ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، أي طاقتها وقدرتها أي لا يأمرها بما ليس في طاقتها، فثبت بالنص أن القدرة شرط لصحة الأمر . واعلم أن الأمة قد اختلفوا في جواز التكليف بالمتنع وهو المسمى بتكليف ما لا يُطاق فقال أصحابنا : لا يجوز ذلك عقلاً، ولهذا لم يقع شرعاً . وقالت الأشعرية إنه جائز عقلاً واختلفوا في وقوعه . والاصح عدم الوقوع والخلاف في التكليف بما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين والعقد بين شعيرتين . فاما التكليف بما هو ممتنع لغيره كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن مثل فرعون وأبي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد اتفق الكل على جوازه عقلاً وعلى وقوعه شرعاً، فالأشعرية تمسكوا بأن التكليف منه تصرف في عباده ومماليكه فيجوز سواء أطاق العبد أو لم يُطق، وهذا لأن امتناع التكليف . إما إن كان لاستحالته في ذاته أو لكونه قبيحاً . لا وجه إلى الاول لتصور صدور الأمر من الله تعالى بالمتنع للعبد لا

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وهو نوعان: مطلق وكامل. فأما المطلق منه فإدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه بدنياً كان أو مالياً

إلى الثاني لأن القبح إنما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم مُنْزَعٌ عن الغرض، وتمسك أصحابنا بأن تكليف العاجز عن الفعل بالفعل يُعَدُّ سَفْهًا في الشاهد كتكليف الأعمى بالنظر فلا يجوز نسبته إلى الحكيم جل جلاله.

تحقيقه أن حكمة التكليف هي الابتلاء عندنا، وإنما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه أو يتركه باختياره فيُعاقب عليه فإذا كان بحالٍ لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبوراً على ترك الفعل فيكون معذوراً في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء، ويُعرف باقي الكلام في علم الكلام.

فإذا ثبت هذا فنقول ما ذكر الشيخ هاهنا من قوله، وهذا أي اشتراط هذه القدرة فضل ومِنَّة من الله تعالى عندنا يوهم بظاهره أن التكليف بدون هذه القدرة يجوز عنده كما هو مذهب الأشعرية، وما ذكر في بعض مصنفاته أن الممكنة الأصلية مشروطة في العبادات تحقيقاً للعدل على ما قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، والميسرة مشروطة في بعضها تحقيقاً للفضل على ما نطق به النص، وما ذكر القاضي الإمام في التقويم أن الشرع جعل من شرط وجوب الأداء مكنة العبد منه حكمة وعدلاً يشير إلى خلاف ذلك كما هو مذهب أهل السنة.

وروجه التوفيق بينهما أن إعطاء هذه القدرة التي يصير العبد بها أهلاً للتكليف الذي هو تشریف فضل من الله ومِنَّة لأنه لا يجب على الله تعالى شيء على ما عُرِف في مسألة الأصلح. وإليه أشار بقوله عندنا. وبناء التكليف على هذه القدرة واشتراطها له فيه عدل وحكمة. وهذا كاشتراط العقل لصحة الخطاب عدل وحكمة لأن خطاب من لا يفهم قبيح، وخلق العقل في الإنسان ليصير أهلاً للخطاب فضل ومِنَّة. كذا ذكر في عامة الشروح. ولقائل أن يقول: هذا التأويل وإن كان صحيحاً في نفسه لكن سياق الكلام لا يدل عليه، فإن الكلام مسوق لاشتراط القدرة لصحة التكليف لا لإعطاء القدرة وخلقها في المكلف فالأوجه أن تصرف الإشارة في قوله: «وهذا فضل» إلى اشتراط القدرة دون إعطائها، وبيان ذلك أن جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية التي بها يوجد الفعل المأمور به إلا أنها لما لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف من أن يكون سابقاً على الفعل المأمور به نقل الحكم عنها إلى سلامة الآلات وصحة الأسباب التي تحدث هذه القدرة بها عند إرادة الفعل عادة فشرط لصحة التكليف سلامة الآلات وصحة الأسباب لصلاحيتهما لقبول تلك القدرة وتعلق تلك القدرة بها لا محالة، فاشتراط هذه القدرة مع أن التكليف

وهذا فَضْلٌ وَمِنَّةٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عِنْدَنَا وَهَذَا شَرْطٌ فِي آدَاءِ حُكْمِ كُلِّ أَمْرٍ حَتَّى أَجْمَعُوا أَنَّ الطَّهَارَةَ بِالمَاءِ لَا تَجِبُ عَلَى الْعَاجِزِ عَنْهَا بِبَدَنِهِ، وَعَلَى مَنْ عَجَزَ عَنْ

صَحِيحٌ بِدُونِهَا بِنَاءً عَلَى تَوْهُمٍ وَجُودِ الْقُدْرَةِ الْحَقِيقِيَّةِ عِنْدَ الْفِعْلِ كَمَا سَنَبَيِّنُهُ يَكُونُ تَحْقِيقًا لِلْفَضْلِ. إِلَيْهِ أَشِيرُ فِي «الْمِيزَانِ» وَعَلَيْهِ دَلٌّ سِيَاقُ كَلَامِ شَمْسِ الْأُئِمَّةِ رَحِمَهُ اللَّهُ فَإِنَّهُ قَالَ: مِنْ شَرْطِ وَجُوبِ الْآدَاءِ الْقُدْرَةُ الَّتِي بِهَا يُمْكِنُ الْمَأْمُورُ مِنَ الْآدَاءِ غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَشْتَرِطُ وَجُودُهَا وَقْتُ الْأَمْرِ لَصِحَّتِهِ لِأَنَّهُ لَا يَتَأَدَّى الْمَأْمُورُ بِهِ بِالْقُدْرَةِ الْمَوْجُودَةِ وَقْتُ الْأَمْرِ، وَإِنَّمَا يَتَأَدَّى بِالْمَوْجُودِ مِنْهَا عِنْدَ الْآدَاءِ. وَذَلِكَ لَا يَوْجُدُ سَابِقًا عَلَى الْآدَاءِ فَإِنَّ الْإِسْتِطَاعَةَ لَا تَسْبِقُ الْفِعْلَ وَعَدَمُهَا عِنْدَ الْأَمْرِ لَا يَمْنَعُ صِحَّةَ الْأَمْرِ وَلَا يُخْرِجُهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ حَسَنًا بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الْمَأْمُورِ. فَإِنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ رَسُولًا إِلَى النَّاسِ كَافَّةً ثُمَّ صَحَّ الْأَمْرُ فِي حَقِّ الَّذِينَ وَجَدُوا بَعْدَهُ وَيُلْزِمُهُمُ الْآدَاءُ بِشَرْطِ أَنْ يَبْلُغَهُمْ فَيَتِمَّ كُنُوزُهَا مِنَ الْآدَاءِ فَكَمَا يَحْسُنُ الْأَمْرُ قَبْلَ وَجُودِ الْمَأْمُورِ يَحْسُنُ قَبْلَ وَجُودِ الْقُدْرَةِ الَّتِي يَتِمَّ بِهَا مِنَ الْآدَاءِ وَلَكِنْ بِشَرْطِ التَّمَكُّنِ عِنْدَ الْآدَاءِ. أَلَا تَرَى أَنَّ التَّصْرِيحَ بِهِ لَا يَعْدَمُ صِفَةَ الْحَسَنِ فِي الْأَمْرِ؟ فَإِنَّ الْمَرِيضَ يُؤْمَرُ بِقِتَالِ الْمُشْرِكِينَ إِذَا بَرَأَ فَيَكُونُ ذَلِكَ حَسَنًا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ١٠٣]، أَيْ إِذَا أَمْنْتُمْ مِنَ الْخَوْفِ فَصَلُّوا بِلا إِيمَاءٍ وَلَا مَشْيٍ. فَثَبِتَ بِمَا ذَكَرَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ التَّكْلِيفَ قَبْلَ الْقُدْرَةِ الْحَقِيقِيَّةِ صَحِيحٌ بِنَاءً عَلَى وَجُودِهَا عِنْدَ الْفِعْلِ فَاشْتِرَاطُ الْقُدْرَةِ الَّتِي هِيَ سَلَامَةُ الْأَلَاتِ وَصِحَّةُ الْأَسْبَابِ عِنْدَ التَّكْلِيفِ يَكُونُ فَضْلًا لَا مُحَالَةً. قَوْلُهُ: (وَهَذَا شَرْطٌ فِي آدَاءِ حُكْمِ كُلِّ أَمْرٍ) أَيْ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْقُدْرَةِ بِسَلَامَةِ الْأَلَاتِ شَرْطٌ وَجُوبِ آدَاءِ مَا ثَبِتَ بِكُلِّ أَمْرٍ سِوَاكَ كَانَ الْمَأْمُورُ بِهِ حَسَنًا لِعَيْنِهِ أَوْ لغيرِهِ، حَتَّى أَجْمَعُوا أَنَّ الطَّهَارَةَ لَا تَجِبُ عَلَى الْعَاجِزِ عَنْهَا بِبَدَنِهِ بَلَّا لَمْ يَقْدِرْ عَلَى اسْتِعْمَالِهِ حَقِيقَةً، وَتَأْوِيلُهُ إِذَا لَمْ يَجِدْ مَنْ يَسْتَعِينُ بِهِ فَإِنْ وَجَدَ مَنْ يَسْتَعِينُ بِهِ لَا يَجُوزُ لَهُ التَّيَمُّمُ كَذَا فِي «الْمَبْسُوطِ». وَفِي فَتَاوَى الْقَاضِي الْإِمَامِ فَخْرِ الدِّينِ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِنْ كَانَ الْمَعِينُ حُرًّا أَوْ أَمْرًا لَهُ جَازَ لَهُ التَّيَمُّمُ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ. لِأَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِمَا إِعَانَتُهُ وَإِنْ كَانَ مَمْلُوكًا اخْتَلَفَ الْمَشَايخُ عَلَى قَوْلِهِ، وَالْفَرْقُ عَلَى أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ أَنَّ الْعَبْدَ وَجِبَ عَلَيْهِ الْإِعَانَةُ فَكَانَ بِمَنْزِلَةِ بَدَنِهِ بِخِلَافِ الْحُرِّ. وَعَنْ هَذَا قِيلَ إِنْ كَانَ الْمَعِينُ يَعِينُهُ بِبَدَلٍ لَا يَجُوزُ لَهُ التَّيَمُّمُ عِنْدَ الْكُلِّ.

فَثَبِتَ بِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ قَوْلَهُ: وَأَجْمَعُوا مُؤَوَّلٌ بِمَا ذَكَرْنَا عَلَى أَنَّهُ رَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ إِنْ لَمْ يَجِدْ مَنْ يَعِينُهُ لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَتَيَمَّمَ فِي الْمَصْرِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَقْطُوعَ الْيَدَيْنِ. لِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّهُ يَجِدُ فِي الْمَصْرِ مَنْ يَسْتَعِينُ بِهِ مِنْ قَرِيبٍ أَوْ بَعِيدٍ. وَالْعَجْزُ بِعَارِضٍ عَلَى شَرَفِ الزَّوَالِ بِخِلَافِ مَقْطُوعِ الْيَدَيْنِ. كَذَا فِي «الْمَبْسُوطِ».

استعماله إلا بنقصان يحلّ به أو بماله في الزيادة على ثمن مثله وفي مرض يزاد به. وكذلك الصلاة لا يجب أداؤها إلا بهذه القدرة والحج لا يجب أداؤه إلا بالزاد والراحلة. لأن تمكن السفر المخصوص به لا يحصل بدونهما في الغالب. ولا تجب الزكاة إلا بقدرة مالية حتى إذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن سقط الواجب بالإجماع.

قوله: (وعلى من عجز عن استعماله) أي حكماً بأن حل نقصان بيده بأن ازداد مرضه بالتوضؤ أو بماله بأن لا يجد الماء إلا بثمن غالٍ، واختلف في تفسير الغالي فقيل: إن كان لا يجده إلا بضعف القيمة فهو غالٍ، وقيل: ما لا يدخل تحت تقويم المقومين فهو غالٍ. ويعتبر قيمة الماء في أقرب المواضع من الموضع الذي يعز فيه الماء. كذا في فتاوى القاضي الإمام فخر الدين رحمه الله، وقوله: (في مرض) معطوف على قوله في الزيادة، وهو لفّ ونشر مشوّش.

قوله: (وكذلك) أي وكالوضوء الصلاة لا يجب أداؤها إلا بهذه القدرة أي الممكنة ولهذا كان وجوب الأداء بحسب ما يتمكن منه قائماً أو قاعداً أو بالإيماء لأن تمكن السفر المخصوص به أي بالحج، لا يحصل دونهما أي دون الزاد والراحلة في الغالب فالزاد والراحلة من ضرورات السفر على ما عليه العادة. لأن الزاد عبارة عن قوته والراحلة عبارة عما تحمله، وهو لا يجد بدأ عنهما، ولا يشترط زيادة المال والخدم لأن الوجوب حينئذٍ يتعلق بالممكنة الميسرة وهي ليست بشرط بالإجماع.

وإنما قيد بقوله: (في الغالب) لأنه قد يوجد بدونهما بطريق الكرامة كما هو محكي عن بعض السلف، وقد يوجد بدون الراحلة أيضاً. إلا أن ذلك نادر لا يصح بناءً الحكم عليه، ولا يقال أدنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق. ولهذا صح النذر به ماشياً. فينبغي أن يكون الوجوب متعلقاً بهذا القدر من القدرة لا بالزاد والراحلة، لأننا نقول في اعتبار هذه القدرة حرج عظيم، لأنه يؤدي إلى الهلاك في الغالب. والحرج منفي. وإنما اعتبرنا في الصلاة القدرة المتوهمة وإن كان لا يتحقق الأداء بها ليظهر أثره في الخلف، وهو القضاء لا لعين الأداء ولا خلف للحج ينتفي بمباشرة الحرج فلذلك لم تعتبر، إلا بقدرة مالية وهي أن يكون متمكناً من أدائها بأن كان مالكاً للمال قادراً عليه بنفسه أو بنائبه. حتى لو ثبت له التمكن بمال الغير بأن أذن له في ذلك لا يعتبر في وجوب أداء الزكاة، وهذا بخلاف الطهارة حيث ثبتت القدرة على الماء بالإباحة لأن صفة العبادة فيها غير مقصودة بل المقصود الطهارة وهي تحصل بالإباحة.

ولهذا قال زُفر في المرأة تطهر من حيضها أو نفاسها أو الكافر يُسلم أو الصبي يبلغ في آخر الوقت أن لا صلاة عليهم إلا أن يُدركوا وقتاً صالحاً للاداء لما قلنا، لكن أصحابنا استحسنوا بعد تمام الحيض أو دلالة انقطاعه قبل تمامه

وهاهنا معنى العبادة مقصود ومع ذلك صفة الغنى في المؤدى مُعتبر. ولا يحصل ذلك بالإباحة، وكذلك لو كان بعيداً من ماله أو لم يكن يجد المصروف لا يثبت التمكن حتى لو هلك المال قبل الوصول إليه سقط الواجب بالإجماع، وإنما قيد به لأن في الهلاك بعد التمكن خلافاً كما سيأتي.

قوله: (ولهذا قال زُفر إلى آخره) قد ذكرنا أن المأمور بفعل لأبد من أن يكون قادراً على تحصيل المأمور به حقيقة لأن تكليف ما ليس من الوُسع، ليس بحكمة إلا أن القدرة على نوعين: أحدهما سلامة الآلات وصحة الأسباب وهي تسمى قدرة لحُدوث القدرة فيها عند قصد الفعل في المعتاد.

والثاني حقيقة القدرة التي توجد بها الفعل. والتكليف يعتمد الأولى وكان ينبغي أن يعتمد الثانية غير أن تعذر تقدم المشروط على الشرط منع عن ذلك فنقل الشرطية إلى الأولى لحصول الثانية بها عادة عند الفعل فثبت أنه لا بد من أن يكون المأمور قادراً على الفعل حقيقة على معنى أنه لو عزم على الفعل لوجد الفعل بالقدرة الحقيقية فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعاً، فلهذا قال زُفر رحمه الله: إذا صار الإنسان أهلاً للتكليف في آخر الوقت بأن أسلم الكافر أو بلغ الصبي أو طهرت الحائض أو أفاق المجنون في آخر الوقت بحيث لا يتمكن من أداء الفرض فيه لا يجب عليه الصلاة لأنه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه، ولا معنى لقول من قال إن احتمال القدرة ثابت باحتمال امتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف لأن ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطاً للتكليف لأن المقصود لا يحصل به. ألا ترى أن احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيوخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف والمقعّد بزوال المرض والزمانة واحتمال الإبصار للأعمى بزوال العمى أقرب إلى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطاً للتكليف فهذا أولى.

قوله: (لكن أصحابنا استحسنوا) أي عملوا بالدليل الخفي الأقوى وتركوا القياس الذي عمل به زُفر، بعد تمام الحيض بأن انقطع الدم على العشرة. (أو دلالة انقطاعه) أي الحيض (قبل تمامه) بأن انقطع الدم فيما دون العشرة بإدراك وقت الغسل بعد الانقطاع،

بإدراك وقت الغسل أنها تجب بإدراك جزء يسير من الوقت، يصلح للإحرام بها وكذلك في سائر الفصول لانا نحتاج إلى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت، ونحتاج لوجوب الأداء إلى احتمال وجود القدرة لا إلى تحقق القدرة وجوداً، لأن ذلك شرط حقيقة الأداء. فاما سابقاً عليه فلا لأنها لا تسبق الفعل إلا في الأسباب والآلات لكن توهم القدرة يكفي لوجوب الأصل مشروعاً ثم العجز

وحاصله أن الدم إذا انقطع على العشرة أي تم الحيض بتمام العشرة وقد بقي من الوقت شيء قليل أو كثير كان عليها قضاء تلك الصلاة عندنا وإن لم تدرك وقت الغسل، وإن انقطع على ما دون العشرة وقد بقي من الوقت مقدار ما يمكنها أن تغتسل وتتحرّم للصلاة كان عليها قضاء تلك الصلاة وإلا فلا. لأن زمان الاغتسال فيما دون العشرة من جملة الحيض في حق المسلمة. ولهذا لا ينقطع حق الرجعة للزوج قبل الاغتسال. وذلك لأن الدم يسيل تارة وينقطع أخرى. فبمجرد الانقطاع لا يحكم بالخروج من الحيض لجواز أن يعاودها الدم فإذا اغتسلت يحكم بطهارتها فلما كانت مدة الاغتسال من الحيض وجب أن يدرك جزءاً من الوقت بعد مدة الاغتسال ليجب عليها الصلاة، وقوله: (يصلح للإحرام) لمبالغة جانب القلة لا أن يكون ذلك شرطاً حتى لو ادركت أقل من ذلك يجب عليها الصلاة. (وكذلك في سائر الفصول) أي كما استحسنوا في الحيض استحسنوا في إيجاب الصلاة على الكافر إذا أسلم والصبي إذا بلغ والمجنون إذا أفاق في آخر الوقت، وهو المختار من مذهب الشافعي أيضاً فإنه قد ذكر في «الملخص في الفتوى» في مذهب الشافعي ولو زال العذر المسقط للقضاء كالجنون والصبا والكفر والحيض في قدر تكبيرة من الوقت لزمه تلك الصلاة ولو زال قبيل الغروب لزمه الظهر والعصر ولو زال قبيل الفجر لزمه العشاء والمغرب. وكذا ذكر الغزالي أيضاً.

وجه الاستحسان أن سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الأهل فيثبت به أصل الوجوب إذ هو ليس بمفتقر إلى شيء آخر، وكذا شرط وجوب الأداء موجود لانه ليس بمتوقف على حقيقة القدرة لامتناع تقدم القدرة على الفعل واستحالة تقدم المشروط على شرطه بل هو متوقف على توهم القدرة الذي ثبت بناء على سلامة الآلات وصحة الأسباب وقد وجد التوهم هاهنا لجواز أن يظهر في ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس، فيسع الأداء فيثبت بهذا القدر وجوب الأداء ثم بالعجز الحالي عن الأداء ينتقل الحكم إلى خلفه وهو القضاء.

يوضحه أن في أوامر العباد يثبت لزوم الأداء بهذا القدر من القدرة فإن قال لعبد

الحالي دليل النّقل إلى البدل المَشروع عند قَوَات الأَصْل. وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الأخير بوقف الشمس، كما كان لسليمان صلوات الله عليه، وذلك نظير مسّ السماء، فصار مشروعاً ثم وجب

اسقني ماء غداً يكون أمراً صحيحاً موجباً للاداء وإن لم يثبت في الحال انه قادر على ذلك غداً لجواز أن يموت قبله أو يظهر عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء. فكذلك في أوامر الشرع وجوب الاداء يثبت بهذا القدر. كذا ذكر الإمام السرخسي رحمه الله.

(فإن قيل): قد ذكرت أن القدرة على نوعين: قدرة سلامة الآلة والقدرة الحقيقية، فنحن نسلم أن توهم القدرة الحقيقية كاف لصحة التكليف إذا كان مبنياً على سلامة الآلة ووجودها حقيقة ولكن لا نسلم أن توهم حدوث الآلة وسلامتها كاف لصحته. فإن توهم حدوث آلة الطيران للإنسان ثابت وكذلك توهم حدوث سلامة آلة الإبصار والمشى للأعمى والمقعّد ثابت ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والإبصار والمشى. والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل، لأن الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش والرجل للمشي فلا يصح بناء التكليف عليه.

(قلنا): توهم هذا القدرة إنما لا يصلح شرط التكليف إذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما إذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحته، كالامر بالوضوء إذا كان المقصود منه حقيقة التوضؤ لا يصح إلا عند وجود الماء حقيقة فاما إذا كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وإن كان بعيداً كاف لصحة الأمر به ليظهر أثره في حق خلفه. ويشترط حينئذ سلامة آلات الخلف لأنه هو المقصود لا سلامة آلات الأصل. وفي مسألتنا المقصود من هذا التكليف إيجاب خلفه لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الآلات في حق الخلف وهو القضاء لا سلامة آلات الأصل وهو الاداء بل يكفي فيه توهم الحدوث.

قوله: (باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الأخير) كلمة «عن» بمعنى «من» البيانية ويتعلق بالوقت، والوقت بمعنى الزمان، والباء في (بوقف الشمس) للسببية وتتعلق بالامتداد أي باحتمال امتداد الزمان الذي هو الجزء الأخير من وقت الصلاة بسبب وقف الشمس (كما كان لسليمان صلوات الله عليه وسلامه) روي أن سليمان عليه السلام لما عرض له الخيل الصافنات الجياد وفاته صلاة العصر، أو ورد له كان في ذلك الوقت باشتغاله بها وأهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ [ص: ٣٣]، تشوماً بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهرًا للنفس بمنعها عن حظوظها جازاه الله تعالى بأن أكرمه برد الشمس إلى موضعها من وقت الصلاة ليتدارك

النقل للعجز الحالي كمن هجم عليه وقت الصلاة وهو في السفر أن خطاب الأصل عليه يتوجه لاحتمال وجود الماء. ثم بالعجز الحالي ينتقل إلى التراب. والأمر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الأول من القسم الأول. لأن كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به، وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا

مافاته من الصلاة أو الورد ويتسخير الريح بدلاً عن الخيل فتجري بأمره رُخاء حيث أصاب، إليه أشير في كتاب «عصمة الأنبياء» وكتاب «حصص التقياء من قصص الأنبياء» عليهم السلام.

قوله: (وذلك نظير مس السماء) أي اعتبار توهم القدرة وإن كان بعيداً في وجوب الأداء لخلفه نظير اعتبارنا توهم البر وإن كان بعيداً في انعقاد اليمين على مس السماء لوجوب الكفارة. فإذا حلف ليمسن السماء أو ليحولن هذا الحجر ذهباً انعقدت يمينه عندنا، ويأثم في هذه اليمين لأن المقصود باليمين تعظيم القسم وإنما يحصل منها هتك حرمة الاسم باستعمال اليمين في هذا المحل، وقال زفر رحمه الله: لا ينعقد لأن من شرط انعقاد اليمين أن يكون ما يحلف عليه في وسعه إيجاداً ولهذا لم ينعقد اليمين الغموس وذلك غير موجود ههنا، ولكننا نقول انعقاد اليمين باعتبار توهم الصدق في الخبر وهو موجود فإن السماء غيب موسوسة. قال الله تعالى إخباراً عن الجن: ﴿وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ﴾ [الجن: ٨]، والملائكة يصعدون إليها ولو أقدره الله تعالى على صعودها لصعدوا كعيسى ومحمد عليهما السلام. وكذلك الحجر محل قابل للتحويل لو حوله الله عز وجل فينعقد يمينه ثم يحنث في الحال لعجزه عن إيجاد شرط البر ظاهراً وذلك كاف للحنث ولا يؤخر الحنث إلى حين الموت لعدم الفائدة وهذا بخلاف الغموس لأن تصور البر الذي هو الأصل مستحيل فيه بمرّة فلا ينعقد للخلف وهو الكفارة، ولا يقال إعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى وأيضاً وقد فعله لسليمان عليه السلام فكان ينبغي أن ينعقد يمين الغموس بهذا الطريق أيضاً، لانا لا نسلم تصور إعادة الزمان الماضي على أنه أخبر عن فعل قد وجد منه كاذباً فيستحيل فيه الصدق، لأن الله تعالى وإن أعاد الزمان لا يصير الفعل فيه موجوداً من الحالف بدون أن يفعله فلماذا لم ينعقد الغموس. كذا في المبسوط.

قوله: (فصار مشروعاً) متعلق بقوله وقد وجد احتمال القدرة، والضمير المستكن في فصار راجع إلى وجوب الأصل أي فصار وجوب الأصل وهو الأداء مشروعاً بهذا الاحتمال. (ثم وجب النقل) يعني إلى خلفه وهو القضاء للعجز الحالي. قوله: (كمن هجم) أي دخل، وإنما اختار لفظة الهجوم دون الدخول لأن معناه: الإتيان بغتة والدخول

المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل . وعلى هذا قال الشافعي رحمه الله ، وهو

يمينه ثم يحنث في الحال لعجزه عن إيجاد شرط البر ظاهراً وذلك كافٍ للحنث ولا يؤخر الحنث إلى حين الموت لعدم الفائدة وهذا بخلاف الغموس لأن تصور البر الذي هو الأصل مستحيل فيه بمرة فلا ينعقد للخلف وهو الكفارة ، ولا يقال إعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى وأيضاً وقد فعله لسليمان عليه السلام فكان ينبغي أن ينعقد يمين الغموس بهذا الطريق أيضاً ، لأننا لا نسلم تصور إعادة الزمان الماضي على أنه أخبر عن فعل قد وجد منه كاذباً فيستحيل فيه الصدق ، لأن الله تعالى وإن أعاد الزمان لا يصير الفعل فيه موجوداً من الحالف بدون أن يفعله فلهذا لم ينعقد الغموس . كذا في المبسوط .

قوله : (فصار مشروعاً) متعلق بقوله وقد وجد احتمال القدرة ، والضمير المستكن في فصار راجع إلى وجوب الأصل أي فصار وجوب الأصل وهو الأداء مشروعاً بهذا الاحتمال . (ثم وجب النقل) يعني إلى خلفه وهو القضاء للعجز الحالي . قوله : (كمن هجم) أي دخل ، وإنما اختار لفظة الهجوم دون الدخول لأن معناه : الإتيان بغتة والدخول من غير استئذان وإتيان وقت الصلاة بهذه الصفة ، ولأن العجز في هذه الحالة أكثر فإن من دخل عليه باستئذان ربما يتهيا لذلك ، فاما إذا دخل عليه بغتة فالظاهر أنه لا يمكنه التهيؤ لذلك ، فهجوم وقت الصلاة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من مؤذن ونحوه يحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيئته الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الأصل أي الوضوء وهو قوله تعالى : ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة : ٦] ، لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض المشائخ ثم ينتقل بالعجز الظاهري إلى خلفه وهو التراب .

قوله : (والأمر المطلق) أي المطلق عن القرينة الدالة على أن المأمور به حسن لعينه أو لغيره (يتناول الضرب الأول من القسم الأول) القسم الأول هو الحسن لعينه وقد تنوع نوعين : ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكماً . فالأمر المطلق يتناول الضرب الأول دون ما عداه من الأقسام ، أو معناه يتناول الضرب الأول أي النوع الأول وهو الحسن لعينه من القسم الأول أي من التقسيم الأول وهو قوله المأمور به نوعان في هذا الباب ، ويدل عليه ما ذكر بعده . ويحتمل الضرب الثاني : أي ما حسن لغيره نص على هذا في غير واحد من الكتب ، وهكذا ذكر الشيخ في شرح «التقويم» أيضاً فقال : وأما الأمر المطلق في العبادة فينصرف إلى ما حسن لمعنى في عينه مثل الإيمان بالله والصلاة إلا بدليل يصرفه إلى غيره ، والحاصل أن الأمر المطلق يثبت به حسن المأمور به لعينه ، وعند بعض مشايخنا

قول زُفَر لما تناول الأمر بعد الزوال يوم الجمعة بالجمعة دَلَّ ذلك على صفة حسنه وعلى أنه هو المشروع دون غيره حتى قالوا: لا يصح أداء الظهر من المقيم ما لم تَفُت الجمعة.

وقالوا: لما لم يُخاطب المريض والعبد والمسافر بالجمعة بل بالظهر صار الظهر حسناً مشروعاً في حقهم. فإذا أدّوها لم تنتقض بالجمعة من بعد.. وقلنا

شرعي فالحسن عندهم ما أمر به فيجب أن يكون كل مأمور به حسناً، إلا إذا ثبت بالدليل أنه حسن لغيره، وهذا هو الأصح.

قوله: (وعلى هذا) أي على أن الأمر المطلق يقتضي كمال صفة الحسن للمأمور به قال زفر والشافعي رحمهما الله: لما تناول الأمر بعد الزوال يوم الجمعة وهو قوله جلّ ذكره: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] دل هذا الأمر على صفة حسنة أي على كون المأمور به وهو الجمعة حسناً لعينه (وعلى أنه) أي المأمور به (هو المشروع) في حق من تناوله الأمر (دون غيره) حتى لو صلى الصحيح المقيم الظهر في منزله ولم يشهد الجمعة لا يجزيه إلا إذا أعاد الظهر بعد فراغ الإمام من الجمعة عند زفر، وبعد خروج الوقت عند الشافعي رحمهما الله، وذلك لأن الإجماع منعقد على أن فرض الوقت صلاة واحدة وقد ثبت أنها هي الجمعة في حقه. إذ هو مأمور بالسعي إلى الجمعة وترك الاشتغال بالظهر ما لم يتحقق فوت الجمعة فيلزم منه انتفاء شرعية الظهر قبل فوات الجمعة ضرورة. إلا أن عند زفر فوت الجمعة بفراغ الإمام لأنه يشترط السلطان لإقامة الجمعة. وعند الشافعي فوتها بخروج الوقت لأن السلطان عنده ليس بشرط. وكذا في المبسوط.

قوله: (وقالوا) أي بناء على هذا الأصل أن المعذور إذا صلى الظهر يوم الجمعة في بيته ثم أتى الجمعة فصلاها لا ينتقض به الظهر، وهو القياس حتى لو شرع مع الإمام فقبل أن يتم الإمام الجمعة خرج وقت الظهر لا يلزمه إعادة الظهر، وعندنا ينتقض الظهر ويلزمه الإعادة وهذا استحسان، وجه قولهما أن هذا اليوم في حقه كسائر أيام فيتوجه عليه خطاب الظهر، وصار الظهر حسناً مشروعاً في حقه. ولهذا صحّ أداء الظهر منه بالإجماع من غير إساءة. وإذا صحّ أدائه في وقته لم ينتقض بالجمعة. كما إذ صلى الظهر في بيته ثم أدرك الجماعة أو كما إذا صلى الظهر ثم أدى العصر، ويلزم مما ذكرنا أنه لو أدى الجمعة قبل أداء الظهر لا يجوز عندهما، كما لو أدى غير المعذور الظهر لما ذكرنا أن فرض الوقت واحد. وقد تعيّن الظهر في حقه فاندفع غيره ضرورة وليس كذلك فإن المعذور لو أدى الجمعة قبل أداء الظهر يجوز عن فرض الوقت بالإجماع. كما لو أدى الظهر فالأوجه ما

نحن: لا خلاف في هذا الأصل لكن الشأن في معرفة كيفية الأمر بالجمعة وليس ذلك على نسخ الظهر كما قلتم، ألا ترى أن بعد فوات الجمعة يقضي الظهر ولا يصلح قضاء للجمعة بالإجماع فثبت أنه عوداً إلى الأصل.

ذكره القاضي الإمام في «الأسرار» وهو أن فرض الوقت واحد، واجمعنا أن المعذور لم يؤمر بإقامة الجمعة عينا بل له الخيار بين إقامة الجمعة والظهر، فإذا أدى أحدهما اندفع الآخر كالمكفر عن اليمين إذا كفر بنوع بطل سائر الأنواع ولم يتصور نقض ما أدى بالآخر كما إذا صلى الجمعة لم ينتقض بالظهر.

وقوله: (وقلنا نحن: لا خلاف في هذا الأصل) يعني في كون الأمر المطلق مقتضياً لكمال الحسن، لكن الكلام في كيفية توجه الأمر بالجمعة فنقول الفرض الأصلي في هذا اليوم هو الظهر في حق الكافة لأن الفرض العين ما يخاطب الأحاد بإقامته. وللجمعة شرائط لا يتمكن الواحد من إقامتها بنفسه. فبقي الفرض كما كان مشروعاً، والدليل عليه أنه إذا فاته فرض الوقت أصلاً ينوي قضاء الظهر بعد الوقت فلو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما صح نية قضاء الظهر بعد فوات الوقت فثبت أن فرض الوقت هو الظهر في حق الكل، كما في سائر الأيام إلا أن الأمر ورّد باداء الجمعة في هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر كما زعم الخصم، لأنه بعد فوات الجمعة وبقاء الوقت يؤدي الظهر وهو لا يصلح قضاء للجمعة لاختلافهما اسماً ومقداراً وشروطاً. كيف ولا قضاء للجمعة بالإجماع؟ فعرفنا أن موجب الأمر ليس نسخ الظهر بل قضيته إقامة الجمعة مقام الظهر بفعلنا. غير أن هذا الأمر حتم في حق غير المعذور، وليس كذلك في حق المعذور بل رخص له أن لا يقيم الجمعة مقام الظهر بفعله ويأتي بالفرض الأصلي بدليل أن المسلمين أجمعوا أن المسافر إذا صلى الجمعة قبل الظهر كان ذلك فرض وقته. وكذا المقيم الصحيح إذا صلى الظهر بعد فوات الجمعة كان فرض وقته فرض الوقت ما علق إلا بالوقت، فأما الفوت فإنما يتعلق به قضاء الفائت. فتبين بما ذكرنا أن الظهر مشروع في حق الصحيح المقيم كما أن الجمعة مشروعة في حق المسافر. وصار كان الشارع جعل الدلوك يوم الجمعة سبباً للظهر والجمعة على أن يختار العبد الجمعة وأنها تقوم مقام الظهر إذا أدت.

ومثاله وقت رمضان علق شرعية الصوم بالشهر في حق الكل ويسقط في حق المسافر بعدة من أيام أخر، فإذا ثبت هذا قلنا: إذا صلى المقيم الظهر صح لأنه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق المعذور، لأنهما سواء في كون الظهر مشروع الوقت في حقهما. وإنما اختلفا في وجوب الفعل وعدمه. وعدم الوجوب لا يمنع الصحة كالمسافر إذا صام الشهر صح كالمقيم. وإن اختلفا في الوجوب لأنهما اتفقا في أن الشهر سبب شرع

وثبت أن قضية الأمر أداء الظهر بالجمعة فصار ذلك مُقررًا لا ناسخًا، فصَحَّ الأداء وأمر بنقضه بالجمعة كما أمر بإسقاطه بالجمعة، وإنما وُضِعَ عن المَعذور أداء الظهر بالجمعة رُخصة فلم يبطل به العزيمة؛ وإنما قلنا: إن الضَرْب الثالث من هذا القسم يختصُّ بالأداء دون القضاء. أما إذا فات الأداء بحال القُدرة

هذا الصوم في حقهما. إلا أن الصحيح المقيم ياثم بترك الجمعة بأداء الظهر لأنه منهيٌّ عن ذلك، ولكن لما كان النهي لمعنى في غير ما أتى به من الفعل لم يوجب فساد الفعل، وأما المسافر إذا صلى الجمعة بعد الظهر فقد انتقض ظُهره أيضاً لأنه يساوي المقيم في شرعية الجمعة في حقه على ما بينا وإنما يفارقه في أن ثبت له رُخصة الترك وهذه رخصة حقيقية لأنهما رخصة ترفيه بالإجماع وهي محققة للعزيمة لا نافية لها. فإذا قدم على العزيمة صار مُعْرِضاً عن الرخصة التي هي حقه فالتحق بالمقيم والمقيم يفسد ظُهره بجمُعته، كذا هذا. كذا في «الأسرار» وغيره، وعن محمد رحمه الله أنه قال: لا أدري ما أصل فرض الوقت في هذا اليوم؟ ولكن يسقط الفرض عنه بأداء الظهر أو الجمعة، يريد به أن أصل الفرض أحدهما لا بعينه ويتعين بفعله كذا في «المبسوط» قوله: (وثبت أن قضية الأمر) يعني قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا﴾ [الجمعة: ٩]، أداء الظهر بالجمعة أي إقامتها مقام الظهر بالفعل وإسقاطه عن الذمة بأدائها، فصار ذلك أي الأمر بالجمعة مُقررًا للظهر لا ناسخًا له بمنزلة فداء إسماعيل عليه السلام بالكَبْش حيث وقع الذبح عن إسماعيل ولهذا سمي: ذبيحاً، وأمر بنقضه أي الظهر بالجمعة بعدما أدى كما أمر بإسقاطه بالجمعة قبل الأداء، وذلك لأن قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا﴾ [الجمعة: ٩]، يتناول مَنْ صَلَّى الظهر وَمَنْ لَمْ يُصَلِّه، ولأنه وقع مكروهاً وسبيله النقبض بالإعادة. ولا يقال في الأمر بالنقض إبطال العمل وهو حرام منهى فلا يجوز القول به لأن النقبض للإكمال جائز، ولأنه إبطال ضمني فلا يعتبر.

قوله: (وإنما وُضِعَ عن المَعذور) جواب عما يقال: إن المَعذور رُخص له ترك الجمعة فإذا ترخص وأدى الظهر في بيته استوفى موجب الرخصة فلا يكون أداء الجمعة منه نقضاً لما صنع لأنه لا يمكنه تبديل الرخصة بعد الاستيفاء. وإليه أشار الشيخ في قوله: ولم ينتقض بالجمعة من بعد، فقال: العمل بالرخصة لا يُوجب إبطال العزيمة إذا أمكن العمل بها بعد ذلك. وقد أمكن هاهنا لبقاء الجمعة بعد أداء الظهر فلو لم يجز جمعته بعدما حضر وأدى الجمعة لكان عائداً على موضوعه بالنقض لأن السقوط كان لدفع الحرج فلو لم يجز كان فيه إثبات حرج لم يثبت في حق غير المَعذور وذلك باطل.

قوله: (يختصُّ بالأداء دون القضاء) حتى إذا قَدِرَ في الوقت على الأداء ثم زالت

بتقصير المخاطب فقد بقي تحت عهده. وجعل الشرط بمنزلة القائم حكماً لتقصيره. وأما إذا فات لا بتقصيره فكذلك، لأن هذه القدرة كانت شرطاً لوجوب الأداء فضلاً من الله تعالى فلم يشترط لبقاء الواجب. ولهذا قلنا لا يسقط بالموت في أحكام الآخرة ولهذا قلنا، إذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج

القدرة بعد خروج الوقت كان القضاء واجباً عليه (حكماً لتقصيره) لأن التقصير لا يصلح سبباً لإسقاط الواجب عنه لأنه جناية وهي لا تصلح سبباً للتخفيف. (فلم يشترط لبقاء الواجب) لأن بقاء الشيء غير وجوده. ولهذا صح إثبات الوجود ونفي البقاء بأن يقال وجد ولم يبق فلا يلزم أن يكون شرط الوجود شرط البقاء. لأن ما هو شرط الشيء لا يلزم أن يكون شرطاً لغيره. كالشهود في باب النكاح شرط للإنعقاد لا للبقاء، ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لأنه بقاء التكليف الأول الذي وجد شرطه لا إنه تكليف ابتدائي فلهذا لم يشترط فيه القدرة، وهذا إنما يستقيم على قول من أوجب القضاء النص الذي وجب به الأداء فاما من أوجب القضاء بنص مقصود فلا بد له من أن يشترط القدرة في القضاء أيضاً لأنه تكليف آخر. والدليل على أن القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء أن في النفس الأخير من العمر يلزمه تدارك ما فاتته من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وتيقنا أنه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى عليه بعد الموت. وليس ذلك كالأجزاء الأخير من الوقت في حق الأداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر أثره في خلفه ولا خلف للقضاء فلم يعتبر. وقد بقيت الفوائت عليه فعلم أن القدرة مختصة بالأداء.

ولا يلزم على ما ذكرنا ما إذا فاتته صلوات في الصحة فقضاها في حالة المرض قاعداً أو مضطجعا أو مومياً حيث يخرج عن المهددة. ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن المهددة، لأن القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها، لانا نقول أنه قضاها كما وجب عليه الأداء لأن الشرط في الأداء أصل القدرة التي تمكنه من الأداء قائماً أو قاعداً لا قدرة مكيفة فظهر بهذا أن استطاعته على القيام ما كانت شرطاً في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادراً على القيام لا أن يكون القدرة على القيام مشروطة في وجوب الصلاة ألا ترى أنه لو كان مريضاً في الوقت يلزمه الصلاة على ما يستطيعه؟ فعلم أن الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة المكيفة. فيكون اشتراط القيام والركوع وغيرهما أمراً عارضاً زائداً. كذا رأيت في بعض الشروح ولم يتضح لي هذا الجواب.

وقوله: (ولهذا قلنا) أي ولعدم اشتراطها لبقاء الواجب قلنا لا يسقط بالموت وإن كان عجزاً كلياً في أحكام الآخرة فيبقى تحت عهده مؤاخذاً به. فثبت أن دوام القدرة

حتى هلك المال لم يبطل عنه الحج، وكذلك صدقة الفطر لا تسقط بهلاك المال لما ذكرنا.

ليس بشرط للبقاء، ولقائل أن يقول: أثر عدم السقوط في حق الإثم دون وجوب الفعل فإن الفعل ساقط عن الميت بالإجماع وذلك لا يدل على عدم اشتراط بقاء القدرة لبقائه فإن ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يَسْقُطُ بالموت في حق الإثم أيضاً فإنه إذا فَرَطَ في أداء الزكاة بعد التمكن من هلك المال يبقى الواجب في حق الإثم حتى جاز أن يؤاخذ به في الآخرة وإن سقط في أحكام الدنيا فلا يصح هذا الاستدلال، والحاصل أن بقاء الوجوب يستغني عن القدرة عند الشيخ وإن كان لا يثبت ابتداء بدون القدرة ويظهر ثمرته فيما إذا مات قبل أن يقدر ثانياً أثم لما فيه من الفوت بتأخير مختاراً. وإن لم يكن القدرة قائمة عند الإيجاب ولم يقدر حتى مات لم يؤاخذ به لعدم شرط الوجوب. فإذا قَدِرَ على الحج مثلاً بمالك الزاد والراحلة حال أمن الطريق وجب عليه الأداء فإن لم يحج ولم يَقْدِرْ بعد حتى مات يؤاخذ به في الآخر وإن لم يكن له قدرة عليه أصلاً لم يؤاخذ به، وهذا الذي ذكرنا إذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوباً منه فاما إذا كان مطلوباً منه فلا بد له من القدرة، لأن طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز، ألا ترى أن المنظور إليه في اشتراط القدرة حالة الفعل؟ فيجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فإنه إذا وجبت الصلاة عليه في حالة الصحة قائماً يقضيها في حالة المرض مضطجاً ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجاً يقضيها في حالة الصحة قائماً لا مضطجاً فلو لم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظوراً إليها في ذلك لكان الجواب على العكس في المسألتين.

وبعض الحذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الأداء والقضاء لأن الأداء إذا كان مطلوباً بنفسه يُشترط فيه القدرة التي هي سلامة الآلات حقيقة. وإن كان مطلوباً لغيره يُشترط فيه نفس التوهم لا غير على ما مرّ. فكذا القضاء إذا كان الفعل منه مقصوداً يُشترط فيه القدرة. وإن لم يكن الفعل فيه مقصوداً يشترط فيه التوهم أيضاً ففي النفس الأخير إنما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر أثره في المؤاخذة كما أن وجوب الأداء يثبت في الجزء الأخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر أثره في القضاء، وكان يخرج الفروع ويقول إنما يبقى الصوم والصلاة في الذمة بعد فوات القدرة لتوهم حدوث القدرة بعد ذلك لا لأن القدرة لم يشترط للبقاء. وكذلك ما ثبت بقدرة ميسرة يبقى بعد فوات القدرة كالكفارة بالمال تبقى بعد فوات المال بناء على توهم حدوث القدرة. ألا ترى أنه لو ملك بعد فوات المال وانتقال الحكم إلى الصوم ما يؤدي به الكفارة يجب عليه الكفارة بالمال؟ ولو كان

أما الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة وهذه زائدة على الأولى بدرجة كرامة من الله تعالى . وفُرق ما بين الأمرين أن القدرة الأولى للتمكّن من الفعل فلم يتغير بها الواجب فبقي شرطاً محضاً فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب . وهذه لما كانت ميسرة غيّرت صفة الواجب فجعلته سَمْحاً سهلاً ليناً فيُشترط

بقاء القدرة شرطاً لبقائه ينبغي أنه لا يجب الكفارة بالمال بعد سقوطها بفوات المال كما لو كفر بالصوم ثم ملك المال وإنما تسقط الزكاة بهلاك المال لتعين المحل حتى لو سرق مال الزكاة أو صار ضميراً سقط عنه الزكاة لفوات القدرة ولو وجده بعد سنين لا تجب عليه زكاة السنين الماضية . ولكنه يجب عليه أداء الزكاة التي كانت عليه . وكذا العشر والخراج لأن كل واحد متعلق بنماء متعين فبهلاكه لم يَبْقَ التوهم . وكان يقول لا اجد فرقاً بين الصلاة ووجوب الكفارة في أنه يعتبر القدرة عند الفعل ويكفي قبله التوهم، ويدل على اشتراط القدرة في القضاء ما مرّ في باب الأداء والقضاء أن الأداء إنما يفوت مضموناً إذا كان قادراً على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط كما في سقوط فضل الوقت وغصب المنافع وإتلاف ملك النكاح فلو لم يكن القدرة شرطاً في القضاء لما سقط بالعجز إلا أن ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم القدرة بعد ذلك فإن تحقق المتوهم وجب الفعل والأظهر أثره في المؤاخذه في الدار الآخرة، وذكر في «الاسرار» في مسألة التفريط أن الأصل أن القدرة المشروطة لابتداء وجوب الأداء يشترط لبقاء وجود الأداء لأنها شرط الأداء . فإن الله تعالى ما كلف أداء ما ليس في القدرة واسقط بالخرج كثيراً من حقوقه . والأداء حقيقته وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة المشروطة للأداء وقت الفعل أيضاً . ألا ترى أنا نشترط القدرة على التوضؤ بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على أداء الصلاة قائماً حين الأداء لا حين الوجوب؟ .

قوله : (وأما الكامل من هذا القسم) أي من الشرط الذي بينا أن الواجب يتوقف عليه ويزداد حسناً باشتراطه فالقدرة الميسرة، وهذه زائدة على الأولى وهي الممكنة بدرجة لأن بها يثبت الإمكان ثم اليسر، وإنما شرطت هذه القدرة في أكثر الواجبات المالية ولم يشترط في البدنية لأن أداءها أشق على النفس من العبادات البدنية لأن المال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار أمر شاق إليه أشار أبو اليسر، وفُرق ما بين الأمرين أي القدرتين أن الأولى لما شرطت للتمكّن من الفعل لم يتغير بها صفة الواجب إذ لا يمكن إثباته بدونها فكانت شرطاً محضاً ليس فيها معنى العلة بوجه والشرط المحض لا يُشترط دوامه لبقاء المشروط كالطهارة شرط لجواز الصلاة ولا يشترط دوامها لبقاء الجواز وكالشهود في باب النكاح كما ذكرنا، (وهذه) أي القدرة الميسرة

بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لمعنى أنها شرط لكن لمعنى تبدل صفة الواجب بها. فإذا انقطعت هذه القدرة بطل ذلك الوصف فيبطل الحق لأنه غير مشروع بدون ذلك الوصف. ولهذا قلنا: الزكاة تسقط بهلاك النصاب لأن الشرع علّق الوجوب بقدرة ميسرة. ألا ترى أن القدرة على الأداء تحصل بمالٍ مطلق؟

(غيرت صفة الواجب) صفة لموصوف دل عليه ميسرة، وقوله شرط جواب لما وفي بعض النسخ فشرط بالفاء فعلى هذا يكون غيرت جواب لما، وقوله فجعلته تفسير للتغيير، وقوله: (سمحاً سهلاً ليناً) ألفاظ مترادفة، والتقدير وهذه القدرة لما كانت قدرة ميسرة مغيرة صفة الواجب من مجرد الإمكان إلى صفة السهولة شرط بقاءها لبقاء الواجب، وليس معنى التغيير أنه كان واجباً أو لا بقدرة ممكنة بصفة العسر ثم تغير باشتراط هذه القدرة إلى وصف اليسر بل معناه أنه لو كان واجباً بقدرة ممكنة لكان جائزاً فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر إلى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة وصارت شرطاً في معنى العلة فيشترط دوامها باعتبار معنى العلة لا باعتبار أنها شرط، ولا يقال: بقاء الحكم يستغني عن بقاء العلة أيضاً كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب أن لا يشترط دوامها أيضاً. لانا نقول: ذلك إذا أمكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج فاما إذا لم يكن بقاء العلة شرط. وهاهنا مما لا يمكن لأن اليسر لا يبقى بدونها والواجب لا يبقى بدون هذا الوصف (لمعنى تبدل صفة الواجب) أي من العسر إلى اليسر (ذلك الوصف) أي اليسر (فيبطل الحق) أي الواجب لأنه متى وجب بصفة لا تبقى إلا بتلك الصفة.

قوله: (ولهذا) أي ولاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذي تعلق بها قلنا الزكاة تسقط بهلاك المال عندنا وكذا العشر والخراج (لأن الشرع علّق) وجوبه أي وجوب هذا الواجب بقدرة ميسرة. وقال الشافعي رحمه الله: إذا تمكن من الأداء ولم يؤدّ ضمن لأن الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الأداء ثم بهلاك المال عجز عن الأداء لعدم ما يؤدي به ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الأداء فبقي عليه إلى الآخرة كما في ديون العباد وصدقة الفطر والحج، ولأن الواجب جزء من النصاب فلما لم يؤدّ حتى ذهب المال بعد تمكنه منه صار مفوتاً للحق عن محله فيضمن كمن لم يصلّ حتى ذهب الوقت، ولنا أن الحق المستحق إذا وجب بوصف لا يبقى إلا كذلك لأن الباقي عين الواجب ابتداء لا غيره كالملك إذا ثبت مبيعاً يبقى كذلك وإن ثبت هبة تبقى كذلك، وكذلك ما في الذمة من صوم أو صلاة أو مال وهذا الواجب وجب بعض نماء المال حقيقة أو تقديرًا فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو نماء لانقلب غرامة يأتي على أصل ماله.

ثم شرط النماء في المال ليكون المؤدَّى جزءً منه فيكون في غاية التيسير. فلو قلنا ببقاء الواجب بدون النصاب لانقلب غرامة محضبة فيتبدل الواجب. فلذلك سقط بهلاك المال. ولا يلزم أن النصاب شرط لابتداء الوجوب ولا يشترط لبقائه

(فإن قيل): الباقي عندي غير الواجب ابتداءً بل هو مثله ضمَّنه بالتفويت عن وقته هو أول أوقات الإمكان. كتفويت الصلاة والصوم عن الوقت أو بالمنع عن الفقير بعد تعيين مقدار الواجب محلاً للصرف إلى الفقير كمنع الرهن عن المرتهن.

(قلنا): الزكاة ليست بموقوفة فلا يتصور تفويتها عن الوقت وكذا المنع لا يوجب الضمان إلا بتحقيق يد الغاصب على المال بأن أبطل على صاحب الحق حقه من ملك كما في منع الوديعة عن المالك أو يد متقومة، كما في منع الرهن عن المرتهن ولا تصور ليد الغصب فيما نحن فيه على المال لأنه حق صاحب المال ملكاً وبداءً، وإنما حق الفقير في أن تعين محلاً للصرف إليه وبالمنع لا تبطل تلك المحلية فلا يوجب الضمان كمنع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحر أو منع المولى العبد المديون عن البيع أو العبد الجاني عن أولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان ولا على ما في ذمته من فعل التسليم لأن الغصب لا يتصور على ما في الذمة، ولأنه بالمنع إنما يضمن إذا لم يكن عن ولاية وله ولاية المنع ما دام يتحرى من هو أولى كالإمام. حتى قال العراقيون من مشايخنا إذا طلب الساعي فامتنع من الاداء إليه حتى هلك الماضي ضمن. وهكذا ذكره الكرخي في مختصره. لأن الساعي متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه فبالامتناع يصير مفوتاً، ومشايخنا يقولون: لا يصير ضامناً وكذا ذكره أبو سهل الزجاجي وأبو طاهر الدباس^(١) وهو الأصح لأنه ما فوت بهذا الحبس على أحد ملكاً ولا يدأ وله رأي في اختيار محل الاداء إن شاء من السائمة، وإن شاء من غيرها فإنما حبس السائمة ليؤدي من محل آخر فلا يضمن. كذا في «الاسرار» و«المبسوط».

قوله: (علق وجوبه) أي وجوب هذا الواجب وهو الزكاة بقدره ميسرة بدليلين: أحدهما: أن المكنة الأصلية تحصل بملك الخمسة مثلاً ومع ذلك لم يوجبها الشرع إلا بعد ملك المائتين ليكون الواجب قليلاً من كثير. والثاني: أن الوجوب تعلّق بوصف النماء لئلا ينتقض به أصل المال وإنما يفوت به بعض النماء، غير أن الشرع أقام المدة في النصاب المعدد للنمو مقام حقيقته تيسيراً لما في التعليق بحقيقة النمو ضرب حرج فعرفنا أنها

(١) هو محمد بن محمد بن سفيان أبو طاهر الدباس، كان إمام أهل الرأي بالعراق وكان من أهل السنة والجماعة.

فإن كل جزء من الباقي يبقى بقسطه لأن شرط النصاب لا يغير صفة الواجب . ألا ترى أن تيسير أداء الخمسة من المائتين وتيسير أداء الدرهم من الأربعين سواء لا يختلف لأنه ربع عشر بكل حال؟ لكن الغناء وَصَفَ لا بدُّ منه ليصير الموصوف به أهلاً للإغناء إذ الإغناء من غير الغنى لا يتحقق كالتمليك من غير

متعلقة بقدرة ميسرة، وإلى الوجه الثاني أشير في الكتاب وهو المعتمد (بمال مُطلق) أي عن صفة النماء، فيتبدل الواجب أي من اليسر إلى العسر فكان غير الأول فلا يثبت إلا بسبب آخر كصلة المقيم لا يتغير إلى الركعتين إلا بمغير وهو السُّفر وكذا على العكس قوله: (ولا يلزم) جواب سؤال: وهو أن يقال: إن اشتراط النصاب في الابتداء للتيسير كاشتراط النماء لأن المكنة الأصلية تثبت بدونه كما ذكرنا فوجب أن يشترط بقاءه لبقاء الوجوب كما شرط لابتدائه ولو مَلَكَ بعض النصاب في الابتداء لا يجب به شيء من الزكاة فكذلك يجب أن لا يبقى ببقاء البعض شيء من الواجب وقد قلتم بخلافه، فقال: لا نُسَلِّم أن اليسر في اشتراط النصاب بل اليسر في إيجاب القليل من الكثير وذلك ثابت فيما بقي من المال فإنه لم يجب عليه إلا أداء ربع عشر الباقي. وهذا لأن اليسر في الابتداء كان بإيجاب ربع العشر في كل جزء من النصاب ولم يكن يزداد يسر ما تعلّق بجزء بانضمام جزء آخر إليه لأنه تعلّق به ربع العشر أيضاً، كما تعلّق بذلك الجزء. فكما لم يزد اليسر بانضمام جزء آخر إليه لا ينتقص أيضاً بهلاكه إلا أن كمال النصاب شرط في الابتداء ليصير أهلاً للوجوب فإن أهل الوجوب هو الغنى والشرع أكد هذا الشرط في باب الزكاة. فاعتبر الغناء بالمال الذي جعل سبباً لوجوب الزكاة لا بمال آخر ولا يحصل الغناء به لولا مال آخر إلا إذا كان نصاباً كاملاً فيشترط النصاب ليصير به غنياً أهلاً للوجوب. والغناء لا يثبت بمطلق المال بل يثبت بكثرة المال وذلك أمر لا يضبط لاختلافه بالأشخاص والأزمان والأماكن فتولّى الشارع تقديره بذاته فكان النصاب شرطاً لثبوت الأهلية لا لثبوت اليسر بل اليسر فيما دون النصاب أكثر منه في النصاب، لأن إيتاء درهم من أربعين درهماً يسر على رب المال من إيتاء خمسة من مائتي درهم. كما أن إيتاء خمسة من المائتين يسر من إيتاء ألف درهم من أربعين ألفاً، وإذا ثبت أنه شرط الوجوب حلاً شرط اليسر لم يشترط بقاءه لبقاء الوجوب فيما بقي من المال.

وقوله: (ولكن الغناء وَصَفَ) جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو أنه لما لم يحصل به اليسر وجب أن لا يشترط في الابتداء أيضاً لأن الزكاة لا تجب إلا بقدرة ميسرة فقال الغناء وصف لا بد منه إلى آخره.

قوله: (الإغناء من غير الغنى لا يتحقق) (فإن قيل): الإغناء الواجب تملك ما

المالك والغنى بكثرة المال وليس للكثرة حدٌ تُعرف به وأحوال الناس فيه شتى، فقدر الشرع بحدٍّ واحد فصار ذلك شرطاً للوجوب لما كان أمراً زائداً على الأصلية وشرط الوجوب لا يشترط دوامه إذ الوجوب في واجب واحد لا يتكرر

يدفع حاجة الفقير دون الإغناء الشرعي وتحقيقه لا يتوقف على ملك النصاب فكيف يصح قوله والإغناء من غير الغنى لا يتحقق؟ (قلنا): المراد به نفي صفة الحُسن عن الإغناء أي الإغناء بصفة الحُسن من غير الغنى لا يتحقق فلم يكن مأموراً به شرعاً لأنها وجبت لدفع حاجة الفقير لا لإحواج المؤدى، ويؤيده ما ذكر القاضي الإمام في التقويم: ولما شرعت أي صدقة الفطر للإغناء عن الفقير لم يكن الفقير أهلاً لوجوبها فتصير مشروعة لإحواجه فهذا يُشير إلى أن حُسن الإغناء المأمور به متعلق بالغناد الشرعي دون أصله، ونص عليه شمس الأئمة أيضاً فقال: وإنما يتحقق الإغناء بصفة الحُسن من الغنى وإذا كان كذلك لم يكن حُسنًا عند عدم ما تعلق به حسنه فلم يجز أن يكون مأموراً به شرعاً.

(فإن قيل): حُسن الإغناء لا يتوقف على الغناء الشرعي أيضاً فإن الله تعالى مدح أقواماً على الإيثار مع مسأس حاجتهم إلى ما آتوا بقوله جل ذكره: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٩]، (قلنا): بناء الأحكام على الأمور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة وإظهار الجزع والضجر عند إصابة المكروه قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج: ١٩-٢١]، فقلنا لم يحسن الإغناء من غير الغنى لئلا يؤدي إلى الأمر المذموم، فاما من اختص بتوفيق من ربه وأوتي قوة في دينه حتى أثر مُراد غيره على مراده وصبر على الشدائد والمكاره فحسُن الإغناء منه لا يتوقف على الغنى الشرعي بل هو أحسن من الإغناء الصادر عن الغنى قال عليه السلام: «أفضل الصدقة جُهدُ المُقِلِّ»^(١) إلا أن هذا لما كان نادراً لم يصلح لبناء الحكم فُبني على الأول.

قوله: (ولما كان أمراً زائداً على الأهلية الأصلية) يعني لما ثبت أن اشتراط النصاب لثبوت الأهلية وأصل الأهلية ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا أمراً زائداً على تلك الأهلية في هذه العبادة حتى صارت أهلية هذه العبادة بالعقل والبلوغ وملك النصاب كما أن القدرة الممكنة من الفعل في الصلاة أمر زائد على الأهلية الأصلية وإذا كان كذلك كان اشتراطه للوجوب لا للتيسير كاشتراط الأهلية الأصلية واشتراط القدرة في الصلاة فلم يشترط دوامه إلى آخره.

(١) أخرجه أبو داود في الوتر حديث رقم ١٤٤٩ . والإمام أحمد في المسند، ٣/ ٤١٢ .

فأما قيام المال بصفة النماء فميسر للأداء فتغير به صفة الواجب فشرطنا دوامه .

وهذا بخلاف استهلاك النصاب فإنه لا يسقط الحق وقد صار غُرماً لأن النصاب صار في حق الواجب حقاً لصاحب الحق فيصير المستهلك متعدياً على صاحب الحق فعُدَّ قائماً في حق صاحب الحق، فصار الواجب على هذا التقدير غير متبدل . ولهذا قلنا: إن الموسر إذا حنث في اليمين ثم أعسر وذَهب ماله أنه

ولا يقال: لما كان النصاب شرط الأهلية لا شرط اليسر ينبغي أن لا تسقط الزكاة بهلاكه، لانا نقول: سُقوط الزكاة لفوات النماء الذي تعلق اليسر به لا لفوات النصاب . ألا ترى أنه إذا هلك بعض يبقى بقسطه الباقي؟ ولو كان النصاب شرط اليسر لسقطت الزكاة بفوات جزء من النصاب لانتفاء الكل بفوات جزئه .

قوله: (وهذا) أي هلاك النصاب يخالف استهلاكه بأن أنفقه رب المال في حاجة نفسه أو أتلفه مجاناً بأن ألقاه في البحر مثلاً فإنه لا يسقط الحق وإن فات النماء والملك كما في الهلاك، لأن النصاب صار في حق الواجب حقاً لصاحب الحق وهو الفقير، بيانه أن النصاب وإن كان في ملك رب المال وفي يده حتى جاز بيعه وسائر تصرفاته فيه عندنا ولكنه في حق الواجب صار حقاً للفقير من حيث أنه صار رَصداً لقضاء حقه منه . إذ الواجب جزء من النصاب لا مطلق المال في الذمة بدليل أنه لو وهب النصاب من الفقير لا ينوي الزكاة أجزأه عن الزكاة ولو وهب مالا آخر له لم يَجْزِهِ عنها وكذلك لو هلك المال قبل التمكن من الأداء لا يجب عليه شيء ولو كان الواجب مالا مُطلقاً في الذمة لكان هلاك النصاب وبقاؤه سواء، وإذا ثبت أن الحق متعلق بالعين كان المستهلك جانياً على محل الحق بالإتلاف فيجعل المحل قائماً زجراً عليه ونظراً لصاحب الحق إذ لو لم يجعل قائماً أدى إلى فوات الحق . لأن كل من وجب عليه الزكاة يصرف مال الزكاة إلى حاجته فلا يصل الفقير إلى حقه وإذا جعل قائماً تقديراً يبقى الواجب ببقائه كما يثبت ابتداءً بالنماء تقديراً، وهذا كالمولى إذا أعتق العبد الجاني أو قتله من غير أن يعلم بالجناية يضمن القيمة لأولياء الجناية لأن جنى على حقهم بإتلاف محله ولو فرط في تسليم العبد حتى هلك لا يضمن شيئاً لأن التفريط لا يصلح سبباً للضمان فكذا هذا، ولأنه خوطب بأداء العين إلى الفقير فإذا أقدم على الاستهلاك فقد قصد إسقاط الحق الواجب عن نفسه فلا يُقدر عليه فيجعل العين كالقائم رداً لقصدِه فإذا هلك بآفة سماوية فلا صنع من جهته فجاز أن يسقط الواجب .

ونظيره الصائم إذا سافر لم يحل له الفطر لأن الصوم واجب عليه فلم يسقط باختياره

يُكْفَر بالصوم لأن الوجوب متعلق بالقدرة الميسرة الدليل عليه أن الشرع خيّر عند قيام القدرة بالمال والتخيير تيسير.

وقصده. ولو مرض أبيع له لأنه آفة سماوية فكذلك هاهنا، ولأن الساعي لا يأخذ ذلك الواجب بل يأخذ واجباً آخر بسببه لأن سبب الوجوب قد تحقق وهو الاستهلاك وسبب الوجوب إذا تحقق أمكن تحقيق الوجوب، ولأن القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب نظراً لمن يجب عليه والمفوت لها لا يستحق النظر. كذا في «الاسرار» و«طريقة» الإمام البرغري وغيرهما.

قوله: (ولهذا قلنا): أي ولاشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب الذي تعلق بها قلنا كذا، والتخيير تيسير، لأنه إذا ثبت له الخيار شرعاً ترقى بما هو الأيسر عليه كالمسافر إذا خير بين الصوم والفطر ولو لم يكن مخيراً وكان الواجب شيئاً عينياً بدون اختياره كان أشق عليه كالمقيم وجب عليه الصوم عينياً، ولا يلزم عليه صدقة الفطر قد خير فيها بين نصف صاع من بر وبين صاع من شعير أو تمرًا وغير ذلك ولم يفد التخيير التيسير حتى قلتم أنها واجبة بقدرة ممكنة، لانا نقول: ذلك ليس بتخيير معنى فلا يفيد التيسير، وتحقيقه أن المقصود من التخيير قد يكون تأكيداً لواجب وقد يكون تيسيراً لامر على المكلف، فنظير الأول قوله تعالى: ﴿أَنْ أَتَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ﴾ [النساء: ٦٦]، أي لا بد أن يصدر واحد منهما منكم. وقولك لولدك حين غضبت عليه: إما أن تقرأ الليلة ربع القرآن أو تقرأ الكتاب الفلاني أو تكتب كذا جزءاً من العلم ثم تنام وإلا لا نتقمن منك. فالمقصود منه تأكيد ما أوجبت عليه من السهر في السهر لا التيسير عليه. ومعناه لا بد لك من أن تفعل أحد هذه الأشياء البتة، وأن لا يفوت عنك السهر لا محالة، ونظير الثاني قولك لغلامك اشتر بهذا الدرهم لحماً أو خبزاً أو فاكهة فالمقصود منه التيسير ومعناه اختر منها ما تيسر عليك. ثم يعرف المقصود في التخيارات الشرعية بكون تلك الأشياء التي خير المكلف فيها متماثلة في المعنى وغير متماثلة فيه لأنها إذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تأكيد الواجب وإن كانت مختلفة في المعاني غير متماثلة فيها كما في الصور، فحينئذ يتعدى أثر التخيير إلى المعنى فيفيد التيسير لا محالة، فصدقة الفطر من القبيل الأول لأن الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بر وقيمة صاع من شعير أو تمر تساويه عندهم. وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التخيير التيسير قصداً بل يفيد التأكيد ويصير معناه لا بد من أن يقع الأداء لا محالة إما بنصف صاع من بر أو غير ذلك مما يماثله في المالية، وكفارة اليمين من القبيل الثاني لأن مالية تلك الأشياء مختلفة اختلافاً ظاهراً

ولأنه نُقل إلى الصوم لقيام العجز عند أداء الصوم مع توهُم القدرة فيما يستقبل ولم يعتبر ما يعتبر في عدم سائر الأفعال وهو العدم في العمر كله، لكنه اعتبر العدم الحالي، ألا ترى أنه قال: فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام؟ وتقدير العَجْز بالعمر يُبطل أداء الصوم. فعُلم أنه أراد به العجز الحالي. وكذلك في طعام

فالتخيير فيها يقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير. واعلم أن ما ذكر أن التخيير يفيد التيسير إنما يستقيم على قول عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين فإنهم قالوا بأن الأمر باحد الأشياء يوجب واحداً منها غير عَيْن وأن المأمور مخير في تعيين واحد منها فعلاً. فاما على قول المعتزلة فلا يستقيم لأنهم قالوا بأن الكُلَّ واجب على طريق البدل بمنزلة فَرَض الكفاية فإنه واجب على الكُلِّ وَيَسْقُطُ بِأداء البَعْض ولما كان الكُلَّ واجباً لا يُفيد التخيير التيسير. والمسألة طويلة مذكورة في عامة الكتب.

قوله: (ولأنه نُقل) دليل آخر على أنها متعلقة بقدرة مُيسرة، وذلك لأنه لما نقل إلى الصوم بالعجز الحالي مع توهُم القدرة فيما بعد ولم يُعتبر العجز المُستدام في العمر كما اعتُبر في سائر الأفعال مثل قوله: إن لم آت البصرة فعبدي حر أو قوله: إن لم أطلقك فانت طالق، أو إن لم أكلم فلاناً فعلي كذا. وكما اعتبر في حق الشيخ الفاني حتى لو قدر بعد الفدية لا تجزيه تلك الفدية دل على تيسير الأمر على المكلف حيث لم يشترط أصل المكنة مع احتمال حدوثها في العمر لئلا عنهما بالصوم ولا يبقى تحت عهدة الوجوب إلى حدوث القدرة، ثم استدل على أن المعتبر العجز الحالي بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، فإنه تعالى لما نقل الحكم إلى الصوم عند العجز ولو اعتبر العجز المستدام في العمر، ولا يثبت ذلك إلا بآخر العمر، لا يتحقق منه أداء الصوم عُلِمَ أن المراد العجز الحالي.

وذكر في الميسوط: ولو كان له مالٌ غائب وهو لا يجد ما يكفر به أجزاءه الصوم لأن المانع قدرته على التكفير بالمال وذلك لا يحصل بالملك بدون اليد إلا أن يكون في ماله الغائب عبء فحينئذ لا يجزيه التكفير بالصوم لأنه متمكن من التكفير بالعتق. فإن نفوذ العتق باعتبار الملك دون اليد فلما لم يشترط الانتظار إلى وصول المال فلان لا يشترط الانتظار إلى حصوله أولى وكذلك في طعام الظهر يعني كما أن المعتبر العجز الحالي فيما ذكرنا فكذلك هو المعتبر في جميع الكفارات في نقل الحكم عن واجب إلى ما بعده. مثل كفارة الظهر والصوم والقتل فيعتبر في جميعها العجز الحالي في نقل الحكم عن الرقبة إلى الصوم. وكذلك في النقل عن الصوم إلى الإطعام في كفارة الظهر والصوم، حتى لو مرض

الظهار وسائر الكفارات . فثبت أن القدرة ميسرة . فكأنت من قبيل الزكاة إلا أن المال هاهنا غير عَيْن فأي مال أصابه من بعد دامت به القدرة . ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك هاهنا لأن الحق لما كان مطلقاً عن الوقت ولم يكن مُتَعِيناً لم يَكُن الاستهلاك تعدياً وصارت هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة

أياماً فكفر بالإطعام جاز وإن قدر على الصوم بعد فثبت أن القدرة المشروطة فيها ميسرة فكأنت أي الكفارات من قبيل الزكاة، وإنما خص الطعام بالذكر مع أن الحكم في الصوم كذلك لأنه آخر ما ينقل إليه في كفارة الظهار كالصوم في كفارة اليمين ، ولما ذكر الشيخ رحمه الله أن الكفارة من قبيل الزكاة وقد فارقتها، في أن الواجب فيها يعود بعد هلاك المال بإصابة مال آخر قبل الأداء ولا يعود في الزكاة . وهذا يدل على أنها دون الزكاة وفي أن الواجب الاستهلاك فيها ينتقل إلى الصوم كما ينتقل بالهلاك وفي الزكاة خالف الاستهلاك الهلاك كما قررنا وهذا يشير إلى أنها فوت الزكاة تعرض للجواب عن الأول بقوله، إلا أن المال هاهنا غير عين يعني الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الأداء والقدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا تختص بمال دون آخر . لأن المال إنما اعتبر هاهنا لكونه صالحاً للتقرب به إلى الله تعالى فيحصل به الثواب ليصير مقابلاً بالإثم الذي عليه، ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء يخلاف الزكاة لأنها متعلقة بالعين فلا تبقى القدرة بهلاك العين على ما مر من بعد أي من بعد الحنث أو من بعد الهلاك، دامت أي ثبتت، وعن الثاني بقوله ولهذا أي ولكون المال غير عين ساوى الاستهلاك الهلاك في الكفارات حتى أن من وجب عليه التكفير بالمال إذا اتلف ماله جاز له التكفير بالصوم كما إذا هلك بغير صنع منه بخلاف الزكاة حيث فارق الاستهلاك الهلاك كما ذكرنا .

وذلك لأن بقاء الواجب بعد فوات القدرة إنما يكون بكونه مؤقتاً كالصلاة فإنها لما شُرعت مؤقتة كان التأخير عن الوقت جناية على نفس الحق بالتفويت أو بالتعدي على محل الواجب بأن كان متعلقاً بمحل عين كالزكاة وهاهنا الواجب لما لم يكن مؤقتاً ليعد تفويته عن الوقت جناية ولم يكن المال متعيناً أيضاً ليصير استهلاكه تعدياً كان الإستهلاك كالهلاك ضرورة إليه أشير في «طريقة» الإمام البرغري رحمه الله .

قوله: (وصارت هذه القدرة) أي القدرة المالية في الكفارة، على هذا التقدير أي على تقدير أنها تدوم بأي مال أصابه نظير استطاعة التي لا تسبق الفعل من حيث أن وجودها يعتبر حالة الأداء لا قبله ولا بعده كالاستطاعة لا يتقدم الفعل ولا يتأخر عنه حتى

الفعل التي لا تسبق الفعل. ولهذا قلنا: بطل وجوب الزكاة بالدين لأنه ينافي الغناء واليسر ولا يلزم أن الدين لا يمنع وجوب الكفارة وهو ينافي اليسر. لأنه قال في كتاب الإيمان رَجُلٌ له أَلْفٌ دِرْهَمٍ وعليه دين أكثر من أَلْفٍ فكفر بالصَّوم بعدما يَقْضِي دينه بماله قال: يجزئه، ولم يذكر أنه إذا لم يُصرف إلى

لو كان مُوسِراً وَقَتَ الحنث معسراً وَقَتَ الاداء يجزيه التكفير بالصوم، ولو كان على العكس لا يجزيه. قوله: (ولهذا قلنا) أي ولما ذكرنا أن الزكاة تجب بقدرة ميسرة وإن من شرط وجوبها الغناء قلنا بطل وجود الزكاة بالدين أي بالدين الذي اقترن بوجوب الزكاة لكن إذا لحقه دين بعد وجوب الزكاة فذلك لا يسقط الزكاة. كذا في فتاوى القاضي الإمام فخر الدين رحمه الله لأن ما عُرِفَ مانعاً لا يلزم أن يكون رافعاً (لأنه) أي الدين ينافي الغنى واليسر لأن الغنى إنما يحصل بما يفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الأصلية إذ الحاجة إلى قضاء الدين أصلية فلا يحصل الغناء بملك قدر الدين ولهذا حل له أخذ الصدقة. وهي لا تحل للغني وكذلك اليسر فيما إذا كان المؤدي فضل مال غير مشغول بحاجته. ونعني بمشغولية المال بالحاجة أنه متعين لقضاء الدين لأن تفريغ الذمة عن الدين واجب. ولا يحصل ذلك إلا بهذا المال فكان كالمصرف إلى الدين كالماء المعد للعطش، وإنما أورد هذه المسألة في هذا الموضع ليبتنى عليها المسألة التي تليها ويبين الفرق بينهما.

قوله: (لأنه قال) أي لأن محمداً والإضمار من غير ذكر جائز عند الشهرة وعدم الاشتباه. كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: ١]. والمذكور في أصول شمس الأئمة. لأن المذكور في كتاب الإيمان. قوله: (ولم يذكر) أي محمد أنه إذا كفر بالصَّوم قبل صرف الألف إلى الدين ما جوابه، واختلف المشايخ المتأخرون فيه فمنهم من قال: يجزيه وهو الأصح لما أشار إليه في الكتاب في قوله: ألا ترى أن الصدقة تحل لهذا؟ وفي هذا التعليل لا فرق بين ما قبل قضاء الدين وبعده وهذا لأن المال الذي في يده مُستحق بدينه فيجعل كالمعدوم في حق التكفير بالصوم، كالمسافر إذا كان معه ماء وهو يخالف العطش يجوز له التيمم لأن الماء مُستحق بعطشه فيجعل كالمعدوم في حق التيمم.

وقال بعضهم: لا يجزيه استدلالاً بالتقييد الذي ذكره بقوله بعدما يقضي دينه والتقييد في الرواية يدل على انتفاء ما عداه وعلى هذا يحتاج إلى الفرق، والحاصل أن في الكتاب ما يدل على القولين فالتعليل بقوله أن الصدقة تحل له يدل على أن الصوم يجزيه في الحالين. والتقييد يدل على أنه لا يجزيه قبل قضاء الدين فلهذا اختلفوا.

دَيْنُهُ ما جوابه؟ فقال بعض مشايخنا: يجزئهُ التكفير بالصَّومَ لما قلنا من فوات صفة اليُسْر به فيجعل المال كالمعدوم، وقال بعضهم: بل يجب بالمال لا يجزئهُ بالصوم بخلاف الزكاة والفرق أن الزكاة وَجِبَتْ بصفة اليسر وبشرط القدرة ولمعنى الإغناء بقول النبي ﷺ: «أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم».

قوله: (وجبت بصفة اليُسْر) لأن مبنى الزكاة في الشرع على اليُسْر والسهولة ولهذا وَجِبَ القليل من الكثير وَوَجِبَتْ في النماء لا في أصل المال تيسيراً على أرباب الأموال ولهذا شرط لتكرار الواجب تكرار الحَوَل كذا في أصول الفقه لبعض المشايخ (وشرط القدرة) يعني قدرة توجب هذا اليسر، ولمعنى الإغناء بقوله عليه السلام: «أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم»^(١). نص على معنى الإغناء، وهذا الحديث ورد في صدقة الفطر فإن ابن عمر رضي الله عنهما روى أن رسول الله ﷺ أمر الناس أن يؤدوا صدقة الفطر قبل أن يخرجوا إلى المصلى وقال: «أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم» ولكن الحكم يثبت في الزكاة بطريق الدلالة لأن الإغناء لما وجب في صدقة الفطر لسدِّ خُلة الفقير مع قصور صفة الغناء فيها لقصور النصاب فلأن يجب في الزكاة لهذا المعنى مع كمال صفة الغناء فيها كان أولى، وقوله عليه السلام: «في مثل هذا اليوم»^(١) متعلق بالإغناء لا بالمسألة يعني أغنوهم في مثل هذا اليوم عن المسألة، ثم قيل المثل زائد كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، والصواب أنه ليس كذلك وفائدته تعميم الحكم إذ لو لم يذكر لاقتصر الحكم على ذلك اليوم المعين، وإنما ادخل اللام في قوله ولمعنى الإغناء لأن الزكاة والكفارة في صفة اليسر وشرط القدرة تشتركان فاما معنى الإغناء فمختص بالزكاة فلهذا أفرده باللام.

قوله: (ولقوله عليه السلام: «لا صدقة إلا عن ظَهْر غَنِيٍّ»)^(٢)، ذكر في «مجازات الآثار النبوية» أن هذا القول مجاز لأن المراد بذلك أن المصدق إنما يجب عليه الصدقة إذا كانت له قوة من غِنَى والظَهْر هاهنا كناية عن القوة. فكان المال للغنى بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده وإليه استناده. ولذلك يقال فلان ظهر لفلان إذا كان يتقوى به ويلجأ في الحوادث إليه، وذكر في المغرب وأما لا صدقة إلا عن ظهر غنى أي صادرة عن غنى فالظهر فيه مُقَحَّم كما في ظَهْر القلب وظهر الغيب، ووجه التمسك به أنه عليه السلام شرط الغناء

(١) ذكره الزيلعي في نصب الراية ٢/٤٣٢.

(٢) أخرجه مسلم في الزكاة، حديث رقم ١٠٣٤، الإمام أحمد في المسند، ٢/٢٣٠، وأبو داود في الزكاة برقم: ١٦٧٦.

ويقوله: « لا صدقة إلا عن ظَهْر غِنَى ». فهذا الإغناء وجب عبادة شُكراً لنعمة الغنى فشرط الكمال في سببه ليستحق شُكره فيكون الواجب شطراً من الكمال والدَّيْن يسقط الكمال ولا يعدم أصله.

ولهذا حُلَّت له الصدقة فلم يجب عليه الإغناء ولهذا لا تتأدى الزكاة إلا

لوجوب الصدقة، لأن المراد من قوله: لا صدقة، ليس نفي الوجود إذ هي توجد وتصح بدون الغناء فيحمل على نفي الوجوب. لأن الوجوب أشد مناسبة للوجود من غيره. وليس اشتراطه لثبوت اليسر في الواجب لأنه لا يحصل به بل لثبوت الاهلية على ما مر ولا احتياج لثبوت الاهلية إليه إلا أن يكون المقصود إغناء الفقير فتبين بهذا أنها وجبت لمعنى الإغناء. ولما ثبت أنها وَجِبَتْ لمعنى الإغناء الفقير إنما يجب شُكراً لنعمة الغناء لأن المال نعمة عظيمة به تعلق بقاء الأبدان وبه نيطة مقاصد الدنيا والآخرة وإليه أشار النبي ﷺ بقوله: «نعم المال الصالح للرجل الصالح»^(١). فوجب أن لا يخلو عن شكر يجب لله تعالى على سبيل العبادة كنعمة البدن ولم يجب في المال عبادة محضة سوى الزكاة فتعينت لشكر نعمة المال.

ثم الشكر يستدعي سبباً كاملاً ليؤثر في إيجاب الشكر من كل وجه إذ لو لم يكن كاملاً كان مُلْحَقاً بالعدم من وجه والعدم لا يؤثر فيمتنع وجوب الشكر من ذلك الوجه، والدَّيْن يسقط الكمال أي عن الغنى. قال شمس الأئمة: وحاجته إلى قضاء الدَّيْن بالمال لعدم تمام الغنى بملكه لأنه يوجب استحقاق المال عليه والمستحق بجهة كالمصرف إلى تلك الجهة بمنزلة الماء المعد للعطش، ولا يعدم أصله أي أصل الغنى لأن المال باقٍ على ملكه ولهذا جازت تصرفاته فيه ولما زال وصف الكمال عنه لم يجب به الإغناء لأنه متعلق بالغنى الكامل وقد عدم.

قوله: (شطراً من الكامل) أي بعضاً منه وشَطْر الشيء نصفه إلا أنه يستعمل في البعض توسعاً، ومنه قوله عليه السلام في الحائض: «تَقْعِد شَطْر عُمرها». سمي البعض شطراً توسعاً في الكلام واستكثاراً للقليل ومثله في التوسع، تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإنها نصف العلم، كذا في المغرب.

قوله: (ولهذا حُلَّت) أي لانتفاء الغنى بانتفاء الكمال عنه حلت للمديون الصدقة أي الزكاة وهي لا تحل لغني إذا لم يكن عاملاً وابن سبيل.

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ١٩٧/٢.

بعين متقومة. وأما الكفارة فلا تستغني عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة إلا أنها لم تُشرع للإغناء ألا ترى أنها شرعت ساترة أو زاجرة لا أمراً أصلياً للفقير إغناء؟ ألا ترى أنه يتأدى بالتحريم والصوم؟ ولا إغناء فيهما لكن المقصود به نيل الثواب ليُقابل بموجب الجناية. وما يقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سبباً للثواب ولذلك يتأدى بالإباحة ولا إغناء يحصل بها فإذا لم يكن الإغناء مقصوداً لم يُشترط صفة الغنى في المخاطب بها بل القدرة واليسر بها شرط وذلك لا ينعدم بالدين. ويتبين أنها لم تجب شكراً للغنى بل

قوله: (ولهذا لا يتأدى الزكاة) أي ولأن الزكاة وجبت لمعنى الإغناء لا يتأدى إلا بعين متقومة أي بتمليك عين متقومة حتى لو أسكن الفقير داره سنة بنية الزكاة لا يجزيه لأن المنفعة ليست بعين متقومة، وكذا لو أباحه طعاماً بنية الزكاة فأكله الفقير لا يجزيه عن الزكاة لأنه أكل مال الغير وبه لا يحصل الغنى، قال أبو اليسر: الزكاة شرعت لإغناء الفقير لقوله عليه السلام: «أغنئوهم» والواجب فيها هو الإغناء الكامل وهو تمليك مال مُحترَم متقوم بلا نقصان في نفسه. والإغناء الكامل لا يجب إلا على الغنى الكامل. كما في التملك بغير عوض لا يحصل إلا من المالك.

قوله: (ساترة أو زاجرة) أي ساترة بعد الجناية زاجرة قبلها وذلك لأن الكفارة تضمنت معنى العبادة والعقوبة فباعتبار معنى العبادة هي ساترة للذنب أي ماحية له قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤]، وقال عليه السلام، «أتبع السيئة الحسنة تمحها»^(١) وهي ساترة لمرتكب الذنب لأنه لما مزق لباس تقواه بارتكابه حتى صار عرباناً سترته الكفارة وصارت تريعاً لما مزق، وباعتبار معنى العقوبة هي زاجرة كسائر العقوبات.

قوله: (ولذلك) أي ولأنها لم تشرع للإغناء تتأدى بالإباحة، في المخاطب بها أي في كونه مخاطباً بأداء الكفارة، بل شرطت القدرة واليسر بها أي شرطت القدرة الميسرة، وفي بعض النسخ بل بالقدرة واليسر بها أي تعلقت أو وجبت بالقدرة الميسرة، وذلك بالدين أي اليسر لا يفوت به بل تيسير الأداء قائم بملك المال مع قيام الدين عليه، لأن اليسر فيها ثبت بالتخيير أو اعتبار العجز الحالي كما ذكرنا وذلك لا يفوت بالدين، والانعدام وإن كان من الألفاظ المحدثه فإن أهل اللغة لم يجوزوا: عَدَمْتُهُ فأنعدم لأن عدمته

(١) أخرجه الترمذي في البر والصلة برقم ١٩٨٧، والإمام أحمد في المسند ١٢٩/٥.

جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى إنما شرط أدنى ما يصلح لطلب الثواب وأصل المال كاف لذلك الميسرة. لأن القدرة. وعلى هذا الأصل يُخْرَج سُقُوط العشر بهلاك الخارج لأنه وجب بشرط القدرة على أداء العشر تستغني عن قيام تسعة الأعشار لكنه شرط ذلك لليسر ولم يجب إلا بأرض نامية بالخارج فشرط قيامه لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط إذا اصْطَلَمَ الزرع آفة لأنه إنما وجب بصفة اليسر. ألا ترى أنه لا يجب إلا بسلامة الخارج؟ إلا أنه بطريق التقدير بالتمكن لكون الواجب من غير جنس الخارج وبدليل أن الخارج إذا قلَّ

بمعنى لم أجده وحقيقته تعود إلى قولك فات وليس له مطاوع فكذا لعدمت إذ ليس في إحداث فعل. وذكر في «المفصل» ولا يقع، يعني انفعّل، إلا حيث يكون علاج وتأثير ولهذا كان قولهم: انْعَدَم خطأ إلا أنه لما شاع استعماله في الكتب صار استعماله أولى من غيره لأنه أقرب إلى الفهم. ولهذا قيل: الخطأ المستعمل أولى من الصواب النادر.

قوله: (وعلى هذا الأصل) وهو أن بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء ما تعلق بها يخرج مسألة العشر (يستغني عن قيام تسعة الأعشار) يعني القدرة على أداء ما هو عشر من الجملة لا تفتقر إلى تسعة الأعشار بالنظر إلى ذاته وإن افتقرت إليها من حيث هو عشر كما أن الجزء لا يفتقر إلى الكل نظراً إلى ذاته فاما من حيث هو جزء فلا يستغني عنه. (بأرض نامية بالخارج) أي بالنماء الحقيقي. قوله: (وكذلك الخراج يسقط) أي كما أن العشر يسقط بهلاك الخارج فكذا الخراج يسقط، إذا اصْطَلَمَ الزرع أي استأصله آفة لأنه متعلق بنماء الأرض كالعشر حتى لو كانت الأرض سبخة لا يجب عليه شيء، وكذا لو لم يسلم الخارج لرب الأرض بأن زرعها ولم يخرج شيئاً أو غرقت الأرض ثم نضب عنها الماء في وقت لا يقدر على زراعتها قبل مضي السنة لا يجب عليه الخراج، فعرفنا أنه متعلق بقدرة ميسرة. إلا أن النماء التقديري بأن يكون تمكناً من الزراعة في وقتها كاف للوجوب لأنه أمكن اعتبار النماء التقديري في الخراج لكون الواجب من خلاف جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عُذراً في إبطال حق الغزاة ويجعل النماء موجوداً حكماً لتقصيره حيث عطلها مع التمكن كما يجعل موجوداً بعد حولان. الحَوْل في مال الزكاة بخلاف العشر لأنه اسم إضافي فلا يمكن إيجابه إلا في النماء الحقيقي. وبخلاف ما إذا أصاب الزرع آفة لأنه لم يقصر حيث لم يعطلها إلا أنه أصيب فلا يغرم شيئاً كيلا يؤدي إلى استئصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الأرض إلى آخر السنة لا يسقط الخراج أيضاً. كذا سمعت من شَيْخِي قَدْسَ اللّهُ رُوحَهُ، قال شمس الأئمة رحمه الله: وما حمد من سير الأكاسرة أنهم إذا أصاب زرعُ بعض الرعية آفة غرموا له ما أنفق في الزراعة من بيت مالهم

حُطُّ الخراج إلى نصف الخارج. ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج حتى لا ينقلب غُرماً محضاً، وهذا مخالف للحجّ فإنه إذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بقوّتهما لأنه وجب بشرط القدرة دون اليُسْر. ألا ترى أن الزاد والراحلة أدنى ما يقطع به السفر؟ ولا يقع اليُسْر إلا بخدم ومراكب وأعوان وليس بشرط بالإجماع فلذلك لم يكن شرطاً لدوام الواجب وكذلك لا تسقط صدقة الفطر

وقالوا: التاجر شريك في الخسران كما هو شريك في الربح. فإن لم يعطه الإمام شيئاً فلا أقل من أن يُغرّمه الخراج.

قوله: (وبدليل) عطف على قوله: ألا ترى أنه لا يجب من حيث المعنى، وتقديره بدليل أنه لا يجب إلا بسلامة الخارج وبدليل كذا (حُطُّ إلى نصف الخارج) يعني الخراج كله. وإنما يجب إذا لم يكن أكثر من نصف الخارج فإذا كان أكثر من النصف حُطُّ إلى نصف الخارج ليسلم له النصف على كل حال. والتنصيف عين الإنصاف، فلو كان الخارج مثلاً يساوي ديناراً والواجب ديناران يجب نصف دينار.

قوله: (وهذا) أي جميع ما ذكرنا من الزكاة والعُشر والخراج مخالف للحجّ الذي قاسها الشافعي عليه فإنه إذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بقوّتهما، لأنها أي عبادة الحج وجبت بشرط القدرة دون صفة اليُسْر فإنه تعالى شرط فيه نفس الاستطاعة بقوله عز اسمه: ﴿مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، ولا يتحقق إلا بالزاد والراحلة عادة فكان ملكهما أدنى ما يقطع به هذا السفر، فكان أي ملك الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليُسْر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب، وذكر في «الأسرار» الحج لا يجب إلا بملك الزاد والراحلة ويبقى بدونه لأنه شرط الوجوب لأنه أداء الحج بالوقوف والطواف ولا يتيسر بالزاد والراحلة وإنما يتيسر بهما السفر وما لا يثبت به قدرة الأداء ولا التيسير لا يشترط للأداء فعلم أنه شرط الوجوب رحمة علينا.

قوله: (وكذلك) أي وكما أن الحج لا يسقط بعد الوجوب بفوات الزاد والراحلة لا تسقط صدقة الفطر بهلاك الراي الذي هو السبب بأن كان له عبد وجب عليه صدقة الفطر بسببه فهلك، وذهب المال الذي هو الشرط وإن لم تجب ابتداءً بدونهما لأن اشتراط الغناء للوجوب لا لتيسير الأداء لما ذكرنا أن الصدقة لا يستقيم إيجابها إلا على غنى كما لا يستقيم إلا على مؤمن. لأنها ما شرعت إلا لإغناء الفقير خصوصاً هذه الصدقة لقوله عليه السلام: «أغنوهم» فلو كان الفقير أهلاً لوجوبها عليه لصارت مشروعة لإحواجه. وذلك لا يجوز وبيانه أنه إذا ملك ما يتمكن به من إغناء الفقير عن المسألة به متمكناً من الإغناء فلو

بَهْلَاكِ الرَّأْسِ وَذَهَابِ الْغِنَى لِأَنَّهَا لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَقِيَامِ صِفَةِ الْأَهْلِيَّةِ بِالْغِنَى. أَلَا تَرَى أَنَّهَا وَجِبَتْ بِسَبَبِ رَأْسِ الْحُرِّ وَلَا يَقَعُ بِهِ الْغِنَى، وَوُجِدَ الْغِنَى بِثِيَابِ الْبَذْلَةِ الْمَهْنَةِ؟ وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ؟ فَلَمْ

اعتبر هذا الغناء وأمر بالإغناء لعاد على موضوعه بالنقض لأنه حينئذ يصير محتاجاً إلى المسألة وهذا لا يجوز لأن دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج إلى المسألة أولى من دفع حاجة الغير، ألا ترى أنه لو كان له طعام أو شراب يحتاج إليه وغيره أيضاً يحتاج إليه كان الصرف إلى نفسه أولى بل واجباً إن خاف الهلاك عليها. ولهذا شرط الشافعي رحمه الله أن يملك مَنْ وَجِبَتْ عَلَيْهِ صَاعاً فَاضِلاً مِنْ قُوَّتِهِ وَقُوَّتِ مَنْ يَقُوتُهُ يَوْمَ الْفِطْرِ وَلَيْلَتِهِ إِلَّا أَنْ عِنْدَنَا مَا دُونَ النَّصَابِ لَهُ حَكْمُ الْعَدَمِ فِي الشَّرْعِ حَتَّى حُلِّ لِمَالِكِهِ الصَّدَقَةُ فَشَرَطْنَا النَّصَابَ لِيُثْبِتَ حَكْمُ الْوُجُودِ شَرْعاً فَيَتَحَقَّقَ الْإِغْنَاءُ. وَمَا ذَكَرَ فِي بَعْضِ الشُّرُوحِ. فِي جَوَابِ مَا يُقَالُ الْمُرَادُ مِنَ الْإِغْنَاءِ الْمَذْكُورِ فِي الْحَدِيثِ الْإِغْنَاءُ عَنِ الْمَسْأَلَةِ لَا الْإِغْنَاءَ الشَّرْعِي فَلَا يَكُونُ الْغِنَاءُ الشَّرْعِي شَرْطاً لِأَهْلِيَّتِهِ بِهِ أَنَّهُ ثَبِتَ بِالْدَّلِيلِ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْإِغْنَاءِ كِفَايَةَ الْفَقِيرِ، بِقَرِينَةِ قَوْلِهِ: عَنِ الْمَسْأَلَةِ، فَبَقِيَ الْغِنَاءُ الْمَشْرُوطُ فِي جَانِبِ الْمُؤَدَّى مُطْلَقاً فَيَنْصَرَفُ إِلَى مَا هُوَ الْمَتَعَارَفُ فِي الشَّرْعِ ضَعِيفٌ جِداً. لِأَنَّ اشْتِرَاطَ الْغِنَاءِ فِي الْمُؤَدَى مَا ثَبِتَ نَصاً وَإِنَّمَا ثَبِتَ ضَرُورَةٌ وَجُوبَ الْإِغْنَاءِ. فَإِذَا تَبَيَّنَ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ لَيْسَ الْغِنَاءُ الشَّرْعِي فَاتَى يَثْبِتُ اشْتِرَاطَهُ فِي الْمُؤَدَى بِهِ فَكَانَ مَا ذَكَرْنَاهُ أَوَّلاً أَوْلَى.

قوله : (بثياب البذلة والمهنة) البذلة بالكسرة ما يُبْتَذَلُ مِنَ الثِّيَابِ وَالْمَهْنَةُ بِالْفَتْحَةِ الْخِدْمَةُ، وَحَكِي أَبُو زَيْدٍ^(١) وَالْكَسَائِيُّ الْمَهْنَةُ بِالْكَسْرِ وَأَنْكَرَهُ الْأَصْمَعِيُّ^(٢) كَذَا فِي الصَّحَاحِ، وَفِي «الْمَغْرِبِ» الْمَهْنَةُ بِفَتْحِ الْمِيمِ وَكُسْرُهَا: الْخِدْمَةُ وَالْإِبْتِذَالُ. فَعَلَى هَذَا يَكُونُ الْبَذْلَةُ وَالْمَهْنَةُ تَرَادُفًا، وَقِيلَ أَرَادَ بِثِيَابِ الْبَذْلَةِ ثِيَابَ الْجَمَالِ الَّتِي تَلْبَسُ فِي الْأَعْيَادِ وَالْمَوَاسِمِ وَبِالْمَهْنَةِ الَّتِي تَلْبَسُ فِي غَيْرِهَا، فَإِذَا مَلَكَ مِنْ ثِيَابِ الْبَذْلَةِ وَالْمَهْنَةِ مَا يَسَاوِي نَصَاباً فَاضِلاً عَنْ حَاجَتِهِ الْأَصْلِيَّةِ يَجِبُ عَلَيْهِ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَبِهَذَا النُّوعِ مِنَ الْمَالِ يَحْصُلُ أَصْلُ التَّمَكُّنِ وَالْغِنَاءِ فَأَمَّا صِفَةُ الْيُسْرِ فَمُتَعَلِّقَةٌ بِالْمَالِ النَّامِي لِيَكُونَ الْأَدَاءُ مِنْ فَضْلِ الْمَالِ وَذَلِكَ لَيْسَ بِشَرْطِ هَاهُنَا، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَا يَشْتَرِطُ حَوْلَانِ الْحَوْلِ الْمُحَقَّقِ لِلنَّمَاءِ؟ بَلْ إِذَا مَلَكَ نَصَاباً لَيْلَةً

(١) هو أبو زيد سعيد بن أوس بن ثابت بن زيد بن قيس الأنصاري البصري (١١٩-٢١٥هـ)، انظر تاريخ بغداد ٩/ ٧٧-٨٠.

(٢) هو عبد الملك بن قريب الباهلي المعروف بالأصمعي توفي سنة ٢١٦هـ، انظر شذرات الذهب ٣٦/٢-٣٧.

مفتقراً إلى دوام شرط الوجوب ولا يلزم أنها لا تجب عند قيام الدين وقت الوجوب لأن الدين يعدم الغناء الذي هو شرط الوجوب وبه يقع أهلية الإغناء، بخلاف الدين على العبد فإنه لا يمنع لأنه لا يمنع قيام الغنى بمال آخر يفضل عن حاجته بالغاً مائتي درهم، وبخلاف زكاة التجارة فإنها تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة لأن الزكاة تقتضي صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره والله أعلم. هذا الذي ذكرنا هو في تقسيم صفة حكم الأمر وصفة المأمور به في

الفطر تلزمه صدقة الفطر. فعرفنا أن الغناء شرط التمكّن لا شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب كذا ذكر شمس الأئمة والإمام البرغري في كتابيهما.

قوله: (ولا يلزم) أي على قولنا صدقة الفطر لم يجب بصفة اليسر أن الدين القائم وقت الوجوب يمنع عن وجوبها كما في الزكاة ولم لم تكن واجبة بصفة اليسر لم يكن الدين مانعاً من الوجوب لأن الأداء مع الدين ممكن. ألا ترى أنه لا يمنع وجوب الكفارة مع أنها تجب بقدر ميسرة؟ فلأن لا يمنع فيما تجب بقدر ممكنة كان أولى، لانا نقول الدين إنما يمنع لأنه يعدم الغناء كما قررناه في فصل الزكاة والغناء من شروط الأهلية فعدمه يخل بها فيمتنع الوجوب لا محالة.

قوله: (بخلاف الدين على العبد) إذا كان على العبد الذي هو للخدمة دين بان أذن له مولاه في التجارة فغلقت رقبته به ومولاه مؤسراً فعليه أن يؤدي عنه صدقة الفطر لأن صفة الغناء ثابتة له بما يملك من مال آخر سوى هذا العبد ومالية من يؤدي عنه غير معتبرة للوجوب كما في ولده وأم ولده، وبسبب الإذن في التجارة لم يخرج من أن يكون للخدمة لأنه شغله بنوع من خدمته بخلاف ما إذا كان الدين على المولى لأنه ينفي غناه ولا صدقة إلا على الغني، ثم فرق بين دين العبد في صدقة الفطر وبينه في الزكاة حيث يمنع دينه في الزكاة ولا يمنع في صدقة الفطر فقال بخلاف زكاة التجارة إلى آخره، وبيان الفرق أن المعبر في الزكاة الغناء بذلك المال الذي يجب فيه الزكاة حتى لو هلك ذلك المال سقطت الزكاة وإن كان غنياً بمال آخر ودين العبد يمنع الغناء بماليته. فاما المعبر في صدقة الفطر فمطلق الغني بأي مال كان ودين العبد لا يمنع الغناء بمال آخر فافترقا.

قوله: (هذا الذي ذكرنا) أي ما ذكرنا من باب الأداء والقضاء إلى هاهنا، تقسيم في صفة حكم الأمر وهو ما مر في باب الأداء والقضاء، وتقسيم في صفة المأمور به في نفسه وهو ما ذكر في هذا الباب من تقسيم الحسن، فاما ما يكون صفة للمأمور به قائمة بغيره أي بغير المأمور به وهو الوقت إذ المأمور به قد يوصف بأنه موقت كما يوصف بأنه حسن،

نفسه فأما ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة الأولى وهذا.

 فلا بد من ترتيبه أي تقسيمه (على الدرجة الأولى) وهو الأداء لأنه هو المفتقر إلى الوقت المحدود في بعض الأوامر لا القضاء الذي هو الدرجة الثانية فإنه غير مؤقت، وقيل معناه أن المأمور به في الدرجة الأولى أي القسمة الأولى انقسم إلى نوعين أداء وقضاء وإلى حسن لعينه ولغيره، ثم كل واحد إلى أنواع فكذا في حكم الوقت ينقسم إلى مؤقت وغير مؤقت ثم إلى ما يكون ظرفاً ومعياراً ومشكلاً. فهذا الانقسام والترتيب كالدرجة الأولى كما ترى إليه أشار الإمام المحقق العلامة بدر الملة والدين رحمه الله، وقال الشيخ الإمام أستاذ الأئمة حميد الملة والدين رحمه الله معناه: أن المأمور به في الدرجة الأولى مرتب على الأداء والقضاء وذا ترتيب في نفسه. وهاهنا انقسم إلى: مؤقت وغير مؤقت وهذا الترتيب في غيره؛ والمؤقت ينقسم إلى: وقت الأداء ووقت القضاء لقوله عليه السلام: «فإن ذلك وقتها» قلت ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ في «شرح التقويم» ثم هذا الذي ذكرنا من حكم الأمر من الأداء والقضاء على نوعين مؤقت وغير مؤقت فغير المؤقت نوع واحد وأما المؤقت فهو أنواع، فصار الحاصل أن المأمور به انقسم إلى أداء وقضاء وكلاهما انقسم إلى مؤقت وغير مؤقت ونعني به أن مجموع أقسام الأداء والقضاء لا يخرج عن كونها مؤقتة وغير مؤقتة فبعض أقسام الأداء مؤقت وبعضها مع جميع أنواع القضاء غير مؤقت، والله أعلم.

[باب تقسيم المأمور به في حكم الوقت]

العبادات نوعان: مُطلقة ومؤقتة. أما المطلقة فنوع واحد. وأما المؤقتة فأنواع: نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وشرطاً للأداء وسبباً للوجوب. وهو وقت الصلاة ألا ترى أنه يفضل عن الأداء فكان ظرفاً لا معياراً والأداء يفوت بفواته

باب تقسيم المأمور به في حكم الوقت

قوله: (مطلقة) أي غير متعلقة بوقت، ومؤقتة أن متعلقة بوقت. والمراد به الوقت المحدود الذي اختص جواز أدائها به حتى لو فات صار قضاء. أما أصل الوقت فلا بد للمأمور به منه لأن الواجب بالامر فعل لا محالة ولا بد له من وقت لأنه لا يوجد بدونه، ولهذا قال مطلقة ولم يقل غير مؤقتة كما قال غيره.

قوله: (ظرفاً للمؤدى وشرطاً للأداء) (فإن قيل): قد يستفاد الشرطية من الظرفية لأن الظروف محال والمحال شروط على ما عُرِف. فاية فائدة في قوله شرطاً للأداء؟ قلنا: المراد من المؤدى الركعات التي تحصل في الوقت، ومن الأداء إخراجها من الغدوم إلى الوجود فكانا غيرين. واعتبر هذا بالزكاة فإن أداءها تسليم الدراهم مثلاً إلى الفقير والمؤدى نفس تلك الدراهم التي حصلت في يده. وإذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الأداء إذ لا يلزم من كون الشيء شرطاً لشيء أن يكون شرطاً لغيره، على أنا لا نسلم أنه يلزم من كون الشيء المعين ظرفاً لشيء أن يكون شرطاً لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لأنه يوجد بدون هذا الظرف، ثم الغرض من إيراد هذه الجمل الثلاث بيان ما وقع به الاشتراك والامتياز لوقت الصلاة والصوم فامتاز وقت الصلاة عن وقت الصوم بكونه ظرفاً واشتركا في كون كل واحد منهما شرطاً للأداء وسبباً للوجوب فيكون في قوله وشرطاً للأداء فائدة عظيمة.

قوله: (ألا ترى أنه يفضل عن الأداء) يعني إذا اكتفى في الأداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الأداء ولو أطاله ركناً منه مضى الوقت قبل تمام الأداء وكذا يجوز الأداء في أي جزء شاء من أجزاء الوقت لو كان معياراً لما جاز. فثبت أنه ظرف لا معيار. وتفسير

فكان شرطاً والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً. وهذا القسم أربعة أنواع: نوع منها ما يضاف إلى الجزء الأول. والثاني: ما

الظرف هاهنا أن يكون الفعل واقعاً فيه لا يكون مقدراً به وتفسير المعيار أن يكون الفعل المأمور به واقعاً فيه ومقدراً به فيزداد وينتقص بازدياد الوقت وانتقاصه كالكيل في المكيلات، فكان قوله ظرفاً محضاً احترازاً عن المعيار فإنه ظرف ولكنه ليس بمحض ولهذا أكد به قوله لا معياراً.

قوله: (فكان شرطاً) لأن فعل الصلاة لا يختلف بالإتيان به في الوقت وخارج الوقت من حيث الصورة والمعنى فعلم أن التفاوت إنما وقع باعتبار الوقت حتى سمي أحدهما اداء والآخر قضاء.

وقوله: (والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت) فإن الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص، وإن وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سبباً له كالبيع لما كان سبباً للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحاً كان الملك صحيحاً ولو كان فاسداً كان الملك فاسداً حتى ظهر أثره في حل الوطء وثبوت الشفعة وغيرهما على ما عرف في فروع الفقه.

ولا يقال يجوز أن يكون اختلاف الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفاً لا لكونه سبباً كسا في صوم يوم النحر. كيف والوقت ليس بسبب للاداء؟ بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال، لانا نقول: الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يقدّم دليل يصرفه عنه، ولأن المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فإنه يجب كاملاً وناقصاً بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء وإن كان بالخطاب. ولكنه ليس إلا تسليم ذلك الواجب الذي ثبت بالسبب في الذمة فيختلف أيضاً باختلاف الواجب فتبين أن الاستدلال صحيح.

قوله: (ويُفسد التعجيل قبله) دليل آخر على سببية الوقت، ولا يقال: لا يصلح هذا دليلاً على السببية لأن التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط أيضاً كالصلاة قبل الطهارة، لانا نقول ذلك إذا لم يوجد قرينة ترجح أحد الجانبين وقد وجد هاهنا ما يدل على أن الفساد لعدم السبب وهو الدليل السابق وهو تغير الاداء بتغير الوقت، إذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين أن الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فصلح دليلاً على السببية، وهذا كالمشترك لا يصلح دليلاً على أحد مفهوميه عيناً من غير قرينة فإذا انضمت إليه قرينة ترجح أحد مفهوميه صلح دليلاً عليه.

يُضاف إلى ما يلي ابتداء الشروع من سائر أجزاء الوقت . ونوع آخر ما يُضاف إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده . والنوع الرابع ما يُضاف إلى جملة الوقت ودلالة كون الوقت سبباً نذكره في موضعه إن شاء الله تعالى .

قوله : (وهذا القسم) أي الوقت الذي هو ظرف بالنظر إلى كونه سبباً أربعة أنواع : فكان هذا في الحقيقة تقسيماً لسببته لا لنفسه ما يُضاف ، أي سببية تُضاف إلى الجزء الأول أي فيما إذا أُدِّي في أول الوقت ، إلى ما يلي ابتداء الشروع أي فيما إذا لم يؤد في أول الوقت ، ما يُضاف إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده أي فيما إذا أُرِخ العَصْر إلى وقت الإحمرار ، وقوله وفساده تفسير لضيق الوقت وإنما فسره به لأنه ربما يظن أن الجزء الأخير من وقت كل صلاة ناقص ففسره بقوله وفساده دفعاً لهذا الوهْم ، ما يُضاف إلى جملة الوقت أي فيما إذا فات الأداء في الوقت ، ودلالة كون الوقت سبباً يعني ما ذكرنا هو علامة سببية الوقت فاما الدليل على سببيته فمذكور في موضعه وهو باب بيان أسباب الشرائع .

قوله : (والأصل في أنواع القسم الأول) أي القسم الذي هو ظرف واراد بالأنواع الثلاثة الأولى دون النوع الأخير لأننا لا نحتاج فيه إلى جعل الجزء سبباً ، لأن ذلك أي جعل كل الوقت سبباً يُوجب تأخير الأداء عن وقته أو تقديمه على سببه لأنه لا بد من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية ، فلو روعي فيه معنى السببية يلزم منه تأخير الأداء عن الوقت ، وفيه إبطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى : ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣] . ولو روعي معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو مُمتنع بدلالة العقل ، وإذا لم يمكن أن يجعل كل الوقت سبباً . ولا بد من اعتبار معنى السببية واجب أن يجعل البعض سبباً ضرورة .

ولا يُقال : لا يجب ذلك لأنه أمكن أن يجعل مطلق الوقت سبباً . والمطلق مغاير للكل والبعض ، لأننا نقول لا يمكن ذلك لأن في الإطلاق يدخل الكل والبعض فهلزم حينئذ أن يصح جعل الكل سبباً من حيث هو مطلق الوقت . وقد بينا أن ذلك لا يجوز فتبين أنه لا بد من تقييده بالبعض ، ولأنه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت ، ثم لما لزم أن يكون البعض سبباً لزم أن يكون سابقاً على الأداء ، ليقع الأداء بعده .

ولما لم يكن بعد الكل جزء مقدر أي مقدار معلوم يمكن ترجيحه على سائر الأجزاء مثل الربع والخمس والعشرة ونحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح ، وجب الاقتصار على الأدنى وهو الجزء الذي لا يتجزأ من الزمان إذ هو مراد بكل حال ، ولا دليل على الزائد عليه فتعين للسببية . ولهذا لو أدى بعد مضي جزء من الوقت جاز .

والقسم الثاني: من المؤقتة ما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان.

والقسم الثالث: ما جعل الوقت معياراً له ولم يجعل سبباً مثل أوقات صيام الكفارة والندور. والاصل في أنواع القسم الاول من المؤقتة أن الوقت لما جعل سبباً لوجوبها وظرفاً لادائها لم يستقم أن يكون كل الوقت سبباً لأن ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته أو تقديمه على سببه، فوجب أن يجعل بعضه سبباً وهو ما يسبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه وليس بعد الكل جزء مقدّر فوجب الاقتصار على الأدنى. ولهذا قالوا في الكافر إذا أدرك الجزء الأخير بعدما أسلم لزمه فرض الوقت. وقد قال محمد رحمه الله في نواذر الصلاة في مسألة الحائض إذا طهرت وأيامها عشرة، أن الصلاة تلزمها إذا أدركت شيئاً من الوقت قليلاً كان ذلك أو كثيراً. وإذا ثبت هذا كان الجزء السابق أولى أن يجعل سبباً لعدم ما يزاحمه وبدليل أن الاداء بعد الجزء الأول صحيح، ولولا أنه سبب لما صح. ولما صار الجزء الأول سبباً أفاد الوجوب بنفسه وأفاد صحة الاداء، لكنه لم يوجب

قوله: (ولهذا) أي ولكون السببية مقتصرة على الجزء الأدنى (قالوا) أي أصحابنا الثلاثة والشافعي وأصحابه رحمهم الله أن الكافر إذا أسلم وقد بقي جزء واحد من الوقت لزمه فرض الوقت أي قضاؤه لوجود السبب حال صيرورته أهلاً للوجوب، وقد قال محمد في «نواذر الصلاة». أراد به النواذر التي رواها أبو سليمان^(١) عنه فذكر فيها امرأة أيام أقرائها عشرة فانقطع الدم عنها وعليها من الوقت شيء قليل أو كثير فعليها قضاء تلك الصلاة. وإنما خص محمداً رحمه الله بالذكر وإن كان هذا قولهم جميعاً باعتبار التصنيف، وهذا النوع من الاستدلال إنما يكون لإثبات المذهب أو لبيان تأثير الأصل ولا يكون لإثبات الأصل لأنه لا يستقيم إثبات الأصل بالفرع وما ذكرناه من القسم الأول.

قوله: (وإذا ثبت هذا) أي وجوب الاقتصار على الجزء الأدنى بما ذكرناه من الدليل، كان الجزء السابق أولى بالسببية أي حال وجوده لعدم ما يزاحمه إذ المعدوم لا يعارض الموجود.

قوله: (أفاد الوجوب بنفسه) أي أفاد الجزء الأول الوجوب بنفسه من غير أن يحتاج إلى انضمام شيء آخر إليه أو من غير أن يتوقف على الاستطاعة؛ لأن السبب لما وجد في

(١) هو موسى بن سليمان، أبو الجوزجاني، فقيه حنفي توفي بعد ٢٠٠هـ، تاري بغداد ١٣/٣٦-٣٧.

الاداء للحال لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد . ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء مترخ إلى الطلب كضمن المبيع ومهر النكاح يجبان بالعقد، ووجوب الاداء يتاخر إلى المطالبة وهو الخطاب . فاما

حقّ الاهل ولم يوجد مانع ظهر تأثير لا مُحالة . ويجوز أن يكون الباء زائدة والضمير راجعاً إلى الوجوب أي افاد نفس الوجوب ويؤيده ما ذكر في بعض النسخ افاد الوجوب نفسه، والمراد منه أن يثبت معنى في الذمة يفيد صحة الاداء ولا ياثم بتركه قبل الطلب . قال صدر الإسلام أبو اليسر: نفس الوجوب اشتغال الذمة بالواجب كالصبي إذا أتلّف مال إنسان يشتغل ذمته بوجوب القيمة ولا يجب عليه الاداء بل يجب على وليه: وكذا القصاص يجب على القاتل ولا يجب عليه أداء الواجب وهو القصاص . وإنما يجب عليه تسليم النفس إذا طلب من له القصاص بتسليم النفس لاستيفاء القصاص، ثم قال الوجوب امر حكمي والامر الحكمي يعرف بالحكم . وحكمه انه إذا أدى ما في ذمته يقع واجباً .

قوله: (وافاد صحة الاداء) لان الوجوب لما ثبت كان جواز الاداء من ضروراته على ما عليه عامة الفقهاء والمتكلمين، فإن الوجوب يفيد جواز الاداء عندهم . (لكنه) أي لكن السبب أو نفس الوجوب لا يُوجب الاداء للحال، وقوله: (لأن الوجوب) يجوز أن يكون دليلاً على قوله لا يُوجب الاداء للحال . وبيانه ان الوجوب ثبت جبراً من الله تعالى بلا اختيار من العبد والوجوب بلا اختيار منه في مباشرة سببه لا يُوجب الاداء للحال كثوب هبت به الريح وألقته في حجر إنسان دخل في عهده حتى صحت مطالبة صاحبه إياه به . ولكن لا يجب التسليم قبل الطلب حتى لو هلك قبل الطلب لا يجب عليه شيء لان حصوله في يده كان بغير صنعه . فكذا هذا بخلاف الغصب فإنه مختار متعد في مباشرة سبب الضمان فيجب التسليم قبل الطلب إزالة للتعدي، ويجوز أن يكون قوله لان الوجوب دليلاً على ثبوت نفس الوجوب بوجود نفس السبب وقوله: وليس من ضرورة الوجوب دليلاً على أن الوجوب لا يُوجب الاداء للحال فيكون المجموع دليلاً على المجموع، وتقريره ان الوجوب لا يتوقف على اختيار العبد وقدرته توقف حقيقة الفعل عليه بل يثبت جبراً عند وجود سببه بلا اختيار منه وقد وجد السبب هاهنا؛ فيثبت الوجوب شاء العبد أو أبى . ولكن لا يثبت به وجود الاداء، لانه ليس من ضرورة الوجوب في الذمة تعجل الاداء أي تعجل وجوب الاداء فإنه ينفك عنه، كما في ثمن البيع ومهر النكاح أي الثمن والمهر الثابت بهما (يجبان بالعقد) أي عقد البيع والنكاح لامتناع خلو البيع عن الثمن والنكاح عن المهر ووجوب الاداء فيهما يتاخر إلى المطالبة حتى لو كان البيع باجل يجب الثمن في الحال ويتاخر المطالبة إلى حلول الاجل . وكما في صوم شهر رمضان في حق المسافر يثبت

الوجوب فبالإيجاب لصحة سببه لا بالخطاب ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل. وهو كثوب هبت به الريح في دار إنسان لا يجب عليه تسليمه إلا

نفس الوجوب في حقه وينعدم وجوب الاداء في الحال وإذا كان كذلك لا يثبت بنفس الوجوب وجوب الاداء للحال بل يتأخر إلى وجود دليله وهو الطلب، ولم يوجد هاهنا لأن الشرع خيره في وقت الاداء، أي فوض إليه تعيين الجزء الذي يؤدي فيه بالفعل لأنه إنما طالبه بالاداء في كل الوقت لا في جزء معين. وإذا لم يتعين بقي العبد مخيراً في الاداء في أي جزء شاء لكن بشرط أن لا يفوت عن الوقت. ولهذا يتعين وجوب الاداء في آخر الوقت لتحقق المطالبة فيه.

وقوله: (وأما الوجوب) متصل بقوله وجوب الاداء يتأخر إلى المطالبة، يعني الوجوب يثبت بناء على صحة السبب الذي هو علامة إيجاب الله تعالى علينا لا بالخطاب بل يثبت به مطالبة الواجب بالسبب.

قوله: (ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل) أي ولما ذكرنا أن نفس الوجوب يتفصل عن وجوب الاداء. قلنا: الاستطاعة التي هي سلامة الآلات مقارنة للفعل أي مشروطة لوجود الفعل لا لنفس الوجوب فإنه يثبت في حق العاجز كالتائم والمغمى عليه وإن لم يثبت وجوب الاداء في حقه لعدم القدرة، فثبت أن الوجوب ينفك عن وجوب الاداء. وذكر الشيخ في نسخة له في أصول الفقه أن السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة إذ هي شرط في الفعل الاختياري لا في الجبري، ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لأن ما قبله نفس الوجوب وهو جبري وجوب الاداء وأنه لا يعتمد القدرة الحقيقية على ما عرّف. أما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل لا مع الخطاب، وقيل معناه، ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل أي لأجل ما ذكرنا من المعنى وهو أن نفس الوجوب لا يفتقر إلى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل، فكما أن نفس الوجوب لا يفتقر إلى فعل المكلف وقدرته كذلك وجوب الاداء لا يفتقر إلى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لأن القدرة الحقيقية مقارنة للفعل. فنفس الوجوب يتفصل عن وجوب الاداء، كذلك وجوب الاداء يتفصل عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية لأن الوجود من وجوب الاداء غير مراد عند أهل السنة والجماعة. إذ لو كان مراد لوجود الإيمان من جميع الكفرة لأنه يستحيل تخلف المراد عن إرادة الله تعالى لأنه عاجز واضطرار، والله تعالى متعال عنه والكفار كلهم مخاطبون بالإيمان ولم يوجد الإيمان منهم حال كفرهم. وكذلك العبادات المفروضة على المؤمنين فإنهم مخاطبون بها ثم قد لا توجد. فثبت أن وجود الفعل غير مراد من وجود الخطاب، فحصل من هذا كله أشياء

ثلاثة: نفس الوجوب، ووجوب الاداء، ووجود الفعل. فنفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب ووجود الفعل بإرادة الله تعالى لكن عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب لعدم إرادة الله تعالى إياه لا يكون حجة للعبد لأن ذلك عيب عنه فكان العبد ملزماً ومحجوجاً عليه بعد توجه الخطاب عليه، لأن وجوب الاداء بالخطاب إنما يكون عند سلامة الآلات وصحة الأسباب. والتكليف يعتمد هذه القدرة لأن الله تعالى أجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية عند إرادة العبد الفعل أو مباشرته أيام ووجود الفعل يفتقر إلى هذه القدرة الحقيقية فكان قوله: ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل، متصلاً بقوله: ليس من ضرورة الوجوب تعجل الاداء لأن الاستطاعة مقارنة للفعل الذي يوجد من المكلف فلو كان نفس الوجوب يوجب تعجل الاداء كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كذا ذكر بعض الشارحين.

وحاصله أن حمل الإستطاعة على حقيقة القدرة لا على سلامة الآلات وحمل قوله: تعجل الاداء على حقيقته يعني ليس من ضرورة الوجوب أن يوجد الفعل مُقارناً له ومتصلاً به. ولهذا أي ولكون الفعل غير متصل بالوجوب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لا مقارنة للوجوب ولو كان تعجل الاداء من ضرورة الوجوب لكانت مقارنة للوجوب لاقتران الفعل الذي هو المحتاج إلى القدرة به، ولكن لا تعلق لهذا الوجه بالمطلوب وهو تأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب كما ترى. إذ لا يلزم من هذا التقرير تأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب، وقيل معناه: أنا اثبتنا الاستطاعة مقارنة للفعل لا سابقة عليه احترازاً عن تكليف العاجز وتحقق الفعل بلا قدرة، فإنها لو كانت متقدمة على الفعل كانت عدماً وقت وجود الفعل لاستحالة بقاء الأعراض إلى الزمان الثاني فيكون الفعل واقعاً ممن لا قدرة له. ولو تصور الفعل بلا قدرة لم يكن لاشرطها في التكليف فائدة، ولصح تكليف العاجز وهو خلاف النص والعقل. فثبت أن القول بمقارنة القدرة مع الفعل للاحتراز عن تكليف العاجز ثم لو لم يتأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب مع أن نفس الوجوب قد يثبت جبراً بلا اختيار العبد، أي يثبت عند العجز وعدم القدرة على اختيار الفعل بذلك وجوب الصلاة على النائم والمغمى عليه لزم منه تكليف العاجز الذي احتزنا عنه في مسألة الاستطاعة، وهذا وجه حسن ولكن لا ينقاد له سوق الكلام إذ ليس لاسم الإشارة فيه مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز إلا بإضمار، وهو أن يقال ليس من ضرورة الوجوب تعجل الاداء أي وجوب الاداء إذ لو كان ذلك من ضرورته لزم تكليف العاجز، وهو غير جائز، ولهذا أي ولعدم جواز تكليف العاجز كانت الاستطاعة كذا، فالوجه الاول اولى وإن لم يخل عن تمحل أيضاً.

بالطلب. وفي مَسَّالْتنا لم يُوجد المطالبة بدلالة أن الشرع خيرُه في وقت الأداء فلا يلزمه الأداء إلا أن يسقط خياره بضيق الوقت ولهذا قلنا. إذا مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه. وهو كالنائم والمغمى عليه إذا مرَّ عليهما جميع وقت

قوله: (وهو كثوب) أي ما ذكرنا من تحقق الوجوب وتأخر وجوب الأداء نظير ثوب هبت به الريح أي هاجت وثارَت به. وإنما ذكر هذا بعدما استوضح كلامه بنظيرين وهما البيع والنكاح لأنه أوفق وأشبه بمرامه إذ لا اختيار له في مباشرة هذا السبب وتحقيق الوجوب كما لا اختيار له في وجود الوقت وثبوت الوجوب به. فاما البيع والنكاح فله في مباشرتهما اختيار تام.

قوله: (وفي مَسَّالْتنا لم يُوجد المطالبة) أي على وجه ياثم بتركه في أول الوقت وإنما يتحقق المطالبة في آخر الوقت لا قبله لأن له ولاية التأخير إلى آخر الوقت والتأخير ينافي المطالبة، فإذا ضاق الوقت فقد انتهى التخيير فحينئذٍ يجب عليه الأداء لتحقيق المطالبة، ولا يلزم عليه ما إذا حال الحول على النصاب فإنه يصير مطالباً بالأداء مع أنه مخير فيه حتى لو هلك النصاب سقطت عنه الزكاة. فثبت أن التخيير لا ينافي المطالبة، لانا لا نُسلم أن المطالبة على الفوز تحققت بل ثبتت بصفة التراخي بشرط أن لا يفوته عن العمر ما عُرف وفي آخر أجزاء العمر تعين المطالبة كما في آخر أجزاء الوقت هاهنا كذا قيل.

قوله: (ولهذا قلنا) تأثير المذهب أي ولأن الأداء لما لم يلزمه عندنا. قلنا: إذا مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه. ثم استدل على انفكاك وجوب الأداء عن نفس الوجوب بمسألة مُجمع عليها، فقال وهو أي تراخي وجوب الأداء عن الوجوب في أول الوقت نظير تراخي وجوب الأداء عن النائم والمغمى عليه إذا مرَّ عليهما جميع وقت الصلاة ولم يزد الإغماء على يوم وليلة حيث ثبت أصل الوجوب ولهذا وجب القضاء عليهما وتراخي وجوب الأداء لعدم أهلية الخطاب بزوال الفهم.

(فإن قيل): السببية تثبت بالخطاب أيضاً فإن قيل ورود الشرع لم يكن السببية ثابتة للوقت فلا يتصور ثبوتها في حق من لا يخاطب.

(قلنا): بالخطاب عُرف أن الشرع جعل الوقت سبباً فيعد ذلك يُفتي بالوجوب في حق كل اهل ثبوت السبب في حقه ولا يُشترط خطاب كل فرد لصيرورة السبب في حقه سبباً؛ لأن العلم بالوجوب كماً ليس بشرط لثبوته جبراً. فكذا بسبب الوجوب بل الحاجة في الجملة تقع إلى جعل الشرع إياه سبباً. ولا يُشترط علم كل فرد بل إذا عرف الفقيه

.....

 بالسببية يُفتي بالوجوب في حق كل من ثبت السبب في حقه عِلْمٌ بذلك أو لم يعلم . الا ترى ان الزكاة تجب عليه ولا شك في تعلق الوجوب هناك بالسبب ولم يشترط علم كل شخص بذلك ؟ وكذلك الإلتلاف جُعِلَ سَبَباً للضمان والنكاح للحل والبيع للملك وكل ذلك ثابت في حق الصبيان والمجانين وإن لم يثبت الخطاب في حقهم كذا ذكر الشيخ أبو المعين رحمه الله في «طريقته» . (فإن قيل) : كيف يصح هذا الاستدلال وقد ثبت ان القضاء لا يجب إلا بعد وجوب الاداء لانه خلف عنه ، والخلف لا يثبت إلا بعد ثبوت الاصل ؟ وقد تمحلتم في إثبات وجوب الاداء في حق الكافر إذا أسلم في الجزء الاخير ونظائره لإيجاب القضاء كما مر الكلام مع زفر رحمه الله في الباب المتقدم . وهاهنا وجب القضاء بالإجماع فمع وجوبه تعذر القول بانتفاء وجوب الاداء عنهما ، يؤيده ان القضاء لا يجب إلا بما يجب به الاداء ، والاداء لا يجب إلا بالخطاب فوجب هاهنا إما سقوط القضاء لعدم وجوب الاداء وهو خلاف الإجماع أو وجوب الاداء قبل الانتباه والإفاقة وحينئذ لا يصح الاستدلال .

(قلنا) : قد ذكرنا فيما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين : نوع يكون الفعل فيه بنفسه مطلوباً من المكلف حتى يَأْثُمَ فيه بترك الفعل ولا بد فيه من استطاعة سلامة الآلات ، ونوع لا يكون فعل الاداء فيه مطلوباً حتى لا يَأْثُمَ فيه بترك الاداء بل المطلوب ثبوت خلفه وهو القضاء ويكتفى فيه بتصور ثبوت الاستطاعة . ولا يشترط حقيقة الاستطاعة ففي مسألة النائم والمغمى عليه وجوب الاداء بمعنى كون الفعل فيه مطلوباً على وجه يَأْثُمَ بتركه لم يوجد لفوات شرطه وهو استطاعة سلامة الآلات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة إلى وجوب القضاء . ولا يكون الفعل فيه مقصوداً فموجود لوجود شرطه وهو تصور حدوث الاستطاعة بالانتباه والإفاقة فوجب القضاء بناء على هذا النوع من الوجوب وعدم الإثم بناء على انتفاء النوع الأول . فهذا هو التخريج على الطريقة المذكورة في هذا الكتاب ، ويؤيده ما ذكره الشيخ في شرح «المبسوط» ان تصور القدرة كاف في وجوب الاداء في الجملة لينعقد السبب سبباً في حق الخلف قائماً مقام الاداء لانه لو لم يكن الاصل متصوراً لصار الخلف في حق كونه حكماً للسبب اصلاً وهو باطل فلا بد من احتمال له وتصوره ليجعل في الاصل كانه هو الاصل تقديراً ودلالة ان التصور كاف لوجوب القضاء ان القضاء يجب على النائم والمغمى عليه إذا انتبه وأفاق ولا قُدْرَة على الاداء لهما حقيقة وإنما يجب القضاء لما قلنا من الاحتمال .

وذكر بعض العلماء ان القضاء مبني على نفس الوجوب دون وجوب الاداء يعني به

الصلاة وَجِبَ الأصل وتراخى وجوب الأداء والخطاب فكذلك عن الجزء الأول وتبين أن الوجوب يحصل بأول الجزء خلافاً لبعض مشايخنا وأن الخطاب بالأداء لا يتعجل خلافاً للشافعي رحمه الله.

أن الوجوب إذا ثبت في الذمة فيما أن يكون مفضياً إلى وجوب الأداء أو وجوب القضاء فإن أمكن إيجاب الأداء وجب القول به، وإلا وجب الحكم بوجوب القضاء وليس يشترط لوجوب القضاء أن يكون وجوب الأداء ثابتاً أولاً، ثم يجب القضاء لفواته بل الشرط أن يصلح السبب الموجب لإفضائه إلى وجوب الأداء في نفس الأمر. فإذا امتنع وجوب الأداء لمانع ظهر وجوب القضاء فهذا هو معنى الخلفية بين الأداء والقضاء، فعلى هذا لا يحتاج إلى إثبات وجوب الأداء لوجوب القضاء لأن السبب الموجب وهو الوقت يصلح للإفضاء إلى وجوب الأداء في نفس الأمر كما في حق المستيقظ والمستفيق فيصلح أن يكون مفضياً إلى القضاء فلا يرد السؤال.

قوله: (فتبين أن الوجوب بأول الجزء) أي بأول جزء من الوقت واللام لتحسين الكلام كما في قوله: ولقد أمر على اللعيم يسئني، أو بدّل من الإضافة.

قوله: (خلافاً لبعض مشايخنا) نفى لقول مشايخ العراق من أصحابنا حيث قالوا: الوجوب يتعلق بآخر الوقت. وقوله: إن الخطاب بالأداء لا يتعجل نفى لقول الشافعي رحمه الله أن الوجوب ووجوب الأداء عبارتان عن معنى واحد في العبادات البدنية، فتبين كل فصل على حدة.

أما الفصل الأول فنقول: الواجب إذا تعلق بوقت يفضل عن أدائه يسمى واجباً موسعاً كما يسمى ذلك الوقت ظرفاً وهذا عند الجمهور من أصحابنا وأصحاب الشافعي وعمامة المتكلمين. ومعنى التوسع أن جميع أجزاء الوقت وقت لأدائه فيما يرجع إلى سقوط الفرض ويجوز له التأخير عن أول الوقت إلى أن يتضيّق بأن يعلم أنه لو أخر عنه فات الأداء فحينئذ يحرم عليه التأخير. وأنكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال: إنه ينافي الوجوب لأن الواجب ما لا يسع تركه ويُعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يُوجب أن يجوز تركه ولا يُعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين.

ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم: الوجوب يتعلق بأول الوقت فإن أخره فهو قضاء وهو قول بعض أصحاب الشافعي: وقال بعضهم إنه يتعلق بآخره وهو قول بعض أصحابنا العراقيين. فإن قدّمه فهو نُقل يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند آخرين، فإن بقي أهلاً للوجوب كان المؤدّى واجباً، وإن لم يبق كذلك كان نفلاً،

فمن جعل الوجوب متعلقاً بأول الوقت قال: الواجب المؤقت لا ينتظر لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت، فعلم أنه متعلق به فكما في سائر الأحكام مع أسبابها. وإذا ثبت الوجوب بأول الوقت لم يُجز أن يكون متعلقاً بما بعده لما ذكرنا من امتناع التوسع، وفائدة التوقيت على هذا القول أنه لو أتى بالفعل فيما بقي من الوقت يصلح أن يكون قضاء، بخلاف الصوم إذا فات عن أول أوقاته بأن أكل أو شرب بعد الصبح فإنه لا يكون الإمساك فيما بقي قضاء، ووجه ما ذهب إليه العراقيون أنه لما جاز له التأخير إلى أن يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقاً بآخره، ثم المؤدى قبله إما أن يكون نفلاً كما قال البعض لأنه متمكن من الترك في أول الوقت لا إلى بدل وإثم. وهذا حدّ النفل إلا أن المطلوب يحصل بآدائه وهو إظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض كمن توضع قبل دخول الوقت يقع نفلاً لأنه إنما يجب للصلاة فما لم يحضر وقتها لا يوصف بالوجوب. ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت. وإما أن يكون موقوفاً كالزكاة المعجلة قبل الحول فإنه إذا عجل شاة من أربعين شاة إلى الساعي ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون له أن يسترد المدفوع إن كان قائماً، وإن كان الساعي تصدق به كان تطوعاً، ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون كان المؤدى زكاة. وكالجزء الأول من الصلاة فإنه لا يوصف بالوجوب ما لم يتصل بباقي أجزاء الصلاة فإن اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب وإلا فلا، وتمسك الجمهور بالنصوص والإجماع، فإن قوله تعالى: ﴿اقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾ [الإسراء: ٧٨]. وقول جبرائيل للنبي عليهما السلام في حديث الإمامة: «ما بين هذين وقت لك ولأمتك»^(١). وقول النبي: «إن للصلاة أولاً وآخرًا»^(٢) أي لوقتها يتناول جميع أجزاء الوقت ويدل على أن جميعها وقت الأداء الواجب. وليس المراد تطبيق فعل الصلاة على أول الوقت وآخره ولا فعلها في كل جزء بالإجماع فلم يبق إلا أنه أريد به أن كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف محيراً في إيقاعه في أي جزء أراد ضرورة امتناع قسم آخر، فثبت أن التوسع ثابت شرعاً.

وليس بممتنع عقلاً أيضاً كما زعموا. فإن السيد إذا قال لعبده خط هذا الثوب في بياض النهار إما في أوله أو في وسطه أو في آخره كيف ما أردت فمهما فعلت فقد امتثلت إيجابياً، كان صحيحاً. ولا يخلو إما أن يقال: ما أوجب شيئاً أصلاً أو أوجب مضيقاً وهما

(١) أخرجه الترمذي في الصلاة، حديث رقم ١٤٩ ١٥٠٠، وأبو داود في الصلاة حديث رقم ٣٩٤، والإمام أحمد في المسند، ٣٣٣/١ و٣٥٤.

(٢) أخرجه الترمذي في الصلاة، حديث رقم ١٥١، والإمام أحمد في المسند، (٢٣٢/٢).

.....

مُحالان فلا يبقى إلا أن يقال أوجب موسعاً، وكذا الإجماع مُنعقد على أن الواجب إنما يتأدى بنية الظُّهر ولا يتأدى بنية النفل وبمطلق النية. ولو كان نفلاً كما زعم بعض العراقيين لتأدى بنية النفل، ولو كان موقوفاً كما زعم الباكون منهم لتأدى بمطلق النية ولأستوت فيه نية النفل والفرض، وقولهم قد وجد في المؤدى في أول الوقت حدّ النفل لأنه لا عقاب على تركه فاسد، لانا لا نسلّم أن ذلك ترك بل هو تأخير ثبت بإذن الشرع. وكذا الإجماع مُنعقد على وجوب الصلاة على من أدرك أو أسلم أو طهر في وسط الوقت أو في آخره ولو كان الوجوب متعلقاً بأول الوقت كما قاله البعض لما وجبت الصلاة عليهم بعد فوات أول الوقت في حال الصبي والكفر والحيض كما لو فات جميع الوقت في هذه الأحوال. وذكر الغزالي رحمه الله: «أن الأقسام في الفعل ثلاثة: فعل يعاقب على تركه مطلقاً وهو الواجب، وفعل لا يعاقب على تركه مطلقاً وهو الندب، وفعل يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت. وهذا قسم ثالث فيفتقر إلى عبارة ثالثة وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب، فأولى الألقاب به الواجب الموسّع أو الندب لا يسع تركه. وقد وجدنا الشرع يسمي هذ القسم واجباً بدليل انعقاد الإجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلاة، وعلى أنه يُثاب على فعله ثواب الفرض لا ثواب الندب. فإذا الأقسام الثلاثة لا يُنكرها العقل والنزاع يرجع إلى اللفظ واللفظ الذي ذكرناه أولى».

وأما الفصل الثاني: فنقول وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله في العبادات البدنية، وفائدة الاختلاف تظُّهر في المرأة إذا حاضت في آخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصلاة عندنا لأن وجوب الاداء لم يوجد، وعنده إن أدركت من أول الوقت مقدار ما تُصلي فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولاً واحداً لتحقيق وجوب الاداء، وإن أدركت أقل من ذلك فأصحابه مختلفون في وجوب القضاء. والظاهر من مذهبه أن استقرار الوجوب بإمكان الاداء بعد وجود الوقت، وجه قوله إن الواجب في البدنيات ليس إلا الفعل لأن الصلاة اسم لحركات وسكنات معلومة وهي فعل وكذا الصوم اسم للإمساك عن المُفطرات وهو فعلي، وليس معنى الاداء إلا الفعل، ولما لم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلاة ووجوب الاداء عبارتين عن معني واحد وهو لزوم إخراج ذلك الفعل من العدم إلى الوجود. فلا معنى للفصل بين الوجوب ووجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لأن الواجب قبل الاداء مال معلوم فيمكن أن يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما في حقوق العباد، وتظيرهما الشراء مع الاستئجار فإن بشراء العين يثبت

.....

 الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم والاستئجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لأنها لا تبقى وقتين ولا يُتصور تسليمها بعد وجودها، بل يقترن التسليم بالوجود فإنما تصير معقوداً عليها مملوكاً بالعقد عند الاستيفاء. فكذا في حقوق الله تعالى يفصل بين المالي والبدني من هذا الوجه.

ووجه ما ذهبنا إليه أن الوجوب حكم إيجاب الله تعالى علينا بسببه، والواجب اسم لما لزمه بالإيجاب، والاداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه. وهو بمنزلة رجل استأجر خياطاً ليخيط له هذا الثوب قميصاً بدرهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالعقد والاداء الخياطة نفسها وبها يقع تسليم ما لزمه بالعقد؛ فكان الفعل المسمى واجباً في الذمة غير الموجود مؤدي حالاً بالقميص واعتبر بالنائم والمغنى عليه فإن هناك أصل الوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء بعد الانتباه والإفاقة ووجوب الاداء غير ثابت لزوال الخطاب عنه كما مرّ تحقيقه. وهذا يدلُّك على المغايرة بين الأمرين وإن كان التمييز يتعذر بينهما بالعبارة ولا يُقال ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والإفاقة بخطاب جديد لأن شرائط القضاء تراعى فيه كالنية وغيرها. ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رُوِعت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالمؤذي في الوقت لولا النوم والإغماء، والذي يُحقق هذا أن الوقت لو مضى على غير الأهل ثم حدثت الاهلية لما وجب القضاء بأن كان كافراً أو صبيّاً في الوقت ثم حدثت الاهلية بالإسلام والبلوغ وحيث وجب هاهنا ومع الوجوب رُوِعت شرائط القضاء دل أن الأمر على ما بينا. وكذلك وجوب أصل الصوم ثابت في حق المسافر والمريض حتى لو صام المسافر عن الواجب صحّ بالإجماع. ووجوب الاداء متراخٍ إلى حال الإقامة والصحة حتى مات قبل الإقامة أو الصحة لقي الله تعالى ولا شيء عليه، كذا في «طريقة» الشيخ أبي المعين رحمه الله، وسيأتي بيان فساد فرقته في موضعه إن شاء الله عز وجل. ثم اعترض الشيخ أبو المعين رحمه الله على هذه الطريقة فقال: ما ذكرنا طريقة بعض مشايخنا وهي واهية بمرّة بل هي فاسدة لأن اداء الصوم هو عين الصوم لا غيره، فإن الصوم فعل العبد ولا فعل له إلا الاداء وهذا شيء لا حاجة إلى إثباته بالدليل لثبوت صحته في البداية، قال ثم نقول: الصوم ما هو؟ الإمساك عن قضاء الشهوتين نهائياً لله تعالى أم غيره؟ فإن قال غيره بأن بهته ومكابرته لكل منصف وإن قال هو الإمساك فنقول: الإمساك فعلك أم هو معنى وراء فعلك؟ فإن قال هو معنى وراء فعلي، فيقال: أوجد بفعلك أم بغير فعلك؟ فإن قال: يوجد بفعلك. فيقال له: بأي فعل يوجد وما ذلك

.....

 الفعل الذي يوجد به الإمساك الذي هو صوم ولا سبيل له إلى بيان ذلك؟ ثم يقال له: ما الفرق بينك وبين قول القائل: الضرب ليس بفعل للرجل ولكنه يوجد بفعله وكذا الجلوس والقيام والاكل والشرب؟ وفي ارتكاب هذا خروج عن المعارف وجحد للضرورات. وإن قال: الإمساك فعلي. فنقول: إذا حصل منك الإمساك فقد حصل منك الفعل فما الاداء؟ أفعّل آخر هو؟ فإن قال: نعم. فإذا صار الصائم فاعلاً بفعلين أحدهما الإمساك والآخر أداء الإمساك وكذا كل فاعل فعل فاعلاً كالآكل والشارب والقائم والقاعد كان فاعلاً فعلين أحدهما ذلك الفعل والآخر ادائه وهذه مكابرة عظيمة.

ثم هذا الكلام بناء على مذهب لابي الهذيل العلاف^(١) من شياطين القدريّة وهو أن الصوم والصلاة والحج ليست بحركات ولا سكون وهي معان تقارن الحركات والسكون. حكى المذهب عنه أبو القاسم الكعبي^(٢) وهو مذهب لم يقدر أبو الهذيل تصويره فضلاً عن تحقيقه، وهو كقوله إن الكون معنى وراء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وأراد تصويره فلم يقدر عليه، فكذا ما نحن فيه. فكان القول بجعل أصل الوجوب غير وجوب الاداء مبنياً على هذا المذهب. فإن الاداء هو حركات وسكنات والصوم والصلاة والحج معان وراءها فيجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها ثم تحصل عند وجود الحركات والسكنات أو بها فكان التحرك والسكون من العبد أداء لها وتحصيلاً لها فتحصل هي بها أو معها. ثم مع هذا هذه العبادات عنده أفعال للعبد فكذا عند هذا القائل هذه العبادات أفعال للعبد وهي معان وراء الاداء الذي هو من جنس الحركة والسكون، فيجب بالاسباب. ثم بالامر يجب الحركات والسكون التي بها أو معها تحصل هذه العبادات الواجبة فكانت الحركات والسكون التي هي أغيارها وهي من قرائنها أداء لها لحصولها بحصول الحركات والسكون.

فأما من يقول: إن هذه العبادات هي هذه الحركات والسكون وهي بنفسها أداء، فلا يمكنه أن يجعل أصل الوجوب غير وجوب الاداء لأن المراد بوجوب الأصل وجوب هذه الأفعال وهي بنفسها أداء فلا يتصور أن لا يكون الاداء واجباً لأن القول بعدم وجوب فعل ما مع وجوبه مناقضة ظاهرة، وإذا لا يقوله من له لبّ. قال: وقولهم: إن من استأجر خياطاً

(١) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله العلاف. ولد بالبصرة سنة ١٣١ هـ توفي سنة ٢٣٥ هـ، وفيات الاعيان ٦٠٧/١-٦٠٨.

(٢) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد محمود الكعبي البلخي توفي سنة ٣١٩ هـ، وفيات الاعيان ٣١٦/١.

ليخيط له هذا الثوب إلى آخره كلام فاسد لأن المعقود عليه هناك ما يحلّ بالثوب من آثار الخياطة التي هي فعله وهو ما يحصل في الثوب من التركيب على صور مخصوصة، فاما الفعل فليس بمعقود عليه بل هو ذريعة يتوصل بها إلى المعقود عليه ويمكن بها التسليم للمعقود عليه، وهو الواجب بالعقد، وتسليمه غيره. فإن التسليم وهو الفعل قائم بالخياط والمعقود عليه ما يصير مُسَلِّماً بفعله في الثوب وحو حصول صفة التركيب على هيئة مخصوصة. ولا شك أن ما يحصل بالفعل هو غير الفعل، يحققه أن الخياطة فعل الخياط والمعقود عليه وهو التركيب الحاصل في الثوب ليس بفعل له حقيقة لاستحالة فعل العبد فيما وراء حيزه بل هو فعل الله تعالى ولكنه يُضَاف إلى العبد حكماً لإجراء الله تعالى العادة بتخليقه تلك الصفة في الثوب عند مباشرة الخياطة. فاما فيما نحن فيه فبخلافه بما بينا أن أداء الصوم ليس بغير للصوم. والصوم فعل العبد والعبد هو الصائم، كما انه هو المؤدي. فاما التركيب الحاصل في الثوب فليس بفعل له فإنه ليس بمتركب بل المتركب هو الثوب. ولو كانت صفة التركيب فعلاً له لكان هو المتركب فدل أن بين الأمرين تفاوتاً عظيماً، على أن من ساعده أن المعقود عليه الخياطة يقول: هي الواجبة بنفسها وادائها نفسها لا غيرها وجوبها بالعقد وجوب ادائها لا غير بدلالة ما بينا أن أداء الفعل نفسه لا غير.

وقولهم: إن في حق النائم والمغمى عليه أصل الوجوب ثابت ووجوب الاداء مُنتفٍ، غير صحيح لما بينا أن الاداء هو نفس الصوم أو الصلاة، والقول بوجوب الشيء مع انتفاء وجوبه محال. فإذا لا تُسَلِّم وجوب أصل الصوم والصلاة عليه بل الوجوب عليه عند زوال الإغماء بخطاب مُبتدأ: من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، المغمى عليه مريض، ومن قوله عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقْتُها» والإغماء مثل النوم، قولهم: هذا يسمى قضاء ولو كان ابتداء فرض لزمه لكان أداء. قلنا: لا فرق بين الاداء والقضاء بل هما لفظان مُتواليان على معنى واحد يقال قضيت الدين وأديته وقضيت الصلاة وأديتها على أن المغايرة بينهما تثبت باصطلاح الفقهاء دون اقتضاء اللغة.

قولهم: يُراعى فيه شرائط القضاء قلنا: عند الخصم لا فرق بين الاداء والقضاء في حق النية لا في الصوم ولا في الصلاة وإنما يحتاج إلي أن ينوي صوماً وجب عليه عند زوال العذر ولولا العذر وجب في الوقت المعين له شرعاً، وبهذا لا يتبين أن الصوم أو الصلاة كان يجب أن في حالة سقط عن الإنسان أدائها، وقولهم: لو مضى الوقت على غير الأهل

.....

 ثم حدثت الاهلية لما وجب عليه القضاء، إلى آخره فاسد أيضاً. لانا بيّننا بالدليل أن هذا محال والاشتغال بإثبات المستحيل بما يتحایل أنه دليل ضَرْب من السُّفَه، على أن الشرع أوجب على من مضى عليه الوقت وهو مُغْمَى عليه أو نائم بعد زوال العذر ما كان يوجبه في الوقت لولا العذر وفي باب الصبا والكُفْر ما فعل هكذا. والأمر لصاحب الشرع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. قال: ولا نقول بتحقيق وجوب أصل الصوم في حق المسافر والمريض وتأخر وجوب الأداء لما بينا أنه محال، بل نقول: إن هناك أوجب الله تعالى الصوم على العبد معلقاً باختياره الوقت تخفيفاً منه على عباده ورحمة عليهم. فإن اختيار الأداء في الشهر كان الصوم واجباً فيه وإن أخر إلى حالتي الصبحة والإقامة لم يكن الصوم واجباً عليه، بل كان على الصبحة والإقامة حتى أنه لو لم يدرك عدة من أيام أخر بان مات من مرضه أو في سفره يلقي الله تعالى ولا شيء عليه. ولو أدرك بعض الأيام دون البعض وجب عليه بقدر ما أدرك فأما أن يقول: بوجوب الأصل دون وجوب الأداء فكلًا، وهذا كله بخلاف الزكاة وسائر الواجبات المالية فإن هناك الواجب هو المال والأداء فعل في ذلك المال فيجب عند تحقق الأسباب الأموال في ذم الصبيان وجعل ذلك شرعاً، كما لو وُضع عند الصبي مال معين فيجب على الولي أداء ما وضع في ذمة الصبي من المال وتفريغها عنه، كما لو وُضع في بيت الصبي مال. وهذا لا يمكن تصويره في الأفعال.

هذا كلامه أورده بلفظه. وحاصله منع المغايرة بين الوجوب ووجوب الأداء ودعوى استحالتها في الواجب البدني.

والجواب: أن الأمر ليس على ما زعم فإننا وإن سلمنا أن الصوم أو الصلاة هو الفعل وأداء الصوم هو الفعل أيضاً لكننا لا نسلم أنهما واحد، وبيانه أن لكل شيء من الأجسام والأعراض وجوداً في الذهن، ويدرك ذلك بالعقل ويسمى ماهية. ووجوداً في الخارج، ويدرك ذلك بالحس. فنفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني، ووجوب الأداء عبارة عن وجوب إخراج ذلك الفعل من العدم إلى الوجود الخارجي. ولا شك أن إخراجه من العدم إلى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن وإن كان مطابقاً له، ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل هو باق على حاله، والبدني كالمالي بلا فرق فإن أصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم مال مُتصور في الذمة ولزوم الأداء عبارة عن إخراجه من العدم إلى الوجود الخارجي إلا أنه لما لم يكن في وسعه ذلك أقيم مال آخر من جنسه مقام ذلك المال الواجب في حق صحة الأداء والخروج عن العهدة وجعل كانه. ذلك المال الواجب. وهذا معنى قولهم: الديون تُقضى بأمثالها لا بأعيانها. فتثبت بما ذكرنا أن المغايرة بينهما ثابتة من غير استحالة والله أعلم.

ثم إذا انقضى الجزء الأول فلم يؤدَّ انتقلت السببية إلى الجزء الثاني، ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الأداء، وكان ما يلي الأداء به أولى لأنه لما وجب نقل السببية عن الجملة إلى الأقل لم يجز تقريره

قوله: (ثم إذا انقضى الجزء الأول فلم يؤدَّ) أي لم يشرع في الأداء (انتقلت السببية إلى الجزء الثاني ثم كذلك ينتقل) أي ما انتقل من السببية إلى الثاني ينتقل إلى آخر أجزاء الوقت جزأً فجزأً مثل انتقالها إلى الثاني، لأنه لما ثبت أن كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه والباقي ظرف وشرط كان الجزء القائم أولى بالسببية من الجزء الفات، فيجعل القائم خلفاً عن الفات في كونه سبباً إلى أن يبلغ آخر الوقت فيصير ذلك الجزء هو السبب عيناً لكن على تقدير الشرع فيه. فإذا لم يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب يُضاف إلى كل الوقت. كذا في «شرح التقويم» للمصنف رحمه الله.

ولا يُقال: لا ضرورة في نقل السببية وجعل القائم خلفاً عن الفات، إذ الفوات لا يمنع من تقرير السببية كما إذا فات الوقت، لانا نقول "دل على ذلك تغير الأحكام في السفر والإقامة والحيض والطمهر ونحوها بعد الجزء الأول، فإن السببية لو تقررت عليه لما تغيرت الأحكام بهذه العوارض بعد انقضائه كما لا يتغير بها بعد انقضاء الوقت، وإنما لم يمنع تقرير السببية فوات الوقت لعدم ما يعارضه بعده. وأما هاهنا فالجزء الثاني يعارض الأول وهو موجود بعد فوات الأول فكان أولى بالسببية.

قوله: (لما ذكرنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الأداء) يعني كما أن ضرورة كون السبب متقدماً على وقت الأداء أي على الزمان الذي يقع فيه الأداء أوجبت انتقال السببية من الكل إلى الجزء، فكذلك تُوجب انتقالها إلى الثاني والثالث لأن السبب إنما يكون متقدماً بصفة الاتصال بالمسبب لا بصفة الانفصال، إذ الانفصال يعارض، وصفة الاتصال لا تثبت إلا بالانتقال إلى ما بعد الجزء الأول فكان هذا الانتقال من ضرورات التقدم أيضاً كالانتقال الأول.

قوله: (كان ما يلي الأداء به أولى) كأنه جواب سؤال يرد عليه وهو أن يقال لا نُسلم تحقق الضرورة في الانتقال إلى ما بعد الجزء الأول لأنه أمكن أن يجعل جميع ما تقدم على الأداء من أجزاء الوقت سبباً لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالمسبب. فقال: ما يلي الأداء به أولى، أي الجزء المتصل بالأداء بنفسه أولى بالسببية من جميع الأجزاء المتقدمة لأنه لما وجب نقل السببية عن كل الوقت إلى الجزء الأدنى لما ذكرنا من الدليل. (لم يجز تقريره) أي لم يجز إثبات معنى السببية لجميع الأجزاء

على ما يسبق قبيل الأداء لأن ذلك يؤدي إلى التخطي عن القليل بلا دليل .

المتقدمة على الأداء . (لأن ذلك يؤدي إلى التخطي) أي التجاوز (عن القليل) وهو الجزء المتصل بالأداء . (بلا دليل) يوجب ذلك، لأن الدليل إنما دلّ على أن الكل سبب أو الجزء الأدنى سبب . فإثبات السببية لما وراء الكل والأدنى يكون إثباتاً بلا دليل وإذا كان كذلك كانت الضرورة في الانتقال إلى الثاني والثالث باقية .

فإن قيل : لا ضرورة في الانتقال إلى ما بعد الجزء الأول لأن حكم السبب الوجوب في الذمة لا حقيقة الأداء وقد ثبت الوجوب بالجزء الأول متصلاً به فلا حاجة إلى انتقال السببية عنه .

قلنا : الأمر كذلك إلا أن الأداء لما كان بناء على ذلك السبب لأنه أداء ذلك الواجب كان من نتيجة ذلك السبب أيضاً فيجب أن يكون متصلاً به . وكذلك الحكم في البيع أيضاً إلا أن البيع باقٍ حكماً إلى زمان الأداء شرعاً، إذ العقود الشرعية موصوفة بالبقاء على ما عرف، فيثبت الاتصال بينه وبين الأداء الذي هو حكمه . فاما الجزء الأول هاهنا فقد انقضى حقيقة وكذا حكماً لأنه لا ضرورة في إبقائه حكماً لأن أمثاله التي تصلح للسببية تُوجد بعده فلا يثبت الاتصال . فلهذا دعت الضرورة إلى الانتقال . وذكر في بعض الشروح « أن معنى قوله : وكان مايلي الأداء به أولى أن الجزء المتصل بالأداء أولى بالسببية من الجزء الأول لأن الجزء المتصل بالأداء لما صلح للسببية لا يجوز إلغاؤه وجعل ما قبله سبباً لأن ذلك يؤدي إلى التخطي عن القليل وهو الجزء المتصل بلا دليل . وذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث في الصلاة فانصرف واستقبله نهر وورائه نهر آخر فترك الأقرب ومشى إلى أبعد لا يجوز وتفسد صلاته لأنه اشتغال بما لا يعنيه فكذلك هذا » .

قلت : هذا معنى حسن ويُشير إليه قوله : ولم يجز تقريره على ماسبق، ولكن قوله يؤدي إلى التخطي عن القليل لا ينقاد له، ولو كان المعنى ما ذكر لوجب أن يقال يؤدي إلى التخطي عن القريب إلى البعيد بلا دليل، وقوله : بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الأخير إلى الكل إن لم يوجد الأداء في الوقت . فإنه وإن كان تخطياً عن القليل إلى الكثير ولكنه بالدليل . وحاصل ما ذكرنا أن السببية لو لم تنتقل عن الجزء الأول فيما أن تضم إليه الأجزاء المتقدمة على الأداء أم لا، فإن لم تضم إليه يلزم ترجيح المعذور على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود به وإنه فاسد، وإن ضمت إليه يلزم التخطي عن القليل بلا دليل وهو فاسد أيضاً فتعين الانتقال . وقد استدلوا عليه بدلالة الإجماع أيضاً فإن الأهلية لو حدثت في أثناء الوقت بأن أسلم الكافر أو طهرت الحائض أو أفاق المجنون بعد انقضاء الجزء الأول لزمّت عليهم الصلاة بالإجماع، فلو استقرت السببية

وإذا انتهى إلى آخر الوقت حتى تعين الأداء لازماً استقرت السببية لما يلي
الشروع في الأداء فإن كان ذلك الجزء صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً فإذا

على الجزء الأول ولم ينتقل جزءاً فجزأً لما وجبت الصلاة عليهم كما لو حدثت الاهلية
خروج الوقت وكذلك أداء العصر وقت الإحمرار جائز نصاً وإجماعاً، ولولا الانتقال لم يجز
كما إذا قضى عصر أمس في هذه الحالة فهذه الضرورة دعتهم إلى القول بالانتقال.

قوله: (وإذا انتهى إلى آخر الوقت) اعلم أن خيار تأخير الأداء يثبت إلى أن يتضيق
الوقت بحيث لا يسع فيه إلا فرض الوقت بالإجماع حتى لو أخر عنه ياثم فاما انتقال
السببية فكذلك يثبت إلى تضيق الوقت أيضاً عند زفر رحمه الله لأنه مبني على ثبوت
الخيار عنده ولم يبق ذلك. وعندنا الانتقال ثابت إلى آخر جزء من الوقت لما ذكرنا أن كل
جزء صالح للسببية وأن المعدوم لا يعارض الموجود، وإنما لا يسعه التأخير لكَيْلًا يفوت
شرط الأداء وهو الوقت، وإذا عرفت هذا فاعلم أن آخر الوقت في قوله: وإذا انتهى أي
الانتقال إلى آخر الوقت إن حمل على وقت التضيق بدليل قوله: حتى تعين الأداء لازماً،
كان موافقاً لمذهب زفر. لأن استقرار السببية عند التضيق مذهبه وإن حمل الجزء الأخير
كما هو حقيقته لم يبق لقوله حتى تعين الأداء لازماً فائدة لأنه ثابت قبل ذلك، إلا أن
يقال: المراد من استقرار السببية استقرارها في حق وجوب الأداء لا في عدم جواز الانتقال،
وهو بعيد لأن سوق الكلام لا يدل عليه، أو يقال المراد من تعين الأداء تقرر الواجب يعني
وإذا انتهى الانتقال إلى آخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط
استقرت السببية على ذلك الجزء أن اتصل الشروع به، ولا ينتقل إلى غيره إذ لم يبق بعده
شيء يحتمل الانتقال إليه. ولهذا يعتبر حال المكلف عند ذلك الجزء في الحيض والطمهر
والصبا والبلوغ والكفر والإسلام على ما عرفت. وإن لم يتصل به الشروع فينتقل السببية إلى
كل الوقت كما سيأتي بيانه، فصار الحاصل أنه يتعين للسببية الجزء المتصل بالأداء فإن
اتصل بالجزء الأول كان هو السبب وإلا فينتقل إلى الثاني والثالث لأن في المجاوزة عن
الجزء الذي يتصل به الأداء في جعله سبباً لا ضرورة وليس بين الأدنى والكُل مقدار يمكن
الرجوع إليه. كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله.

قوله: (فإن كان ذلك الجزء صحيحاً) بيان استقرار السببية واعتبار صفة ذلك الجزء.
فإنه إن كان صحيحاً كان الواجب كاملاً كما في الفجر، وإن كان فاسداً أي ناقصاً كان
الواجب ناقصاً، فإذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لأنه وجب ناقصاً
لنقصان في سببه، وبالغروب ينتفي النقصان فيتأدى كاملاً. ولو طلعت في خلال الفجر
تفسد عندنا، وقال الشافعي رحمه الله: لا تفسد اعتباراً بالغروب واستدلالاً بقوله عليه

اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وإن كان ذلك الجزء فاسداً انتقص الواجب كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار فإذا غربت الشمس وهو فيها لم يتغير فلم يفسد ولا يلزم إذا ابتداء العصر في أول الوقت ثم مده إلى أن غربت الشمس قبل فراغه منها فإنه نصّ محمد أنه لا يفسد وقد كان الوجوب مضافاً إلى سبب صحيح. ووجهه أن الشرع جعل الوقت متسعاً ولكن جعل له حق

السلام: «من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»^(١) رواه أبو هريرة رضي الله عنه، والفرق بينهما عندنا أن الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لا ينتفي الكراهة بل يتحقق فكان مفسداً للفرض والغروب بآخره وبه ينتفي الكراهة، فلم يكن مفسداً للعصر. وتأويل الحديث أنه لبيان الوجوب بإدراك جزء من الوقت قل أو كثر كذا في المبسوط. ولكن يابى هذا التأويل ما روي في رواية أخرى عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتم صلاته وإذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس فليتم صلاته». والتأويل الصحيح ما ذكره أبو جعفر الطحاوي^(٢) رحمه الله في «شرح الآثار» إن هذا الحديث كان قبل نهيه عليه السلام عن الصلاة في الاوقات المكروهة ولا يقال كان ذلك نهياً عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلاة بعد الفجر والعصر فلا يُوجب نسخ هذا الحديث، لأننا نقول بل هو نهى عن الفرائض والنوافل، فإن قضاء الفوائت فيها لا يجوز. ألا ترى أن النبي ﷺ لما فاتته صلاة الصبح غداة ليلة التمرس انتظر في قضائها إلى أن ارتفعت الشمس؟ فدل هذا على أن ما رواه نسخ به، وعن أبي يوسف رحمه الله أن الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصير حتى إذا ارتفعت الشمس أتم صلاته وكأنه استحسن هذا ليكون مؤدياً بعض الصلاة في الوقت. ولو أفسدها كان مؤدياً جميع الصلاة خارج الوقت. وأداء بعض الصلاة في الوقت أولى من أداء الكل خارج الوقت، كذا في «المبسوط» وقوله: بطل الفرض إشارة إلى نفي ما روي عن محمد رحمه الله أن أصل الصلاة يبطل ببطلان الجهة على ما عرف في «شرح الجامع الصغير» للمصنف.

قوله: (جعل الوقت متسعاً) الشارع جعل جميع الوقت محلاً لأداء فرض الوقت

(١) أخرجه البخاري في مواقيت الصلاة (١٥١/١)، ومسلم في المساجد، حديث رقم ٦٠٨، وأبو داود في الصلاة، حديث رقم ٤١٢، والترمذي في الصلاة حديث رقم ١٨٦، وابن ماجه في الصلاة، حديث رقم ٦٩٩.

(٢) هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك الأزدي الطحاوي الحنجري الفقيه المحدث. ولد سنة ٢٣٩ هـ، توفي سنة ٣٢١ هـ، انظر البداية والنهاية ١١/١٧٤.

شُغل كل الوقت بالاداء فإذا شغله بالاداء جاز وإن اتَّصل به الفساد، لأن ما يتصل من الفساد بالبناء جعل عَفْوَاً لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصَّلَاة متعذر. وقد روى هشام عن محمد رحمه الله فيمن قام إلى الخامسة في العصر أنه يُستحب له الإتمام لأنه من غير قصده ثَبِتَ فإذا اتَّصل به الفساد صار في الحكم عَفْوَاً، فصار بمنزلة المؤدى في وقت الصُّحَّة بخلاف حالة الابتداء لأنه بقصده ثَبِتَ الفساد إذ الاحتراز عنه ممكن بأن يختار وقتاً لا فساد فيه.

وأما إذا خلا الوقت عن الاداء أصلاً فقد ذهبت الضرورة الداعية عن الكل

وأثبت له ولاية شغل الكل بالاداء وهو العزيمة، لأن الأصل أن يكون العبد مشغولاً بخدمة ربه في جميع الاوقات، إلا أن الله تعالى جعل للعبد ولاية صرف بعض الاوقات إلى حوائج نفسه رُخصة، فثبت أن شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولهذا جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته إلى شغل الوقت بالاداء. ولا يمكنه الإقبال على العزيمة هاهنا إلا بأن يقع بعض الاداء في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصاً ولما لم يمكن الاحتراز عنه سقط اعتباره لأنه حصل حكماً لا قصداً فإنه بناء على الاول. كما قال محمد في النوادر: أن من شرع في الخامسة بعدما قعد قدر التشهد في صلاة العصر فإنه يضيف إليها ركعة أخرى ويكون الركعتان تطوعاً. ومعلوم أن التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كانت بناء على الاول وقد حصل حكماً لا قصداً لم يُعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا هذا، كذا ذكره ابو اليسر رحمه الله. وذكر القاضي الإمام علاء الدين المعروف بالغني في «مختلفاته» أن السبب إنما هو الجزء القائم من الوقت لا جملة الوقت ونعني بالجزء القائم أنه لو آخر ينتقل السببية جزءاً فجزأ إلى آخر الوقت. وعلى هذا الحرف يخرج الفرق بين صلاة الفجر والعصر. فإن الفجر يفسد بطلوع الشمس في خلاله والعصر لا يفسد بالغروب، ثم قال: وظن كثير من فقهاءنا أنا نعني بالجزء القائم الجزء الذي هو قبيل الشروع وليس كذلك، فإنه لو شرع في العصر الوقت المستحب وطول القراءة حتى دخل الوقت المكروه يجوز، ولو جعل الوجوب مضافاً إلى الجزء الذي هو قبيل الشروع لكان لا يجوز لأن السبب كامل. بل نقول بعد الشروع كل جزء إلى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه. إلا أن يخرج الوقت فيقرر السببية على الجزء الأخير أن كان شرع فيها في آخر الوقت.

قوله: (وأما إذا خلا الوقت) يجوز أن يكون جواب سؤال وهو أن يقال لما انتقلت السببية إلى الجزء الأخير لزم أن يجوز الاداء في الاوقات الناقصة إذا كان الجزء الأخير ناقصاً

إلى الجزء وهو ما ذكرنا من شغل الاداء فانتقل الحكم إلى ما هو الأصل وهو أن يجعل كل الوقت سبباً، فإذا فاتت العصر أصلاً أضيف وجوبها إلى جملة الوقت دون الجزء الفاسد فوجب بصفة الكمال فلم يجوز أدائها بصفة النقصان ولا يلزم إذا أسلم الكافر في آخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس في اليوم

كالعصر إذا فاتت عن وقتها ينبغي أن يجوز قضاؤها في الأوقات المكروهة، فاجاب بما ذكر ويجوز أن يكون ابتداء بيان النوع الرابع من القسم الأول وهو أن الوجوب يضاف إلى كل الوقت إذا فات الاداء في الوقت. لانا إنما جعلنا جزءاً من الوقت سبباً ضرورة وقوع الاداء في الوقت لأن الوقت بعينه شرط الاداء وذلك سبب أيضاً. ولا يجوز أن يكون الوقت الواحد ظرفاً وسبباً فجعلنا جزءاً منه سبباً والباقي ظرفاً. وهذه الضرورة فيما إذا جعله ظرفاً متخففة، فإذا لم يجعله ظرفاً بأن لم يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالأصل وهو أن يجعل الوقت سبباً لكماله، لأن الإضافة وجدت إلى جميع الوقت يقال صلاة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت. ولما جعل الكل سبباً ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على وفقه فلا يصح أدائه في وقت ناقص كما في الفجر وقت الطلوع.

ولا يقال لو كان الوجوب مضافاً إلى الكل بعد الفوات لزم أن لا يكون الوجوب ثابتاً في الوقت فوجب أن لا يكون أثماً بترك الاداء، لانا نقول: إنما ينتقل السببية إلى الكل بعد اليأس عن الاداء في الوقت، فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت، ولأنه لما كان مأموراً بأداء الصلاة في الوقت ومن ضرورته جعل بعض الوقت سبباً في حقه فكان له القدرة على أن يقرر بعض الوقت للسببية بأن يصل الاداء به، ياثم بتركه وتقصيره.

(فإن قيل): لو اضيف الوجوب إلى جميع الوقت وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصاً ضرورة فينبغي أن يجوز قضاؤه في وقت مثله.

(قلنا): السبب كامل من وجه ناقص من وجه الواجب يكون كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص من كل وجه. كذا في «مختلفات» القاضي الغني، إلا أنه يقتضي أنه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزاً وليس كذلك فإن وقت التغير ليس بوقت لقضاء شيء من الصلاة، كذا ذكر القاضي الإمام فخر الدين رحمه الله في «الجامع الصغير». والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة رحمه الله أنه إذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضي الوقت صار ديناً في ذمته فيثبت بصفة الكمال وإنما يتأدى بصفة النقصان عند ضعف السبب إذا لم يصبر ديناً في الذمة وذلك بأن يشتغل بالاداء لأنه يمنع صيرورته ديناً في الذمة.

الثاني وقد نسي ثم تذكر فأراد أن يؤدّيها عند احمرار الشمس لأن هذا لا يروى. ومن حكم هذا القسم أن وقت الاداء لما لم يكن متعيناً شرعاً ولا اختيار فيه للعبد. لم يقبل التعيين بتعيينه قصداً ونصاً. وإنما يتعين ضرورة تعيين الاداء وهذا لأن تعيين الشرط أو السبب ضرب تصرف فيه وليس إلى العبد ولاية وضع الأسباب والشروط. فصار إثبات ولاية التعيين قصداً ينزع إلى الشركة في وضع

وحقيقة المعنى فيه أن النقصان في هذا الوقت إنما يمكن باعتبار الفعل لا باعتبار ذاته إذ هو وقت كسائر الاوقات لكن في الاشتغال بالصلاة في هذه الوقت تشبه بعبادة أهل الكفر وتعظيمهم ما يعتقدونه آلهة في هذا الوقت. فإذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق ما يرجع إلى الإيجاب في الذمة. إلا أن النقصان الذي ذكرنا كان متحماً في الوقت للأمر بالاداء فإذا مضى لم يبق متحماً. لأن الواجب تحقق في الذمة كاملاً فلا يتأدى بصفة النقصان. وهذا هو الجواب عما إذا أسلم الكافر أو بلغ الصبي أو طهرت الحائض في آخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز لأنه إذا مضى الوقت صار الواجب ديناً في ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى ناقصاً. كذا قال شمس الأئمة رحمه الله تعالى.

ولا يلزم على ما ذكرنا ما إذا كان مقيماً في أول الوقت ثم سافر في آخره وفاتته الصلاة حيث يجب عليه صلاة السفر مع أن الوجوب مضاف إلى كل الوقت، لانا نقول: النقصان من الأربع إلى الركعتين لم يثبت من قبل السبب بل يثبت من قبل حال المصلي، فلا يتفاوت بأن يضاف إلى الجزء أو إلى الكل. بخلاف وقت العصر، فإن النقصان فيه من قبل السبب فيتفاوت بإضافته إلى الوقت الناقص والكامل، ولأن الرخصة باعتبار السفر وبعد خروج الوقت السفر باق فبمضي الوقت لا ينقلب فرضه أربعاً. بخلاف ما نحن فيه فإن النقصان باعتبار الوقت ولم يبق فيعود إلى الكمال.

قوله: (لأن هذا لا يروى) أي عن السلف كأي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله فيحتمل أن يجوز. قال أبو اليسر في هذا المقام: لا نسلم فإنه لا يجوز بل يجوز بانه لا رواية لهذا. ومن المشايخ من قال: لا يجوز لأن الفوات عن الوقت يوجب القضاء مطلقاً عن الوقت فلا يجوز في وقت ناقص، بخلاف الاداء كما قالوا في قضاء اعتكاف رمضان إذا صامه ولم يعتكف لا يجوز في رمضان الثاني وإن كان الاداء جائزاً في رمضان الأول.

قوله: (لما لم يكن متعيناً) يعني لكون الوقت متسعاً وكون العبد مختاراً في الاداء، والواو في قوله: «والاختيار» للحال، والضمير في فيه راجع إلى الاداء أو إلى التعيين الذي

المشروعات وإنما إلى العبد أن يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكماً. ونظير هذه الكفارة الواجبة في الإيمان أن الحائث فيها بالخيار، إن شاء أطلع عشر مساكين وإن شاء كساهم وإن شاء حرر رقبة ولو عين شيئاً من ذلك قصداً لم يصح، وإنما يصح ضرورة فعله لما قلنا. ومن حكمه أن التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط الأداء ومن حكم كونه ظرفاً للواجب أنه لا ينفي غيره لأنه مشروع أفعالاً معلومة في ذمة من عليه، فبقي الوقت خالياً وبقيت منافعه على حقه فلم ينتف غيرُها من الصلوات.

ومن حكمه أن النية شرط ليصير ما له مصروفاً إلى ما عليه. ومن حكمه أن

دل عليه الكلام (قصداً) أي بالقلب بأن نوى أن يكون هذا الجزء سبباً (ونصاً) أي بالقول بأن يقول عيّنت هذا الجزء للسببية لا يتعين ويجوز الأداء بعده (وهذا) أي عدم قبوله التعيين قصداً ونصاً (وليس إلى العبد ولاية تعيين الأسباب والشروط) أي من غير تفويض إليه وهاهنا كذلك (ينزع إلى الشركة) أي يقضي ويذهب إليها؛ يقال فلان نزع إلى أبيه في الشبه أي ذهب. والتعيين نوع تصرف لأنه تقييد للمطلق وهو نسخ لإطلاقه (ثم يتعين به المشروع) أي بارتفاعه تعين ما هو متعلق به. قوله: (وإنما للعبد أن يرتفق) يعني ليس له الاختيار المطلق لأن ذلك لله تعالى يفعل ما يشاء ويختار فلو ثبت التعيين بالقول كان اختياراً مطلقاً فإنه خال عن الرفق والنفع. وإنما جعل إلى العبد اختيار ما فيه رفق، ولا رفق له في اختيار جزء من الجملة قولاً بل فيه نوع ضرر، لأنه ربما لا يمكنه الأداء فيه فيفوته الأداء أصلاً مع بقاء الوقت. وإنما إليه التعيين بأداء الصلاة وفيه فائدة بأن يختار الأداء في الجزء الذي تيسر عليه الأداء. كذا في «أصول الفقه» للمصنف رحمه الله. قوله: (أن لا ينفي غيره) أي لا يمنع صحة صلاة أخرى لأن الوقت لما لم يكن معياراً لا يصير مستغرقاً بالواجب فلا ينفي مشروعية سائر أنواع الصلاة. وهذا لأن الصلاة اسم لأفعال معلومة من القيام والركوع والسجود والقعدة وهذه الأفعال وجبت في الذمة والأداء يحصل بمنافع بدنه فكان الوقت خلفاً عنها فبقي غيرها مشروعاً فيه، والمنافع مملوكة له يصرفها إلى أي نوع شاء، كالرجل عليه ديون وله مال لا ينفي وجوب دين آخر ولا قضاء دين آخر عن ذلك المال كذا هذا، وكذلك من أجر نفسه لخياطة الثوب ملك أن يخطط ثوباً آخر لأن الواجب فعل الخياطة وذلك لا يتنافى فعلاً آخر كذا هنا. قوله: (النية شرط ليصير ما له مصروفاً إلى ما عليه) أي لتصير المنافع التي هي مملوكة له صالحة لأداء الفرض وغيره مصروفة إلى ما عليه، ولا يقال هذا تفسير القضاء لأن القضاء صرف ما له من المشروع بعد فوات الوقت إلى ما عليه وهذا صرف المنافع في الوقت إلى ما عليه، ثم لا بد من تعيين النية وهو أن

تعيين النية شرط لأن المشروع لما تعدد لم يصبر مذكوراً بالاسم المطلق إلا عند تعيين الوصف. ومن حكمه أنه لما لزمه التعيين لما قلنا يسقط بضيق وقت الأداء لأن التوسعة أفادت شرطاً زائداً وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد. وأما النوع الثاني من المؤقتة فما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه مثل شهر رمضان؛ وإن قلنا إنه معيار له لأنه قدّر وعُرف به وسبب له وذلك شهود جزء من الشهر لما نذكر في باب السبب إن شاء الله. ومن حكمه أن غيره صار متفياً لأن الشرع لما أوجب شغل المعيار به وهو واحد

تعيين فرض الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت، ولم يصبر مذكوراً بالاسم المطلق بأن يقول نويت أن أصلي، إلا عند تعيين الوصف، بأن يقول بلسانه نويت أن أصلي فرض الظهر أو يقصد بقلبه ذلك. وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض. والأصح أنه شرط. ولا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لأنه من العوارض وهي لا تعارض الأصل كالعصمة الثابتة بالإسلام. والدار لا تسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل أحدهما صاحبه يجب الدية، لأن الأصل وهو العصمة لم يبطل بهذا العارض. فكذلك هاهنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذي ثبت بناءً على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت. ألا ترى أن التعدد باق؟ فإنه لو قضى فرضاً آخر عند ضيق الوقت أو أدى نفلاً جاز. ويجوز أن يكون المراد من العوارض النوم والإغماء ونحوهما أي: لا يسقط هذا الشرط بأن نام أو أغغم عليه أو نسي حتى ضاق الوقت لأنها من العوارض، وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الأولى لأن التقصير لا يصلح سبباً لسقوط الحق.

قوله: (وإنما قلنا إنه معيار) أي الوقت معيار (لأنه قدّر) أي لأن الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده بنقصانه كالمكيل بالكيل (وعُرف به) أي الصوم عرف بالوقت فقبل الصوم هو الإمساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية بإذن صاحب الشرع فإذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدراً به وكان الوقت معياراً له ضرورة، ويجوز أن يكون عُرف من المعرفة ويكون تأكيداً لقدّر أي قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معياراً له (وسبب له) عطف على معيار أي الوقت سبب للصوم كما يعرف في موضعه (ومن حكمه) أي حكم هذا النوع (شغل المعيار به) أي بهذا الواجب المؤقت به، وهو أي المعيار واحد، والواو للحال، فإذا ثبت له أي للمعيار وصف وهو كونه مشغولاً بواجب يعني المعيار واحد فإذا صار معياراً للفرض لا يسع فيه غيره مع قيام الفرض فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض انتفاء غيره لأنه لا يتصور أداء صومين بإمساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت إلا إمساك واحد وهو لا يفضل عن المستحق فلا يكون غيره مشروعاً

فإذا ثبت له وصف انتفى غيره كالمكيل والموزون في معياره فانتفى غيره لكونه غير مشروع. قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: ولما لم يبق غيره مشروعاً لم يجز أداء الواجب فيه من المسافر لأن شرع الصوم فيه عام ألا ترى أن صوم المسافر عن الفرض يجزيه؟ فيثبت أنه مشروع في حقه إلا أنه رخص له أن يدعه بالفطر وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعاً فأنعدم فعله لعدم ما نواه. وكذلك على قولهما، إذا نوى النفل أو أطلق النية وكذلك المريض في هذا كله. وقال أبو حنيفة رحمه الله: الوجوب واقع على المسافر ولهذا صحّ أدائه بلا توقف إلا أنه

فيه ولا يتصور الأداء شرعاً، كذا قاله شمس الأئمة رحمه الله. وعلى هذا الأصل قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: المسافر إذا نوى واجباً آخر في رمضان أو تطوعاً أو أطلق النية وقع عن فرض رمضان لأن شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لأن وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حق المسافر كما تحقق في حق المقيم. ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه. وقد بينا أن شرعه ينفي شرعية الغير. فثبت أن غير فرض الوقت لم يبق مشروعاً في حق المسافر أيضاً إلا أن الشرع أثبت له الترخّص بالفطر دفعاً للمشقة فإذا ترك الترخّص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال، وقوله: (رخص له أن يدعه بالفطر) معناه أن التراخص مختص بالفطر دون غيره فلو جوزنا له الصوم لا عن فرض الوقت صار مترخصاً بما لم يجعل الشرع له ذلك فكان هذا نصب المشروع للشرع لا انقياداً للشرع، كذا ذكر الشيخ في «شرح التقويم»، (فأنعدم فعله) أي أدائه الواجب الآخر أو التطوع، (لعدم ما نواه) أي لعدمه في نفسه شرعاً كالصوم في الليل. وقال أبو حنيفة رحمه الله: إذا نوى عن واجب آخر يقع عما نوى لأن الوجوب وإن كان ثابتاً في حق المسافر لوجود سببه وهو شهود الشهر إلا أن الشرع أثبت له الترخّص بترك الصوم تخفيفاً عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق. ومعنى الترخّص أن يدع مشروع الوقت بالميل إلى الأخف، فإذا اشتغل بواجب آخر كان مترخصاً لأن إسقاطه من ذمته أخف عليه من إسقاط فرض الوقت لأنه لو لم يدرك عدة من أيام أخر لا يكون مؤاخذاً بفرض الوقت ويكون مؤاخذاً بذلك الواجب، ولما جاز له الترخّص بالفطر لأنه أخف عليه نظراً إلى منافع بدنه فلان يجوز له الترخّص بما هو أخف عليه نظراً إلى مصالح دينه كان أولى.

قوله: (ولهذا صحّ أدائه) وهذا عند جمهور الفقهاء وأكثر الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وعند أصحاب الظواهر لا يجوز. وهو مروي عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهم لأن الوجوب في حقه مضاف إلى عدة من أيام أخر فصار هذا الوقت في حقه

رخص له التَّرك قضاء لحقه وتخفيفاً عليه . فلما ساغ له الترخص بما يرجع إلى مصالح بدنه، ففيما يرجع إلى مصالح دينه، وهو قضاء ما عليه من الدين أولى، وصار كونه ناسخاً لغيره متعلقاً بإعراضه عن جهة الرخصة وتمسكه بالعزيمة .

كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الأداء قبله . وقال عليه السلام : « الصائم في السفر كالمفطر في الحضر »^(١) . وقال : « ليس من البر الصيام في السفر »^(٢) . وتمسك الجمهور بقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة: ١٨٥] ، وهذا يعم المسافر والمقيم . ثم قوله عز ذكره : ﴿ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ ﴾ [البقرة: ١٨٥] ، لبيان الترخص بالمفطر فينفي به وجوب الأداء لا جوازه . وفي حديث أنس رضي الله عنه قال : سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فمننا الصائم ومننا المفطر لا يعيب البعض على البعض^(٣) . والأخبار في هذا كثيرة . وتأويل حديثهم إذا كان يجهد الصوم حتى يخاف عليه الهلاك على ما روي أنه عليه السلام مر برجل مغشي عليه قد اجتمع عليه الناس وقد ظلل عليه فسئل عن حاله فقيل : إنه صائم فقال : « ليس من البر الصيام في السفر » يعني لمن هذا حاله . كذا في المبسوط .

قوله : (بلا توقف) احتراز عن أداء الصلاة في أول الوقت على قول بعض مشايخنا العراقيين فإنه موقوف على ما يظهر من حال المؤدي في آخر الوقت عندهم لأن السبب هو الجزء الأخير عندهم ، واحتراز عن أداء الزكاة في أول الحول فإنه موقوف على كمال النصاب في آخر الحول ، حتى لو هلك النصاب كان له أن يسترد من الساعي إن كان قائماً . لأن أصل السبب وإن وجد في أول الحول إلا أن وصفه وهو النماء لم يوجد . فلوجود أصل السبب قلنا بالجواز ، ولقوات وصفة قلنا بالتوقف . وهاهنا السبب وهو شهود الشهر ثابت في حق الجميع بصفة الكمال فيصح الأداء بلا توقف كإداء الحج من الفقير لكمال سببه وهو البيت ، ويجوز أن يكون معناه : بلا تردد وشك .

قوله : (وصار كونه ناسخاً لغيره) جواب عن قولهما إن شرع الصوم لما ثبت في حقه لم يبق غيره مشروعاً . أي صار كون صوم رمضان ناسخاً لغيره من الصيامات متعلقاً بإعراضه عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة .

(١) أخرجه ابن ماجه في الصيام، حديث رقم ١٦٦٦ .

(٢) أخرجه البخاري في الصوم (٤٤/٣)، ومسلم في الصيام، حديث رقم ١١١٥، وأبو داود في الصيام، حديث رقم ٢٤٠٧، وابن ماجه في الصيام، حديث رقم ١٦٦٥، والإمام أحمد في المسند، ٢٩٩/٣ .

(٣) أخرجه البخاري في الصوم (٤٤/٣)، ومسلم في الصيام، رقم ١١١٨، والإمام مالك في الموطأ (٢٩٥/١)، أبو داود في الصوم، حديث رقم ٢٤٠٥، والإمام أحمد في المسند، ٤٥/٣ .

وإذا لم يفعل بقي مشروعاً فصَحَّ أدأؤه ولأن الأداء غير مطلوب منه في سفره، فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه بمنزلة شعبان فقبل سائر الصيامات. والطريق الأول يوجب أن لا يصح النفل بل يقع عن الفرض، والثاني يوجب أن يصح وفيه روايتان عنه. وأما إذا أطلق النية فالصحيح أن يقع عن رمضان لأن الترخص والترك لا يتحقق بهذه العزيمة وأما المريض فإن الصحيح

(فإذا لم يفعل) أي لم يعرض عن الرخصة لما ذكرنا، بقي، أي غير صوم الوقت، مشروعاً لأن المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فصَحَّ أدأؤها. وهذا الطريق يوجب أنه إذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة^(١) عنه وهو الأصح. لأنه لا يمكن إثبات معنى الرخصة بهذه النية إذ هو يتجشَّم للحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثاني. ولا فائدة في النفل إلا الثواب وهو في فرض الوقت أكثر، فكان هذا ميلاً إلى الأثقل لا إلى الأخف. وإذا لم يثبت الترخص بقي صوم الوقت مشروعاً فيتأدى بنية النفل كما في حق المقيم. وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله أنه يقع عما نوى لأن انتفاء شرعية النفل ليس من حكم الوجوب واستحقاق الأداء بمنافعه فإن ذلك موجود في الواجب الموسع بل من حكم تعيين هذا الزمان لأداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لأنه مخير بين الأداء فيه والتأخير إلى عدة أيام آخر فلا ينتفي صحة أداء صوم آخر منه بهذا الإمساك، كذا ذكر الإمام السرخسي. وذكر القاضي الإمام أبو زيد أن الله تعالى أمر المسافر ابتداءً بصوم العدة من غير شرط الترخص بالفطر، فتأجل وجوب الصوم في حقه بالإضافة؛ كمن نذر أن يصوم رجب وهو في غير رجب لا يجب الصوم عليه في الحال فلم يبق في حقه رمضان فرضاً إلا أن يعجله، ولما نوى صوماً آخر ما عجله، فبقي رمضان في حقه كشعبان ما لم يعجل الفرض فيصبح منه أداء النفل وغيره، وتبين بهذا أنه مُترخِّص بأداء النفل أيضاً كما أنه مُترخِّص بأداء فرض آخر وإن ترخصه لا يبطل إلا بصوم الوقت، وأما إذا أطلق النية فعلى الرواية التي لا يصح نية النفل لا شك أنه يقع عن رمضان لأن بنية النفل لما وقع عن صوم الوقت مع أنها لا تحتل الفرض، فبالنية المطلقة التي تحتلها أولى أن يقع عنه. وعلى الرواية التي يقع بنية النفل عن النفل قيل: إذا أطلق النية لا يقع عن الفرض لأن رمضان لما صار في حقه كشعبان حتى قيل سائر أنواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في الظهر المضيق، ولأن المطلق يحتل النفل والفرض والوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل الذي هو أدنى أولى، كما في خارج رمضان. والصحيح أن يقع عن فرض الوقت

(١) هو محمد بن سماعة بن عبد الله بن هلال بن وكيع بن بشر التميمي (١٣٠ - ٢٣٢هـ)، انظر مروج الذهب ٢١٠/٧ - ٢٢١.

عندنا فيه أن يقع صومه بكل حال عن القَرَض لأن رُخصته متعلقة بحقيقة العجز، فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، فيلحق بالصحيح.

على جميع الروايات لأن الترخيص وترك العزيمة وهي صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لأنه إنما يثبت بنية واجب آخر أو بنية صريح النفل على رواية الحسن، وهذه النية لا يحتمل واجباً آخر غير قَرَض الوقت لأنه لا يتأدى بمثل هذه النية في غير رمضان ففيه أولى. وليست بنية صريح النفل أيضاً بل هي تحتمله كما تحتمل فرض الوقت. ولما لم يثبت الترخيص التحق بالمقيم بإطلاق النية منه ينصرف إلى صوم الوقت، وصار الحاصل أن الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفيه يرجع إليه، وعندهما هي متعلقة بالفطر لا غير.

قوله: (أما المريض فالصحيح عندنا) إلى آخره، احترز به عما روى أبو الحسن الكرخي رحمه الله أن الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة رحمه الله. وبهذه الرواية أخذ شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله فقال: وإذا كان مريضاً أو مسافراً فصام رمضان بنية واجب آخر فعند أبي حنيفة يصير صائماً عما نوى. ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية أنه يصير صائماً عن رمضان. وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله أنه يصير صائماً عما نوى، وهو اختيار شيخ الإسلام صاحب «الهداية». والقاضي الإمام فخر الدين. والإمام ظهير الدين اللؤلؤجي^(١)، والقاضي الإمام ظهير الدين البخاري، والشيخ الكبير أبي الفضل الكرمانى رحمه الله. فقد ذكر أبو الفضل في «الايضاح»: وكان مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وأنه ليس بصحيح، والصحيح أنهما يتساويان. قال: وقد روى أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله نصاً أنه إذا نوى التطوع يقع عن التطوع. وما ذكره هنا اختيار المصنف وشمس الأئمة ومن تابعهما.

قلت: وكشف هذا أن الرخصة لا تتعلق بنفس المرض بإجماع بين الفقهاء ولا يُعْبَأ فيه بقول مخالفينهم. وذلك لأن المرض متنوع نوع منه ما يضر به الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الرأس والعين وغيرها، ونوع منه ما لا يضر به الصوم كأمراض الرطوبة وفساد الهضم وغير ذلك. والترخيص إنما ثبت للحاجة إلى دفع المشقة والضرر ترفيهاً، فمن البعيد أن يثبت فيما لا حاجة فيه إلى دفع ضرر فلذلك شرط كونه مفضياً إلى الحرج. بخلاف السفر فإنه يوجب المشقة بكل حال فتعلق الترخيص بنفس السفر وأقيم السفر مقام المشقة لما عرف.

(١) ظهير الدين اللؤلؤجي: عبد الرشيد بن أبي حنيفة بن عبد الرزاق أبو الفتح، المتوفى سنة ٥٤٠ هـ. فقيه حنفي، انظر معجم المؤلفين ٢/ ٢٣١.

فأما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر بقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص فيتعدى حينئذ بطريق التنبيه إلى حاجته الدينية. قال زفر رحمه الله: ولما صار الوقت متعيناً لهذا

ثم عندنا يثبت الترخص بخوف ازدياد المرض كما يثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين أصحابنا. فإن من ازداد وجعه أو حماه بالصوم يباح له الفطر وإن لم يعجز عن الصوم. ولم يُرو عن أحد من أصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض إن تحمل زيادة المرض وصام عن واجب آخر لا شك أنه يقع عما نوى عند أبي حنيفة إذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه. فعلى هذا لا يستقيم الفرق الذي ذكره صاحب الكتاب إلا بتأويل؛ وهو أن المرض لما تنوع كما ذكرنا تعلق الترخص في النوع الأول وهو الذي يضر به الصوم بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج. وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لأنه وإن لم يضر به الصوم لكن لما آل أمر المريض إلى الضعف الذي عجز به عن الصوم لا بد من أن يثبت له الترخص دفعا للهلاك عن نفسه كما يثبت بالإكراه. إذ معنى العجز أنه لو صام لهلك غالباً، فإذا صام هذا المريض عن واجب آخر ولم يهلك ظهر أنه لم يكن عاجزاً ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت. فظهر أن مراد الشيخ أبي الحسن من قوله: الجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي أضر به الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض. ومراد المصنف من قوله: أن رخصته متعلقة بحقيقة العجز المريض الذي لم يضر به الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز. وقوله: فإن الصحيح عندنا كذا أراد به نفسه. وإنما قال هذا لأن رواية الشيخ أبي الحسن أن الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة لو أجريت على ظاهرها وعمومها من غير تأويل لا وجبت تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد. فالشيخ نظر إلى عمومها الظاهري وأشار إلى الفساد بقوله: فإن الصحيح عندنا كذا. يوضح ما ذكرنا ما قال شمس الأئمة في المبسوط: فأما المريض إذا نوى واجباً آخر فالصحيح أنه يقع صومه من رمضان لأن إباحة الفطر له عند العجز عن أداء الصوم، فأما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر، ثم قال: وذكر أبو الحسن الكرخي رحمه الله أن الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة وهو سهو أو مؤول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض فهذا يدل بآدنى تأمل في صحة ما ذكرنا والله أعلم.

قوله: (بطريق التنبيه) التنبيه الإعلام يعني جواز الترخص بالفطر لحاجته الدنيوية تنبيه على جوازه بأداء الصوم لحاجته الدينية بالطريق الأولى لأنه أهم فيتعدى الترخص أو الحكم من الفطر إلى الصوم الواجب للحاجة بالقياس أو بالدلالة.

المشروع صار ما يُتصور من الإمساك في هذا الوقت مستحقاً على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال، كصاحب النصاب إذا وهبه من الفقير بعد الحول وكأجير الواحد يستحق منفعه، قلنا: ليس التعيين باستحقاق لمنافع العبد لأن ذلك لا يصل قربة. وإنما القربة فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر. بل الشرع لم يُشرع

قوله: (ولما صار متعيناً) إلى آخر. الصحيح المقيم إذا أمسك في نهار رمضان ولم يحضره النية لم يكن صائماً عندنا. وقال زفر رحمه الله: يخرج به من عهدة الأمر لأن الأمر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه أخذ حكم العين المستحق. فعلى أي وصف وجد وقع عن جهة المأمور به، كالامر برد المغصوب والودائع لما كان متعلقاً بمحل بعينه فعلى أي وجه أوقع الفعل لا يقع إلا عن الجهة المستحقة عليه، وكالأمر بإداء الزكاة لما تعلق بمحل عين وهو النصاب كان الصرف إلى الفقير واقعاً عن الجهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من الفقير من غير نية يخرج عن العهدة. وكأ لو استأجر إنساناً ليخيط له ثوباً كان الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع أو أداء الواجب بالعقد. والفقه الجامع للكل أنه لما أخذ تعلقاً بمحل عين كان متعيناً على اعتبار الوجود، فإذا وجد وقع عنه وإن كان ديناً باعتبار ذاته على معنى أنه يجب إيجاده.

ولنا حرفان: أحدهما: أن الواجب في الذمة أمر العبد بتحصيله وإيجاده في وقت عين والإيجاد بصورته ومعناه، وصورته الإمساك ومعناه كونه عبادة. وهذا المعنى لا يحصل إلا بالعزيمة، ولم توجد، فلا يقع عن الجهة المستحقة وإن تعين له بخلاف هبة النصاب لأن الإخراج تم بصورته ومعناه، وكذا الفعل في الإجارة تم بصورته ومعناه.

والثاني: وهو المذكور في الكتاب أن منفعه مع تعين الوقت للفرض واستحقاق الصوم عليه بقيت على ملكه ونعني بها الصلاحية التي يتمكن بها من أداء العبادة أو غيرها هو مأمور بأن يؤدي بها ما هو مستحق عليه من العبادة وذلك بإداء يكون منه عن اختيار فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة لأنه ما لم يعزم لا يكون صارفاً ما له إلى ما هو مستحق عليه. ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لأن عدم ليس بشيء ولا يقال: الإمساك وجد منه اختياراً فلا حاجة إلى النية ليحصل الاختيار، لانا نقول: إنما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل عن العادة إلى العبادة، ولا يحصل ذلك بدون النية. وإنما لا يمكنه صرف منفعه إلى أداء صوم آخر لأنه غير مشروع، لا لأن المنافع مستحقة عليه. كما لا يمكنه ذلك في الليل وهذا بخلاف الأخير فإن المستحق منفعه إن كان أجيراً واحداً والوصف الذي يحدث في الثوب إن كان أجيراً مشتركاً فيه، وذلك لا يتوقف على عزم يكون منه. وبخلاف الزكاة فإن المستحق صرف جزء من المال إلى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى وقد تحقق

في هذا الوقت مما يتصور فيه الإمساك قرية إلا واحداً فانعدم غير الفرض الوقتي لعدم كونه مشروعاً لا باستحقاق منافعه كما ينعدم في الليل أصلاً. ولا استحقاق ثمة فإذا بقيت المنافع له لم يكن بُدّ من التعيين. ولم يوجد، لأن عدم العزيمة ليس بشيء بخلاف هبة النصاب لأنه عبادة تصلح مجازاً عن الصدقة

ذلك فالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازاً لأن المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف إليه. كما أن الصدقة على الغني صارت عبارة عن الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع بدلالة في المحل، قال شمس الأئمة في «المبسوط»: «وفي مسألة هبة النصاب معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القرية حصل لحاجة المحل. ألا ترى أن من وهب لفقير شيئاً لا يملك الرجوع فيه لحصول الثواب له؟ فالحاصل أن الخصم نظّر إلى الإمساك فقال: هو الواجب لا غير، وجعل تأثير النية في تحصيل الإيقاع عن الجهة المستحقة ولا حاجة إلى ذلك إذا تعلق بمحل عين. ونحن جعلنا تأثيرها في تحصيل معنى الإمساك وهو كونه عبادة ووقفنا الحصول على وجود المعنى كما وقفنا على حصول الصورة أو جعلنا تأثيرها في تحقيق معنى الاختيار الذي هو شرط في تحصيل العبادة. ثم بعد حصول المعنى أو حصول أداء العبادة عن اختيار أعرضنا عن تعيين النية كما ذكره مع الشافعي رحمة الله عليه.

وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله ينكر هذا المذهب لزفر ويقول: المذهب عنده أن صوم جميع الشهر يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله، وهذا الاختلاف الذي ذكرنا في الصحيح المقيم. فاما المريض أو المسافر فلا خلاف أنه لا يكون صائماً ما لم يبق، والفرق لزفر رحمه الله أن الأداء غير مستحق عليه في هذا الوقت فلا يتعين إلا بنية بخلاف الصحيح المقيم. وقلنا: إنما يشترط النية ليصير الفعل قرية، وفي هذا المسافر والمقيم سواء». كذا في «المبسوط».

وقوله: كصاحب النصاب أداء وهبة من الفقير بعد الحول إنما يستقيم مقيساً عليه لزفر إذا لم يحصل للفقير غنى بهذه الهبة بأن كان مديوناً أو وهبه متفرقاً، فاما إذا لم يكن كذلك فلا. لأن إيتاء مائتي درهم إلى الفقير بنية الزكاة لا يصح عنده ولا يخرج به عن العهدة فما ظنك في الهبة بدون نية الزكاة؟ إلا إذا أراد به الإلزام على مذهب الخصم، مما يتصور فيه الإمساك قرية أي من فرض الوقت والقضاء والمنذور والكفارة والنفل، إلا واحداً وهو فرض الوقت، لم يكن بد من التعيين أي تعيين المنافع للعبادة، لأنه عبارة: أي عقد الهبة عبارة. والعبارة شيء؛ فامكن أن يجعل مجازاً عن الصدقة بخلاف عدم العزيمة فإنه ليس بشيء.

استحساناً. وقال الشافعي رحمه الله: لما كانت منافعه بقيت على ملكه وجب التعيين حتى يصير مُختاراً لا مجبوراً ولو وضعنا عنه تعيين الجهة لصار مجبوراً في صفة العبادة ولخلا معنى العبادة عن الإقبال والعزيمة. وقلنا: الأمر ما قلت إلا

قوله: (لما بقيت منافعه) إلى آخره. يصح صوم رمضان بنية التطوع ونية واجب آخر ونية الصوم مطلقاً عن الصحيح المقيم. وقال الشافعي رحمه الله: لا يصح عن أحد بنية ما إلا بنية فرض رمضان لأن منافعه لما بقيت على ملكه وجب التعيين، أي تعيين الجهة، لأنه لا يتحقق صَرَف ما له إلى مشروع الوقت ما لم يُعينه في عزمته. وهذا لأن الصوم متنوع في أوصافه فرضاً ونفلاً كاصل الإمساك متنوع إلى عادة وعبادة، ومعنى العبادة معتبر في الوصف كما هو معتبر في الأصل فإنه مأمور به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ في العقاب. فكان الوصف بنفسه عبادة كاصل الصوم. ومن الممتنع حصول عبادة لا عن اختيار من العبد فكما شُرطت العزيمة للأصل نفياً للجبر فكذلك يشترط للوصف لهذا المعنى كما في الصلاة.

ولا يقال: تعين المحل لقبول المشروع دون غيره قد أغنى عن تعيين الوصف، لانا نقول: تعيين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختيار ولا يغني تعين المحل عن ذلك شيئاً. إذ نحن ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبار التميز بالنية بتعين المحل وإنما اعتبرت للحصول على ما حققنا، ولا يلزم عليه حجة الفرض حيث يتأذى بمطلق النية بالإجماع وبنية النفل عندي. لأنه ثبت بخلاف القياس بدلالة النص. وهو ما روي عن النبي عليه السلام: أنه رأى رجلاً يلبي عن شبرمة. فقال: ومن شبرمة؟ فقال: أخ لي، أو صديق لي. فقال: أحججت عن نفسك؟ قال: لا. فقال عليه السلام: «حُجَّ عَنْ نَفْسِكَ، ثُمَّ عَنْ شبرمة»^(١). فأمر بالحج لنفسه بإحرام انعقد لغيره فجوزنا عن الفرض بنية النفل أيضاً دلالة، ولا يمكن إلحاق الصوم بالحج لأن أمر الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه إلى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه، ولكننا نقول الأمر على ما قلنا، أي لا بُد للوصف من التحصيل بالنية نفياً للجبر كما لا بد للأصل منه. إلا أن النية الموجودة شاملة للأصل والوصف. وبيانه أنا أجمعنا على أن الشرط هو نية الصوم المشروع فيه حتى إذا نوى بهذا الوصف أجزاءه وإن لم يتو فرضاً وهو بنية أصل الصوم نوى مشروع الوقت لأن المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف بيننا وبين الشافعي. والواحد في مكان أو زمان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسمه العلم، فإن زيداً لو تودى يا إنسان أو يا رجل وهو منفرد

(١) أخرجه أبو داود في المناسك حديث رقم ١٨١١، ابن ماجه في المناسك حديث رقم ٢٩٠٣.

أنه لما اتَّحد المشروع في هذا الوقت تعيَّن في زمانه فأُصيب بمطلق الاسم ولم يفقد بالخطأ في الوصف كالمتعيَّن في مكانه فصار جوازه بهذه النية على أنه تعيَّن لا على أن التعيَّن عنه موضوع، فكان هذا من قولاً بموجب العلة. وقال

في الدار كان كما قيل يا زيد، فكذا فيما نحن فيه الإمساك قد وجد بصورته ومعناه لأنه نوى الصوم وهو واحد فيتناوله مطلق الاسم، وهو معنى قول علمائنا رحمهم الله: إنه صوم عيَّن فيتأدى بمطلق النية كالنفل في غير رمضان، فإنه لا صوم مع النفل في غير رمضان في أصل الشرع وإنما يوجد غيره بعوارض.

وكذلك إذا نوى النفل لأن الموصوف بأنه نفل غير مشروع فلغَت نية النفل وبقيت نية الصوم، فصار كما نوى الصوم مطلقاً بمنزلة ما إذا نوى الفرض في غير رمضان ولا قُرْض عليه يكون نفلاً لأن الوصف لغا فبقي مطلق النية.

فإن قيل: الواحد في المكان إنما ينال باسم جنسه إذا كان موجوداً. وههنا الصوم معدوم يوجد بتحصيله فكيف يُنال المعدوم باسم جنسه؟

قلنا: كونه معدوماً لم يمنع أن ينال باسم نوعه بأن نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لأن اسم جنسه اسمه كما أن اسم نوعه اسمه.

فإن قيل: لو سلَّمنا أنه يتأدى بمطلق النية لا نُسلم أنه يتأدى بنية التطوع أو بنية القضاء وغيره لأن المتوحد في المكان ينال باسمه ولا يُنال باسم غيره، فإن زيدا لا يُنال باسم عمرو وإن كان ينال باسم إنسان ورجل، كيف وإنه بهذه النية معرض عن الفرض؟ لأنه تركَّ الثقل إلى الخفيف فإنه لو أفطر في النفل أو في القضاء لا يلزمه الكفارة فلا يمكن أن يجعل مع الإعراض عنه مقبلاً عليه لتضاد بينهما، يوضحه أنه لو اعتقد المشروع في هذا الوقت أنه نفل يكفر فكيف يجوز أن يصير ناوياً للصوم المشروع بنية النفل؟

قلنا: كإنه قد نوى أصل الصوم ووصَّفه والوقت لا يقبل وصفه، فلغَت نية الوصف وبقيت نية الأصل. إذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل لأن قوام الأصل ليس بالوصف وأصل الصوم جنسه لا اسم غيره بخلاف عمرو فإنه ليس باسم جنس أصلاً. والإعراض إنما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت بالاتفاق فبلغوا ما في ضمنها، ونظيره الحج على مذهبه، وبه يبطل قوله إنه لو اعتقد فيه أنه نفل يكفر.

وذكر الشيخ أبو المعين رحمه الله في «طريقته» أن الفريضة اسم لفعل ألزمه الله تعالى وبين مقداره وأظهر لنا إلزامه لذلك الفعل بطريق لا ريبه فيه لولا الإلزام الظاهر لما سُمِّي الفعل فريضة، والعبادة اسم لكل ما يحصل على طريق الإخلاص لله تعالى على وجه

الشافعي رحمه الله: لما وَجِبَ التعيين شرطاً بالإجماع وجب من أوله لأن أول أجزائه فعل مفتقر إلى العزيمة فإذا تراخى بطل. فإذا اعترضت العزيمة من بعد لم

لا يبقى فيه لغيره شركة. ولهذا كانت العبادة مشروعة بخلاف هوى النفس لأنها لو كانت على موافقة الهوى لتسارع إليها المكلفون لما فيها من داعية الهوى واستتلاذ النفس لذلك، فيتحقق فيها الشركة فيزول معنى الإخلاص فكانت العبادة اسماً للفعل لا لعينه بل لوجود فعل آخر من الفاعل وهو الإخلاص وهو يحصل بالنية؛ وهي أن يقصد بقلبه توجيه فعله إلى الله تعالى وحده. فإذا وجد القصد هاهنا كان الإمساك عبادة فبعد ذلك اتسامه بسمه الفرضية لن يتعلق بفعل يوجد من العبد بل يتعلق بوجود الإلزام من الله تعالى على طريق ظهر ثبوته بيقين وقد تحقق ذلك في هذا اليوم بعينه فيتسم هذه العبادة بهذه السمة شاء العبد أو لم يشأ. كالمولود إذا وُلِدَ وقد كانت أمه ولدت قبله آخر يتسم هذا بسمه الأخوة لوجود من يُقَابَلُهُ فكذا هذا، غير أن من نوى نفعاً أو واجباً آخر ظن أن لا أمر بتحصيل عبادة الصوم في هذا اليوم وأن العبادة وإن حصلت وحصل الإمساك لله تعالى لم يتسم بسمه الفرض لزوال الأمر بالإمساك المعين في هذا اليوم. وهذا الظن منه فاسد كما ظن أن هذا المولود لا يسمى أخاً لأن أمه ما ولدت قبله وقد كانت ولدت كان الظن باطلاً والإثم ثابتاً كذا هذا.

قال: وعن هذا قال بعض مشايخنا: إن هذه المسألة مضورة في اليوم الأول من شهر رمضان إذا شك إنسان فيه وشرع بهذه النيات ثم تبين أن هذا اليوم من شهر رمضان حتى يكون هذا الظن معقوفاً، فاما لو وجد في غيره من الأيام فيخشى عليه الكفر لانه ظن أن لا أمر بالإمساك في هذا اليوم المعين بتعيين الله تعالى للإمساك، ومثل هذا الظن يُخَشَى مِنْهُ الكُفْرُ. ثم قال في آخر هذه المسألة: ومن وقف على ما ذكرنا عَرَفَ حيد الخصوم عن سنن الصواب بتعلقهم في المسألة: بقوله عليه السلام: «الاعمال بالنيات وإنما لأمرئ ما نوى» فإننا سلّمنا أن العمل لن يصير عبادة بدون النية لكن وجدت النية في المتنازع فيه وإنما الخصم هو الذي ترك العمل بالجبر حيث أخرج عمله المقرن بالإخلاص عن أن يكون عبادة وكذا قوله عليه السلام: «لِكُلِّ أَمْرٍ ما نوى» يقتضي جواز الصوم لوجود النية. ثم يكون الصوم فرض الوقت لوجود الإلزام من الله تعالى على وجه توقف عليه بطريق لا شبهة فيه والله أعلم.

قوله: (لما وَجِبَ التعيين شرطاً بالإجماع) أي وجب تعيين مشروع الوقت باتفاق بيننا إما بتعيين الوصف كما قلت أو بتعيين الأصل كما قلتم، وجب أن يشترط من أوله.

يؤثر في الماضي بوجه لأن إخلاص العبد فيما قد عمله لا يتحقق وإنما هو لما لم يعمل به بعد، فإذا فُسد ذلك الجزء فُسد الباقي لأنه لا يتجزأ. ووجب ترجيح جانب الفساد احتياطاً.

وهذا بخلاف التقديم لأن التقديم واقع على جملة الإمساك ولم يعترض

فإذا صام بينة من النهار لا يجزيه لأن الصوم واجب عليه في جميع النهار ولا توجد ذلك إلا بالنية فإذا خلا أوله عن النية فُسد لفقد شرط. ولا وجه إلى تصحيحه بأعمال النية المتأخرة في الماضي بطريق الإلحاق بأول النهار لأن العزم أثره في المستقبل من حيث تحقيقه وإيجاده دون تصحيح الماضي لأنه خرج عن يده ولم يبق قادراً، ولا وجه لاعتباره في الأكثر وإقامته مقام الكل، لأنه أمر يردده الحقيقة لأنه مأمور بالكل، ولم يوجد فاتراً له موجداً في الكل بالإيجاد في البعض خلاف الحقيقة. ألا ترى أنه لا يكتفي بالإمساك في الأكثر ولا يقيم مقام الكل؟ فكذا في اعتبار النية التي بها يوجد معنى الصوم وإذا فُسد أوله بعدم العزيمة وإنه غير متجزئ فُسد الباقي ضرورة عدم التجزي. ولا يقال لما صح الباقي بوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزي أيضاً. لأننا نقول ترجيح الفساد في باب العبادة أولى لأنه أقرب إلى الاحتياط إذ فيه الخروج عن العهدة بيقين. فهذا معنى قوله: ووجب ترجيح الفساد احتياطاً. ولا يلزم عليه النفل فإنه يجوز بنية من النهار بالإجماع لأنه غير مقدّر شرعاً فيمكن أن يجعل صائماً من حين نوى لما نبينه.

قوله: (وهذا بخلاف التقديم) أي تأخير النية عن أول الإمساكات يخالف تقديمها عليه حيث جاز التقديم مع أن النية لم تقترب بأوله أيضاً ولم يجز التأخير. والفرق أن التقديم واقع على جملة الإمساك يعني أنه قد عزم في الليل أنه يمسك لله تعالى من الفجر إلى الغروب فصحت النية بوضعها من حيث كونها عزمياً في المستقبل ولم يعترض عليه أي على ما قدم من النية ما يبطله لأنه لم يوجد ما يضاده من ترك العزيمة والإفطار بعد الصبح. والاكل والشرب والمواقعة في الليل لا ينافي العزيمة المتقدمة بالإجماع لأن من شرط المنافاة اتحاد المحل، والليل ليس بمحل للصوم أصلاً، فالاكل وما يشبهه لا ينافي عزمته. فإذا لم يبطل يحكم ببقائها إلى حين الشروع لتعذر اعتبارها مقتربة بحالة الشروع ولهذا عمّ الجواز أنواع الصيامات من القضاء وغيره. فاما المتأخر فلا يتصور تقديمه أصلاً فلا يمكن الحكم به لأن الشيء إنما يقدر حكماً إذا تصور حقيقة. وهذا كالنية في أول الصلاة جعلت باقية حكماً إلى آخر الصلاة. أما النية الموجودة في خلال الصلاة فلا يحكم باقترانها بأول الصلاة للتعذر، كذا هنا. ثم استوضح الشيخ ما ذكر من الفرق بمسالتين

عليه ما يُبطله فبقي. فأما المعترض فلا يحتمل التقدم إلا ترى أن النية بعد نصف النهار لا تصح؟ وألا ترى أن في الصوم الدين؟ وجب الفصل بين هذين الوجهين.

فقال: (ألا ترى أن النية بعد نصف النهار لا تصح؟) ولو جاز الحكم باقتران هذه النية بأول الإمساك كما جاز في المتقدمة لما اختلف الحكم بين أول النهار وآخره كما لم يختلف الحكم هناك بين أول الليل وآخره. (وألا ترى أن في الصوم الدين؟) وجب الفصل بين هذين الوجهين أي بين تقديم النية وتأخيرها حيث جاز التقديم ولم يجز التأخير بالإجماع. فكذلك هاهنا لأنه أقوى من سائر الصيامات فإن الإفطار فيه يوجب الكفارة دون غيره. وعندنا إذا صام في رمضان بنية قبل انتصاف النهار يجزيه واختلف في ذلك طريق أصحابنا: فمنهم من سَوَّى بينه وبين النفل في الجواز ومنهم من سَوَّى بين تقديم النية وتأخيرها. وهذا هو المذكور في الكتاب نتكلم عليه فنقول: لما كانت النية شرطاً ينبغي أن يكون شرطاً على وجه لا يؤدي إلى فوات المشروط، لهذا لم يشترط مقارنتها بجميع أجزاء العبادة في جميع العبادات ولا بالجزء الأول في باب الصوم لامتناع تحصيلها وتعذر تحصيلها على وجه يفوت في الأعم الأغلب. فلم يكن بد من تجويز التقديم ليحصل التكليف بقدر الوسع والتأخير يساوي التقديم في هذا المعنى. لانا لو لم نُجوز التأخير يؤدي إلى التفويت لأن الإنسان قد يُنشيء النية من الليل وهو أمر غالب وقد يشتبه عليه رأس الشهر وهو أيضاً أمر معتاد. وقد تطهر المرأة عن الحيض ولا تشعر إلا بعد انفجار الصبح وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم بذلك إلا بعد الانتباه. وكذا الكافر قد يُسلم في الليل ولا يعلم بوجوب الصوم عليه إلا عند وجود النهار وإذا ثبت المساواة بينهما في الحاجة وجب إلحاق التأخير بالتقديم لئلا يؤدي إلى فوات الصوم.

(فإن قيل): لا مُساواة بين الحاجتين لأن الحاجة إلى جواز التقديم عامة في حق جميع المكلفين، وإلى جواز التأخير خاصة في حق البعض ثابتة في بعض الاوقات. وأحكام الشرع مبنية على ما عليه أحوال الدُّهماء لا على ما يُبتلى به الأشخاص الجزئية على ما عُرف. ولهذا لم يُجعل ما بعد الزوال محلاً للنية وإن كان يتصور بقاء الحائض النائمة والصبي المحتلم إلى ما بعد الزوال ولم يعتبر الحاجة الخاصة فكذا فيما نحن فيه، على أن الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت في حق من يثبت في حقه الحاجة لا في حق الكل لأن ما ثبت لحاجة عامة سقط فيه اعتبار الحاجة ووجب أجزاء الحكم فيه على الإطلاق. وما ثبت لحاجة خاصة اقتصر على موضعها لكونها عارضة وفي اعتبارها تغليب العارض على الأصل. ولهذا لم يبق للحاجة عبرة في الإجارة ونحوها وإن شرعت لدفع

وقلنا نحن: إن الحاجة إلى النية لأن يصير الإمساك قربة وهذا الإمساك واحد غير متجزئ صحة وفساداً، والثبات على العزيمة حال الأداء ساقط

الحوائج لكونها عامة واعتبرت في جواز التيمم حتى اقتصر على مَنْ تحققت الحاجة في حقه لكونها خاصة إذ الأصل وجود الماء وكون العوز والعدم فيه عارضاً.

(قلنا): إنا إنما سَوَّينا بين الأصل والفرع باعتبار أصل الحاجة لا باعتبار قدرها فنطلب المساواة في أصل الحاجة لا في قدرها وقد وجدت كما بينا فيفسد التفرقة بينهما بالدوام وعدمه. وكذا بالخصوص والعموم إذ الخاصة منها في موضعها كالعامّة في مواضعها. والحاجة إلى تجويز الصوم بالنية المتأخرة خاصّة فيما شرع من الصوم في وقت معيّن فاخصّ القول بالجواز فيه، وما ذكر أن بناء الأحكام على ما عمّ وغلب دون ما شدّ ونذر، كلام في غير موضعه. لأن ذلك على ما ذكر فيما كان من الخاص في حيز النذر. فاما ما كان في نفسه في حدّ الكثرة فله العبرة وإن كان غيره أكثر كعدم الماء اعتبر في حق جواز التيمم شرعاً، وإن كان الوجود هو الغالب لدخول العدم في نفسه في حدّ الكثرة وخروجه عن حدّ النذرة. وهاهنا الاعتذار في حد الكثرة الكثرة جهاتها إذ من ضرورة كثرة الجهات كثرتها على أن الجهة لو لم تكن إلا جهة النسيان لدخلت في حدّ الكثرة لاستيلائه على طبع كل فرد من أفراد الجنس فكيف وقد كثرت الجهات على ما سبق.

وقولهم: ما ثبت باعتبار الحاجة القاصرة لم يعدّ موضعها. قلنا: فجوزوا في موضع الحاجة وخالفونا فيما وراء ذلك لنُبَيِّنَ لكم العذر فيما وراء محل الحاجة، على أن وجود النية من النهار في حق من لا عذر له من نسيان أو جهل غير متصور من حيث العادة بل يوجد منه النية أو ما يقوم مقامها في الليل بأكل زيادة من الطعام على المعتاد أو شرب زيادة شربه وإن تصوّر ووُجد فهو في غاية النذرة فيلحق بالعدم.

أو نقول: إذا تحقق فقد صار عاجزاً عند انفجار الصبح عن تقديم النية فصار كالمعدورين، وإذا حققت معنى المسألة فأصنغ لشرح ما في الكتاب، فقول: (الحاجة إلى النية لأن يصير الإمساك قربة) معناه النية محتاج إليها لغيرها لا لذاتها فلا يجوز إثباتها على وجه يؤدي إلى تفويت ذلك الغير، (وهذا الإمساك واحد) أي الكف إلى آخر النهار رُكن واحد ممتد بخلاف الصلاة فإنها أركان (غير متجزئ صحة وفساداً) حتى لو فسد جزء منه فسد الكل ولو حكم صحة جزء بعدما تمّ يحكم بصحة الكل، وحاصل المعنى أن الصوم وإن كان مُترَكِباً من جنس الإمساك الدائم من أوّل اليوم إلى آخره ولكن جعل جنس الإمساك كله في حق كونه صوماً كشيء لا يتجزأ. لأن الأشياء المتعددة إذا دخلت تحت خطاب واحد صارت كشيء واحد كما في قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾

بالإجماع للعجز وحال الابتداء ساقط أيضاً للعجز وصار حال الابتداء هنا نظير حال البقاء في الصلاة، وحال البقاء نظير حال الابتداء في صلاة. ثم العجز أطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة وجعل موجوداً تقديراً فصار له فضل الاستيعاب ونقصان حقيقة الوجود عند الأداء على حد الإخلاص.

[المائدة ٦:]، لما دخل جميع البدن تحت الخطاب صار كشيء واحد حتى جاز نقل البلة من موضع إلى موضع. ولا يجوز ذلك في الوضوء لعدم هذا المعنى. فكذلك هاهنا لما دخلت الإمساكات المتعددة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، صارت كشيء واحد فلا يتجزأ صحة وفساداً، والثبات على العزيمة حال أداء هذه العبادة بأن يداوم على العزم إلى حالة الانتهاء ساقط عن المكلف بالإجماع كما في سائر العبادات لأن اعتبار النية على هذا الوجه يوقعه في الحرج. وربما لا يكون في الوسع، وهذا معنى قوله: للعجز. ولهذا لو أغمي عليه أو يخطر بباله الصوم بعدما وجد العزم يتأدى صومه، ولهذا يشترط في سائر العبادات قران النية بأولها لا استدانة النية من أولها إلى آخرها، وحال الشروع في الأداء أي الثبات على العزيمة في حالة الشروع في هذه العبادة ساقط عنه بالإجماع أيضاً. فإنه لو نوى في أول الليل لا يشترط أن تستديم تلك النية إلى حالة الشروع. وحاصله أنه لا يشترط اقتران العزيمة بأول حال الأداء أيضاً للعجز وهو أن وقت الشروع مشتبه لا يُعرف إلا بالنجوم ومعرفة ساعات الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة في حق عامة الخلق الذين ثبت أمور الشرائع على عاداتهم، ولم يحرم النوم فيه شرعاً أيضاً بل سُنَّ لمن قام بالليل وبعدما كان متيقظاً يشتبه أول الفجر بالليل فسقط اشتراط اقتران النية بأولها، وصار حال الابتداء في الصوم من حيث أنه يخرج في قران النية بها نظير حال البقاء من الصلاة من حيث أنه يخرج فيها على الثبات على العزيمة، وحال البقاء في الصوم من حيث أنه يمكن قران النية بها من غير حرج نظير حال الابتداء في الصلاة في هذا المعنى أيضاً فصار الحاصل أن اقتران النية بابتداء الصوم مُتَعَذَّرٌ والثبات على العزيمة حال بقائه كذلك. وقران أصل النية به حال البقاء غير مُتَعَذَّرٌ كما في ابتداء الصلاة. والغرض من إيراد هذا الكلام هو الإشارة إلى أن النية المتصلة به في حالة البقاء أولى بالاعتبار من المتقدمة عليها لكونها متصلة بركن العبادة كالنية المتصلة بابتداء الصلاة أولى بالاعتبار من المتقدمة عليها لهذا المعنى. ثم هذا العجز وهو تعذر قران النية بابتدائه (أطلق التقديم) أي أجزاه مع فصل النية عن ركن العبادة وهو الإمساك، لأنه إذا نوى في أول الليل ثم لم يخطر بباله الصوم إلى الغروب جاز صومه بالإجماع. مع أن النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة (وجعل) أي العزم المتقدم المعدوم حقيقة موجوداً تقديراً، (فصار له)

والعجز الداعي إلى التأخير موجود في الجملة في حق من يُقيم بعد الصُّبح أو يفيق عن إغمائه. وفي يوم الشك ضرورة لازمة لأن تقديم النية من الليل عن صوم الفرض حرام. ونية النفل عندك لَغُو فقد جاءت الضرورة فلئن يثبت بها التأخير مع الوصل بالركن أولى. ولهذا رجحان في الوجود عند الفعل وهو حدّ

أي لما قدم من النية (فضل استيعاب) أي هو مُستوعب لجميع الإمساكات تقديراً لأنه نوى الإمساك من الصُّبح إلى الغروب (ونقصان حقيقة الوجود عند الأداء) أي أنه ليس بموجود حقيقة حالة الأداء (على حدّ الإخلاص) أي على حقيقته، وكلمة على متعلقة بالأداء لا بالوجود. والأداء على حدّ الإخلاص أن تكون النية مقترنة بالأداء ليمتاز العبادة عن العادة، وقد عدمت هنا حقيقة، وإن وجدت تقديراً. (والعجز الداعي إلى التأخير موجود في الجملة) يعني به أن العجز الذي ذكرنا كما هو داع إلى جواز التقديم ومرخص له فكذلك هو داع إلى جواز التأخير في حق بعض المكلفين كما في حق المقيم بعد الصبح وأمثاله، وخلاصة المعنى أن الضرورة لم تندفع بتجوز التقديم في الجنس لأن فيهم أصحاب هذه الأعذار وإنما يندفع بالكلية بتجوز النية من النهار (وفي يوم الشك ضرورة لازمة) أي في حق الكل لأن تقديم النية عن صوم الفرض أي فرض الوقت حرام ولو نوى ليلة الشك أداء صوم فرض رمضان غداً وبأن اليوم من رمضان لم يصح صومه عند الشافعي، وكذا لا يجوز بنية النفل. فثبت أن الضرورة فيه لازمة لا يرتفع إلا بتأخير النية فلئن يثبت بهذه الضرورة جواز التأخير مع أنه متصل بالركن وهو الإمساك أولى.

وهذا الكلام مُتصل بقوله: ثم هذا العجز أطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة يعني لما جاز الصوم بنية متقدمة مع فصلها عن ركن العبادة والاشتغال بأعمال آخر منافية للصوم من الأكل والشرب والوقاع للضرورة وهي موجودة في النية المتأخرة فلان يجوز بها مع وصلها بالركن كان أولى.

(فإن قيل): هذا إنما يستقيم إن لو أمكن اعتبار المتأخرة تقديراً كالمقدمة والأمر بخلافه، لأن النية متى تقدمت وصحّت بموضوعها عَزَمَ في المستقبل بقيت كذلك واقتربت بكل جزء لأن نيته انتظمت أجزاء الوقت ولو نوى صوم البعض لم يصح فمضى تأخرت صارت كما نوى صوم بعض اليوم إذ هي لا تعمل في الماضي بوجه ما.

(قلنا): لا حاجة إلى القول ببقائه حكماً لأنه قام دليل سقوط الامتداد حقيقة فلئن ساغ لاحد أن يحكم بالاقتران بكل جزء منه حكماً مع انعدامه حقيقة جاز لآخر أيضاً أن يجعل الاقتران بجزء منه حقيقة كالإقتران بالكل، لأنه من حيث انصافه بكونه صوماً جملة

حَقِيقَةُ الْأَصْلِ. وَنُقْصَانُ الْقُصُورِ عَنِ الْجُمْلَةِ بِقَلِيلٍ يَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فَاسْتَوِيَا فِي طَرِيقِ الرِّخْصَةِ بَلْ هُوَ أَرْجَحُ وَهَذَا الْوَجْهَ يُوجِبُ الْكَفَّارَةَ بِالْفَطْرِ فِيهِ. وَرُويَ ذَلِكَ عَنْهُمَا. وَلَمَّا صَحَّ الْأَقْتِصَارُ عَلَى الْبَعْضِ لِلزُّرُورَةِ وَجِبَ الْمَصِيرُ إِلَى مَا لَهُ حُكْمٌ

الإِمْسَاكَاتِ فِي الْيَوْمِ شَيْءٌ وَاحِدٌ فَكَانَ الْاِقْتِرَانُ مِنْهُ بُجْزءً مِنْهُ حَقِيقَةً اقْتِرَانًا بِالْكُلِّ حُكْمًا كَذَا فِي إِشَارَاتِ «الْأَسْرَارِ».

ثم شرع الشيخ في بيان المساواة بينهما فقال: (ولهذا) أي ولما اُخِرَ من النية رجحان على النية المتقدمة في الوجود عند الفعل أي من حيث أنها موجودة عند الفعل حقيقة بخلاف المتقدمة (وهو) أي الوجود عند الفعل (حد حقيقة الأصل) الأصل أن تكون النية مقترنة بالعمل فإذا اقترنت به حقيقة كان هذا حقيقة الأصل والاقتران به تقديرًا ليس من حقيقته فكان حد حقيقة الأصل أن يكون الاقتران حقيقة وحاصل المعنى أن الأصل في العبادات أن تكون النية مقترنة بها وهو موجود ههنا في المتأخرة دون المتقدمة (ونقصان القصور) أي وله نقصان من حيث أنه قاصر عن الجملة لأنه لم يوجد في أوله ولكن ما قصر عنه العدم قليل بالنسبة إلى ما وجد فيه العزيمة، يحتمل العفو لأن القليل محل العفو كالتنجاسة القليلة والإنكشاف القليل في حق الصلاة وابتلاع ما دون الحُمْصَةِ مما بين الأسنان في حق الصوم وغير ذلك فاستويا من حيث أن لكل واحد منهما كمالًا ونقصانًا، فالكمال في المتقدمة الاستيعاب والنقصان فيها عدمها عند الفعل. والكمال في المتأخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الجملة حقيقة. فكانا مستويين في طريق الرخصة أي في جواز الترخيص بها بل هذا أرجح أي التأخير أولى بالتخصيص به لأن الاستيعاب فيه موجود تقديرًا أيضًا، لانا نقول أقمنا النية في الأكثر مقام الكل كما أن الاستيعاب في التقدُّم ثابت تقديرًا لا تحقيقًا فصار جهة النقصان في المتأخرة معارضة لجهة الكمال في المتقدمة فسلم جهة الكمال وهي الوجود عند الفعل للمتأخرة عن التعارض فصار التأخير أرجح.

(فإن قيل): يلزم على هذا أن تكون النية من النهار أفضل عندكم وليست كذلك إذ النية أفضل من الليل بالإجماع.

(قلنا): إنما كانت النية من الليل أفضل لأن فيها المسارعة إلى الأداء والتأهب له أو الأخذ بالاحتياط لإكمال في الصوم، كما أن الابتكار يوم الجمعة أولى من السَّعْيِ بعد النداء لما فيه من المسارعة لا لتعلق كمال الصلاة نفسها به، وكذلك المبادرة إلى سائر الصلوات كذا في «الأسرار».

الكل من وجه خلفاً عن الكل من كل وجه. وهو أن يشترط الوجود في الأكثر لأن الأقل في مقابلته في حكم العدم، ولا ضرورة في ترك هذا الكل تقديراً فلم نجوزهُ بعد الزوال ورجحنا الكثير على القليل لأنه في الوجود راجح. وبطل

قوله: (ولما صح الاقتصار) إلى قوله بعد الزوال جواب عن قوله: ألا ترى أن النية بعد نصف النهار لا تصح أي لما صح اقتصار النية على بعض الإمساك وجب أن يكون لذلك البعض حكم الكل من وجه حتى يكون قران النية به كقرانها بالكل تقديراً. وذلك هو الأكثر إذ لهُ حكم الكل في كثير من المواضع بخلاف الربع والثلث فإنه وإن كان لهما حكم الكل في بعض مواضع الاحتياط إلا أن ذلك على خلاف الدليل، لأن لو أعطى للربع حكم الكل لكانت الثلاثة الأرباع التي تقابله بذلك أولى. فاما ما زاد على النصف فغلب على ما يقابله وقرب إلى الكل فكان الحكم بكلية على وفاق الدليل (خلفاً عن الكل من كل وجه) وهو الإمساك من أول النهار إلى آخره وهذا كالمثل من وجه وهو القيمة جعل خلفاً عن المثل من كل وجه إذا انقطع المثل في ضمان العدوان. وهو أن يشترط الوجود في الأكثر. الضمير راجع إلى المصير إلى ما لهُ حكم الكل أن يشترط وجود النية الأكثر. لأن الأقل الذي لم يُصادفه النية في مقابلة الأكثر الذي صادفته في حكم العدم. (ولا ضرورة في ترك هذا الكل) الثابت تقديراً يعني إنما وجب ترك اعتبار الكل الحقيقي للضرورة التي ذكرناها ولا ضرورة في ترك هذا الكل التقديري واعتبار ما دونه. فلهذا لم نجوز الصوم بالنية بعد الزوال ولا يُقال قد يتحقق الضرورة أيضاً في حق الذي أقام أو أفاق بعد الزوال. والذي بلغ أو أسلم في الليل ولم يعلم بالبلوغ أو وجوب الصوم إلا بعد الزوال. لانا إنما اعتبرنا الضرورة في ترك اعتبار الكل لوجود خلفه وهو الأكثر وهاهنا قد فات الأكثر وبفواته فات الصوم لأن الأقل الذي صادفته النية في مقابلة الأكثر الذي لم تصادفه النية في حكم العدم. فكان وجود الضرورة هاهنا كوجودها بعد الغروب فلا يُعاب بها.

قوله: (ورجحنا الكثير على القليل) جواب عن قوله ووجب ترجيح الفساد احتياطاً، وذلك لأن الكثير باعتبار ذاته راجح على القليل فالكثرة وإن كانت من الأوصاف كالصحة والفساد إلا أن هذا الوصف يثبت للشيء باعتبار ازدياد في أجزاء ذاته فكانت الكثرة وصفاً راجعاً إلى الذات بخلاف الصحة والفساد لأنهما من الأوصاف المحضة التي لا تعلق لها بالوجود فإنهما يطريان بعد الوجود فكان الترجيح بالكثرة راجعاً إلى الذات، وبالصحة والفساد راجعاً إلى الحال، فكان الأول أولى لأن الذات أصل والحال تبع.

الترجيح على ما قلنا بصفة العبادة لأنه حال بعد الوجود والكثرة والقلة من باب الوجود والوجود قبل الحال فوجب الترجيح به على ما يأتي بيانه في باب الترجيح إن شاء الله. ولأن صيانة الوقت الذي لا دُرْك له أصلاً على العباد

وعبارة الشيخ في «شرح التقويم»: ولما وُجِدَت النية في الأكثر فقد وجد بعض العبادة وعدم البعض. فالشافعي رجّح جانب العدم على جانب الوجود احتياطاً لأمر العبادة ونحن رجّحنا الموجود على المعدوم باعتبار الكثرة وهو أولى لأنه ترجيح بمعنى راجع إلى الذات، وما فعله الشافعي رحمه الله راجع إلى العدم وهو ليس بشيء فلا يصلح مُرجّحاً.

قوله: (ولأن صيانة الوقت) يجوز أن يكون عطفاً على الدليل المتقدم من حيث المعنى، ويجوز أن يكون عطفاً على قوله: لأنه في الوجود راجح يعني ورجحنا الكثير الموجود فيه النية على القليل الذي لم يوجد النية فيه. لأن الكثير في الوجود أي في وجوده وذاته راجح.

(ولأن صيانة الوقت الذي لا دُرْك له أصلاً على العباد واجب) لأنه تعالى فرض عليهم الأداء في هذا الوقت وبفواته يفوت الأداء لا إلى خلف في حق فضيلة الوقت فوجب صيانتها احترازاً عن الفوات، وإليه أشار النبي عليه السلام بقوله: «من فاته صوم [يوم] من رمضان لم يقضيه صيام الدهر» ولا وجه إلى الصيانة في حق أصحاب الأعذار المذكورين إلا بتجوز هذا الصوم بالنية الموجودة قبل انتصاف النهار فوجب القول به إذ التجوز مع خلل تمكن فيه أقرب إلى قضاء حق العبادة من التفويت.

فإن قيل: لا يجوز تغيير الشرط وإسقاطه لفوت الفضيلة كمن عليه الفجر لو خاف فوت الجمعة لا يسقط عنه الترتيب، وكذا لا يجوز التيمم في الجمعة وسائر الصلوات عند خوف فوت الجمعة والجماعة. وكذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت، لأن الفائت هو الفضيلة، وجاز في صلاة العيد والجنائز لأن الفائت أصل العبادة. وهاهنا الفائت الفضيلة، فلا يجوز تغيير الشرط وإسقاطه لفواتها.

قلنا: نحن لا نقول بإسقاط الشرط وتغييره لاستدراك الفضيلة ولكن نقول: ينبغي أن تكون النية مشروعة على وجه لا يؤدي إلى فوات هذه الفضيلة لحاجة الناس إلى استدراكها كما كانت مشروعة على وجه لا يؤدي إلى فوات أصل الصوم إذ الحاجة تدفع ما أمكن، وإنما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة والجماعة والوقت لأنه لا يمكن

واجب، وهو معنى قول مشايخنا: إن أداء العبادة في وقتها مع النقصان أولى فصار هذا الترجيح متعارضاً وهذا الوجه يُوجب أن لا كفارة فيه. ويُروى ذلك عن أبي حنيفة رحمه الله.

استدراك هذه الفضائل إلا بقوت فضيلة أخرى وهي أداء الصلاة بالوضوء لأنه أفضل من أدائها بالتيمم، فلا يجوز استدراك فضيلة بتفويت فضيلة أخرى، وكذا لا يسقط الترتيب لقوت الجمعة لأن الوقت وقت الفائتة بشهادة الرسول عليه السلام وإنما وقت الجمعة بعد قضائها فلا يجوز أدائها قبل الوقت.

وفي قوله: (لا درك له أصلاً) إشارة إلى الجواب عن صوم القضاء ونحوه حيث لا يجوز بنية من النهار، لأننا إنما جوزناه في رمضان على خلاف الأصل لصيانة فضيلة الوقت الذي لا يُدرك بالقوات أصلاً على ما نطق به النص. ولا حاجة إلى القضاء إلى صيانة الوقت لأن كل الأوقات فيه سواء فبقي على الأصل.

قوله: (إن أداء العبادة في وقتها مع النقصان أولى) أي من القضاء لأنه أقرب إلى صيانة حق العبادة من التفويت كأداء العصر وقت الاحمرار أولى من قضائها بعد الغروب.

قوله: (فصار هذا الترجيح متعارضاً) أي صار ترجيح الكثير على القليل لصحة التأخير متعارضاً لأن ما يوجب ترجيحه معنيان: أحدهما: اقتران النية بركن العمل وهذا يقتضي أن يكون التأخير أولى من التقديم وأن تجب الكفارة إذا أفطر، والثاني: صيانة الوقت. وهذا يوجب أن يكون التأخير دون التقديم. وأن لا يجب الكفارة بالفطر لتمكن خلل فيه، وهذه الكفارة تسقط بالشبهة فهذا معنى كونه متعارضاً، وقيل معناه أن ترجيحنا الكثير في صورة التأخير يكون العبادة مؤداة في الوقت يعارضه ترجيح الشافعي وهو أن الجزء الأول من النهار عري عن النية فيحكم بالفساد احتياطاً لأن كل واحد من الترجيحين راجع إلى حال العبادة بخلاف الترجيح الأول لأنه راجع إلى الذات فلم يعارضه ترجيح الشافعي هو راجع إلى الحال. ولهذا دلّ على وجوب الكفارة إذا أفطر، بخلاف الترجيح الثاني لأنه ضعف بالمعارض فصار له شبهة عدم وجود الصوم فلا يجب الكفارة.

قوله: (ويُروى ذلك عن أبي حنيفة رحمه الله) ذكر في «المبسوط» إذا أصبح غيرنا للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم أكل فلا كفارة عليه. إلا في رواية عن أبي يوسف رحمه الله أنه يلزمه الكفارة لأن شروعه في الصوم قد صحّ فيتكامل جنايته بالفطر كما لو كان نوى بالليل.

وجه قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله أن ظاهر قوله عليه السلام: «لا صيام لمن

ولم نقل بالاستناد ولا بفساد الجزء الأول مع احتمال طريق الصحة والإمساك في أول النهار قُرْبَةً مع قُصُور معنى الطاعة فيه لأنه لا مشقة في

لَمْ يَعَزِمِ الصَّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ»^(١) ينفي كونه صائماً بهذه النية. والحديث وإن تَرَكَ العمل بظاهره يبقى شبهة في ذَرِّءٍ ما يَنْدَرِي بالشبهات. كمن وطىء جارية ابنه مع العلم بالحرمة لا يلزمه الحد لظاهر قوله عليه السلام: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِابْنِكَ». وما ذكرناه هنا موافق للمنظومة، وذكر الشيخ أبو المعين رحمه الله في طريقته لا فرق في وجوب الكفارة بين ما إذا نوى من الليل وبين ما إذا نوى من النهار في ظاهر الرواية. وفي «النوادر» قال: لا يلزمه الكفارة فيما إذا نوى من النهار، والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية.

(فإن قيل): لا نظير لما اخترتم من جواز تأخير النية في الشرع فلا يجوز العمل به فاما لجواز التقديم فنظائر جملة كتقديم نية الصلاة عليها وتقديم نية الزكاة على الأداء وغيرهما.

(قلنا): نحن ما جعلنا النية المتأخرة متقدمة ولكن جعلنا الإمساكات موقوفة على النية فبعد وجودها ينقلب صوماً شرعياً، وتوقف الأمر على ما يوجد بعد موجود في الحسنيات والشرعيات فإن الرمي حكمه موقوف على الإصابة وتصرفات الفضولي موقوفة على الإجازة، والتعليقات موقوفة على الشرط. وكذا الظهر المؤدى يوم الجمعة حكمه موقوف على وجود السعي إلى الجمعة وعدمه. وكذا الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة حكمها موقوف عند أبي حنيفة على ما عُرف. فكان توقف الإمساكات على وجود النية في الأكثر طريقاً مسلوفاً.

قوله: (ولم نقل بالاستناد) جواب عما قاله الشافعي: إن النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بوجه، فقال: إنما يلزم هذا على من قال بصحة هذا الصوم بطريق الاستناد كما اختاره بعض مشايخنا اعتباراً بحكم البيع بشرط الخيار، فإنه يثبت بطريق الاستناد ولكن هذا لا يصح لأن الاستناد يظهر أثره في الموجود لا في المنعَدوم؛ فإنه لو كان الخيار للمُشتري وحدثت زيادة في مدة الخيار في يد البائع وهلك ثم أجزى البيع حيث استند حكمه إلى أول المدة لا يظهر أثر الاستناد في ذلك الهالك حتى لا يسقط بمقابلته شيء من الثمن. وهما هنا ما تقدم على النية قد عدم، فلا يمكن الحكم بصحته بطريق استناد النية إليه، وهو معنى ما قال الشافعي رحمه الله: النية المعترضة لا تؤثر في الماضي. بل الصحيح ما ذهبنا إليه من إقامة الأكثر مقام الكل ولا يرد عليه ما قاله الشافعي.

(١) أخرجه أبو داود الصوم، حديث رقم: ٢٤٥٤. والترمذي في الصوم، حديث رقم: ٧٣٠. وابن ماجه في الصيام، حديث رقم: ١٧٠٠.

الإمساك في أول النهار، فصار إثبات العزيمة فيه تقديراً لا تحقيقاً وفاءً لحقه وتوفيراً لحظّه. وعلى هذا الأصل قلنا: إن صوم النفل مقدّر بكل اليوم حتى فسد

قوله: (ولا بفساد الجزء الأول) ردّ لقوله أول أجزاء الفعل مُفتقر إلى العزيمة فيفسد بعدم العزيمة ومن فساده يلزم فساد الباقي، فقال: نحن لا نقول بفساد الجزء الأول مع احتمال طريق صحته وذلك بأن يجعل الإمساك في أول النهار موقوفاً على وجود النية إلى وقت يمكن صَوْنُ العبادة عن الفوات، فإن حصلت النية في ذلك الوقت كان كحصولها في الجميع. ويتبين أن الفعل في أول الوقت كان عبادة لما بيننا أن الإمساكات في كونها صوماً شيء واحد لا يتجزأ، فاقتران النية بجزء منها كان اقتراناً بجميعها ضرورة عدم التجزؤ، وإن لم يتصل النية بشيء من أجزاء الإمساك حتى مضى الوقت الذي أمكن الاستدراك تبين أنه لم يكن صوماً، فظهر بما ذكرنا أن كل جزء من أجزاء العبادة مقترن بالنية تقديراً كما في النية المتقدمة، وإن القول بفساد الجزء الأول فاسد لانتفاء دليل الفساد وهو انعدام النية.

قوله: (والإمساك في أول النهار قربة) إلى آخره. يجوز أن يكون بيان احتمال طريق الصحة ويجوز أن يكون ابتداء كلام. وبيانه أن المعتاد في الأكل هو الغداء والعشاء فاما ما وراءهما فمن السرف والشرة ولهذا وعد الله تعالى في الآخرة الغداء والعشاء فقال: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ٦٢]، والصوم عبادة فيكون تركاً للمعتاد ليحصل معنى المشقة لأنها مشروعة على خلاف هوى النفس، وليس فيه ترك العشاء بل تأخيرها إلى الغروب فكان معناه تأخير العشاء وترك الغداء المعتاد وهو عند الضحوة: وأما ما قبل ذلك من الترك فخارج على العادة ولا مشقة فيما يخرج مخرج العادة فكان ابتداء الركن من الضحوة من حيث المعنى إلا أن الإمساك فيها لا يصلح للركنية إلا بما تقدم عليه من الإمساك المعتاد فكان هو واجب التحصيل ضرورة صيرورة هذا الإمساك ركناً فكان هذا أصلاً وما تقدم عليه تبعاً له. ومعنى النية القصّد إلى ترك الغداء لله تعالى فإذا نوى في هذا الوقت فقد تحقق معنى النية وكانت مقترنة حقيقة بأول العبادة معنى وهو أصل فيستتبع تبعه فيما يثبت فيه. كالام يستتبع وكدها في الإسلام والعناق والرق والاستيلاد والتدبير وكالأمير والمولى يستتبع العسكر والعبد في نية الإقامة فيثبت النية فيما تقدم تقديراً وإن لم يثبت تحقيقاً، وكان إثبات النية فيه تقديراً لا تحقيقاً وفاءً لحقه وتوفيراً لحظّه. وإذا وجدت النية المناسبة له لا يجب الحكم بفساده والله أعلم.

ثم هذا الحكم وهو جواز الصوم بنية من النهار ثابت في حق الصحيح المقيم بلا خلاف بين أصحابنا فاما المريض أو المسافر فكالصحيح المقيم عندنا، وعند زفر لا يجوز لهما الصوم إلا بنية من الليل. كذا في «المبسوط». وذكر في فتاوى القاضي الإمام فخر

بوجود المنافى في أوله ولم يتأدَّ إلا من أوله ولم يتأدَّ بالنية في الآخر، لأن الصوم عُرف قرينةً بمعياره ولم يُعرف معياره إلا بيومٍ كامل. فلم يَجْزِ شَرْعُ العبادة. وأما

الدين وغيره مريض أو مسافر لم يَنْوِ الصَّوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر، قال أبو يوسف: يَجْزِيهِمَا. وبه أخذ الحسن رحمهما الله. فهذا يُشير إلى أن عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يَجْزِيهِمَا، وَجْهُ عدم الجواز أن الأداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين عليهما إلا بنية من الليل كالتقصاء، ووجه الجواز أن الوجوب ثابت في حقهما كما في حق الصحيح المقيم إلا أن لهما الترخُّص بالفطر فإذا لم يترخَّصا صَحَّتْ منهما النية قبل انتصاف النهار كما يصح من المقيم وكالنفل.

قوله: (وعلى هذا الأصل) وهو أن وقت الصوم معيار، قلنا: النفل مقدَّر بكل اليوم لأن الوقت لما كان معياراً لهذه العبادة فلا بد من أن يمتلئ المعيار ليوحد ولا بدَّ من أن يكون الصائم أهلاً للصوم من أوله إلى آخره ليتحقق منه الصوم الشرعي، فيفسد بوجود المنافى في أوله من كُفر أو حيض أو نحوهما، حتى إذا أسلم الكافر أو طهرت الحائض بعض الفجر وأراد أن يتنقَّل بصوم ذلك اليوم ليس له ذلك، وكذا لا يتأدى بالنية بعد انتصاف النهار، وقال الشافعي رحمه الله: أنه ليس بمقدَّر شرعاً بل يصير صائماً من حين نوى لأن النبي عليه السلام قال: «إني إذا لصائم»^(١). وهي كلمة تنبئ عن الاخبار للحال، ولأن مبنى التطوع على النشاط فيتأدى بقدر ما يؤديه ألا ترى أن صلاة النفل تجوز قاعداً وراكباً مع القدرة على القيام والنزول؟ وكذا الصدقة النافلة ليست بمقدرة وإن كانت الواجبة مقدرة. ولهذا يجوز عنده بنية بعد الزوال في قوله. وكذا مع المنافى في أوله كالكفر والحيض في قول ولكن بشرط عدم الأكل في أول النهار لأن رُكنه إمساك يخالف هوي النفس ولا يحصل ذلك مع الأكل في أول النهار بخلاف عدم النية أو الاهلية فمنه لا يجعل الإمساك موافقاً للعادة. على أن الأكل في أول النهار لا يمنع عن صحة الصوم في باقيه عند بعضهم أيضاً، منهم أبو زيد القاشاني، وقد يوجد في الشرع إمساك بعض اليوم قرينة كما في يوم الأضحى فيجوز أن يكون قرينة في غيره من الأيام أيضاً. ولنا ما ذكرنا أن الصوم لا يُعرف قرينة إلا بمعيار شرعي ولم يُعرف معياره في الشرع إلا يوم كامل فالذي يخترعه العبد من قبل نفسه لا يصلح معياراً له إذ لا مدخل للرأي في معرفة المقادير الشرعية. وإذا كان كذلك لا يتأدى بالنية بعد الزوال كالقَرْض لفوات أكثر الرُكن بلا نية، والدليل عليه أن من نذر أن يصوم بعد الزوال في يوم لم يأكل فيه لم يصح بالإجماع ولو

(١) أخرجه مسلم في الصيام، حديث رقم ١١٥٤، والترمذي في الصوم، حديث رقم ٧٣٣، وأبو داود في الصوم، حديث رقم ٢٤٥٥، والإمام أحمد في المسند، ٢٠٧/٦.

الإمساك في أول يوم النحر فلم يُرْعَ صوماً ولكن ليكون ابتداء التناول من القرايين كراهية للأضياف أن يتناولوا من غير طعام الضيافة قبل طعامها. ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجباً لم يَبْقَ نفلاً

كان الإمساك في بعض اليوم صوماً لصحّ كالنذر بالدقة وإن قلّت، لأن النذر إيجاب المشروع. وحقيقة المعنى فيه أن النفل تبع للفرض فيكون مقدراً بتقديره في الجملة كنافلة الصلاة مقدرة بركعتين لأنه أدنى مقادير الفرض ويجوز قاعداً أو راكباً لأن الفرض يجوز بتلك الهيئة عند العذر، وكذا الصدقة بالقليل قد تقع عن الفرض حتى لو وجبت عليه زكاة فادى دانقاً سقط عنه الواجب بقدره في أحكام الدنيا والآخرة. وهاهنا الإمساك في بعض اليوم قصداً لا يقع عن الفرض بحال فلا يجوز أن يقدر النفل به، ولا تمسك له في الحديث فإن قوله عليه السلام: «إني إذا لصائم» إخبار عن حالة العزم فعبر بلسانه ما خطر بقلبه وكان فيه بيان جواز العزم دون تغيير المعيار الشرعي. وكان قوله: لصائم مُنصرفاً إلى الصوم المعهود في الشرع ولا في ما ذكر من قوله: مبنى التطوع على النشاط لأنه لا اثر لنشاطه في التقدير أصلاً فإنه لو أراد أن يصلي ركعة أو يكتفي بسجدة واحدة في كل ركعة أو تقدم السجود على الركوع أو أراد أن يصوم أول النهار دون آخره بأن نوى أن يصوم إلى العصر ليس له ذلك بالإجماع. وإنما اثر نشاطه في أنه مُخَيَّر في فعله فإن شاء فعل المشروع المقدّر الشرعي فيُثاب عليه وإن شاء تركه من غير توجه عقاب عليه لا في تغيير التقدير الشرعي.

وأما الإمساك في أول يوم النحر فليس بصوم ولهذا لم يشترط فيه النية. وإنما ندب إليه في حق أهل الأمصار ليكون ابتداء التناول من ضيافة الله تعالى، ولهذا لم يثبت هذا الحكم في حق أهل السواد لأن لهم حق التضحية بعد طلوع الفجر، وليس لأهل الأمصار أن يضحوا إلا بعد الصلاة.

قوله: (ومن هذا الجنس) أي من جنس ما صار الوقت متعيناً له كشهر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعينه أي وقت معين مثل أن يقول: لله علي أن أصوم رجب أو يوم الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل أن يقول: نذرت أن أصوم يوماً أو شهراً أو سنة، لما انقلب صوم الوقت وهو النفل لأنه هو الأصل في غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التعيين والتثبيت، واجباً أي بالنذر، لم يَبْقَ نفلاً لأن الصوم المشروع في وقت لا يقبل وصفين متضادين أي متنافيين أو متغايرين وهما كونهما نفلاً واجباً؛ لأن النفل ما لا يستحق العبد العقوبة بتركه، والواجب ما يستحقها بتركه. فإذا ثبت الوجوب النذر انتفى النفل ضرورة، فصار أي الصوم المشروع

لأنه واحداً من هذا الوجه فأصيب بمُطلق الاسم، ومع الخطأ في الوصف وتوقف مُطلق الإمساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور. لكنه إذا صامه عن كفارة أو قضاء ما عليه صحَّ عما نوى لأن التعيين حصل بولاية الناذر، وولايته لا تعدُّوه فصَحَّ التعيين فيما يرجع إلى حق وهو أن لا يبقى النفل مشروعاً. فاما في ما يرجع إلى حق صاحب الشرع وهو أن لا يبقى الوقت محتملاً لحقه فلا. فاعتبر في احتمال ذلك العارض بما لو لم ينذر. وأما الوقت الذي جعل معياراً لا سبباً

في هذا الوقت (واحداً من هذا الوجه) أي من حيث أنه لم يحتمل صفة النفلية وإن بقي محتملاً لصفة القضاء والكفارة. (فأصيب بمُطلق الاسم) أي يقع عن المنذور بالنية المطلقة، ومع الخطأ في الوصف أي بنية النفل كصوم رمضان (لكنه إذا صامه) أي صوم الوقت أو صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب آخر صحَّ عما نوى لأن التعيين أي تعيين الناذر الوقت للصوم المنذور حصل بولايته فلا يعدُّوه (لحقه) أي لحق صاحب الشرع، (لما لم ينذر) أي بعدم النذر، أو المعنى فاعتبر النذر أو التعيين في حق إبطال احتمال الوقت ذلك العارض وهو القضاء والكفارة بما لو لم ينذر أي بالعدم. يعني كان الموجب الأصلي في هذا اليوم هو النفل حقاً للعبد وصوم القضاء والكفارة كان محتمله، فإذا نذر فقد تصرف فيما هو حقه بالإيجاب لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت لصوم القضاء والكفارة. إذ لو ظهر أثره في ذلك صار العبد مبدلاً للمشروع الذي ليس بحقه من قبل نفسه وذلك لا يصح كمن سلم وعليه سجدتا السهو يريد به قطع الصلاة لا يعمل إرادته فيه لأنه تبديل للمشروع، فكذا هذا.

واعلم أن إيراد هذا القسم في هذا النوع مشكل لأن هذا النوع في بيان ما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه وفي هذا القسم الوقت معيار ولكنه ليس بسبب، إذ السبب فيه النذر على ما عُرِف فكان إيراده في القسم الذي يليه أولى. وإنما أوردته في هذا النوع لأن شبهه بصوم رمضان أقوى من شبهه بصوم الكفارة لأن الوقت فيه معيار وشرط للاداء، وفي القسم الثالث الوقت معيار لا غير فلهذا أوردته ههنا.

قوله: (وأما الوقت الذي جعل معياراً لا سبباً) وهو القسم الثالث من اقسام المؤقتة، فالشيخ ذكر هذا القسم في اقسام المؤقتة وغيره من المشايخ ذكره في المطلقة، وذلك لأن له شبهاً بهما جميعاً فشبهه بالمؤقتة أنه تعلّق بوقت مقدّر له وهو النهار لا بمُطلق الوقت كالزكاة حتى لو أدّاه ليلاً لم يُعتبر بخلاف الزكاة. وشبهه بالمطلقة أنه لم يتعلّق بوقت متعين يفوت الاداء بفوته كما يفوت بفوات شهر رمضان بل متى أدّاه يكون مؤدياً لا

فمثل الكفارات المؤقتة بأوقات غير متعينة وكقضاء رمضان والنذر المطلق والوقت فيها معيار لا سبب ومن حُكمها أنها من حيث جُعِلَتْ قربة لا تستغني عن النية، وذلك في أكثر الإمساك ومن حيث أنها غير متعينة لا يتوقف الإمساك فيها إلا لصوم الوقت وهو النفل. فأما على الواجب فلا، لأنه مُحْتَمِلُ الوقت وإنما التوقف على الموضوعات الأصلية، فأما على المحتمل فلا. فلهذا كانت النية من أوله شرطاً ليقع الإمساك من أوله من العارض الذي يحتمله الوقت فيما إذا توقّف على وجه فلا يحتمل الانتقال إلى غيره، ومن حُكمه أنه لا فوات له ما لم

قاضياً. فاختار الشيخ جانب كونه مؤقتاً واختار غيره جانب كونه مُطلقاً، والوقت فيها أي فيما ذكرنا في الصيامات معيار ولهذا لا يتحقّق قضاء صومين في يوم واحد. وأداء كفارتين بالصوم في شهرين لا سبب. فإن سبب الكفارات ما يضاف إليه من ظهار أو قتل أو يمين ونحوها وسبب القضاء التفويت أو القوات أو ما هو سبب الأداء وسبب النذر المطلق أي المنذور المطلق النذر (ومن حُكمها) أي من حكم هذه الصيامات أنها من حيث جعلت قربة لا تستغني عن النية وتكفي في أكثر الإمساك، كما صوم رمضان والنذر المعين والتطوع ومن حيث أنها غير متعينة في هذا الوقت بل هي من محتملاته لا يكون توقف الإمساك في هذه الصيامات إلا على صوم الوقت وهو النفل إذ هو الموضوع الأصلي في غير رمضان (فأما على الواجب فلا) أي فأما التوقف على الواجب وهو القضاء والكفارات فلا يكون لأن الواجب محتمل الوقت. وإنما يكون التوقف على الموضوعات الأصلية كما في قولك: رأيت أسداً. يتوقف صحته وصدقه على رؤية الهيكل المعلوم لا على رؤية إنسان شجاع لأن الأول موضع اللفظ، والثاني محتمله. وهذا لأن التوقف إنما ثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لا يدرك أصلاً والضرورة فيما هو الموضوع الأصلي للوقت لا فيما هو محتمله، فإذا كان الوقت عيناً لفرض كرمضان كان الوقف عليه فنفيذ عليه، وإن كان غير رمضان فالأصل فيه النفل فلا ينفذ على غيره. فلهذا كانت النية شرطاً من أوله ليقع الإمساك من أوله من محتمل الوقت. فإذا نوى من الليل صوم القضاء انعقد الإمساك من أول النهار لمحتمل الوقت فيجوز. وأما إذا انعقد الإمساك لموضوع الوقت وهو النفل لا يمكن صرّفه إلى محتمل الوقت، وهذا في الحقيقة جواب عن كلام الخصم فإنه جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التأخير، ففرّق الشيخ بينهما بما ذكره. ومن حُكمه أنه لا فوات له، ذكر الشيخ في شرح التقويم: ومن حكمه أنه لا يتضيّق عليه وجوب الأداء. وحكي عن أبي الحسن الكرخي أن عند أبي يوسف رحمه الله يتضيّق كالحج والصحيح ما ذكرنا والله أعلم.

يكن الوقت متعيناً. وأما النوع الرابع من المؤقتة فهو المشكل منه وهو حج الإسلام. ومعنى قولنا أنه مُشكل أن وقته العمر وأشهر الحج في كل عام صالح لادائه أم أشهر الحج من العام الأول وقت متعين لادائه؟ ولا خلاف في الوصف الأول حتى إذا أخر عن العام الأول كان مؤدياً. فاما الوصف الثاني فهو صحيح عند أبي يوسف في الحال وأشهر الحج في هذا العام الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلاة، فإذا أدرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام الأول لا يصير

قوله: (وأما النوع الرابع من المؤقتة فهو المُشكل) أي الذي لا يُعلم ان وقته متوسع أو متضيّق (منه) من المؤقتة على تأويل المذكور (وهو حج الإسلام) إسناد الإشكال إلى الحج مجاز إذ الإشكال في وقته لا في نفسه، وبيان الإشكال من وجهين أحدهما بالنسبة إلى سنة واحدة وهو أن الحج عبادة تتأدى بآركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت، فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلاة. ومن حيث أنه لا يُتصور في سنة واحدة إلا اداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم، والثاني بالنسبة إلى سني العمر فإن الحج فرض العمر ووقته أشهر الحج وهي من السنّة الأولى يتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار أشهر الحج من السنين التي يأتي يفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبهاً. كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله.

وإلى الوجه الثاني أشار الشيخ في «الكتاب» وكذا، في «شرح التقويم» فقال وقت الحج وقت عين جعل ظرفاً لاداء الحج. ومعنى إشكاله أنه إذا أخر الحج عن الوقت المعلوم له ظرفاً في هذه السنة وقع الشك والإشكال في ادائه، فإنه إن عاش أدى وإن مات تحقق الفوات فسمّيناه مُشكلاً، وهكذا في «التقويم» ايضاً وهو الصحيح.

قوله: (وأشهر الحج في كل عام) إلى آخره يعني لا يدري أوقته متوسع في الحقيقة في حق كل من وجب عليه أم متضيّق؟ فإن عاش سنين كان أشهر الحج من كل عام صالحاً لادائه بمنزلة آخر الوقت في الصلاة وكان الوقت في حقه متوسعاً، وإن لم يعيش كان أشهر الحج من العام الأول متعيناً لادائه حتى إذا أخر عن العام الأول واداه في عام آخر كان مؤدياً لا قاضياً بالاتفاق لكون ذلك عاماً من عمره، فاما الوصف الثاني وهو تعيين أشهر الحج من العام الأول للاداء (فهو صحيح) أي ثابت مع الوصف الأول عند أبي يوسف رحمه الله، يعني أشهر الحج من العام الأول متعين للاداء في الحال كوقت الصلاة للصلاة من غير نظر إلى أنه يعيش إلى القابل أم لا فيأثم بتأخير عنه كما في الصلاة، إلا أنه إذا اداه في العام الثاني كان مؤدياً لا قاضياً بخلاف الصلاة.

كذلك إلا بشرط الإدراك. وقال محمد رحمه الله: مُوسِعاً يسع تأخيرهُ عن العام الأول. وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا: إن هذا يرجع إلى أن الأمر المطلق عن الوقت يوجب الفور أم لا؟ مثل وجوب الزكاة وصدقة الفطر والعُشر والنَّذر بالصدقة المطلقة. فقال أبو يوسف: على الفور. وقال محمد رحمه الله: على التَّراخي. فكذلك الحج، فأما تعيين الوقت فلا. والذي عليه عامَّة مشايخنا أن الأمر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف. فأما مسألة الحج فمسألة مُبتدأة،

قوله: (بمنزلة يوم أدركه في حق قضاء رمضان) يعني من وجب عليه قضاء رمضان إذا أدرك يوماً من أيام آخر لا يتعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى لو أخر عنه لا ياثم لأن وقت القضاء جميع العمر فكذلك هاهنا، وإنما خصَّ هذا النظير دون أول أجزاء الوقت في الصلاة مع أنه مثله لأنه أشبه بوقت الحج من وقت الصلاة. فإن وقت أداء الصوم ينقطع بإقبال الليل إلى الغد كما إن وقت أداء الحج ينقطع بانقضاء أشهر الحج من هذا العام إلى أشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت الصلاة لأنه لم يتخلل من أجزائه ما يمنع جواز الأداء.

قوله: (وإنما يعرف) أي حقيقة الخلاف في تعيين الأشهر من العام الأول للأداء بمعرفة كيفية وجوب الحج، فقال أبو يوسف رحمه الله: وجوبه بطريق التضييق فيلزم منه تعيين الأشهر من العام الأول. وقال محمد رحمه الله: وجوبه بطريق التوسُّع فيلزم منه جواز التأخير عن العام الأول وعدم تعيينه للأداء.

(فإن قيل): لما ثبت أن وقته متضييق عند أبي يوسف لم يبق مُشْكِلًا كوقت الصوم لما ثبت أنه متوسُّع عند محمد زال الإشكال عنه أيضاً كوقت الصلاة.

(قلنا): إنما حكم أبو يوسف بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يُؤدِّي إلى تفويت العبادة لا من حيث أنه انقطع جهة التوسُّع بالكُلِّية. ألا ترى أنه لو أدرك العام الثاني جاز أدائه فيه؟ وإنما قال محمد بالتوسُّع نظراً إلى ظاهر الحال لا أنه لا يحتمل التضييق عنده. ألا ترى أنه لو مات قبل إدراك الأشهر من العام الثاني كان الأشهر من العام الأول مُتَعِيناً للأداء عنده؟ فثبت أن الإشكال لم يزل بما قالاه.

قوله: (مثل وجوب الزكاة) جمع الشيخ بين ما وجب بإيجاب الله تعالى وبين ما وجب بإيجاب العبد فالزكاة وصدقة الفطر والعشر ونظير الأول والنذر بالصدقة المطلقة أي غير المقيدة بوقت نظير الثاني (فأما تعيين الوقت فلا) أي إما أن يكون تعيين الوقت مختلفاً فيه ابتداء فلا، يعني مسألة الحج مبنية على أن في الأمر المطلق أول أوقات الإمكان متعين للأداء عند أبي يوسف خلافاً لمحمد لا أن الخلاف فيها ابتدائي.

فذهب محمد رحمه الله في ذلك أن الحج قَرَضُ العُمر بلا خلاف إلا أنه لا يتأدى في كل عام إلا في وَقْتٍ خاصٍّ. فيكون وقته نوعاً من أنواع أشهر الحج في عُمره إليه تعيينه كصَوْمِ القضاء وقته النُّهْرُ دون الليالي، وإلى العُبد تعيينه. فلا يتعيّن الذي يليه إلا بتعيينه بطريق الاداء ألا ترى أنه متى أداه كان مؤدياً؟ ولو

قوله: (فأما مسألة الحج فمسألة مُبتدأة) أي غير بنائية فعند أبي يوسف هو واجب على القَوْر حتى يَأْتُم بنفس التأخير رواه عنه بِشْرٌ^(١) والمُعَلِّي^(٢) وهكذا ذكره ابن شجاع عن أبي حنيفة رحمه الله قال: سئل عُمْنُ له مال أيحج به أم يتزوج؟ قال: بل يحج به. فهذا دليل على أن الوجوب عنده على القور. وعند محمد رحمه الله يسعه التأخير بشرط أن لا يفوته بالموت، فإن أخره ومات قبل إدراك السنة الثانية فهو آثم بالاتفاق. أما عند أبي يوسف فظاهر، وأما عند محمد فلأن التأخير كان بشرط عدم الفوت وقد فَوَتْ فَيَأْتُم، وعند الشافعي رحمه الله لا يَأْتُم بالتأخير وإن مات، كذا في المبسوط وغيره، وهذا الخلاف في التأثيم بالتأخير. فأما الوجوب فثبت عند الكل حتى وجب عليه الإيصاء بالإحجاج بالإجماع كما في تأخير صوم القضاء والكفارة ويجب الإيصاء بالفدية وإن جاز تأخيرها، وذكر الغزالي رحمه الله في المستصفى أن التأخير عند الشافعي جائز في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض لأن البقاء إلى السنة الثانية غالب في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض، وذكر في «إشارات الاسرار» لأبي فضل الكرمانى. وقال محمد والشافعي رحمهما الله: يجب موسعاً يحل في التأخير إلا إذا غلب على ظنه أنه إذا آخَر يفوت. ثم ذكر في آخر كلام محمد: وأما إذا مات قبل أن يحج فإن كان الموت فجأة لم يَلْحَقْه إثم وإن كان بعد ظهور أمارات يشهد قلبه بأنه لو آخَر يفوت لم يحل له التأخير ويصير مُتَضَيِّقاً عليه لقيام الدليل. فإن العمل بدليل القلب واجب عند عدم الأدلة. واستدل محمد رحمه الله بأن الحج فرض العُمر فكان جميع العمر وقت أدائه إلا أنه لا يتأدى في كل عام إلا في وقت خاص وهو أشهر الحج فيكون وقته نوعاً من أنواع أشهر الحج، أي فرداً من أفرادها، لا أشهر الحج من هذا العام بعينها. وما من سنة تمضي إلا ويتوهم إدراك الوقت بعدها، وإنما يثبت العجز بعارض المَوْت فرجَّحنا الحياة عليه لأن ما

(١) هو بشر بن الوليد بن خالد الكندي، توفي سنة ٢٣٨هـ، انظر وفيات الاعيان ٦/ ٣٧٩ و ٣٨٤ و ٣٨٦.

(٢) هو المعلى بن منصور أبو يعلى الرازي، فقيه حنفي، ومحدث توفي سنة ٢١١هـ، انظر معجم المؤلفين ٣٠٩/ ١٢.

كان الأول مُتَعَيِّنًا لصار بالتأخر مُقَوَّتًا. والدليل على أنه بقي وقتاً للنفل مع أنه لم يُشرع في مدة واحدة إلا حج واحد. ولو تعين للفرض لما بقي النفل مشروعاً كما في شهر رمضان فثبت أنه غير متعين إلا بالأداء. ومَتَى تعين بالأداء لم يَبْقَ النفل فيه مشروعاً. ولأبي يوسف رحمه الله أن أشهر الحج من العام الأول متعينة للأداء، فلا يحل له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر. وإنما قلنا هذا لأن الخطاب

كان ثابتاً فالظاهر بقاءه إلى أن يظهر المزيل، وفيه شك فلم يُعْتَبَر. وإذا كان كذلك لا يتعين إلا بتعيينه فعلاً كصوم القضاء فإنه مؤقت بالعمر ووقت أدائه النهر دون الليالي، كما إن وقت الحج أشهر الحج دون باقي السنة. ومع هذا لا يتعين إلا بتعيين العبد فعلاً فكذا هذا.

ولأبي يوسف رحمه الله أن أشهر الحج من السنة الأولى في حق المخاطب به آخر الوقت فيحرم التأخير عنه كما في آخر وقت الصلاة. وذلك لأن الوقت في حقه أشهر الحج من عمر لا من جميع الدهر والأشهر التي من عمره كان كان مُتَّصِلاً بعمره. وهذه الأشهر هي المتصلة بعمره يقيناً والتي لم تجيء بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجه إلا بالاتصال، وذلك مشكوك. والإنفصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت لحجه غير الوقت الحاضر فيكون التأخير عنه تفويتاً كالتأخير عن آخر وقت الصلاة، يحققه أن بمضي وقت عرفة يفوت وقت الحج في الحال، ولا يرجى عوده إلا بالعيش إلى العام القابل. وفيه شك لأن العيش إلى سنة ليس بأرجح من الموت فلا يثبت العود بالشك ولا يرتفع حكم الفوت بخلاف الواجب المطلق عن الوقت حيث له أن يؤخره لأن الفوت فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل. فاما الثالث هاهنا فالفوت بمضي الوقت فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش إلى السنة القابلة، ونظيره: المفقود لا يورث عنه ماله لأن ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولا يورث عن واحد لأن ملك غيره لم يكن ثابتاً له فلا يثبت بالشك أيضاً، وبخلاف تأخير صوم القضاء والكفارة لأن الموت في ليلة نادر فلم يُعد تفويتاً على ما ذكر في الكتاب، فصار حَرَفُ المسألة أن الخصم يقول لا فوات إلا بالموت فإن جميع العمر وقت الأداء ويعتبر الظاهر لإبقاء ما كان من القدرة ولا يُبطلها بالموهوم. ونحن نقول إذا تعدد الأداء عليه بعد خروج الوقت فقد تحقق الفوات وله احتمال أن لا يكون فواتاً بالإدراك وفيه شك فحكمنا بالفوات للحال على احتمال أن لا يكون فواتاً.

(فإن قيل): قد ثبت أن النبي ﷺ حجَّ سنة عشر من الهجرة ونزلت فرضيته سنة ست منها فعلم أن التأخير جائز.

للأداء لحقه في هذا الوقت وهذا واحد لا مزاجم له لأن المزاحمة لا تثبت إلا بإدراك وقت آخر وهو مشكوك لأنه لا يدركه إلا بالحياة إليه والحياة والممات في هذه المدة سواء في الاحتمال، فلا يثبت الإدراك بالشك. فيبقى هذا الوقت متعيناً بلا معارضة. ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة فيصير كوقت الظهر في التقدير. بخلاف الصوم لأن تأخيره عن اليوم الأول لا يفوته

(قلنا): تأخيره عليه السلام كان لعذر وهو اشتغاله بأمر الحروب وغيره، ولأن التأخير إنما حرم للوقت وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه عليه السلام فإنه كان يعلم أنه يعيش إلى أن يبين أمر الحج الذي هو أحد أركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج. فلما ارتفع الشك في حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلاة وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره. كذا في «الأسرار»

واعلم أن ما ذهب إليه محمد من القول بجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في «المبسوط» وفي هذا الكتاب، وغيرهما مشكل لأن العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الأمر عليها. فإنه إذا سألنا سائل وقال وقد وجب عليّ حج وأريد أن أوخره إلى السنة التي تأتي والعاقبة مستورة عني فهل يحل لي التأخير مع الجهل بالعاقبة أم لا؟ فإن قلنا نعم فلم يأنم بالموت الذي ليس إليه. وإن قلنا: لا يحل، فهو خلاف مذهبه، وإن قلنا: إن كان في علم الله أنك تموت قبل إدراك السنة الثانية لا يحل لك التأخير، وإن كان في علمه أنك تحيا فلك التأخير. فيقول: وما يدريني ماذا في علم الله؟ فما فتواكم في حق الجاهل؟ فلا بد من الجزم بالتحليل أو التحريم. فيلزم منه القول بعد الإثم وإن مات كما هو قول الشافعي، أو الإثم بنفس التأخير وإن لم يموت كما هو قول أبي يوسف، كذا رأيت في بعض نسخ أصول الفقه، فثبت أن الصحيح من قول محمد ما ذكره أبو الفضل في «إشارات الأسرار» كما مر بيانه.

قوله: (ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة) يعني قد سقط أشهر العام القابل من كونها وقت الحج في حقه لتعارض دليل الإدراك وهو الحياة ودليل عدم الإدراك وهو الممات، لما بينا أنهما سواء في هذه المدة. فصار كأنه سقط حقيقة أي صار كأن أشهر الحج بعد ليس من عمره أصلاً فيبقى هذا الوقت الموجود بلا معارض فيصير كوقت الظهر. فالتأخير عنه يكون تفويتاً كتأخير الظهر عن وقته (بخلاف الصوم) أي صوم القضاء والكفارة ونحوهما لأن تأخيره عن اليوم الأول لا يفوته لما ذكر. فلم يكن دليل عدم الإدراك مساوياً لدليل الإدراك وهو معنى قوله والتعارض للحال غير قائم أي تعارض الحياة والموت في ليلة غير قائم، لأن الحياة غالبية والموت نادر فلا يسقط إدراك اليوم الثاني

والتعارض للحال غير قائم لأن الحياة إلى اليوم الثاني غالبية، والموت في ليلة واحدة بالفجاءة نادر فلا يُترك الظاهرة بالنادر. وإذا كان كذلك استوت الأيام كلها كأنه أدركها جملة فخير بينها ولا يتعين أولها. ولا يلزم أن النفل بقي مشروعاً لأننا إنما اعتبرنا التعيين احتياطاً واحترازاً عن القوت فظهر ذلك في حق المأثم لا غير. فإما أن يبطل اختيار جهة التقصير والمأثم فلا. ولا يلزم إذا أدرك العام الثاني لأننا إنما عينا الأول لوقوع الشك فإذا أدركه وذهب الشك صار الثاني

 باحتمال الموت لأن السقوط بتعارض الحياة والموت ولم يوجد وإذا لم يسقط كان مزاحماً لليوم الأول فلم يثبت تعيينه للأداء فجاز التأخير.

وفي بعض النسخ لأن التعارض للحال قائم في تعارض اليوم الأول والثاني في الحال قائم، وإن وجد احتمال الموت قبل مجيء اليوم كما في الحج لأن ذلك نادر. فلا يقابل الغالب وهو الحياة وإذا ثبت التعارض لم يتعين اليوم الأول للأداء فجاز التأخير. وقوله للحال إشارة إلى أن التعارض في الحج للحال معدوم وإن احتمل أن يثبت بالإدراك، فإما التعارض هاهنا فقبل الإدراك ثابت. وهذا اللفظ يدل على أن ما في هذه النسخة أصح.

قوله: (ولا يلزم أن النفل بقي مشروعاً) جواب عن قوله والدليل على أنه بقي وقتاً للنفل، وتقريره أن التعيين إنما ثبت هاهنا بعارض خوف القوت لأنه أمر أصلي فيظهر التعيين أي أثره في حرمة التأخير وحصول الإثم به لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فإنه أمر أصلي ثبت بتعيين الشارع، فيظهر أثره في انتفاء النفل وحصول الإثم جميعاً (فإما أن يبطل) أي بهذا التعيين جهة اختيار التقصير والمأثم بالشروع في النفل فلا نعني شروعه في النفل اختيار جهة الإثم والتقصير لأنه ترك الفرض وقد بقي له اختيار ذلك كما له اختيار جانب الترك أصلاً فيه وفي سائر العبادات. إذ لو لم يبق له اختيار ذلك لحصلت العبادة جبراً، والفعل الجبري لا يصلح أن يكون عبادة.

قوله: (ومن حكم هذا الأصل) أي وقت الحج أو الوقت المشكل أنه ظرف لا معيار وقوله: إن وقت الحج إقامة للمظهر مقام المضمّر، ألا ترى أنه أي وقت الحج يفضل عن أداء الحج؟ فإن وقت الوقوف وهو الركن الأعظم فيه يفضل عنه، وكذلك وقت الطواف والرمي وغيرهما، ولو كان معياراً لا يفضل عنه كوقت الصوم عن الصوم. وإن الحج أفعال عُرِفَتْ بأسمائها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها، وصفاتها أي وهيئاتها وترتيبها مثل كيفية الطواف والرمل فيه، وكيفية السعي والرمي، وتقديم بعضها على بعض، لا بمعيارها أي لا مدخل للوقت في معرفة هذه العبادة فكان ظرفاً كوقت الظهر ومشابهته

هو المتعين وسقط الماضي لأن الماضي لا يحتمل الأداء بعد مضيّه. وفي إدراك الثالث شك فقام الثاني مقام الأول. ومن حكم هذا الأصل أن وقت الحج ظرف

لوقت الصوم ليس من حيث أنه مقدر للعبادة بل من حيث أنه لم يشرع فيه إلا حج واحد. وذلك لا يوجب اشتباهاً في ظرفيته فإنه لو اذن فيه بأداء حج آخر لكان قادراً عليه بل على أمثاله من غير نقصان في الأول كما في وقت الصلاة، فثبت أنه في ذاته ظرف لا معيار وإذا ثبت أنه ظرف لا يدفع غيره من جنسه كوقت الظهر. قال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله: العبادة متى أعلمت بأفعال معلومة بنفسها صارت متقدرة بتلك الأفعال لا بالوقت وإذا لم يتقدر بالوقت لا يصير الوقت معياراً لذلك الفعل فلا يصير مستغرقاً به، فلا يقتضي تعينه محلاً لذلك الفعل نفى غيره. لأن الحال بمحل إنما ينفي غيره إذا استغرقه، كالصوم لما قدر بالوقت استغرقه ونفى غيره. والانتفاء بسبب الفرض ليس بنص الكتاب فإنه ليس فيه نص على دفع غيره صريحاً بل بحكم ضيق الوقت، وذلك باستغراق الحال للمحل كله، ولا استغراق إلا إذا قدرت العبادة بالوقت والحج لم يقدر بالوقت فإنه إذا فسر عن قدره قيل: إنه إحرام ووقوف وطواف كالصلاة قيام وقراءة وركوع وسجود فلا يستغرق الوقت فلا ينفي غيره والأمر بالتعجيل لا ينافي ما قلناه كالأمر بتعجيل الصلاة في آخر الوقت لا ينفي غيره.

قوله: (ولهذا) أي ولأن وقت الحج ظرف لا معيار قلنا: إذا نوى التطوع من عليه حجة الإسلام يصح ويقع عما نوى. وقال الشافعي رحمه الله: تلغو نية النفل ويقع عن حجة الإسلام لأنه لما عظم أمر الحج لما فيه من زيادة كلفة ومشقة عُدَّت في غيرها من الطاعات. ولهذا لم يجب في العمر إلا مرة حَجْر عن الصَّرف إلى التطوع مع قيام الفرض، صيانةً له أي لحج الإسلام عن الفوت، وإشفاقاً عليه أي على المكلف لأن تحمُّل المشاق الكثيرة وترك حجة الإسلام واختيار النفل عليه مع أن الثواب في أداء الفرض أكثر وأن العقاب على تركه بعد التمكن من أدائه مُستحق عليه من السَّفه. والسفيه عندي مُستحق الحَجْر في أمر الدنيا صيانةً لماله كالمبذّر. فقي أمر الدين أولى فيجعل بنية النفل لغواً، تحقيقاً لمعنى الحَجْر، ويبقى أصل نية الحج وبه يتأدى فرض الحج بالإجماع.

توضيحه أنه لو نوى الفرض ثم طاف أو وقف بنية التطوع تلغو نيته ووقع ذلك عن الفرض لما ذكرنا فكذا في أصل الحج، ولا يقال لما لغت نية النفل لم يبق أصل النية كما في الصوم على أصله، لانا نقول: الصفة في هذه العبادة قد تنفصل عن الأصل فإنه لو عدم وصف الصفة في الحج بقي أصل الإحرام بخلاف الصوم لأن الصفة هناك لا تنفصل عن الأصل فإن الصفة إذا عُدَّت لم يبق أصل الصوم، لكننا نقول الحَجْر عن هذا يُفوت الاختيار، وفوات الاختيار يُنافي العبادة. فيكون القول بالحَجْر لصيانة الحج مؤدياً إلى تفويت الحج.

له لا معيار وجوازه عند الإطلاق بدلالة التعيين من المؤدّي إذ الظاهر أنه لا يقصد النفل، وعليه حجة الإسلام، فصار التعيين لمعنى في المؤدّي لا في

بيانه أن الحج عبادة والعبادة فعل اختياري لأن ما لا اختيار للعبد فيه لا يصلح طاعة وعصياناً على ما عُرف. فإذا نوى النفل فقد أعرض عن القرض بأبلغ من ترك أصل العزيمة، لأن الوقت في ذاته قابل للنفل، فمع هذا لو وقع عن الفرض كان واقعاً بدون اختياره وهذا هو الجبر الصريح. فالقول به يكون مفضياً إلى إبطاله فيكون عائداً على موضوعه بالنقض. فالقول بصحته يكون قولاً بإبطاله، إذ العبادة لا تقع من غير اختيار قط، بخلاف شهر رمضان فإنه غير قابل للنفل فلا تصح فيه نية النفل أصلاً فلا يثبت الإعراض لأنه يثبت في ضمن النفل على ما مر.

وقوله: وقد لا تصح العبادة بلا اختيار ردّ لقوله: وصح أصله بلا نية، وقوله: ولكن الاختيار في كل باب بما يليق به إلى آخره، جواب عن صحة إحرام الرفقة عنه بدون أمره وقصده عند أبي حنيفة رحمه الله يعني إنما جوز ذلك لأن الاختيار فيه موجود عنده تقديراً إلا على أنه جائز من غير اختيار أصلاً، وبيانه أن الإحرام شرط الأداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلاة ولهذا جوزنا تقديمه على أشهر الحج. والرفقة إنما تعقد ليعين بعضهم بعضاً عند العجز ولما عاقدتهم عقد الرفقة فقد استعان بهم في كل ما يعجز عن مباشرته بنفسه. والإذن دلالة بمنزلة الإذن إفصاحاً كما في شرب ماء السقاية. وإذا ثبت الإذن قامت نيتهم مقام نيته كما لو أمرهم بذلك نصاً فكان هذا النوع من الاختيار كافياً فيما هو شرط العبادة، فاما الأفعال فلا بد من أن تجري على بدنه عند بعض مشايخنا، وإليه مال الشيخ، لأن النيابة تجري في الشروط ولا تجري في الأفعال. ألا ترى أن النيابة تجري في الوضوء؟ فإنه لو غسل أعضاء المحدث غيره كان له أن يصلي بتلك الطهارة ولا تجري النيابة في أعمال الصلاة، يوضحه أن النيابة عند تحقق العجز وفي أصل الإحرام تحقق عجزه عنه بسبب الإغماء فينوب عنه أصحابه، فاما الأفعال فلم يتحقق فيها العجز لأنهم إذا حضروه المواقف كان هو الواقف وإذا طافوا به كان هو الطائف بمنزلة من طاف ركباً بعذر، وعند بعضهم نيابتهم عنه في الأفعال تصح أيضاً. قال شمس الأئمة رحمه الله: وهو الأصح إلا أن الأولى أن يقفوا به وأن يطوفوا به ليكونوا أقرب إلى أدائه لو كان رقيقاً ولو أدوا عنه كان جائزاً لأن الحج يؤدي بالنائب عند العجز بالإجماع.

قوله: (وجوازه عند الإطلاق) إلى آخر جواب عن قوله يصح بإطلاق النية يعني لا نسلم أن جوازه في هذه الحالة باعتبار أن تعيين الفرض ساقط بل هو شرط ولكنه لا يحتاج إلى ذكره بالقلب أو باللسان حالة الإحرام. لأن الظاهر أن المسلم لا يتكلف لحج النفل

المؤدّي . فإذا نوى النفل فقد جاء صريح بخلافه فيبطل به بخلاف شهر رمضان لأنه متعين لا مزاحم له في وقته لا لمعنى في المؤدّي . وهذا كتنقذ البلد لما تعين لمعنى في المؤدّي وهو تيسر إصابته دلالة بطل عند التصريح بغيره .

وأما الأمر المطلق عن الوقت فعلى التراخي ، خلافاً للكُرْخي . على ما أشرنا إليه والله أعلم . ومن هذا الأصل :

وعليه حجة الإسلام، فصار الفرض مُتَعَيِّناً بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين وأنصرف مطلق النية إليه فإذا سُمّي شيئاً آخر نصاً اندفع به ما تعين بالحال .

وأما الإحرام عن الأبوين فإنما يصح لأنه يجعل ثوابه لهما أو لاحدهما وله ولاية ذلك عند أهل السنة والجماعة لأنه حقه فيصرفه إلى من شاء لا أن يكون الأفعال واقعاً عنهما أو عن أحدهما ولهذا كان له أن يجعله عن أحدهما بعدما أحرم عنهما لأن جعل الثواب لهما أو لاحدهما إنما يصح بعد الأداء فلغَت نيتة قبله ولهذا لم تسقط حجة الإسلام عنهما . كذا في بعض الشروح . وذكر شمس الأئمة في المبسوط إذا حجَّ الرجل عن أبيه أو أمه حجة الإسلام من غير وصية أوصى بها الميت أجزاء إن شاء الله . وتمسك فيه بأحاديث ثم ذكر في آخر هذه المسألة وإنما قيد الجواب بالاستثناء بعدما صحَّ الحديث ، لأن سقوط حجة الإسلام عن الميت بأداء الورثة طريقة العلم لأنه أمر بينه وبين ربه ، والعلم لا يثبت بخبر الواحد ، فلهذا قُيد الجواب بالاستثناء ، وأما قوله : إذا طاف أو وقف متطوعاً يقع عن الفرض فالجواب عنه أن عقد الإحرام قد انعقد للفرض ولا اعتبار للنية بعد ذلك ، إنما المعتبر هو النية عند الإحرام الذي هو جامع كما لو سجد سجدة في صلاة الفرض بنية التطوع لم يعتبر لأن التحريمة انعقدت للفرض والنية تعتبر عند التحريمة .

(فإن قيل) : ما ذكرتم مخالف للنص فإنه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي عليه السلام سمع رجلاً يُلَبِّي عَنْ شِبْرَمَةَ فقال : ومن شِبْرَمَةُ ؟ قال : أخ لي أو صديق لي ، فقال عليه السلام : أحججت عن نفسك ؟ فقال : لا ، فقال عليه السلام : « حجَّ عَنْ نَفْسِكَ ثُمَّ عَنْ شِبْرَمَةَ » .

(قلنا) : ليس كذلك فإن تأويله عندنا أنه كان ذلك للتعليم على سبيل الأدب ، ألا ترى أنه أمره أن يستأنف الحجَّ ولم يَقُلْ أنت حاجٌّ عن نفسك وكان هذا حين كان الخروج عنه ممكناً بالعمر فانتسخ ، والله أعلم .

الأمر المطلق هل يقتضي الفور أم التراخي؟

قوله: (وأما الأمر المطلق عن الوقت فعلى التراخي) اختلف العلماء في الأمر المطلق أنه على الفور أم على التراخي؟ فذهب أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى أنه على التراخي، وذهب بعض أصحابنا منهم الشيخ أبو الحسن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي منهم أبو بكر الصيرفي وأبو حامد إلى أنه على الفور. وكذا كل من قال بالتكرار يلزمه القول بالفور لا محالة. وذهب طائفة من أصحاب الشافعي إلى أنه على الوقف لا يحمل على الفور ولا على التراخي إلا بدليل، ومعنى قولنا: على الفور أنه يجب تعجيل الفعل في أول أوقات الإمكان، ومعنى قولنا: على التراخي أنه يجوز تأخير عنه وليس معناه أنه يجب تأخير عنه حتى لو أتى به فيه لا يعتد به لأن هذا ليس مذهباً لأحد.

تمسك القائلون بالفور بأن الأمر يقتضي وجوب الفعل في أول أوقات الإمكان بدليل أنه لو أتى به فيه يسقط الفرض عنه بالإتفاق فجواز تأخير عنه نقض لوجوبه إذا الواجب ما لا يسع تركه ولا شك أن تأخير ترك لفعله في وقت وجوبه. فثبت أن في التأخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل، ولأن التأخير تفويت لأنه لا يدري أيقدر على الأداء في الوقت الثاني أو لا يقدر؟ وبالإحتمال لا يثبت التمكن من الأداء على وجه يكون معارضاً للمتيقن به فيكون تأخير عن أول أوقات الإمكان تفويتاً ولهذا يستحسن ذمه على ذلك إذا عجز عن الأداء، ولأن المتعلق بالأمر اعتقاد الوجوب وأداء الفعل وأحدهما وهو الاعتقاد يثبت بمطلق الأمر للحال فكذلك الثاني، واعتبر الأمر بالنهاي والانتهاج الواجب بالنهاي يثبت على الفور فكذا الائتمار الواجب بالأمر.

وتمسك القائلون بالتراخي بأن صيغة الأمر ما وضعت إلا لطلب الفعل بإجماع أهل اللغة فلا تفيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعية للأشياء. وهذا لأن قوله: إفعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه. كما لا تعرض لقوله: فعل ويفعل على زمان قريب أو بعيد ومُتَقَدِّم أو متاخر. فكما لا يجوز تقييد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تقييد الأمر به أيضاً لأن التقييد في المطلق يجري مجرى النسخ. ولهذا لم يتيقن بمكان دون مكان. يزيد ما قلنا إيضاحاً أن مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي خارجيان إلا أن الزمان من ضرورات حصول الفعل لأن الفعل لا يوجد من العباد إلا في زمان، والزمان الأول والثاني والثالث في صلاحيته للحصول واحد، فاستوت الأزمنة كلها وصار كما لو قيل أفعل في أي

.....
 زَمَان شَتَّ قَبِيْطِلْ تَخْصِيْصِه وَتَقْيِيْدِه بِزَمَان دُوْن زَمَان، اَلَا تَرَى اَنَّهُ لَوْ اَمْرُه بِالضَرْبِ مَطْلَقاً لَا يَتَقْيَدُ بِآلِه دُوْن آلَةٍ وَشَخْصٍ دُوْن شَخْصٍ؟ وَاِنْ كَانَ ذَلِكَ مِنْ ضَرْوْرَاتِهِ لَمَا ذَكَرْنَا فَكَذَا الزَّمَان فَتَبَتْ اَنْ اَلْاَمْرَ بِصِيْغَتِهِ لَا يُفَيِّدُ الْفَوْرَ، وَكَذَا بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْوُجُوْبُ لِاَنْ الْفَعْلَ يَجُوزُ اَنْ يَكُوْنَ وَاجِباً وَاِنْ كَانَ الْمَكْلُوفُ فِي اَوَّلِ الْوَقْتِ مَخِيْراً بَيْنَ فَعْلِهِ وَتَرْكِهِ، فَيَجُوزُ لَهُ التَّأْخِيْرُ مَا لَمْ يَغْلِبْ عَلَيْهِ ظَنُّهُ قُوَاتِهِ. وَاِنْ لَمْ يَفْعَلْهُ فَيَكُوْنَ هَذَا الْاَمْرُ مُقْتَضِياً طَلْبَ الْفَعْلِ فِي مُدَّةِ عُمُرِهِ بِشَرْطِ اَنْ لَا يَخْلِيْ زَمَانُ الْعُمُرِ مِنْهُ فَيُثَبَّتِ الْوُجُوْبُ عَلَيْهِ بِوَصْفِ التَّوَسُّعِ لَا بِوَصْفِ التَّضْيِيقِ.

والتكليف على هذا الوجه جائز عقلاً وشرعاً، أما عقلاً: فلأنه لو قال لغلامه افعل كذا في هذا الشهر أو في هذه السنة في أي وقت شئت بشرط أن لا تخلي هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر، وأما شرعاً فلأن الصلوات المفروضة في الأزمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة. ولهذا يكون مؤدياً في أي وقت فعله لأنه اتى بالمأمور به على الوجه الذي أمر به. فتثبت أنه لا دليل على الفور لا من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فيبطل القول به.

وأما الجواب عن كلماتهم فنقول: قولهم: في جواز التأخير نقض الوجوب إذ الواجب ما لا يسع تركه، قلنا: ما ذكرتم حكم الواجب المضيق، فأما الموسع فحكمه جواز التأخير إلى وقت مثله بشرط أن لا يخلي الوقت عنه ولو أخلي عصى وأثم، فلا يلزم من التأخير نقض الوجوب. وقولهم: في التأخير تفويت وذلك حرام. قلنا: الفوات لا يتحقق إلا بموته وليس في مجرد التأخير تفويت لأنه يتمكن من الأداء في جزء يدركه من الوقت بعد الجزء الأول حسب تمكنه في الجزء الأول وموت المفاجأة نادر لا يصلح لبناء الأحكام عليه، فيجوز له التأخير إلى أن يغلب على ظنه بامارة أنه إذا أخر يفوت المأمور به والظن عن اشارة دليل من دلائل الشرع كالاكتفاء في الأحكام فيجوز بناء الحكم عليه.

(فإن قيل): ما قولكم فيمن مات بغتة أيموت عاصياً أو غير عاصٍ؟ فإن قلتم يموت عاصياً فمحال لأننا إذا أطلقنا له التأخير واختارته المنية من غير أن يحس بحضورها لم يتصور إطلاق وصف العصيان عيه لأن العصيان بالتأخير مع إطلاق التأخير محال. وإن قلتم يموت غير عاصٍ فلم يبق للوجوب فائدة.

(قلنا): اختلف الأصوليون فيه فمنهم من قال: إذا مات بعد تمكنه من الأداء يموت عاصياً لأن التأخير إنما أبيح له بشرط أن لا يكون تفويتاً. وتقييد المباح بشرط فيه خطر مستقيم في الشرع كالرمي إلى الصيد يباح بشرط أن لا يصيب آدمياً. وهذا لأنه متمكن من ترك الترخص بالتأخير بالمسارعة إلى الأداء التي هي مندوب إليها فقلنا بأنه يتمكن من

.....

 البناء على الظاهر ما دام يرجو الحياة عادة وإن مات كان مُفْرطاً لتمكنه من ترك الترخص بالتأخير.

ومنهم من قال : لا يموت عاصياً ولكنه لا يدل على بطلان فائدة الوجوب، وهذا لما بينا أن التأخير عن الوقت الأول إلى وقت مثله لم يحرم عليه لأنه ليس فيه تفويت المأمور به ثم إذا أحس بالفوات بظهور علامات الموت منعاه من التأخير لأنه تفويت بعد، فإذا مات بغتة فجأة فهو غير مُفَوِّت للمأمور به لأنه أخر عن وقت إلى وقت مثله . وقد أطلقنا له ذلك فصار الفوات عند موته بغتة من غير ظهور إمارات الموت مضافاً إلى صنْع الله تعالى لا إلى العبد لأنه قد فعل ما كان مُطْلَقاً له فلم يصح وَصْفُ فعله بالتفويت فلم يَجْزُ أَنْ يُوصَفَ بالعصيان، ثم عَدَمَ وَصْفه بالعصيان لم يدلّ على فوات فائدة الوجوب لأننا حققنا صفة الواجبية فيما يرجع إلى فعل العبد من منعه من التفويت، فبوجود الفوات من الله لا يبطل فائدة الوجوب . وقولهم: وجب تعجيل الاعتقاد فيجب تعجيل الفعل . قلنا: اعتقاد الوجوب يستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل وجوبه، وكذا الانتهاء في النهي فأما أداء الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للأداء جزء من العمر إلا بدليل على أنا نقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسه كما يلزمه فعله على التوسع فإذا وجب الفعل على حسب ما يعتقده من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله أعلم.

قوله : (على ما أشرنا إليه) متعلق بقوله فعلى التراخي لا بقوله خلافاً للكرخي فإنه لم يُشر إلى مذهبه فيما تقدم . والإشارة قوله : والذي عليه عامة مشايخنا أن الأمر المطلق لا يُوجب الفور بلا خلاف . قوله : (ومن هذا الأصل) أي ومن الخاص :

[باب النهي]

قال: والنهي المطلق نوعان: نهى عن الأفعال الحسية مثل الزنا والقتل

[باب النهي]

لأنه خاص في التحريم كالامر خاص في الإيجاب، ثم النهي في اللغة المنع ومنه النهي للعقل لأنه مانع عن القبيح، وفي اصطلاح أهل الأصول: هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه. وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل علي جهة الاستعلاء، وقيل: هو اقتضاء كف عن فعل علي جهة الاستعلاء. وهذه العبارات بعضها قريب من بعض ويفهم ما فيها من الاحترازات عما ذكرنا في حد الأمر، ولما كان النهي مقابل الأمر فكل ما قيل في حد الأمر من مزيف أو مختار قيل مقابله في حد النهي.

ثم صيغة النهي وإن كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّنى﴾ [الإسراء: ٣٢]، والكراهة كقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، إذا معناه ولا تباعوا، والتحقيق كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمَدِّنْ عَيْنَيْكَ﴾ [طه: ١٣١] الآية، وبيان العاقبة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا﴾ [إبراهيم: ٤٢]، والدعاء كقول الداعي: لا تكلني إلى نفسي، واليأس كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾ [التحريم: ٧]، والإرشاد كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ [المائدة: ١٠١]، والشفقة كقوله عليه السلام: «لَا تَتَخَذُوا الدُّوَابَّ كِرَاسِي»^(١) فهي مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق.

فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس او مشتركة بينهما بالإشتراك اللفظي او المعنوي او موقوف فعلى ما تقدم في الأمر من المزيف والمختار، كذا في عامة نسخ أصول الفقه. وذكر في «التقويم»: ويحتمل ان لا يكون على الاختلاف لان القول به يؤدي إلى أن يصير موجب الأمر والنهي واحداً وهو الوقف. وهذا لا سبيل إليه.

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٤٣٩/٣ و ٤٤١) و(٢٣٤/٤)، والحاكم (٤٤٤/١) و(١٠٠/٢).

وشرب الخمر، ونَهْي عن التصرفات الشرعية مثل الصوم والصلاة والبيع والإجارة وما أشبه. ذلك فالنهي عن الأفعال الحسية دلالة على كونها قبيحة في أنفسها لمعنى في أعيانها بلا خالف إلا إذا قام الدليل على خلافه.

وأما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحاً لمعنى في غير

ثم مُوجب النهي وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لأنه ضد الأمر فكما أن طلب الفعل بأبلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق بوجوب الائتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل يؤكد الوجوه، وذكر في «الميزان» أن حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه حراماً وثبوت الحرمة فيه فإن النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التملك هو ثبوت الملك. هذا هو حكم النهي من حيث أنه نهى، فأما وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث أنه أمر بضده ففي الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الأمر الثابت بالنهي وكون الفعل المنهي عنه حراماً حكم النهي، ومقتضى النهي شرعاً قبح المنهي عنه، كما أن مقتضى الأمر حسن الأمور به. لأن الحكيم لا ينهى عن فعل إلا لقبحه كما لا يأمر بشيء إلا لحسنه، قال تعالى: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [النحل: ٩٠]. فكان القبح من مقتضياته شرعاً لا لغة لما ذكرنا في الأمر. والمنهي عنه في صفة القبح انقسم على أربعة أقسام: ما قبح لعينه وضاع كالعبث والسفّه والكذب والظلم، وما التحق به شرعاً كبيع الحر والمضامين والملاقيح، وما قبح لغيره وصفاً كالبيع الفاسد، وما قبح لغيره مجاوراً إياه جمعاً كالبيع وقت النداء على ما ستعرفه.

قوله: (والنهي المطلق نوعان) أي المطلق عن القرينة الدالة على أن المنهي عنه قبيح لعينه أو لغيره أو المطلق عن القرينة الدالة على أنه على حقيقته أو مصروف إلى مجازه.

(نهي عن الأفعال الحسية) وهي التي تُعرف حساً ولا يتوقف حصولها وتحققها على الشرع.

(ونهي عن التصرفات الشرعية) وهي التي يتوقع حصولها وتحققها على الشرع فالزنا والقتل وشرب الخمر وأمثالها لا يتوقف تحققها ومعرفة على الشرع لأنها كانت معلومة قبل الشرع عند أهل الملل أجمع. فأما الصلاة فلم يكن كونها قربة وعبادة على هذه الهيئة معلوماً قبل الشرع وكذا الصوم والبيع وأشباههما، ولا يُقال هذه الأفعال تعرف حساً كشراب الخمر والقتل فإننا إذا رأينا من يُصلي أو يبيع علمنا حساً أنه فعل ذلك كما علمنا القتل وشرب الخمر، لانا نقول نحن نُسلم أن هذه الأفعال من حيث كونها فعلاً

المنهي عنه لكن متصلاً به حتى يبقى المنهي مشروعاً مع إطلاق النهي وحقيقته. وقال الشافعي رحمه الله: بل يقتضي هذا القسم قبْحاً في عينه حتى لا يبقى مشروعاً أصلاً بمنزلة القسم الأول إلا أن يقوم الدليل. فيجب إثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته على اختلاف الأصول. وبيان هذا الأصل في صوم

يعرف بالحس. فاما من حيث كونها صلاة وعقداً حتى كانت سبب ثواب وسبب ملك فلا يعرف إلا بالشرع.

(فإن قيل): فالبيع والإجازة ونحوهما لم يتوقف تحققهما على الشرع فإن أهل الملل كلهم يتعاطونها من غير شرع وقد كانت قبل الشرع أيضاً.

(قلنا): إنهم إنما يتعاطون مبادلة المال بالمال أو بالمنفعة فاما أن يكون بيعت واشتريت عقداً عندهم بحيث يترتب عليه أحكام لا تكاد تضبط فلا. بل إنما هي تثبت بالشرع. وما أشبه ذلك أي المذكور مثل الحج والنكاح، لمعنى في إعيائها بلا خلاف لأن الأصل أن يثبت القبح باقتضاء النهي فيما أضيف إليه النهي لا فيما لم يضاف إليه فلا يترك هذا الأصل من غير ضرورة. ولا ضرورة هاهنا لأنه أمكن تحقيق هذه الأفعال مع صفة القبح لأنها توجد حساً فلا يمتنع وجودها بسبب القبح إلا إذا قام الدليل على خلافه، أي خلاف كونها قبيحة في انفسها كالوطء في حالة الحيض فإنه منهي لغيره وهو الأذى بدليل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذَى﴾ [البقرة: ٢٢٢]، لا لذاته ولهذا يثبت به الحل للزوج الأول والنسب وتكميل المهر والإحصان وسائر الأحكام التي تثبت عليه. ونظير الأول قول الطبيب للمريض: لا تأكل اللحم، فإن المنع من الأكل لمعنى في اللحم وهو أنه لا يوافقه. ونظير الثاني قولك لغيرك: لا تأكل هذا اللحم وقد عرفت أنه مسموم يكون المنع لقبح في غيره وهو السم لا لعينه.

قوله: (وأما النهي المطلق) أي عن القرائن الدالة على أن المنهي عنه قبيح لعينه أو لغيره. (لكن متصلاً به) أي لكن يقتضي قبْحاً متصلاً بالمنهي عنه، مع إطلاق النهي أي مع كمال النهي، لأن المطلق كامل وذلك بأن يكون للتحريم لا للتنزيه (وحقيقته) وهي أن يكون النهي لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد لا أن يصير مجازاً عن النسخ والنفي (إلا أن يقوم الدليل) استثناء من القولين (فيجب إثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته) أي على خلاف حقيقته (على اختلاف الأصول) أي الأصلين، فحقيقته وموجبه عندنا في الأفعال الشرعية أن يثبت القبح في غير المنهي عنه وأن يبقى المنهي عنه مشروعاً ليُتصور امتناع المكلف عنه باختياره، ومُحتمله أن يثبت القبح في غير المنهي

يوم العيد وأيام التشريق والربا أو البيع الفاسد أنها مشروعة عندنا لأحكامها، وعنده باطلة منسوخة لا حُكْم لها.

عنه فلا يبقى مشروعاً أصلاً ويصير النهي مجازاً عن النسخ. فالنهي المطلق يُحل على حقيقته وهي أن يكون المنهي عنه قبيحاً لغيره مشروعاً بأصله إلا أن يقوم الدليل على خلافه فيجب إثبات محتمله وهو أن يكون قبيحاً لعينه غير مشروع أصلاً كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ [النساء: ٢٢]، وكما في بيع المضامين والملاقيح على ما تُبينه.

وحقيقته عند الشافعي أن يثبت القبح في عين النهي عنه فلا يبقى مشروعاً أصلاً كما في الفعل الحسي. ومحتمله أن يثبت القبح في غير المنهي عنه، فيبقى المنهي عنه مشروعاً كما كان. فالنهي المطلق يُحمل على حقيقته وهي أن يكون المنهي عنه قبيحاً لعينه غير مشروع أصلاً، إلا أن يقوم دليل يصرفه عن هذه الحقيقة فيُحمل على محتمله وهو أن يكون قبيحاً لغيره كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة، والبيع وقت النداء، والطلاق في حالة الحيض، فهذا معنى قوله. فيجب إثبات ما احتمله النهي وراء حقيقته على اختلاف الأصول (وبيان حصول الأصل) أي هذا الاختلاف يعني أثر هذا الاختلاف يظهر في هذه المسائل.

وحاصل المسألة: أن النهي المطلق عن الأفعال الشرعية يدل على بطلانها عند أكثر أصحاب الشافعي، وهذا هو الظاهر من مذهبه وإليه ذهب بعض المتكلمين. وعند أصحابنا لا يدل على ذلك وإليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي كالغزالي وأبي بكر القفال الشاشي وهو قول عامة المتكلمين. وذهب بعضهم إلى أنه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات، ثم القائلون بأنه يدل على البطلان مطلقاً أي في العبادات والمعاملات جميعاً اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم: يدل عليه لغة. وقال بعضهم: يدل عليه شرعاً لا لغة. والقائلون بأنه لا يدل على البطلان مطلقاً اختلفوا أيضاً فذهب أصحابنا إلى أنه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره إلى أنه لا يدل عليها، ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان والفساد توضيحاً لهذه الأقوال فنقول: الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مُسقطاً للقضاء، وعند المتكلمين عن موافقة أمر الشرع بالصلاة وجب القضاء أو لم يجب فصلاة من ظن أنه متطهر وليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة أمر الشرع بالصلاة على حسب حالة غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مُسقطه للقضاء، وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سبباً لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعاً كالبيع للملك. وأما البطلان فمعناه في العبادات عدم سقوط الفقهاء بالفعل وفي

احتج الشافعي رحمه الله بأن العمل بحقيقة كل قسم واجب لا مُحالة، إذ الحقيقة أصل في كل باب والنهي في اقتضاء القُبْح حقيقة كالأمر في اقتضاء

عُقود المُعاملات تَخْلَف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسباباً مُفيدة للأحكام على مقابلة الصحة. وأما الفساد فيُرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد. وعندنا هو قسم ثالث مُغاير للصحيح والباطل؛ هو ما كان مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه على ما سيأتي بيانه. وذكر صاحب «الميزان» فيه أن الصحيح ما استجمع أركانه وشرائطه بحيث يكون معتبراً شرعاً في حق الحكم فيقال صلاة صحيحة وصوم صحيح وبيع صحيح إذا وجد أركانه وشرائطه، قال: وتبين بهذا أن الصحة ليست بمعنى زائد على التصرف بل إنما يرجع إلى ذاته من وجود أركانه وشرائطه الموضوع له شرعاً. والفساد ما كان مشروعاً في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع إياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة.

والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة إما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم أو لانعدام أهلية التصرف كبيع المجنون والصبي الذي لا يعقل. وأعلم أن الصحة عندنا قد تطلق أيضاً على مقابلة الفساد كما تطلق على مقابلة الباطل، فإذا حكمنا على شيء بالصحة فمعناه أنه مشروع بأصله ووصفه جميعاً بخلاف الباطل فإنه ليس بمشروع أصلاً، وبخلاف الفساد فإنه مشروع بأصله دون وصفه. فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الأول عندنا من حيث أن المنهي عنه يصلح لإسقاط القضاء في العبادات كما إذا نذر صوم يوم النحر وأداه فيه لا يجب عليه القضاء ولترتب الأحكام في المعاملات. ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لأنه ليس بمشروع بوصفه وإن كان مشروعاً بأصله. ثم القائلون بالفساد لغة تمسكوا بأن السلف فهموا الفساد من النواهي حتى احتج عمر رضي الله عنه في بطلان نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]، واستدلَّت الصحابة رضي الله عنهم على فساد عقود الربا بقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٨]، وبقوله عليه السلام: «لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَلَا الْوَرَقَ بِالْوَرَقِ»^(١) الحديث. وهم أرباب اللسان فدل أن ذلك ثابت لغة، ولأن الأمر يقتضي الصحة لغة والنهي يقابله فيقتضي ما يقابله الصحة وهو البطلان لوجوب تقابل أحكام المتقابلات.

ومن قال بالفساد شرعاً لا لغة قال: لا دليل في اللفظ على الفساد إذ لو صرح الشارع

(١) أخرجه مسلم في المساقاة، حديث رقم ١٤، وأبو داود في البيوع، باب رقم ٩.

الحُسْن حقيقة، ثم العمل بحقيقة الأمر واجب حتى كان حسناً لمعنى في عينة إلا بدليل، فكذلك النهي في صفة القبح. وهذا لأن المطلق من كل شيء يتناوله الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال في صفة القبح فيما قلنا. فمن قال بأنه يكون مشروعاً في الأصل قبيحاً في الوصف يجعله مجازاً في الأصل حقيقة في

وقال: حرمتُ عليك استيلاء جارية الابن ونَهَيْتُكَ عَنْهُ لَعَيْنُهُ وَلَكِنْ إِنْ فَعَلْتَ مَلَكَتْهَا وَكَانَ ذَلِكَ سَبَباً لِلْمَلِكِ، وَحَرَّمْتُ عَلَيْكَ صَوْمَ يَوْمِ النَحْرِ وَلَكِنْ إِنْ صُمْتَ خَرَجْتَ عَنْ عَهْدَةِ النَّذْرِ كَانَ ذَلِكَ سَبَباً لِلْجَزَاءِ لَمْ يَتَنَاقَضْ. بخلاف قولهم: حَرَّمْتُ عَلَيْكَ الصَّوْمَ وَأَمَرْتُكَ بِهِ أَوْ أَبَحْتَهُ لَكَ، وَلَا تُسَلِّمُ أَنْ الصَّحَابَةَ تَمْسِكُوا لِلْفَسَادِ بَلْ لِلتَّحْرِيمِ وَالْمَنْعِ وَنَحْنُ نَقُولُ بِهِ. فَبُيِّنَ بِمَا ذَكَرْنَا أَنْ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ لُغَةٌ وَلَكِنَّهُ يَدُلُّ عَلَيْهِ شَرْعاً وَبَيَانُهُ مَذْكُورٌ فِي الْكِتَابِ. وَالنَّهْيُ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةٌ كَالْأَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ الْحُسْنِ حَقِيقَةٌ يَعْنِي حَقِيقَةُ النَّهْيِ أَنْ يَكُونَ مَقْتَضِياً لِلْقُبْحِ فِي الْمُنْهَيِّ عَنْهُ شَرْعاً كَمَا أَنَّ حَقِيقَةَ الْأَمْرِ أَنْ يَكُونَ مَقْتَضِياً لِلْحُسْنِ فِي الْمَأْمُورِ بِهِ شَرْعاً لَمَّا ذَكَرْنَا مِنْ ضَرُورَةِ حُكْمِ لِلْأَمْرِ وَالنَّاهِي. أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ قِيلَ نَهْيُ الشَّارِعِ لَا يَقْتَضِي الْقُبْحَ يَكْذِبُ الْقَائِلُ؟ كَمَا لَوْ قِيلَ أَمْرُهُ لَا يَقْتَضِي الْحُسْنَ وَصِحَّةُ تَكْذِيبِ النَّافِي مِنْ أَمَارَاتِ الْحَقِيقَةِ.

ولو نصبت حقيقة على التمييز من القبح على معنى أن النهي في اقتضاء القبح الحقيقي وهو أن يكون في ذات المنهي عنه كالأمر في اقتضاء الحُسْن الحقيقي، وهو أن يكون في ذات المأمور به، يَكُونُ تَعَسُّفاً لَأَنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ يَأْبَاهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَقُلْ: وَالْعَمَلُ بِحَقِيقَةِ الْحُسْنِ وَاجِبٌ، (ثُمَّ الْعَمَلُ بِحَقِيقَةِ الْأَمْرِ وَاجِبٌ) حَتَّى أَنْ مَطْلَقَهُ يَقْتَضِي حُسْنَ الْمَأْمُورِ بِهِ لَعَيْنُهُ لَا لغيره. والضمير في كان راجع إلى مفهوم يدل عليه لفظ الأمر وهو المأمور به إلا بدليل كالأمر بالقتال والحدود، فكذلك النهي في صفة القبح أي فكذلك الأمر النَّهْيُ فِي صِفَةِ الْقُبْحِ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِحَقِيقَتِهِ وَهُوَ أَنْ يَثْبُتَ بِهِ قُبْحٌ لَعَيْنِ الْمُنْهَيِّ عَنْهُ لَا لغيره إلا بدليل.

ثم شرع في بيان تأثير ما ذكر فقال: (وهذا) أي ما ذكرنا من اقتضاء النهي قُبْحاً فِي عَيْنِ الْمُنْهَيِّ عَنْهُ (لَأَنَّ الْمَطْلُقَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يَتَنَاوَلُ الْكَامِلَ) لِأَنَّهُ هُوَ الْمَوْجِبُ الْأَصْلِيُّ. إِذِ الْنَاقِصُ مَوْجُودٌ مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِهِ وَمَعَ شَبْهَةِ الْعَدَمِ لَا يَثْبُتُ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ، وَالْكَامِلُ فِي صِفَةِ الْقُبْحِ أَنْ يَكُونَ فِي الْمُنْهَيِّ عَنْهُ لَا فِي غَيْرِهِ كَمَا فِي جَانِبِ الْحُسْنِ. فَكَانَ هَذَا هُوَ الْمَوْجِبُ الْأَصْلِيُّ فَوَجِبَ الْقَوْلُ بِهِ، وَمَنْ قَالَ بِأَنَّهُ يَكُونُ مَشْرُوعاً فِي الْأَصْلِ قُبْحاً فِي الْوَصْفِ يَجْعَلُهُ مَجَازاً فِي الْأَصْلِ لِأَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ الْأَصْلَ مِنْهِيّاً عَنْهُ حَقِيقَةً مَعَ أَنَّ النَّهْيَ أَضْيِيفُ

الوصف . وهذا عكس الحقيقة وقلب الأصل . وإذا ثبت هذا الأصل كان لتخريج الفروع طريقان : أحدهما أن ينعدم المشروع باقتضاء النهي . والثاني أن ينعدم بحكمه . وبيان ذلك أن من ضرورات كون التصرف مشروعاً أن يكون مرضياً قال

إليه (حقيقة في الوصف) أي يجعل النهي حقيقة في الوصف مع أن النهي غير مضاف إليه (وهذا عكس الحقيقة) أي عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام . لأن الأصل أن يثبت حكم المنهي ومقتضاه فيما أضيف إليه النهي وأن لا يثبت فيما لم يضاف إليه ، فمتى ثبت مقتضاه فيما لم يضاف إليه ولم يثبت فيما أضيف إليه كان عكس الحقيقة لأن فيه إثبات ما لم يوجبه الكلام وإبطال ما أوجبه ، وقلب الأصل لأن الوصف تابع للأصل وفيما قالوا : يصير الأصل تابعاً للوصف في صحة إضافة النهي إليه إذ لولا الوصف لم يصح إضافة النهي إليه وهو في التحقيق مرادف للأول .

قوله : (وإذا ثبت هذا الأصل) وهو أن النهي بحقيقته يقتضي القبح في عين ما أضيف إليه ، كان لتخريج الفروع ، وهو خروج الأفعال الشرعية المنهية من أن تكون مشروعة ، طريقان : أحدهما أن تنعدم مشروعيتها باقتضاء النهي أي بمقتضاه وهو القبح ، أو باقتضاء النهي عدم المشروعية لأنه لما اقتضى القبح وهو لا يثبت مع بقاء المشروعية كان انتفاؤها باقتضاء النهي أيضاً كثبوت القبح ، والثاني : أن تنعدم بحكم النهي . والتفرقة بينهما ظاهرة إذ المقتضى يتقدم على النص لصحته والحكم متأخر عنه . وبيان ذلك أي بيان الطريق الأول أنه لما ثبت القبح في المنهي عنه بالنهي لزم أن لا يبقى مشروعاً لأن من ضرورة كون الشيء مشروعاً أن يكون مرضياً بالنص والمعقول ؛ أما النص فقوله تعالى : ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا ﴾ أي بين وأوضح لكم من الدين ما أمر به نوحاً والتوصية الأمر بطريق المبالغة ، وشرع الشارع ذاته دليل على كون المشروع مرضياً ، فكيف إذا كان مما وصى به الأنبياء عليهم السلام ؟ والتمسك بالآية إنما يستقيم أن لو كان المراد من الدين جميع الشرائع فأما المراد منه لو كان التوحيد والإيمان وما لا يجري فيه النسخ من الشرائع كما ذهب إليه أهل التفسير بدليل قوله جل ذكره : ﴿ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣] إذ هي أن المفسرة بمعنى أي ، فكان تفسيراً لما وصى به فلا يستقيم لأنها تدل حينئذ على أن سوى ما ذكرنا بهذه الصفة إلا أن الشيخ تساهل فيه لكونه أمراً مجمعا عليه .

وأما المعقول فهو أن شرع الشيء استبعاد من الشارع لعباده بوضع طريق يصلون بسلكه إلى السعادة العظمى وهي رضا الله سبحانه وتعالى فيلزم منه أن يكون ذلك مرضياً له ليصلح للعبد رضا بسلكه قال تعالى : ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ﴾ [المائدة: ١١٩] ،

الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣]، للمشروعات درجات وأدناها أن تكون مرضية. وكون الفعل قبيحاً منهيّاً ينافي هذا الوصف وإن كان داخلاً في المشيئة، والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي فإنها بمشيئة الله وقضاء الله وحكمه توجد لا برضاه. فصار النهي عن هذه التصرفات نسخاً بمقتضاه وهو التحريم السابق. والثاني أن من حكم النهي وجوب الانتهاء وأن يصير الفعل على خلاف موجبة معصية. هذا موجب حقيقته. وبين كونه معصية وبين كونه مشروعاً وطاعة تضاد وتنافٍ ولهذا لم

[التوبة: ١٠٠]، [المجادة: ٢٢]، [البينة: ٨]. ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ﴾ [التوبة: ٢١]، ﴿وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢]. والقبيح لذاته لا يكون مرضياً للحكيم العليم، فثبت أن بين القبح وبين المشروعية تنافياً وقد ثبت القبح بالنهي لما ذكرنا فتنتفي المشروعية ضرورة. قوله: (فصار النهي عن هذه التصرفات نسخاً) أي بياناً لانتهاء مدة المشروعية فيها، بمقتضاه، وهو التحريم السابق. يعني إنما صار النهي نسخاً بما اقتضاه النهي وهو القبح والحرمة وهذا لأن النهي مع المشروعية لا يصح، فيثبت القبح والحرمة سابقين على النهي ليصبح النهي فصار كأن الناهي قال: حرمت عليكم هذا الفعل فلا تفعلوا. فيصير على هذا التقدير التحريم سابقاً على النهي ضرورة كذا في فوائد مولانا العلامة حميد الملة والدين رحمه الله.

قوله: (والثاني) أي الطريق الثاني وهو انتفاء المشروعية بحكم النهي هو أن من حكم النهي وجوب الانتهاء وصيرورة الفعل على خلاف موجبة وهو ترك الانتهاء والإقدام على الفعل معصية، وبين كونه أي كونه الفعل معصية وبين كونه مشروعاً كما إذا كان المنهي عنه من المعاملات كعقد الربا (وطاعة) كما إذا كان من العبادات (تضاد وتنافٍ) التضاد راجع إلى كونه طاعة ومعصية والتنافي راجع إلى كونه مشروعاً ومعصية من قبيل اللف والنشر المشوئش، أما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لأنهما أمران وجوديان بينهما غاية الخلاف، وأما التنافي بين المشروعية والمعصية فمن حيث أن الشيء إذا كان مشروعاً لا يكون معصية البتة وبين اللامعصية والمعصية تنافٍ. ثم شرع في تخريج القُروع على هذا الأصل بعد تمهيده والجواب عما يلزم على هذا الأصل فقال (ولهذا) أي ولما ذكرنا أن النهي يقتضي قبح النمهي عنه وانتفاء مشروعيته لم تثبت حرمة المصاهرة وهي حرمة المرأة على آباء الرجل وإن علواً وعليه أولاده وإن سفلوا، وحرمة أمهاتها وإن علوناً وبناتها وإن سفلن على الرجل بالزنا، لأن المصاهرة شرعت نعمة وكرامة كالنسب فإنه

يُثْبِت حُرْمَةَ المصاهرة بالزنا لأنها شُرِعت نعمة تُلْحَقُ بِهَا الأجنبيّة بالأمهات والزنا حَرَامٌ مَحْضٌ فلم يصلح سبباً لحكم شرعيّ هو نعمة. وكذلك الغَضَبُ لا يُفِيدُ

تُبِت كرامة لبني آدم اختصوا به من بين سائر الحيوانات وتعلق به أنواع من الكرامات من الحَضَانَةِ والنَفَقَةِ والإرث والولايات، وكذا حُرْمَةُ النكاح تُبِت كرامة وصيانةً للمحارم عن الاستدلال بالنكاح الذي فيه ضرب استرقاق ولهذا تعلق بأسماء تُنبئ عن الكرامة نحو اسم الأم والبنت والاخت، فالحق أم المرأة وابنتها بالمحارم بالنص فكان ثبوت هذه الحرمة نعمة وكرامة.

وأشار الشيخ إلى معنى النعمة بقوله: تلحق بها أي بهذه الحرمة الأجنبية بالأمهات حتى حُلّت الخلوة بها والمسافرة والنظر إلى مواضع الزينة. الا ترى أن الله تعالى جَمَعَ بينها وبين النسب ومن بهما علينا؟ فقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ [الفرقان: ٥٤]، أي ذا نَسَبٍ وَذَا صِهْرٍ وَالصَّهْرُ حُرْمَةُ الختونة وقيل خلطة تشبه القرابة في تحريم النكاح، وإذا ثبت أنها نعمة لا تُستحق بما هو حَرَامٌ محض وهو الزنا لان الحرام لا يصلح سبباً لحكم شرعيّ هو نعمة كاللواطَة ووطء الصغيرة لانه لا بد من المناسبة بين السبب والحكم لا يقال: أهان العالم وأعزّ الجاهل. لان الإهانة لا تناسب العالم كما ان الإعزاز لا يلائم الجاهل ولا مناسبة هنا. والدليل على أنه حرام محض انه يتعلق به الجُلْد والرُّجْم الذي هو أعظم العقوبات ولا يتعلق به شيء من أحكام الوطء المشروع من لزوم المهر وجوب العدة وثبوت النُسب. وهذا معنى ما نُقِلَ عن الشافعي رحمه الله أن الزنا فَعِلَ رُجِمَتْ عليه والنكاح أمر حمّدت عليه فلم يجوز أن يعمل أحدهما عمل الآخر. ولا يلزم على ما ذكرنا تعلق وجوب الاغتسال وفساد الصوم والإحرام والاعتكاف به مع أنها أحكام مشروعة لانا عللنا لمنع ثبوت ما هو نعمة وكرامة به والاغتسال شرع للتطهير وزوال النجاسة وهي في الزنا موجودة بل أشد فكان أولى بإيجاب الاغتسال، وكذلك فسَادُ الصُّوم والإحرام، والاعتكاف به ليس من باب الكرامة في شيء وإنما هو من باب التغليظ والتشديد فيجوز إثبات بالزنا.

واحترز الشيخ بقوله حَرَامٌ من الوَطْء الحلال كوطء المنكوحة والمملوكة ويقولُه مَحْضٌ عن الوطء بشبهة كالوطء بالنكاح الفاسد وبما إذا زُفَّت إليه غير امراته فوطئها، ووطء الجارية المشتركة، ووطء الرجل أمة ابنه؛ فإن حُرْمَةَ المصاهرة تُبِت في هذه الصُّور بالاتفاق لان الوطء فيها ليس بحرام مَحْضٌ. فيجوز أن يثبت به هذه الحرمة كما يثبت بعض أحكام الوطء المشروع مثل سقوط الحدّ وجوب المهر والعدة وثبوت النسب.

وتأيد ما ذكرنا بما روي أن النبي ﷺ سئل عَنْ تَتَبَعِ امْرَأَةً حَرَامًا أَيَحِلُّ لَهُ أَنْ يَنْزُوجَ

الملك لما قلنا . ولا يلزم إذا جامع المحرم أو أحرم مجامعاً أنه يبقى مشروعاً مع كونه فاسداً لأن الإحرام منهي لمعنى الجماع وهو غيره لا محالة لكنه محظور فصار مفسداً . والإحرام لازم شرعاً لا يحتمل الخروج باختيار العباد ففسد ولم ينقطع بجناية الجاني وكلامنا فيما ينعدم شرعاً لا فيما لا ينقطع بجناية الجاني .

ولا يلزم الطلاق في الحيض أو في طهر جامعها لأنه منهي عنه لمعنى

أمها وأبنتها؟ فقال: «الحرام لا يُحرّم الحلال»^(١) . ومما نُقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن غشي أم امرأته هل تحرّم عليه امرأته؟ فقال: لا، الحرام لا يُحرّم الحلال . وهكذا نقل عن عائشة رضي الله عنها أيضاً .

قوله: (وكذلك الغضب) إذا غصب شيئاً وقضى القاضي بالضمان أو تراضياً على ذلك يثبت الملك للغاصب في المغضوب مُستنداً إلى وقت الغضب عندنا . وقال الشافعي رحمه الله: لا يثبت الملك بالغضب أصلاً، وتظهر ثمرة الاختلاف في ملك الأكساب ونفوذ البيع وجوب الكفن على الغاصب إذا مات المغضوب وغير ذلك، قال: لأن الغضب عدوان محض فلا يصلح سبباً للملك لأن الملك نعمة وكرامة يصل به إلى مقاصده الدينية والدنيوية فيتعلّق بسبب مشروع لا محظور، لأن المحظور سبب للعقوبة لا للكرامة والنعمة . ألا ترى أنه لو قتل عبد غيره ثم ضمن قيمته فإنه لا يملكه حتى يكون الكفن على المالك لأنه متعبد؟ كذلك هاهنا بخلاف وجوب الضمان لأن الجناية تصلح أن يكون سبباً لوجوب الغرامة على الجاني والملك في الضمان إنما يقع للمالك لا بسبب الجناية ولكن بملك الأصل .

واعلم أن بناء هاتين المسألتين على الأصل المذكور مُشكل لأن الزنا والغضب من الأفعال الحسية ولا خلاف أن النهي عنها يوجب انتفاء المشروعية . ولهذا لم يقل أحد بمشروعية الزنا والغضب . ونحن إنما جعلناهما سببين للحُرمة والملك لا لأن النهي يقتضي المشروعية فيهما بل لما نذكره من بعد . وكلامنا في النهي عن الأفعال الشرعية . فلا يستقيم بناؤهما عليه إلا من حيث الظاهر وهو أن النهي يقتضي انتفاء المشروعية مطلقاً سواء كان المنهي عنه شرعياً أو حسياً .

قوله: (ولا يلزم) أي على ما ذكرنا أن النهي عن المشروع يُوجب فساده وقبحه . ومع صفة الفساد لا تبقى المشروعية أن المُحرّم إذا جامع قبل الوقوف يفسد حجّه وإحرامه

(١) أخرجه ابن ماجه في النكاح حديث رقم ٢٠١٥ .

في غيره وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة أو بتلبيس أمر العدة عليها.

ويبقى مع صفة الفساد حتى لزم عليه اداء الافعال ليخرج عن هذا الإحرام، وكذا إذا أحرَم مُجامعاً لاهله ينعقد إحرامه بصفة الفساد مع أنه منهي عنه. فعرفنا أن النهي والفساد لا ينافي الشرعية.

وإنما ذكر المسألة الأخيرة لأنه لو أجاب عن الأولى بأن الإحرام قد انعقد صحيحاً وهو لازم لا يمكن الخروج عنه إلا بإداء الافعال أو بالدم عند الإحصار فلا يؤثر المفسد في رفعه ضرورة، وإن أثر في معناه حتى وجب عليه القضاء يرد عليه المسألة الثانية لأن المفسد فيها مُقارن فينبغي أن يمتنع من الانعقاد فجمع بينهما ليجيب عنهما بجواب يشملهما وهو أن الجماع غير الإحرام وليس بوصف له أيضاً لأن الجماع فعل والإحرام قول. والفعل لا يصير من أوصاف القول لكنه يوجد معه على سبيل المجاورة بدليل أنه قد يتفصل أحدهما عن الآخر. فكان النهي عن الإحرام مُجامعاً نهياً لمعنى في غيره مُتصل به وصفاً. فكان من قبيل النهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة والنهي عن البيع وقت النداء فلم يوجب إعدامه فانعقد صحيحاً.

والدليل عليه هذا الإحرام يفوجب القضاء والشروع في الفاسد لا يوجب القضاء بحال كمن شرع في الصلاة مع انكشاف العورة، فتبين بهذا أنه انعقد صحيحاً ثم فسد، وكان ينبغي أن لا يفسد كالصلاة في الأرض المغصوبة والبيع وقت النداء لأن المعنى الذي ورد النهي لاجله وهو الجماع مجاور لا مُتصل على ما ذكرنا لكنه محظورة، كالكلام للصلاة والحد للطهارة ففسد لارتكاب المحظور كما يفسد الاعتكاف به. فهذا معنى استدراك الشيخ في قوله لكنه محظورة، فصار مُفسداً. ولا يقال لما كان الجماع من محظوراته حتى أفسده لزم أن يمتنع الانعقاد إذ المنع أسهل من الرفع، لانا نقول إنما يُوصف الجماع بكونه محظور الإحرام بعد وجود الإحرام لا قبله لأن الشيء ما لم يوجد لا يوصف بأن له محظوراً، فلم يكن الجماع المقارن من محظورات إحرامه فلم يمنع من الانعقاد. فإذا داوم عليه بعدما انعقد الإحرام صار من محظوراته فأفسده، كما إذا جامع بعد الإحرام ابتداء. وينبغي أن لا يبقى بعد ما فسد، غير أن الإحرام لازم شرعاً لا يحتمل البعض بالأسباب الناقصة من الخارج بخلاف الصلاة والصيام. فآثر المفسد في إيجاب القضاء ولم يؤثر في الخروج من الإحرام فلزمه المضى ضرورة ليخرج عنه بالأداء كما شرع وباب الضرورة مستثنى عن القواعد وليس الكلام فيه، إنما الكلام في أن النهي في وضعه لرفع المشروعية فيؤثر فيما يقبل ذلك، لا أنه لا يجوز الامتناع عنه بمانع بل يجوز ذلك بدليله كما في سائر الحقائق.. وذكر في «القواطع» أن انعقاده على الفساد وإلزامه أفعاله يجري

ولهذا لم يكن سفر المعصية سبباً للرخصة للنهي، ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء للنهي أيضاً فلم يصلح سبباً مشروعاً. ولا يلزم الظهار لأن كلامنا في حكم مطلوبٍ تعلق بسبب مشروع له ليبقى سبباً والحكم به مشروعاً

مَجْرَى نوع معاقبة من المشرع والمؤاخذات من الشرع على أنواع فيجوز أن يكون هذا الإلزام وإبقاء المرء في عهدة أفعال الحج ليفعلها، ولا يسقط بها الحج عن ذمته ولا يثاب على فعلها نوع معاقبة من الله تعالى له لارتكابه النهي وفعله بالحج على وجه المعصية. فلم تدخل هذه المسألة على الأصل الذي قلناه وإليه أشار الشيخ أيضاً في قوله: ولم ينقطع بجانبه الجاني.

قوله: (ولا يلزم) أي على هذا الأصل الطلاق في الحيض فإنه منهي عنه شرعاً، وكذا الطلاق في طهر جامعها فيه وقد بقي مشروعاً بعد النهي حتى كان واقعاً موجباً لحكم مشروع وهو الفُرقة. لأن هذا الطلاق منهي عنه لمعنى في غيره غير متصل به وصفاً. وذلك المعنى في الطلاق في الحيض هو الأضرار بالمرأة من حيث تطويل العدة عليها فإن الحيضة التي أوقع فيها الطلاق ليست بمحسوبة من العدة بالاتفاق. فإن عندي الاعتداد بالأطهار لا بالحيض. وعندكم لا يحتسب هذه الحيضة من حيض العدة لانتقاضها. ولهذا لا يحرم الطلاق في الحيض إذا لم يؤد إلى الضرر فإن طلقها في حالة الحيض قبل الدخول بها وإلى ما ذكرنا إشارة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١]. وفي الطلاق في طهر الجماع هو تلبيس أمر العدة عليها لأنها لا تدري أن الوطء معلق فتعتد بالحبل، أو غير معلق فتعتد بالإقراء. والحامل قد تحيض على أصلي فلا يتمكن من التزوج، وكذا تلبيس أمر النفقة، لأنها لو كانت حاملاً وجب لها النفقة لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ كُنَّ أَوْلَاتٌ حُمُلْنَ فَانْفَقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]. ولو لم تكن حاملاً وكان الطلاق بائناً لا يجب لها النفقة عنده فتشك في طلب النفقة.

قوله: (ولهذا) أي ولما قلنا أن النهي ينفي المشروعية لم يكن سفر المعصية أي السفر الذي هو معصية كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سبباً للرخصة للنهي أي لكونه منهيّاً عنه شرعاً يعني لما كان منهياً عنه كان معصية، والرخصة نعمة لأنها شرعت لدفع الحرج عند السير المديد فيستدعي سبباً مشروعاً فلا يجوز أن يتعلق بالمعصية.

قوله: (ولا يملك الكافر) عطف على قوله لم يكن لأنه في معنى المستقبل إذ هو بيان شرع أي لا يكون سفر المعصية سبباً ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء، أي بالاستيلاء التام المطلق وذلك بالإحراز بدار الحرب فإنهم ما داموا في دارنا كانوا مقهورين

مع وقوع النهي عليه، فأما ما هو حرام غير مشروع تعلق به جزاء زاجر عنه فيعتمد حرمة سببه كالقصاص ليس بحكم مطلوب بسبب مشروع بل جزاء شرع زاجراً فاعتمد حرمة سببه.

حُكماً ولا يتم الاستيلاء، فلا يصلح سبباً للملك بالاتفاق للنهي ايضاً أي لكونه منهيّاً عنه شرعاً كالسفر وذلك لانه استيلاء على مال معصوم محترم فيكون حراماً منهيّاً عنه. خصوصاً على أصله أن الكفار مخاطبون بالشرائع أجمع، وعلى أصل بعض مشايخنا أنهم مخاطبون بالحُرّمات والمناهي. وإذا كان كذلك لا يُصلح سبباً للملك الذي هو نعمة كاستيلائهم على رقابنا وكاستيلاء المسلم على هذا المال. ويرد ما قلنا في مسألتني الزنا والغصب في هاتين المسألتين ايضاً.

قوله: (ولا يلزم) أي على هذا الأصل الظاهر فإنه منهي عنه محذور وقد انعقد سبباً للكفارة التي هي عبادة ولم ينعدم بالنهي. لان كلامنا في النهي الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعاً والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعاً بل هو حرام فإنه منكر من القول وزور. والكفارة إنما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الخطر في السبب للجزاء لا يُخرج السبب من أن يكون صالحاً لإيجاب الجزاء بل يُحققه، كما في القتل العمد فإنه محذور محض ومع ذلك أوجب القصاص وثبوت وصف الحظر فيه لم يخرج من أن يكون صالحاً لإيجابه فكذا في الظهار، ولنا ما احتج به محمد في كتاب الطلاق في باب الرد على من قال إذا طلق لغير السنة لا يقع أن النبي ﷺ «نهى عن صوم يوم النحر»^(١) فقال: أنها عما يتكون أو لا يتكون. والنهي عما لا يتكون لغو. لا يقال للأعمى لا تبصر وللأدمي لا تطر، وبيانه أن الله تعالى ابتلى عباده بالأمر والنهي بناء على اختيارهم، فمن أطاعه بالائتمار بما أمر والانتهاء عما نهى باختياره نال الجنة بفضله ومن عصاه بترك الائتمار والانتهاء استحق النار بعدله. والابتلاء بالنهي إنما يتحقق إذا كان المنهي عنه متصور الوجود بحيث لو أقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلي بين أن يقدم على الفعل فيعاقب أو يكف عنه فيثاب بامتناعه مختاراً عن تحقيق الفعل للنهي فيكون عدم الفعل مضافاً إلى كسبه واختياره. هذا موجب حقيقة النهي. وأما النسخ فليبيان أن الفعل لم يبق متصور الوجود شرعاً كالتوجه إلى بيت المقدس وحل الأخوات لم يبق مشروعاً أصلاً وصار باطلاً شرعاً. فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا تعلق

(١) أخرجه البخاري في الصوم (٥٦/٣). ومسلم في الصيام حديث رقم ٨٢٧ و١١٣٨. وأبو داود الصوم حديث رقم ٢٤١٦، والترمذي في الصوم حديث رقم ٧٧٢، وابن ماجه في الصيام حديث رقم ١٧٢١.

ولنا ما احتج به محمد رحمه الله في كتاب الطلاق أن صيام العيد وأيام التشريق منهى، والنهي لا يقع على ما لا يتكوّن. وبيانه أن النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد تصوّره ليكون العبد مبتلىً بين

له باختياره ولهذا لا يُثاب على الامتناع في المنسوخ، نظير ما ذكرنا أن من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يُثاب عليه لأن العدم بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع عنه لأنه لا يجدها لإثاب عليه لأن امتناعه عنه بناء على عدمها.

ثم النهي كما يوجب تصور المنهي عنه يقتضي قبّحه أيضاً لما مرّ. فإن أمكن الجمع بينهما وجب العمل به وإلا وجب الترجيح. ففي الفعل الحسي أمكن الجمع بينهما لأنه لا يمتن وجوده بسبب القبح. فأما الفعل الشرعي فلا يمكن فيه الجمع بينهما لأنه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح، ثم إما أن يرجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم أو جانب التصور فقلنا: ترجيح جانب التصور أولى من وجوه: أحدهما أن التصور هو الموجب الأصلي للنهي لغة وعرفاً وشرعاً.

أما لغة فلأنه متعدّد لازمة انتهى. يُقال نهيتُه فانتَهَى، كما يقال أمرته فائتمر والائتمر والامتناع واحد. وأما عرفاً فلما يذكّرنا أنه يستقبح أن يقال للأعمى لا تُبصر وللإنسان لا تطرّ.

وأما شرعاً فلما ذكرنا أن تحقق الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الأصلي الذي لا وجود لحقيقته بدونه شرعاً وعرفاً ولغة أولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعاً لا لغة.

وثانيها أن مع اعتبار جانب التصور أمكن اعتبار جانب القبح أيضاً بأن يكون القبح راجعاً إلى وصف فكان فيه جمع بين الأمرين من وجه ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الأول أولى.

وثالثها أن اعتبار جانب القبح يؤدي إلى إبطال حقيقة النهي لأنه حينئذ يصير نسخاً وهو غير النهي حداً وحقيقة. وفي إبطاله إبطال القبح الذي ثبت مقتضى به لأن في إبطال المقتضى إبطال المقتضي ضرورة فكان اعتبار القبح وإثباته في عين المنهي عنه عائداً على موضوعه بالنقض وذلك باطل. وليس في اعتبار جانب التصور ذلك. وفيه تحقيق النهي في رعاية مقتضاه فكان اعتباره أولى، ثم إنك قد علمت أن المراد من أمر الشارع ونهيه وجوب الائتمار ووجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لأن تخلف المراد عن إرادة الله تعالى محال عند أهل الحق فكان معنى قوله: يراد به عدم الفعل يطلب به عدمه أو يراد به عدم الفعل

أن يكف عنه باختياره فيُثاب عليه، وبين أن يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه. والنسخ لإعدام الشيء شرعاً لينعدم فعل العبد لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناعه بناء على عدمه. وفي النهي يكون عدمه بناء على امتناعه وهما في طرفي نقيض فلا يصح الجمع بحال، والحكم الأصلي في النهي ما ذكرنا.

فأما القبح فوصف قائم بالنهي مقتضى به تحقيقاً لحكمه فكان تابِعاً فلا يجوز تحقيقه على وجه يُبطل به ما أوجبه واقتضاه فيصير المقتضي دليلاً على الفساد بعد أن كان دليلاً على الصحة. بل يجب العمل بالأصل في موضعه والعمل بالمقتضى بقدر الإمكان وهو أن يجعل القبح وصفاً للمشروع فيصير

في وضعه. من غير نظر إلى أنه صادر من الشارع، وقيل: معناه يراد به عدم الفعل في حق مَنْ عَلمَ الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهي عنه فأما في حق الكل فالمراد من النهي إيجاب الانتهاء لا حصوله ومن الأمر إيجاب الائتمار لا غير الأول أوجه.

قوله: (وهما في طرفي نقيض) أي كون الامتناع من الشيء مبنياً على عدمه مع كونه عدم الشيء مبنياً على الامتناع عنه متناقضان أي مخالفان وأنهم قد يُطلقون التضاد والتنافي والتناقض ولا يريدون بها معانيها المصطلحة بين قوم وإنما يريدون نفس المخالفة، والحكم الأصلي ما ذكرنا وهو أن النهي لطلب الامتناع عن الفعل مضافاً إلى اختيار العبد وكسبه فيعتمد التصور (فأما القبح) أي قبح المنهي عنه (فوصف قائم) أي ثابت (بالنهي) للمنهي عنه لا أنه قائم بحقيقة النهي لأنه منع من القبح وذلك حسن (مقتضى) حال والعامل فيه قائم (به) أي بالنهي (تحقيقاً لحكمه) أي لأجل تحقيق حكم النهي وهو طلب الإعدام (فكان) أي القبح في المنهي عنه تابِعاً للنهي من حيث أنه ثبت به (فلا يجوز تحقيقه) أي إثبات القبح الذي ثبت اقتضاه، على وجه يبطل به أي بالقبح ما أوجب القبح واقتضاه وهو النهي (فيصير المقتضى) حينئذ (دليلاً على الفساد) أي فساد المقتضى بعد أن كان دليلاً على صحته (بل يجب العمل) إضراب عن قوله فلا يجوز تحقيقه أي يجب العمل بالأصل وهو النهي في موضعه وهو ما ورد النهي فيه، وذلك بإبقاء المشروعية ليبقى النهي على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الإمكان إلى آخره، قال القاضي الإمام: فوجب إثبات القبح في غيره ليتمكن تحريم الفعل بذلك الغير ولكن يثبت على وجه يكون الزم فيجعله قبيحاً لوصف زائد متصل به ما أمكن، كما يثبت الحسن للمأمور به على وجه يكون الزم وهو الإثبات لعينه، فإن ذلك تحقق الوجوب عليه والوجود من قبله. وفي النهي لو أثبت القبح لعينه انعدمت المشروعية، والنهي للانتفاء لا للإعدام فلم تثبته لعينه ليبقى مشروعاً وأثبتناه وصفاً له ما أمكن ليكون

مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسداً هذا غاية تحقيق هذا الأصل .
فأما الشافعي رحمه الله فقد حَقَّقَ المقتضي وأبطل المقتضي وهذا في غاية

حُرمة الفعل لازمة أبداً لمعني راجع إلى المنهي عنه لأن الوصف منه، قال صاحب «القواطع» في الجواب عما ذكرنا إن الفعل المشروع وجوده بأمريْن: بفعل العبد وبإطلاق الشرع. فبالنهي انتهى الإطلاق فلم يبق مشروعاً فأما تصور الفعل من العبد فعلى حاله فيصح النهي بناء عليه ببينة أن العبد مأذون بالصوم مأمور به وليس في وسعه إلا النية والإمساك. فأما اعتباره وصيرورته عبادة فمفوض إلى الشرع لا إلى العبد، فبالنهي خرج الفعل عن الاعتبار. وصيرورته صوماً لزوال إذن الشرع وإطلاقه فلم يكن الفعل صوماً نظراً إلى زوال إطلاق الشرع وكان صوماً نظراً إلى فعل العبد وإذا بقي تصور الفعل من العبد صحَّ النهي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاصياً مستقاً للعقاب لارتكاب المنهي عنه وإتيانه بما في وسعه وطاقته من فعل الصوم إذ ليس في وسعه في جميع الأحوال إلا هذا القدر الذي وُجد منه، قال وهذا لأن الصحة والفساد معنيان متلقيان من الشرع وليس إلى العبد ذلك وإنما إليه إيقاع الفعل باختياره فإن وقع على وفق أمر الشرع وإطلاقه صح وإلا فلا .

قال: أمر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية، قلت: وحاصله يؤول إلى أن النهي راجع إلى الفعل المتصور من العبد حساً لا شرعاً، والجواب عنه: أنا لا نسلم أن فعل العبد بدون اعتبار الشرع إياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقةً، فإن الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع. فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوماً حقيقة. ألا ترى أن الإمساك في الليل لا يسمى صوماً وإن وجدت النية لعدم اعتبار الشرع إياه؟ وإذا كان كذلك كان صرف النهي إليه مجازاً لا حقيقة. والنهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته إلا بدليل، يوضحه أن الصوم إنما صار صوماً بصورته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوماً في حُكْمِ الله تعالى، ومعنى البيع كونه سبباً للملك. فإذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبْرَةٌ فلا يسمى صوماً وبيعاً إلا مجازاً كتسمية صورة الأسد أسداً، واجاب الغزالي أيضاً في المُستصفي عما ذكرنا أن الاسم يُصرف إلى موضوعه اللغوي إلا ما صرَّفه عُرْف الاستعمال في الشرع. وقد ألفينا عرف الشرع في الأوامر أنه يستعمل الصوم والصلاة والبيع لمعانيها الشرعية أما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للموضع بدليل قوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك» وقوله له جل ذكره: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ [النساء: ٢٢]، وأمثال هذه المناهي عما لا ينعقد أصلاً فلم يثبت فيه عُرْف استعمال الشرع أو تعارض فيه عُرْف الشرع فيرجع إلى أصل الوضع. ونقول من صام يوم النحر فقد ارتكب المنهي عنه وإن لم ينعقد صومه .

المناقضة والفساد، فإن قيل: هذا صحيح في الأفعال الحسية لأنها لا تنعدم بصفة القبح فاما الشرعية فتتعدم لما قلنا لا بُدَّ من إقامة الدلالة على أن المشروعات يحتمل هذا الوصف. قيل له: قد وجدنا المشروع تحتمل الفساد

وحاصل هذا الكلام أيضاً يرجع إلى أن النهي مصروف إلى الصوم اللغوي وهو فاسد أيضاً لأنه لو أمسك حمية أو لعدم اشتهاؤ أو عدم طعام لا يكون مُرتكباً للمنهي عنه بالاتفاق مع تحقق الإمساك اللغوي. فعلم أنه ليس المراد إلا الصوم الشرعي، ولأن المنهي عنه لو كان الصوم اللغوي فلا نهى إذاً عن الصوم الشرعي فبقي ثابتاً، وقال بعضهم: الفعل عند النهي كان متصوراً فكفى ذلك لصحة النهي فلا حاجة إلى إبقائه مشروعاً بعد ذلك. والجواب أن النهي لإعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل كالامر للإيجاد في المستقبل فلا بد من أن يكون متصوراً في المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهي، كما في الامر. ولا يكون ذلك إلا ببقائه مشروعاً، ولا يقال حقيقة النهي أن يكون المنهي عنه قبيحاً في ذاته ومتصوراً في نفسه فكما قلتم: إن انتفاء التصور شرعاً مع بقاء التصور من العبد يجعله مجازاً فكذلك انتفاء القبح عن ذات المنهي عنه وانصرافه إلى وصفه يجعل النهي فيه مجازاً أيضاً، لأنه لا يثبت موجب النهي وهو التحريم نظراً إلى ذات المنهي عنه وإنما يثبت في غيره، لانا لا نسلم أن النهي بإثبات القبح في وصف المنهي عنه يصير مجازاً، بل هو على حقيقته لأن المنهي عنه بعد بيبقى واجب الانتهاء مع كونه مشروعاً. الا ترى أن الامر إذا ورد لحسن في غير المأمور به لا يصير مجازاً في المأمور به؟ كالامر بالجهاد والطهارة لم يصير مجازاً، بل يبقى على حقيقته وهو الإيجاب فكذا هذا. ولا نسلم أيضاً أن التحريم لا يثبت فيما أضيف إليه النهي بل يثبت حتى لو أقدم على بيع الربا مثلاً يصير عاصياً مستحقاً للعقاب لأنه ارتكب حراماً. ولكنه مع كونه حراماً يصلح لحصول الملك إذ لا تناقض في قول الشارع حرمت البيع وجعلته سبباً لحصول الملك في العوضين لأن شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة فقط دون تخلف الثمرات والأحكام، على أن سلّمنا أنه يصير مجازاً فهو أولى مما قالوا لأنه يصير مجازاً في الإسناد مع بقاء النهي في ذاته على حقيقته، وما قالوا مجازاً في ذاته لأنه يصير نسخاً وهو غير النهي فكان الأول أولى.

قوله: (فإن قيل هذا صحيح) أي الجمع بين العمل بحقيقة المنهي وبين الفساد والقبح في المنهي عنه إنما يصح في الأفعال الحسية لأنها لا تنعدم وتوجد بصفة القبح والفساد. فاما الأفعال الشرعية فينعدم بالقبح لما قلنا من التنافي والتضاد بين المشروعية والقبح فلا بد من إقامة الدليل على أن المشروعات تحتمل، أي تقبل هذا الوصف، وهو الفساد.

بالنهي كالإجرام الفاسد والطلاق الحرام. والصلاة الحرام. والصوم المحظور يوم الشك وما أشبه ذلك، فوجب إثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها. وعلى هذا الأصل يخرج الفروع كلها منها: أن البيع بالخمر منهى بوصفه وهو الثمن، لأن الخمر مال غير متقوم فصلح ثمناً من وجه فصار

قوله: (والصلاة الحرام) كالصلاة في الأرض المغصوبة والأوقات المكروهة والمواطن السبعة، والصوم المحظور يوم الشك، الاستدلال به أوضح لأن المحظورية وصف الصوم، وما أشبه ذلك أي المذكور نحو البيع والإجارة وقت النداء والحلف على فعل محظور مثل قتل زيد وسب الأبوين وترك الصلاة فوجب إثباته أي إثبات كونه مشروعاً، على هذا الوجه أي صفة الفساد، رعاية لمنازل المشروعات وهو أن ينزل الأصل وهو المقتضى في منزله والتبع وهو المقتضى في منزله وذلك بأن لا يجعل التبع مبطلاً للأصل، ومحافظة لحدودها وهي أن يجعل النهي نهياً والنسخ نسخاً لا أن يجعل كلاهما في المشروعات واحداً من غير ضرورة.

قوله: (وعلى هذا الأصل) وهو أن النهي في المشروعات يقتضي بقاء مشروعيتها قوله: (منهى بوصفه) وهو الثمن.

إعلم أن البيع مبناه على البدلين لأنه مبادلة المال بالمال عن تراض، لكن الأصل فيه المبيع دون الثمن. ولهذا يشترط القدرة على المبيع ولا يشترط القدرة على الثمن، وينفسخ بهلاك المبيع دون الثمن. وذلك لأن المقصود من شرعيته الوصول إلى ما يحتاج الإنسان إليه من الانتفاع بالأعيان فإن من احتاج إلى طعام أو ثوب مثلاً وليس عنده ذلك لا تندفع حاجته إلا بالظفر على مقصوده فشَرع البيع وسيلة إلى حصول المقصود. ولما كان الانتفاع يتحقق بالأعيان لا بالأثمان إذ ليس في ذوات الأثمان نفع إلا من حيث الوسيلة إلى المقاصد كانت الأعيان أصولاً في البيوع وكانت الأثمان أتباعاً لها فيها بمنزلة الأوصاف.

فإذا باع عبداً بالخمر كان فاسداً لكونه منهياً عنه لأن أحد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه إلا أنها في ذاتها مال لأن المال ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل. وقيل هو الشيء الذي خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضئنة وهي بهذه المثابة ولكنها ليست بمتقومة لأن المتقوم ما هو واجب إلا بقاء إما بعينه أو بمثله أو بقيمته كما عُرِف. فصلحت ثمناً من حيث أنها مال ولم تصلح من حيث أنها ليست بمتقومة فلا يمنع أصل الانعقاد لأن ما هو ركن العقد وهو الإيجاب والقبول الصادر من الأهل صادف محله وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل.

فاسداً لا باطلاً ولا خلل في ركن العقد ولا في محله فصار قبيحاً بوصفه مشروعاً بأصله. وكذلك إذا اشترى خمرأ بعبد لأن كل واحد منهما ثمن لصاحبه فلم ينعقد في الخمر لعدم محله وانعقد في العبد لوجود محله وقُسد بفسادِ ثمنه.

 وإنا الخلل فيما هو جَار مجرى الوصف وهو الثمن فصار العقد مشروعاً بأصله قبيحاً بوصفه وهو الثمن، فكان فاسداً لا باطلاً.

وذكر في «الميسوط» في هذه المسألة أن محل العقد المالية في البدلين ويتخمر العصور لا تنعدم المالية وإنما ينعدم التقوم شرعاً، فإن المالية بكون العين مُنتفعاً بها وقد أثبت الله تعالى ذلك في الخمر بوله: ﴿وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩]، ولأنها كانت مالاً متقوماً قبل التحريم وإنما ثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتهما انعدام المالية كالسارقين إلا أنه فسد تقومها شرعاً ضرورة وجوب الاجتناب عنها بالنص، ولهذا بقيت مالاً متقوماً في حق أهل الذمة فانهقد العقد بوجود ركنه في محله بصفة الفساد.

قوله: (وكذلك إذا باع خمرأ بعبد) أي بيع الخمر بالعبد كبيع العبد بالخمر في انعقاد البيع بصفة الفساد، وإنما ذكر هذه المسألة لأن دخول الباء في أحد البدلين يدل على كونه هو الثمن لأنها تدخل في الاتباع والوسائل يقال كُتبت بالقلم، والأثمان بهذه الصفة. وقد دخلت في هذه المسألة في العبد فيقتضي أن تكون الخمر مبيعة فيبطل البيع كما إذا باعها بالدرهم. بخالف المسألة الأولى لأن الباء فيها دخلت في الخمر فبقي العبد مبيعاً فقال الشيخ: هما سواء لأن هذا بيع مقايضة أي بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما ثمناً لصاحبه، بخلاف بيعها بالدرهم لأن الدرهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة، وفي قوله: كل واحد منهما ثمن لصاحبه إشارة إلى أن كل واحد منهما متعين في هذه المسألة، لأن كل واحد منهما إنما يصلح ثمناً لصاحبه إذا كان الآخر عيناً بالنسبة إليه وذلك بأن يكون متعيناً. لأن المبيع لا يجب في الذمة إلا في عقد خاص، فإذا كان العبد غير عين لا يصلح ثمناً ولا مبيعاً لأن الحيوان لا يثبت ديناً في الذمة في البيوع. وإذا كانت الخمر غير عين لم تصلح مبيعة فعلم أن قوله: كل واحد منهما ثمن لصاحبه لا يستقيم إلا أن يكونا متعينين. ولكن إذا كانت الخمر غير عين يجب أن ينعقد في العبد فاسداً وإن أدخل الباء في العبد لأنه تعين لكونه مبيعاً من كل وجه كما إذا باع خلأ غير معين بعبد أو دراهم بثوب صح وتعين العبد والثوب للمبيعية.

ثم بين حكم المسألتين فقال: فلم ينعقد، أي البيع، في الصورتين في الخمر لعدم

بِخِلَافِ الْمَيْتَةِ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِمَالٍ وَلَا بِمَتَقَوْمَةٍ فَوْقَ الْبَيْعِ بِلَا ثَمَنٍ وَهُوَ غَيْرُ مَشْرُوعٍ وَكَذَلِكَ جِلْدُ الْمَيْتَةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَالٍ وَلَا بِمَتَقَوْمٍ. وَكَذَلِكَ بَيْعُ الرِّبَا مَشْرُوعٌ

مَحَلُّهُ حَتَّى لَا يَثْبُتَ الْمَلِكُ فِيهَا وَإِنْ اتَّصَلَ بِهَا الْقَبْضُ. وَيَنْعَقِدُ فِي الْعَبْدِ لَوْجُودُ مَحَلِّهِ وَلَكِنْ بِصِفَةِ الْفَسَادِ لِفَسَادِ ثَمَنِهِ. فَيَثْبُتُ الْمَلِكُ فِيهِ فِي الصَّوْرَتَيْنِ إِذَا اتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ بِإِذْنِ الْمَالِكِ.

قوله: (بِخِلَافِ الْمَيْتَةِ) أي في المسألتين فإنه إذا باع العبد بالميتة أو الميتة بالعبد بطل البيع، لأنه أي المذكور ليس بمال في الحال ولا في المال بخلاف الخمر. وكذا لا يعد مالاً في دين سماوي فوق العقد بلا ثمن وهو باطل لعدم ركنه، وكذا جلد الميتة ليس بمال في الحال ولا في المال ولهذا لو ترك كذلك يفسد وإنما تحصل المالية بوضع مكتسب وهو الدباغ. ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا البيع ولو قضى قاض بجوازه لا ينفذ. فلانعدام ما هو ركن العقد لم ينعقد العقد. كذا ذكر شمس الأئمة السرخسي رحمه الله.

قوله: (وَلَا مَتَقَوْمٍ) بدليل أن إنساناً لو استهلكه لا يضمن، ألا ترى أنه جزء الميتة؟ ويحصل التآلم بقطعة كاللحم بخلاف الشعر والميتة ليست بمال ولا متقومة فكذا جزؤها، ويجوز أن يكون قوله: ولا متقوم احترازاً عن المنافع فإنها ليست بأموال حقيقة ولكنها تتقوم في العقود، قالوا: المراد بالميتة هي التي ماتت حَتَفَ أنفها أما البيع بالميتة التي ماتت بالخنق والجرح في غير المذبح ففاسد لا باطل. كذا رأيت بخط شيخي قدس الله روحه. وذكر في «الذخيرة» قال أبو الحسن في الجامع الصغير في ذبيحة المجوسي: وكل شيء يعملونه وهو عندهم ذكاة كالتخنيق والوقد فإنه يجوز البيع بينهم عند أبي يوسف رحمه الله: ولو استهلكها مسلم ضمن القيمة وليس كالميتة حَتَفَ أنفها. وقال محمد رحمه الله: هو والميتة حَتَفَ أنفها سواء لأن المذكاة فعل شرعي والفاعل ليس من أهله فصار هذا الذبح في حقه والموت حَتَفَ أنفه سواء. لأبي يوسف رحمه الله أنهم يتمولونه كالخمور ونحن أمرنا ببناء الأحكام على ما يدينون. بخلاف الميتة حَتَفَ أنفها لأنها ليست بمال في حق أحد، وهكذا ذكر في التجنيس من غير خلافاً محمد قوله: (وكذلك بيع الربا) أي مثل البيع بالخمر بيع بالربا وهو معاوضة مال بمال في أحد الجانبين فُضِّلَ خالٍ عن العوض مُسْتَحَقَّ بِعَقْدِ الْمَعَاوِضَةِ، غير مشروع بوصفه وهو الفضل أي بالفضل يفوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف، وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربا وهو شرط لا يقتضيه العقد ولا أحد المتعاقدين فيه نفع أو للمعقود عليه وهو من أهل استحقاق، والربا قد يكون اسماً للعقد ولنفس الفضل ففي قوله بيع الربا مشروع بأصله

بأصله وهو وجود ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض فساد فاسداً لا باطلاً. وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربا. ولهذا قلنا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبْدًا﴾ [النور: ٤]، أن النهي بعدم الوصف من شهادته وهو الأداء ويبقى الأصل فيصير فاسداً.

المراد منه العقد أي بيع هو رباً. وفي قوله الشرط الفاسد مثل الربا المراد منه نفس الفضل أي الشرط الفاسد في إفساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد، لأن الشرط الفاسد على ما وصفنا في معنى الدرهم الزائد من حيث أنه فضل استحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه، ثم النهي في المسالتين وهو قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] وقوله عليه السلام: «لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا سواء بسواء» الحديث. وما روي أنه عليه السلام: «نهى عن بيع وشرط»^(١) وغير ذلك من الأحاديث ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به أصل المشروع لأنه إيجاب وقبول من أهله في محله. ولا يختل شيء من ذلك بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد، فكانا أمرين زائدين على العقد فكانا غيره. لكن يثبت به صفة الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك. ألا ترى أن صيد الحرم مملوك للمالك؟ وكذا الخمر وجلد الميتة مملوكان وحرم الانتفاع بها. فلما كانت الحرمة لا تنافي ملك اليمين لا تنافي سببه، وكان ينبغي أن لا يفسد العقد لما ذكرنا أن النهي راجع إلى غيره، إلا أن النهي إن لم يتصل بأصل العقد اتصل بوصفه. لأن الفضل أو الشرط إذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فإنه يقال بيع رابح لمكان زيادة ما اشترى، وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط الخيار وبيع حال ونساء لمكان الأجل. ولما ورد النهي لمعنى في صفته لا أصله رفع وصف البيع لا أصله ووصف المشروع أنه بيع حلال جائز، فارتفع وصار حراماً فاسداً وبقي الأصل موجباً للملك.

(فإن قيل): لما بقي أصله موجباً للملك فلماذا توقف ثبوت الملك على القبض؟

(قلنا): لأن السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينهض سبباً للملك إلا بان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فانعدم الملك قبل القبض لقصور السبب، كذا في «الاسرار». قوله: (ولهذا قلنا) أي ولأن النهي يقتضي بقاء المشروعة، قلنا: في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبْدًا﴾، إن النهي لعدم الوصف من شهادته أي شهادة المحدود في القذف وهو الأداء حتى لو شهد لا يقبل. وكذا يخرج به من أهلية اللعان أيضاً، لأن اللعان أداء وقد فسد الأداء ويبقى الأصل أي أصل الشهادة لأن عدم القبول إنما يتصور إذا كانت الشهادة

(١) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ٤/ ٨٥.

ومنها صَوْمُ يوم العيد وأيام التشريق حسن مشروع بأصله وهو الإمساك لله

موجودة شرعاً وإذا بقي أصلها انعقد النكاح بها كما ينعقد بشهادة الأعمى لأن الانعقاد لا يتوقف على وصف الأداء وأهليته.

قوله: (منها صَوْمُ يوم العيد) الصوم في يوم الفطر ويوم الاضحى وأيام التشريق مشروع عند علمائنا الثلاثة وهو استحسان وعند زفر والشافعي رحمهما الله، غير مشروع وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمهما الله، ثم إذا صح نذر في ظاهر الرواية يفتي بأن يفطر في هذه الأيام ويقضي في أيام آخر ليحصل له العبادة على الخلو، ويتخلص عن المعصية. ولو صام في هذه الأيام خرج عن العهدة، وجه قولهما: أن الصوم غير مشروع في هذه الأيام وليس إلى العبد شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلاً، وببأنه أن الشرع عين هذا الزمان للأكل بقوله: «فإنها أيام أكل وشرب» عرفها بالأكل والشرب ولن يحصل التعريف إلا بوجود خاص من الفعل فيها أو وجوبه. ووجود الأكل والشرب ليس من خصائص هذه الأيام فلا يحصل به التعريف. وإنما الخاص فيها وجوب الأكل والشرب فكان ذلك جعلاً من صاحب الشرع لها محال وجوب الأكل والشرب ويندفع الوجوب بجواز الضد فدل أن الصوم فيها ممتنع الوجود شرعاً كما في الليل وأيام الحيض، ولهذا قالوا: لا يجوز الظهر من الحر المقيم الصحيح يوم الجمعة، لأن الوقت تعين للجمعة في حقه حتماً فلم يبق الظهر ضرورة لأنهما لم يشعرا مجموعين بالإجماع.

والدليل عليه أن الصوم اسم لما هو قربة والمنهي عنه يكون معصية فلا يكون صوماً. ألا ترى أنه لا يصح أداء شيء من الواجبات به؟ ولو بقي مشروعاً بعد النهي لصح كالصلاة في الأرض المغصوبة. ولا معنى لقولهم إنما لا يجوز لأن الواجب في الذمة كامل وهذا صوم ناقص فلا يتأدى به الكامل لأن النقصان لا يمنع قضاء الواجب. كما إذا ترك الفاتحة أو السورة أو التعديل في قضاء الفاتحة يمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود ولم يمنع من الخروج من عهدة الواجب. فعرفنا أن عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته. وإذا ثبت ذلك لا يصح النذر به لقوله عليه السلام: «لا نذر في معصية الله»^(١) ولنا ما مر أن النهي عن المشروع يقتضي بقاء مشروعيته إلى آخره، وما ذكرناه أيضاً أن الصوم في هذه الأيام حسن مشروع بأصله وهو في التحقيق راجع إلى ما تقدم، وتقريره أن الشرائع كلها مبنية على الحكمة على ما عرف تفصيلها في غير هذا

(١) أخرجه أبو داود في الإيمان والنذور، حديث رقم ٣٢٩٠ و ٣٢٩٢، والنسائي في الإيمان والنذور حديث رقم ٢١٢٥، والإمام أحمد في المسند، ٢٤٧/٦.

تعالى في وقته طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الإعراض عن الضيافة الموضوعة في

الكتاب . والحكمة في الصوم حصول التقوى لمباشرة إذ لا مشروع أدل على التقوى منه . فإن من أدى هذه الأمانة كان أشد أداءً لغيرها من الأمانات وأكثر اتقاء لما يخاف حلوله من النعمة بمباشرة شيء من القاذورات . وإليه الإشارة إلى قوله تعالى : ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ أياماً معدودات ﴿البقرة: ١٨٣ - ١٨٤﴾ ، وفيه أيضاً معرفة قدر النعم ومعرفة ما عليه الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيكون حاملاً له على المواساة إليهم ، وفيه أيضاً انطفاء حرارة الشهوة الخداعة المنسية للعواقب ورد جماح النفس الأمارة بالسوء وانقيادها لطاعة مولاهما إلى غير ذلك من معاني لا تحصى كثرة .

ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لأن صوم الوصال متعذر ، والوقت على قسمين النهر والليالي ، والليالي أعدت للسكون والراحة وضعا ، والنهر أعدت للتصرف والتقلب للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك مؤد إلى الجوع والعطش حامل على الأكل والشرب لما في الحركة من التحليل ، فتعينت النهر للصوم ليكون على خلاف العادة وليتحقق الحكم التي ذكرناها .

ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الأيام وسائر الأيام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد في جعل سائر الأيام محلاً لهذه العبادة وإراداً بجعل هذه الأيام محلاً لها أيضاً للمساواة تحقق الحكم فيها حسب تحققها في تلك فهذا معنى قوله : (حسن مشروع بأصله) والذي يدل على بقاء المشروعية أن الشافعي يقول : للمتمتع أن يصوم صوم المتمتع فيها في أظهر أقواله كذا في «الأسرار» .

(وهو الإمساك) أي أصل الصوم الإمساك لله تعالى في وقته على سبيل الطاعة والقربة ، ويجوز أن يكون قوله طاعة لتناول الفرض منه ، لأن الطاعة اسم لفعل عمل بامر آخر إذا قصد الفاعل جعله للأمر فإن الفعل وإن وجد لا يستحق اسم الطاعة ما لم يوجد هناك أمر كذا ذكره الشيخ أبو المعين رحمة الله عليه .

وقوله : (قربة) لتناول النفل لأنها اسم لكل ما يتقرب به إلى الله تعالى فصار التقدير أصل الصوم الإمساك لله تعالى طاعة إن وجد الأمر كصوم رمضان وقربة إن لم يوجد كصوم أيام البيض وغيرها . وهاهنا إن لم يتحقق الإمساك على سبيل الطاعة فقد يتحقق على سبيل القربة فكان مشروعاً ، ويجوز أن يكون ترادفاً وهو الأظهر ، ثم لما عرف بدلالة العقل والشرع أن مثل هذا المشروع لا يجوز أن يكون منهياً عنه لذاته كان النهي لغيره لا محالة . لكن ذلك الغير قام به فيما نحن فيه فصار كالوصف له بحيث لا تصور لوجود ذلك الغير إلا

هذا الوقت بالصوم. فلم ينقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضمت إليها وصُفَّ هو معصية. ألا ترى أن الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه؟ والنهي يتعلق بوصفه وهو آمنه يوم عيد فصار فاسداً، ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر. وبيانه على وجه يعقل أن الناس أضياف الله تعالى يوم العيد والمتناول من جنس الشهوات بأصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة بأصله

بالصوم فصار قبيحاً بوصفه، ثم ذلك الغير ترك الإجابة والإعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم. وإنما قيد بالصوم لأن الإعراض لا يحصل إلا به. والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الإعراض. وكفى لثبوت المغايرة بين الشئيين تصور وجود أحدهما بدون صاحبه، وإليه أشار الشيخ بقوله: بل هو طاعة. أي الصوم في هذا الوقت طاعة انضمت إليه وصف هو معصية، وقوله فلم ينقلب الطاعة معصية معناه أن بحدوث هذا الوصف أو بورود النهي لم ينقلب الصوم الذي هو طاعة معصية، بل هو طاعة انضمت إليه وصف هو معصية هو الإعراض، ثم استوضح ما ذكر بقوله: ألا ترى أن الصوم يقوم بالوقت أي يوجد به لأنها معيار ولا يتصور الصوم بدونه؟ (ولا فساد فيه) أي في نفس الوقت فلا يجوز أن يتعلق النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت أيضاً (والنهي يتعلق بوصفه) أي إنما يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو أنه يوم عيد والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لأنه يقوم به فأوجب فساد الصوم وبقي أصل الصوم مشروعاً.

قوله: (مثل الفاسد من الجواهر) الجواهر معرب كَوهر، والمراد منه هاهنا ما هو المفهوم فيما بين الناس، يقال لؤلؤة فاسدة إذا بقي أصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت. وكذا يقال لحم فاسد إذا بقي أصله ولم يبق منتفعاً به. فكذا المراد من الفاسد فيما نحن فيه ما هو مشروع بأصله غير مشروع بوصفه.

قوله: (وبيانه) أي بيان كون الصوم مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه، على وجه يعقل أي على طريق يدرك بالعقل يعني على وجه التحقيق أن الناس أضياف الله تعالى يوم العيد بلحوم القرابين وتوسعة النعم (والمتناول من جنس الشهوات بأصله) لأنها مما تشتهي النفس وترغب فيه (طيب بوصفه) لكونه ضيافة الله تعالى وإنما وصفه بالطيب لاستواء الغني والفقير والهاشمي فيه بخلاف الصدقة. فكان تركه أي ترك المتناول طاعة بأصله أي بالنظر إلى أصل المتناول، فإنه كَفَّ النفس عما تشتهي، وهو طاعة بوصفه أي هذا الترك معصية بالنظر إلى وصف المتناول لأنه ترك ضيافة الله تعالى وهو معصية، ويجوز أن يكون الضمير في أصله ووصفه راجعاً إلى الترك أي ترك المتناول أصله طاعة وتوصفه معصية لما ذكرنا.

مَعْصِيَةٌ بِوَصْفِهِ عَلَى مِثَالِ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ . وَلِهَذَا صَحَّ النَّذْرُ بِهِ لِأَنَّهُ نَذْرٌ بِالطَّاعَةِ .

وَحَاصِلُ هَذَا الْكَلَامِ أَنَّ النَّهْيَ وَرَدَ لِمَعْنَى فِي غَيْرِ الصَّوْمِ وَهُوَ تَرْكُ الْإِجَابَةِ وَالْإِعْرَاضِ عَنِ الضَّيَافَةِ لَكِنَّهُ مُتَّصِلٌ بِالصَّوْمِ وَصِفًا ففَسَدَ الصَّوْمُ بِهِ، وَهَذَا هُوَ طَرِيقَةُ الْقَاضِي الْإِمَامِ أَبِي زَيْدٍ وَالشَّيْخَيْنِ وَعَامَّةِ الْمُتَأَخِّرِينَ .

وَاعْتَرَضَ الشَّيْخُ أَبُو الْمَعِينِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ فَقَالَ : النَّهْيُ وَرَدَ عَنْ عَيْنِ الصَّوْمِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « لَا تَصُومُوا » فَصَرَفَهُ إِلَى غَيْرِهِ عَدُولٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ وَذَلِكَ لَا يَجُوزُ إِلَّا بِدَلِيلٍ ، وَأَمَّا قَوْلُهُمْ : النَّهْيُ وَرَدَ لِمَعْنَى تَرْكِ الْإِجَابَةِ فَفِيهِ اعْتِرَاضَاتٌ كَثِيرَةٌ مَشْهُورَةٌ وَبَعْدَ التَّسْلِيمِ لَا تُسَلِّمُ أَنَّهُ غَيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هُوَ عَيْنُ الصَّوْمِ . وَذَلِكَ لِأَنَّهُ فِعْلٌ أَحَدُ الضَّنْدَيْنِ هُوَ بَعِينُهُ تَرْكُ لِصَاحِبِهِ إِنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ كَالْحَرَكَةِ مَعَ السُّكُونِ فَإِنَّ التَّحْرُكَ هِيَ تَرْكُ السُّكُونِ ، وَالسُّكُونُ تَرْكُ التَّحْرُكِ بَعِينُهُ ، لَيْسَ وَرَاءَ هَذَيْنِ الْفَعْلَيْنِ فِعْلٌ آخَرٌ يَكُونُ تَرْكًا . لِأَنَّهُ التَّحْرُكَ مُنَافٍ لِلسُّكُونِ وَكَذَا عَلَى الْعَكْسِ . فَوَقَعَتِ الْغَنِيَّةُ عَنْ إِثْبَاتِ فِعْلٍ آخَرَ لَمْ يَقْصِدِ الْفَاعِلُ فَعْلَهُ وَلَا خَطَرَ بِهَالِهِ مَبَاشَرَتَهُ وَلَا عَرَفَ ثُبُوتَهُ بِالْمُشَاهَدَةِ لِنَقْيِ هَذَا الضَّدِّ . وَلَوْ جَازَ إِثْبَاتُ فِعْلٍ آخَرَ مَعَ أَنَّ هَذَا الْمَوْجُودَ كَافٍ لِنَقْيِ ضَدِّهِ لَا مَكْنَ إِثْبَاتِ مَا لَا يَتَنَاهَى مِنَ الْأَفْعَالِ وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ أَخَذَ الْفِعْلَ تَرْكًا فَإِنَّهُ لَيْسَ بِتَرْكٍ لِمَا هُوَ أَخَذَ لَهُ ، وَإِنَّمَا يَسْتَحِيلُ أَنْ لَوْ كَانَ أَخَذًا لِمَا هُوَ تَرْكٌ لَهُ ، وَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ لَهُ اضْتِدَادٌ كَثِيرٌ فَكُلٌّ وَاجِدٌ مِنْهَا تَرْكٌ لِجَمِيعِ اضْتِدَادِهِ فَالْقِيَامُ تَرْكُ الْقُعُودِ وَالْأَتْكَاءِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَالْإِضْطِجَاعِ ، وَالْإِسْلَامُ تَرْكُ لِلْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ وَالْمَجُوسِيَّةِ وَجَمِيعِ الْأَدْيَانِ .

ثُمَّ الصَّوْمُ ضِدُّ لِلْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجَمَاعِ وَالْإِجَابَةِ الدَّعْوَةِ فِي هَذَا الْيَوْمِ فَكَانَ بِنَفْسِهِ تَرْكًا لِهَذِهِ الْأَشْيَاءِ ، فَإِذَا لَمْ يَوْجَدْ لِلصَّوْمِ غَيْرُ هُوَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ فَكَانَ النَّهْيُ عَنْ تَرْكِ الْإِجَابَةِ نَهْيًا عَنْ عَيْنِ الصَّوْمِ . وَقَوْلُهُمْ لَا يَلُْ هُوَ غَيْرُهُ لِتَصَوُّرِ الصَّوْمِ بِدُونِ التَّحْرُكِ وَهَذَا هُوَ حَدُّ الْمَغَايِرَةِ غَيْرِ سَدِيدٍ . وَلَا بَدَّ مِنْ بَيَانِ شَرْطِ الْمَغَايِرَةِ لِيَتَضَحَّ عَوَارِ هَذَا الْكَلَامِ . وَذَلِكَ أَنَّ الْمَغَايِرَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ يَطْلُبُ مِنْ حَيْثُ الذَّاتُ دُونَ الْجِنْسِ ، فَإِنْ تَصَوَّرَ وَجُودَ أَحَدُهُمَا مَعَ عَدَمِ صَاحِبِهِ مِنْ حَيْثُ الذَّاتُ فَهُمَا مُتَغَايِرَانِ . وَإِنْ كَانَ لَا يَجُوزُ الْإِنْفِكَالُ بَيْنَ جِنْسَيْهِمَا كَجَوْهَرٍ مُعَيَّنٍ مَعَ أَعْرَاضِهِ الْمَعِينَةِ مُتَغَايِرَانِ لِحُجُوزِ وَجُودِهِمَا مَعَ عَدَمِ صَاحِبِهِ . وَإِنْ كَانَ الْإِنْفِكَالُ بَيْنَ جِنْسِ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ مُسْتَحِيلًا لِاسْتِحَالَةِ تَعَرُّيِ الْجَوَاهِرِ عَنِ الْأَعْرَاضِ وَاسْتِحَالَةِ قِيَامِ الْأَعْرَاضِ بِأَنْفُسِهَا دُونَ جَوْهَرٍ ، وَعَلَى الْقَلْبِ مِنْ هَذَا الْعَرَضِيَّةِ مَعَ الْوُجُودِ فِي عَرَضٍ مُعَيَّنٍ لَيْسَ بِمُتَغَايِرَيْنِ هُوَ فِي نَفْسِهِ شَيْءٌ وَاحِدٌ وَلَا يُتَصَوَّرُ عَدَمُ مَعْنَى الْعَرَضِيَّةِ مَعَ ثُبُوتِ الْوُجُودِ ، وَلَا عَدَمُ الْوُجُودِ مَعَ تَقَرُّرِ الْعَرَضِيَّةِ . فَكَانَ الْعَرَضُ شَيْئًا وَاحِدًا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ اجْتِمَاعُ فِيهِ مَعْنِيَانِ مُتَغَايِرَانِ ، وَإِنْ كَانَ يُتَصَوَّرُ انْفِكَالُ مَعْنَى الْوُجُودِ فِي الْجُمْلَةِ عَنْ مَعْنَى الْعَرَضِيَّةِ فَإِنَّ

.....

 الجواهر موجودة وليست باعراض، والله تعالى موجود وليس بعرض، وكذا الجوهرية مع الوجود من هذا القبيل، وكذا الله تعالى موجود وهو قائم بذاته وهو مُتَّحِدُ الذات وإن كان الوجود في الجملة قد ينفك عن القيام بالذات. ثم ما نحن فيه من هذا القبيل فإن ترك الإجابة وترك الأكل والشرب والجماع في هذا اليوم المعين شيء واحد وإن كان في الجملة يُتصور انفكاكها عن الآخر. فمن اعتبر العين في هذا الباب بالجنس وجعل جواز الانفكاك في الجملة دليلاً على ثبوت المغايرة في المعين وإن كان لا يتصور فيه المغايرة فهو القائل بكون العرض الموجود شيئين متغايرين، وكون الجوهر الموجود شيئين متغايرين، وكون الباري الموجود القائم بالذات شيئين متغايرين، وخروج هذا عن قضية العقول ودلائل الحق ودخوله في حيز الممتنع المحال مما لا يخفى على ذي لب.

ثم قال: والذي اظن فيه الشفاء لن يتوصل إليه إلا بمعرفة مقدمات: منها أن الترك ضد للمتروك ويتعلق به ثواب وعقاب. فإن من ترك الصلاة فقد باشر ضداً لها يعاقب على مباشرة ذلك الضد المنهي لا لانعدام الصلاة من قبله لأن العبد لا يعاقب من غير فعل منهى باشره ومآثم ارتكبه.

ومنها ما بينا أن الفعل إذا كان له ضد واحد يكون كل واحد منهما تركاً للآخر إلى آخر ما بينا.

ومنها أن ما كان له أضداد وهو بنفسه ترك للأضداد كلها، ويجوز أن يختلف وصفه في الحكم باعتبار الإضافة إلى المتروك كمن أمر بالتحرك إلى اليمين ونهى عن التحرك إلى اليسار فتحرك أمامه كان هذا التحرك تركاً للتحرك إلى اليمين الذي هو واجب، وترك الواجب حرام. وتركاً للتحرك إلى اليسار الذي نهى عنه وترك المنهي عنه واجب. وهذا الترك فعل واحد في ذاته وصف بالوجوب بالنسبة إلى ضد وبالحرمة بالنسبة إلى ضد آخر.

ومنها أن ما كان مُتَّحِداً حقيقة يلحق في الحكم بالمتعدد لعارض أوجب ذلك من مصادفته المحال المتعددة أو تعلق الأحكام المختلفة به فإن الرامي إلى إنسان عامداً لو أصاب السهم المقصود إليه ونفذه وأصاب آخر لم يقصده أخذ في حق الأول بأحكام العمْد وفي حق الثاني بأحكام الخطأ، والفعل في نفسه واحد وجعل متعدداً لتعدد محال أثره واختلاف الأحكام المتعلقة به.

ومنها أن العارض مع الأصل إذا اجتمعا وأمكن اعتبارهما وجب الاعتبار ويجعل الأصل متبوعاً والعارض تابعاً لاستحالة القلب وتعذر التسوية.

وبعد الوقوف على هذه المقدمات نخوض في إيضاح ما رُتِّمنا إيضاحه فنقول: الصوم في هذه الأيام ترك للأكل والشرب والجماع وإجابة دعوة الله تعالى عبادة بالقرايين التي هي خالص أموال الله تعالى، فإنها أموال خالصة لله تعالى جعلت محالاً لإقامة التقرب إلى الله سبحانه بإزاحة دماء الأنعام قد شرف الله تعالى محمداً ﷺ وأمته بهذه الضيافة فوجب عليهم إجابة دعوته والمصارعة إلى قبول إكرامه. فكان الصوم تركاً لإجابة الدعوة والأكل والشرب والجماع وهو في نفسه شيء واحد غير أنه بالإضافة إلى الأكل والشرب والجماع كان عبادة ماذوناً فيها، لما تعلق به من الحكم والمصالح التي بينا وبالإضافة إلى إجابة الدعوة كان منهيّاً عنه باعتبار أنه في حقها ترك للواجب فيكون منهيّاً عنه وهو في ذاته مُتَّحِدٌ. وهذه الأضداد متعددة بلا شك فإن إجابة الدعوة غير الأكل والشرب لتصور وجودها بدون إجابة الدعوة وتغاير الأكل والشرب والجماع في أنفسها مما لا يشكل. فكان الصوم الذي هو مُتَّحِدٌ في نفسه باعتبار الإضافة إلى الأضداد المتعددة بمنزلة المتعدد وهو باعتبار الإضافة إلى إجابة الدعوة منهيٌّ عنه، وباعتبار الإضافة إلى الأكل والشرب والجماع عبادة مستحسنة، فكان النهي باعتبار الحقيقة راجعاً إلى الذات وباعتبار الحكم راجعاً إلى غير ما هو صَوْمٌ مُستحسن على حسب ما ذكرت من المثال في المقدمات.

ثم إجابة الدعوة ليست بضدٍّ أصليٍّ للصوم فإن الصوم في غير هذه الأيام ليس بترك لإجابة الدعوة، وهو في جميع الأوقات ترك للأكل والشرب والجماع لكونها أضداداً له أصلية فكان الصوم باعتبار الإضافة إلى هذه الأضداد بمنزلة الأصل وباعتبار الإضافة إلى إجابة الدعوة بمنزلة التابع فترك إجابة الدعوة في الصوم جعل كأنه وصف له، وترك الأكل والشرب والجماع جعل كأنه مَوْصُوفٌ مُتَّبَعٌ. فبقي الصوم مشروعاً وبقي فيه نوع خلل فامكن إيجابه بالقول. لأن بالقول يمكن التمييز بين المشروع منه وبين المنهي عنه، وهو معنى قول الشيخ في الكتاب: إنما وصف المعصية مُتَّصِلٌ بذاته فعلاً لا باسمه ذكراً، ولو صام عن واجب آخر لا يجوز لحصوله مُخْتَلِفاً في نفسه لاستحالة التمييز في الفعل بين ترك الأكل والشرب والجماع وبين ترك إجابة الدعوة.

وهذا كما جوَّزَ علماؤنا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لإمكان إيراد البيع على السَّمْنِ دون ضَيْفَةِ النجاسة وَمَنْعُوا من أكله لاستحالة التمييز بينهما، ثم لو صام في هذه الأيام يخرج عن عهدة النذر لأنه لما أضاف النذر إلى هذه الأيام أوجب على نفسه قدر ما يتحقق فيها وقد أتى بذلك القدر، كَمَنْ نَذَرَ أن يَتَّقِيَ هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن

نذره باعتاقها وإن كان لا يتأذى شيء من الواجبات بها، والأفضل أن يصوم في وقت آخر ليكون مؤدياً أكمل مما وجب عليه مع التخلص عن ارتكاب المنهي عنه، كمن نذر أن يصلي عند طلوع الشمس فعليه أن يصلي في وقت آخر وإن صلى في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره، ولا يقال: إن النهي لو كان لترك الإجابة لكان ينبغي أن يائتم من لم يأكل بدون النية، لانا نقول: من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام أو للحمية لا يائتم لانه ترك الإجابة عن عذر. اما من لم يأكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلا نسلم انه لا يائتم، وهذا بخلاف الصلاة في أرض مغصوبة لأن المنهي عنه هو الغصب دون الصلاة والصلاة فعل معلوم يتأدى بأركان وشرائط معلومة، والغصب أيضاً شيء معلوم لا اتحاد بينهما بوجه.

ولا يلزم أن من رأى رجلاً يغرق وهو في الصلاة وقد أمكنه التخلص لو قطع الصلاة فلم يقطع حيث يجوز وإن كان مأموراً بتركها منهياً عن ترك التخلص والمضي في الصلاة هو ترك التخلص، كانت الصلاة منهياً عنها من حيث أنها ترك التخلص. ثم لم يؤثر ذلك في صحة قضاء ما وجب عليه كاملاً، وكذا لو رأى رجلاً يقتل آخر ويمكنه الدفع فمضى في صلاته أو اشتغل بها ابتداء حيث جازت صلاته مع ما بينا، وكذا من اشتغل بالصلاة في أول الوقت عند استنفار الناس إلى عدو من المشركين قد أظلمهم وهو قادر على أن ينفر إليهم على هذا أيضاً لأن الصلاة في هذه الحالة ليست بترك التخلص والدفع فإنها مع التخلص والدفع ممكنة في الجملة عند قرب الغريق منه فيأخذه بيده ليخلصه وقرب القاصد للقتل منه فيقبض على يده أو يتعلق بثيابه أو بعض أعضائه فيمسكه. فلو كانت الصلاة تركاً للتخلص والدفع لما تصور حصولهما في حالة الصلاة البتة. لأن ترك كل فعل ضده باجتماع الفعل مع تركه مستحيل كاستحالة اجتماع السواد والبياض في حالة واحدة. فدل أن الترك معنى وراء الصلاة يُقارن الصلاة، وارتكاب النهي بفعل لا يمنع من صحة فعل آخر هو عبادة وليس بمنهي عنه. كالمصلي يرمي ببصره إلى من لا يحل له النظر إليه من الأجنيب، والطائف ينظر إلى بعض أعضاء الأجنيب أو يقذف محصناً فكذا ما نحن فيه، وهذا لأن الركن في باب الصلاة هو الأفعال المعهودة والصلاة في الحقيقة هذه الأفعال لا غيرها وترك التخلص والدفع بترك استعمال اليد، وترك استعمالها في باب الصلاة ليس من الأركان إذ لا أداء لها بذلك إنما استعمالها جعل من باب النواقض لو كثر لوجود الإعراض عن العبادة. فاما ترك استعمالها فليس من الصلاة لأن الصلاة ليست هي ترك استعمالها بل هي أداء الأركان، وكذا المشتغل بالصلاة في وقت التغير على هذا لأن الترك

وإنما وَصَفَ المعصية متصلة بذاته فعلاً لا باسمه ذكراً. ولهذا قلنا في ظاهر الرواية لا

حصل بترك المشي والصلاة ليست بترك المشي إنما في أفعال آخر وراء ترك المشي، وهو القرار على المكان، والقرار معنى وراء الأركان المعهودة. الا ترى أنه يُتصور القرار على المكان بدون أركان الصلاة ويكون به تاركاً للذهاب، ويتصور ترك استعمال آلة التخليص والدفع وهي اليد بدون الصلاة ويحصل الترك؟ فكان ترك المشي معنى مقارناً لأركان الصلاة والمنهي هو لا هي. فاما في مسالتنا هذه فالصوم هو بنفسه ترك هذه الأشياء على ما قررنا والله أعلم.

هذا كله كلام الشيخ أبي المعين رحمه الله، وخلاصة معناه أن المنهي عنه عين الصوم بجهة والمشروع عينه أيضاً ولكن بجهة أخرى. ويجوز أن يكون الشيء الواحد مشروعاً وحراماً بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء.

وزبدة الطريقة الاولى أن المشروع هو الصوم والمنهي عنه غيره ولكنه وصف له قائم به. فالشيخ المنصف رحمه الله بين الطريقة الاولى والحق بآخر كلامه ما يشير إلى الطريقة الثانية بقوله: وبيانه على وجه تعقل إلى آخره ويوقف عليه بآدنى تأمل إن شاء الله تعالى.

قوله: (ولهذا) أي ولأن الطاعة وهي الصوم لم ينقلب معصية بالنهي صَحَّ النذر به أي بهذا الصوم، أو ولأن ترك المتناول وهو الصوم طاعة باصله صَحَّ النذر به لانه نذر بالطاعة، لان كف النفس عن الشهوات بذاته قرينة. وهو جواب عن قولهم: الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذر به، والمعصية متصلة بذاته فعلاً لا باسمه ذكراً أي وصف هو معصية وهو ترك الإجابة متصلة بفعل الصوم لا بذكر الصوم ولم يوجد منه إلا ذكر الصوم وهو قوله: نذرت أن أصوم لله يوم النحر، أو أصوم لله غداً، وغداً يوم النحر فلم يمنع صحة النذر به.

(فإن قيل): ذكر الصوم ذكر للمعصية لان الصوم عينه ترك الإجابة على ما ذكرت وهو معصية فكان ذكر الصوم وإيجابه ذكراً للمعصية وقصداً إليه فلم يصح. كمن نذر أن يضرب أباه أو شتم أمه لم يصح. والعصيان نفس الضرب والشتيم إلا أنه لما كان ذكراً له وقصداً إليه كان معصية أيضاً لم يصح.

(قلنا): لم ينعقد هذا النذر من حيث أنه ذكر المعصية، ولكنه انعقد من حيث أنه ذكر طاعة وإيجاب قرينة، وقد بينا أن جهة القرينة أصل فيه فيصح النذر به.

(فإن قيل): ماوجه رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله أنه إذا أضاف النذر إلى يوم النحر بأن قال: لله علي صوم يوم النحر، لم يصح نذره إذا أضاف إلى الغد بأن قال: لله

يُلْزَمُ بالشروع لأن الشروع فيه متّصل بالمَعْصِيَةِ فأمر بالقطع حقاً لصاحب الشرع فصار مُضافاً إلى صاحب الشرع، فبرئ العبد عن عُهدته.

ومنها الصلاة وقت طلوع الشمس ودلوّكها مشروعةً بأصلها، إذ لا قبح في

علي أن أصوم غداً، وغد يوم النحر صَحُّ نذرُهُ؟ (قلنا): وجهه أنه إذا نصَّ على يوم النحر فقد صرَّح في نذرهِ بما هو منهي عنه فلم يصح. وإذا قال غداً فلم يصرح في نذرهِ بالمنهي عنه فصَحُّ نذرهِ، وهو كالمرأة إذا قالت: عليّ أن أصوم يوم حَيْضِي لم يصح نذرُها. ولو قالت: لله عليّ أن أصوم غداً وغد يوم حَيْضِها صَحُّ نذرُها ويجبُ عليها القضاء. والجواب عنه على ظاهر الرواية أن الحيض وَصَفَ المرأة لا وَصَفَ اليوم وقد ثَبِتَ بالإجماع أن كونها طاهرة عن الحيض شَرْطٌ ليكون أهلاً لاداء الصوم، فلما عُلِقَت النذر بصيغة لا تَبْقَى أهلاً للاداء معها لم يصحّ لانه لا يصحّ إلا من أهله كالرجل يقول: لله عليّ أن أصوم يوماً أَكَلْتُ فيه.

قوله: (ولهذا) أي ولأن هذا الصوم مَعْصِيَةٌ بوصفه قلنا: إنه لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية، إذا شرع في صوم يوم النحر ثم أفسده لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية عن أبي يوسف رحمه الله يلزمه القضاء، رواه بِشْرُ بْنُ الْوَلِيدِ عنه. كذا في «الأسرار» و «الكشف» لأبي جَعْفَرٍ.

وذكر في «المبسوط» إذا أصبح يوم الفطر صائماً ثم أفطر لا قضاء عليه في قول أبي حنيفة، وعليه القضاء في قول أبي يوسف ومحمد رحمهم الله. لهما أن الشروع مُلْزَمٌ كالنذر بدليل سائر الأيام. والنهي لا يمنع صحة الشروع في حق القضاء كَمَنْ شَرَعَ في الصلاة في الأوقات المكروهة، وَجَّهَ ظاهر الرواية ما ذُكِرَ في الكتاب. وهو أن الشروع في هذا الصوم مُتَّصِلٌ بالمَعْصِيَةِ لانه مُرْتَكَبٌ للمنهي عنه وَهُوَ تَرْكُ الإِجَابَةِ بِنَفْسِ الشُّرُوعِ فلم يَجِبَ عليه إتمامه وحفظه بل أمر بقطع رعايته لحق صاحب الشرع، وهو الاحتراز عن المَعْصِيَةِ فصار كأن صاحب الشرع قال له: إقطع لاجل حقي فلا يجب على القاطع شيء لحصوله مضافاً إلى صاحب الحق.

(فبرئ العبد عن عُهدته) أي عهدة القطع أو عهدة ما شرع فيه كَمَنْ أمر غيره بإتلاف ماله فأتلفه، لا يضمن لانه يأمره. بخلاف النذر فإنه يَنْذَرُهُ ما صار مُرْتَكَباً للمنهي عنه. وبخلاف الشروع في الصلاة في الوقت المكروه على ما نَذَرَهُ.

قوله: (ومنها) أي ومن الفروع المخرجة على الأصل المذكور الصلاة عند طلوع الشمس ودلوّكها أي زوالها أو غروبها. يقال ذُكِرَت الشمس أي زالت أو غابت، أي الصلاة

أركانها وشروطها والوقت صحيح بأصله فاسد بوصفه وهو أنه منسوب إلى الشيطان كما جاءت به السنة إلا أن الصلاة لا توجد بالوقت لأنه ظرفها لا

في الاوقات الثلاثة المكروهة مشروعة بأصلها لأن النهي يقتضي المشروعية ولا قبح في أركانها من القيام والركوع والسجود لأنها تعظيم الله تعالى لتكون حسنة كما في سائر الاوقات.

وشروطها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة فبقيت مشروعة بعد النهي كما كانت قبله. (والوقت صحيح بأصله) أيضاً لأنه زمان كسائر الأزمنة صالح لظرفية العبادة، كما جاءت به السنة وهي ما روى عمرو بن عبسة عن النبي ﷺ أنه قال له حين سأل عن الصلاة: «صَلِّ صَلَاةَ الصُّبْحِ ثُمَّ اقْصِرْ عَنِ الصَّلَاةِ حِينَ تَطْلُعَ الشَّمْسُ حَتَّى تَرْتَفِعَ فَإِنَّهَا تَطْلُعُ حِينَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ وَحِينَئِذٍ يَسْجُدُ لَهَا الْكَفَّارُ ثُمَّ صَلِّ فَإِنَّ الصَّلَاةَ مَشْهُودَةٌ مَحْضُورَةٌ حَتَّى يَسْتَقْبِلَ الظِّلُ بِالرُّمْحِ، ثُمَّ اقْصِرْ عَنِ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ تُسَجَّرُ جَهَنَّمُ فَإِذَا أَقْبَلَ الظِّلُ فَصَلِّ فَإِنَّ الصَّلَاةَ مَشْهُودَةٌ مَحْضُورَةٌ حَتَّى تُصَلِّيَ الْعَصْرَ، ثُمَّ اقْصِرْ عَنِ الصَّلَاةِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَإِنَّهَا تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ وَحِينَئِذٍ يَسْجُدُ لَهَا الْكَفَّارُ»^(١) وفي حديث الصنابحي أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وقال: «إِنَّهَا تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ وَإِنَّ الشَّيْطَانَ يُزَيِّنُهَا فِي عَيْنٍ مِنْ يَعْبُدُهَا حَتَّى يَسْجُدُوا لَهَا فَإِذَا ارْتَفَعَتْ فَارْقَهَا فَإِذَا كَانَتْ عِنْدَ قِيَامِ الظُّهْرِ قَارِنَهَا فَإِذَا مَالَتْ فَارْقَهَا فَإِذَا دَنَتْ لِلْمَغِيبِ قَارِنَهَا فَإِذَا غَرِبَتْ فَارْقَهَا فَلَا تُصَلُّوا فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ»^(٢) فهذا معنى نسبة الوقت إلى الشيطان، ورأيت في بعض القصص أن زرادشت اللعين أمر المجوس بالصلاة في هذه الاوقات الثلاثة فجاء الشرع بحُرمة الصلاة فيها مخالفة لهم، وقرنا الشيطان ناحيتا رأسه، قيل: إنه يُقابل الشمس حين طلوعها فينتصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له، وقيل: هو مثلٌ ثم لما أثبت التسوية بين صوم الأيام الخمسة وبين الصلاة في الاوقات الثلاثة من قبل أن النهي في كل منهما ورد لمعنى في وصف الوقت شرع في بيان التفرقة بينهما فقال: إلا أن الصلاة أي لكن الصلاة لا توجد بالوقت لأن الوقت للصلاة ظرف ولا تأثير مجاوز بخلاف الصوم لأنه توجد بالوقت لأنه معيارٌ له على ما مر.

(١) أخرجه أبو داود في الصلاة، حديث رقم ١٢٧٧. وأخرجه مسلم في صلاة المسافرين، حديث رقم ٨٣٢، وابن ماجه في الإقامة، حديث رقم ١٢٥١، والإمام أحمد في المسند، ٣/٣٠٠.

(٢) أخرجه ابن ماجه في إقامة الصلاة، حديث رقم ١٢٥٣. والإمام أحمد في المسند، ٤/٣٤٨ و٣٤٩.

معيّارها، وهو سببها، فصارت الصلاة ناقصة لا فاسدة فقيلاً لا يتأدى به الكامل. ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به، فازداد الأثر فاسداً فلم يضمن

قوله: (وهو سببها) إشارة إلى جواب سؤال مُقدّر وهو أن يقال فساد الظرف لما لم يؤثر في المظروف لأنه مجاور كأن ينبغي أن لا يؤثر في نقصانه أيضاً حتى يتأدى به الكامل، كما لا يؤثر فساد ظرف المكان فيه كما في الصلاة في الأرض المغصوبة حيث تأدى بها الكامل فقال: الوقت وإن كان ظرفاً لكنه سبب للصلاة، ففساده يؤثر في المسبب لا محالة. إلا أنه لما كان مجاوراً ولم يكن وصفاً يؤثر في النقصان لا في الفساد بخلاف الصلاة في الأرض المغصوبة فإن المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يؤثر في الفساد ولا في النقصان بل يُوجب كراهة وهي لا تمنع أداء الواجب.

وفي قوله: (وهو سببها) إشارة إلى أن الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض وإلا لم يستقم هذا الكلام، لأن كلامنا في النفل لا في الفرض. وقيل في معنى سببية الوقت أن إدراك كل زمان والبقاء إليه نعمة فيستدعي شكراً. وكان ينبغي أن يجب عليه الاشتغال بالخدمة في كل الأزمنة شكراً، إلا أن الله تعالى رخص بالإيجاب في بعض الأزمنة دون البعض. فإذا نذر أو شرع فقد أخذ بما هو العزيمة فثبت أن مطلق الوقت سبب (فقيلاً لا يتأدى به) أي بالمذكور وهو الصلاة في هذه الاوقات المكروهة الكامل وهو ما وجب في غير هذه الاوقات لان الكامل لا يتأدى بالناقص.

(فإن قيل): لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنده بدليل أن من ترك الفاتحة أو بعض الواجبات في أداء الصلاة أو في قضائها يخرج عن العهدة وأن يمكن فيه النقصان، ولهذا وجب جبرة بالسجود إن كان ساهياً. وإذا كان كذلك وجب أن يتأدى به الكامل كما يتأدى بالصلاة في الأرض المغصوبة.

(قلنا): النقصان إنما يمنع إذا كان راجعاً في نفس المأمور به أصلاً أو وصفاً لأن ذلك دخل تحت الأمر فلا بد من أن يمنع فوات ما دخل تحت الأمر عن الجواز فأما ما لم يدخل تحت الأمر ففواته لا يمنع عنه لأنه لا يخل بالمأمور به. وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لأن الوصف دخل تحت الأمر، وإن كانت كفارة تجوز، وإن يكن فيها نقصان بفوات الإيمان لأن وصف الإيمان لم يدخل تحت الأمر فنقصانه لا يمنع عن أداء الواجب. ثم الوقت في الصلاة داخل تحت الأمر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة. فأما واجباتها فلم تدخل تحت الأمر ففواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز، كفوات وصف الإيمان في الرقبة لأن المأمور به كامل أصلاً ووصفاً.

بالشروع. والنهي عن الصلاة في أرض مغصوبة مُتعلّق بما ليس بِوَصَفٍ، فلم

وإنما حَكَمْنَا بالنقصان عملاً بِأخبار الآحاد التي لا تُزاد على الكتاب وتُوجب العَمَل لا العِلْم. ولهذا قُلْنَا: يَنْجِبُ بالسجود فلا يظهر في حق المأمور به، وكذا المكان في الصلاة لم يَدْخُل تحت الأمر فلا يَنْتَقِص المأمور به بنقصانه.

قوله: (ويضمن بالشروع) حَتَّى لو قَطَعَهَا وَجَبَ عَلَيْهِ الْقَضَاء وَيَنْبَغِي أَنْ يَقْضِيَهَا فِي وَقْتٍ يَحِلُّ فِيهِ الصَّلَاةُ فَإِنْ قَضَاهَا فِي وَقْتٍ آخَرَ مَكْرُوهٌ أَجْزَاءُ وَقَدْ أَسَاءَ لِأَنَّهُ لَوْ أَتَمَّهَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ أَجْزَاءُ، فَكَذَا إِذَا قَضَاهَا فِي وَقْتٍ مِثْلَ ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَقَالَ زَفَرٌ: لَا يَضْمَنُ، وَهُوَ رَوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ، لِأَنَّهُا مَنَهِى عَنْهَا فَلَمْ تَجِبْ صِيَانَتُهَا عَنِ الْبَطْلَانِ كَالصَّوْمِ الْمَنَهِى عَنْهُ. وَلَنَا أَنَّ فُسَادَ الْوَقْتِ لَمْ يَأْثُرْ فِي إِفْسَادِهَا بِقِيَّتِ صَحِيحَةٍ وَإِنْ صَارَتْ نَاقِصَةً فَوَجِبَ صِيَانَتُهَا عَنِ الْبَطْلَانِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِأَنَّهُ يَقُومُ بِالْوَقْتِ إِذْ الْوَقْتُ فِيهِ جُزْءٌ مِنْ أَجْزَاءِ الْمَاهِيَةِ حَتَّى قِيلَ: هُوَ الْإِمْسَاكُ عَنِ الْمَفْطَرَاتِ الثَّلَاثِ نَهَاراً وَلِهَذَا لَوْ أَمْسَكَ فِي اللَّيْلِ لَا يَكُونُ صَوْماً بِحَالٍ.

(ويُعرف به) أي يعرف مقداره بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه (فازداد الأثر) أي أثر فساد الوقت في الصوم فصار فاسداً فلم يضمن بالشروع، يوضحه في الصلاة يمكنه الأداء بذلك الشروع لا بصفة الكراهة بأن يصير حتى ترتفع الشمس، فلهذا لزمه. وفي الصوم بعد الشروع لا يمكنه الأداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه. وَحَقِيقَةُ الْفَرْقِ مَا ذَكَرَ الشَّيْخُ أَبُو الْمَعِينِ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ مَا تَرَكَّبَ مِنْ أَجْزَاءٍ مُتَّفَقَةٍ مُتَجَانِسَةٍ يَكُونُ لِلْبَعْضِ اسْمُ الْكُلِّ كَالْمَاءِ وَالْهَوَاءِ وَالْخَلِّ وَاللَّبَنِ. فَإِنْ اسْمُ الْمَاءِ كَمَا يَنْطَلِقُ عَلَى جَمِيعِ مَاءِ الْبَحْرِ يَنْطَلِقُ عَلَى قَطْرَةٍ مِنْهُ لَكُنْ أَجْزَاءُ الْمَاءِ مُتَّفَقَةٌ مُتَجَانِسَةٌ فِي نَفْسِهَا. وَمَا تَرَكَّبَ مِنْ أَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ لَا يَكُونُ لِلْبَعْضِ اسْمُ الْكُلِّ كَالسَّكَنِجِينِ الْمَتَرَكَّبِ مِنَ الْمَاءِ وَالسُّكَّرِ وَالْخَلِّ لَا يَكُونُ لِلْبَعْضِ مِنْهُ اسْمُ الْكُلِّ فَإِنَّ الْخَلَّ لَا يَسْمَى سَكَنِجِيناً، وَكَذَا الْآدَمِيُّ مَعَ الْأَجْزَاءِ الْبَسِيطَةِ مِنَ اللَّحْمِ وَالْدَّمِ وَالْعَظْمِ وَالْعَصَبِ وَالْأَجْزَاءِ الْمَتَرَكَّبَةِ كَالْوَجْهِ وَالْيَدِ وَالرَّجْلِ هَكَذَا فَإِنْ شَيْئاً مِنْ هَذِهِ الْأَجْزَاءِ مِنْ أَيِّ النَّوَاعِي كَانَ لَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْآدَمِيِّ مَعْرُوفٌ ذَلِكَ عِنْدَ أَهْلِ اللُّغَةِ لَا نِزَاعَ فِي ذَلِكَ.

ثم الصوم تَرَكَّبَ مِنْ أَجْزَاءٍ مُتَّفَقَةٍ وَهِيَ الْإِمْسَاكَاتُ الْمَوْجُودَةُ مِنْ انْشِقَاقِ الْفَجْرِ إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ فَكَانَ اسْمُ الصَّوْمِ واقِعاً عَلَى كُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ، وَالنَّهْيُ وَرَدَ عَنِ الصَّوْمِ، وَجُزْءٌ مِنْ أَجْزَائِهِ صَوْماً فَكَانَ مَنَهِياً عَنْهُ. وَلِهَذَا لَوْ حَلَفَ أَنْ لَا يَصُومَ فَشَرَعَ فِيهِ ثُمَّ أَفْسَدَ يَحْتَنُثُ فِي يَمِينِهِ فَكَانَ مَا أُنْعَقَ مِنْهُ أُنْعَقَ مَشْرُوعاً مُحْظُوراً عَلَى مَا قَرَّرْنَا. وَلَوْ مَضَى فِيهِ لَكَانَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْهُ مَشْرُوعاً مُحْظُوراً وَالْمَضْيِ إِنَّمَا يُلْزَمُ لِلْإِبْقَاءِ مَا أُنْعَقَ عَلَى مَا أُنْعَقَ

تَفْسُد . فَكَذَلِكَ الْبَيْعُ وَقْتُ النِّدَاءِ وَهُوَ بِخِلَافِ بَيْعِ الْحَرِّ وَالْمُضَامِينَ وَالْمَلَاقِيحِ

وَالْمُنْعَقِدَ الْمَاضِي كَانَ مُشْتَمِلًا عَلَيْهِمَا؛ فَالْمُضِي لَوْ لَزِمَ لَمَا فِيهِ مِنْ تَقْرِيرِ الطَّاعَةِ لَا يُلْزَمُ لَمَا فِيهِ مِنْ تَقْرِيرِ الْمَعْصِيَةِ لِأَن تَقْرِيرَهَا حَرَامٌ وَالتَّوْبَةُ عَمَّا سَبَقَ مِنَ الْمَعْصِيَةِ وَالنَّدَمُ عَلَيْهِ فَرِيضَةٌ . وَتَقْرِيرُ مَا انْعَقَدَ طَاعَةٌ وَاجِبٌ لَكِنَّهُ مُجْتَهَدٌ فِيهِ وَتَعَارَضَتْ فِيهِ الْأَخْبَارُ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ فَتَمَكَّنَتْ فِيهِ الشُّبْهَةُ . فَأَمَّا افْتِرَاضُ التَّوْبَةِ عَنِ الْمَعْصِيَةِ فَلَا شَكَّ فِيهِ فَكَانَ جَانِبُ تَرْكِ الْمُضِي مُرَجِّحًا عَلَى جَانِبِ وَجُوبِ الْمُضِي فَلَمْ يَجِبِ الْمُضِي فَلَا يُلْزَمُهُ الْقَضَاءُ بِالْإِفْسَادِ ، بِخِلَافِ مَا إِذَا شَرَعَ فِي الصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ ثُمَّ أَفْسَدَ حَيْثُ يُلْزَمُهُ الْقَضَاءُ بِالْإِفْسَادِ . لِأَنَّ الصَّلَاةَ تَرَكُّبَتْ مِنْ أَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِسَةٍ مِنْ قِيَامٍ وَرُكُوعٍ وَسُجُودٍ فَلَا يَكُونُ لِبَعْضِهَا اسْمُ الصَّلَاةِ وَإِنَّمَا يَنْتَلِقُ الْأَسْمَاءُ عِنْدَ انْضِمَامِ هَذِهِ الْأَجْزَاءِ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ بِأَن يَقِيدَ الرُّكْعَةُ بِالسُّجُودِ ، وَصَارَتْ الرُّكْعَاتُ بَعْدَ ذَلِكَ أَجْزَاءً مُتَجَانِسَةً فَكَانَ لِرُّكْعَةٍ وَاحِدَةٍ اسْمُ الصَّلَاةِ وَلِهَذَا لَوْ حَلَفَ أَنْ لَا يُصَلِّيَ فَشَرَعَ فِي الصَّلَاةِ لَا يَحْنُثُ مَا لَمْ يَقِيدَ الرُّكْعَةَ بِالسُّجُودِ . وَمَنْ انْتَقَلَ مِنَ الْفَرْضِ إِلَى النَّفْلِ قَبْلَ تَمَامِهِ لَا يَجْعَلُ مُتَنَقِّلًا مَا لَمْ يُوجَدْ مِنْهُ السُّجُودُ لِأَنَّ مَا دُونَ الرُّكْعَةِ لَيْسَ بِصَّلَاةٍ . وَالنَّهْيُ وَرَدَّ عَنِ الصَّلَاةِ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ فَلَمْ يَكُنِ الشَّرْعُ مَنَهِيًا عَنْهُ وَلَا الْقِيَامُ وَلَا الْقِرَاءَةُ وَلَا الرُّكُوعُ . وَإِنَّمَا يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ النَّهْيُ عِنْدَ وَجُودِ السُّجُودِ فَمَا مَضَى قَبْلَ ذَلِكَ انْعَقَدَ عِبَادَةُ مُحَضَّةٍ وَإِبْطَالُهَا حَرَامٌ وَصِيَانَتُهَا وَاجِبَةٌ وَلَا تَحْصِلُ الصِّيَانَةُ بِدُونِ الْمَضِيِّ ، فَكَانَ الْمَضِي فِي حَقِّ مَا مَضَى امْتِنَاعًا عَنِ إِبْطَالِ الْعَمَلِ وَهُوَ وَاجِبٌ وَفِي حَقِّ مَا يَسْتَقْبَلُ تَحْصِيلَ طَاعَةٍ وَتَحْصِيلَ مَعْصِيَةٍ . فَكَانَ الْمُضِي طَاعَةً وَمَعْصِيَةً وَامْتِنَاعًا عَنِ الْمَعْصِيَةِ ، وَهِيَ إِبْطَالُ الْعِبَادَةِ . وَتَرَكَ الْمَضِي امْتِنَاعًا عَنِ مَعْصِيَةٍ وَطَاعَةٍ وَارْتِكَابَ مَعْصِيَةٍ ، وَهِيَ إِبْطَالُ عِبَادَةِ مُحَضَّةٍ . فَتَرَجَّحَتْ جِهَةُ الْمَضِي عَلَى جِهَةِ الْإِفْسَادِ فَوَجِبَ الْمَضِي . فَإِذَا أَفْسَدَ فَقَدْ أَفْسَدَ عِبَادَةً وَجَبَ عَلَيْهِ الْمَضِي فِيهَا فَيُلْزَمُهُ الْقَضَاءُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

قوله : (مُتَعَلِّقٌ بِمَا لَيْسَ بِوَصْفٍ) أَي لَيْسَ بِوَصْفٍ وَلَا سَبَبٍ فَلَمْ تَفْسُدْ وَلَمْ يَنْتَقِضْ أَيْضًا حَتَّى تَأْدَى بِهَا الْوَاجِبُ الْكَامِلُ بِاتِّفَاقِ الْفُقَهَاءِ . إِلَّا أَنَّ غَرَضَ الشَّيْخِ لَمَّا كَانَ هُوَ التَّفَرُّقُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ صَوْمِ يَوْمِ النُّحْرِ ، وَالتَّفَرُّقُ بَيْنَ الْبَيْعِ وَقْتُ النِّدَاءِ وَبَيْنَ بَيْعِ الرِّبَا لَا غَيْرَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِعَدَمِ الْإِتِّفَاقِ ، وَإِنَّمَا كَانَ النَّهْيُ مُتَعَلِّقًا بِمَا لَيْسَ بِوَصْفٍ لِأَنَّهُ مُتَعَلِّقٌ فِي الصَّلَاةِ بِشُغْلِ الْأَرْضِ وَفِي الْبَيْعِ بِتَرْكِ السَّعْيِ وَهُمَا أَمْرَانِ مُنْفَكَّانِ عَنِ الصَّلَاةِ وَالْبَيْعِ . أَلَا تَرَى أَنَّ الشُّغْلَ يُوجَدُ بِدُونِ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةَ تَوْجَدُ بِدُونِ الشُّغْلِ ؟ وَكَذَا الْبَيْعُ يَوْجَدُ بِدُونِ تَرْكِ السَّعْيِ بِأَن تَبَايَعَا فِي الطَّرِيقِ ذَاهِبَيْنِ . وَتَرَكَ السَّعْيَ يَوْجَدُ بِدُونِ الْبَيْعِ بِأَن مَكَثَ مِنْ غَيْرِ بَيْعٍ . وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ النَّهْيُ لِأَمْرٍ مُجَاوِرٍ فَأَوْجِبَ الْكِرَاهَةَ دُونَ الْفُسَادِ .

وفي بعض الشُّرُوح : الْقُبْحُ الْمُتَّصِلُ بِالْمَشْرُوعِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ : اتِّصَالُ كَامِلٍ وَوَسْطٍ

لأنه أضيف إلى غير محله فلم ينعقد فصار النهي مجازاً عن النفي. وهذه

وناقص، فالكامل في صَوْم يوم العيد ولذلك لم يضمن بالشروع ولم يتأد به الكامل، والوسط في الصلاة في الأوقات المكروهة إذ اتّصل القبح بها أقل بالنسبة إلى الصوم وأكثر بالنسبة إلى الصلاة في الأرض المغصوبة ولذلك لا يتأدى به الكامل وتضمن بالشروع، والناقص في الصلاة في الأرض المغصوبة. ولذلك ثبت فيها الكراهة دون الفساد والنقصان لأن القبح فيها على طريق المجاورة لا على طريق الاتصال في الحقيقة.

واعلم أن العلماء قد اختلفوا في الصلاة في أرض مغصوبة، فذهب الجمهور إلى أنها صحيحة وذهب أهل الظاهر وأحمد بن حنبل ومالك في رواية والزيدية^(١) والجبائي وابنه أبو هاشم إلى أنها لا تصح قائلين بأن القول بصحتها يؤدي إلى أن يكون الفعل الواحد بذاته حراماً وحلالاً لأن هذا الفعل المعين غصب ومتعلق الحرمة بالاتفاق، فلو صحّت لكان هو بعينه متعلق الوجوب أيضاً، وذلك باطل. وهذا لأن فعله واحد وهو كونه في الدار المغصوبة وهو في حالة القيام والركوع والسجود غاصب بفعله عاص به فلا يجوز أن يكون متقرباً بما هو عاص به مثاباً بما هو معاقب عليه.

ولا يفيد قولكم: أمكن انفكاك أحدهما عن الآخر لأنه وإن أمكن ذلك في غير صورة النزاع لكنهما متلازمان فيما تنازعنا فيه فلا يمكن الجمع بين الأمرين. وتمسك الجمهور بإجماع السلف فإنهم ما أمروا الظلمة بقضاء الصلاة المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها، ولا تهوا الظالمين عن الصلاة في الأراضي المغصوبة. إذ لو أمروا به ونهوا عنها لانتشر، وبأن الفعل وإن كان واحداً في نفسه إذا كان له وجهان مختلفان يجوز أن يكون مطلوباً من أحد الوجهين مكروهاً من الوجه الثاني. وإنما الاستحالة في أن يطلب من الوجه الذي يكره لعينه ثم فعله من حيث أنه صلاة مطلوب ومن حيث أنه غصب مكروه. والغصب يعقل دون الصلاة والصلاة تعقل دون الغصب. وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ومتعلق الأمر والنهي الوجهان المتغايران، وهو نظير ما إذا قال السيد لعبده: خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فإن ارتكبت النهي عاقبتك وإن امتثلت اعتقتك. فخاط الثوب في تلك الدار فيصح من السيد أن يعاقبه ويعتقه ويقول أطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار، فكذلك ما نحن فيه من غير فرق. فالفعل وإن كان واحداً فقد تضمن تحصيل أمرين

(١) الزيدية هم الفرقة المنسوبة لزيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، ولد سنة ٨٠هـ وتوفي سنة ١٢٢هـ، وقد ذكر أنهم اختلفوا إلى عدة فرق: منها الجارودية والسليمانية والصالحية والبترية. انظر مروج الذهب ٣/٣٠٦-٣٠٩.

الاستعارة صحيحة لما بينهما من المشابهة ولا خلاف فيه إنما الكلام في حكم حقيقته. وكذلك صوم الليالي، لأن الوصال غير مشروع ولا ممكن، والنهار هو

مختلفين يطلب أحدهما ويكره الآخر وبأن جمعهما المكلف لم يخرج عن حقيقتيهما، وهو أيضاً كمن رمى سهماً إلى مسلم بحيث يمرق إلى كافر أو إلى كافر بحيث يمرق إلى مسلم فإنه يثاب ويعاقب ويملك سلب الكافر عند من جعله سبباً لذلك، ويقتل بالمسلم بقصاصاً لتضمن فعله الواحد أمرين مختلفين. وبهذا خرج الجواب عما قالوا إنه غاصب بفعله ولا فعل له إلا قيامه وركوعه وسجوده فكان متقرباً بعين ما هو غاصب به، لانا إنما جعلناه غاصباً من حيث أنه يستوفي منافع الدار، ومتقرباً من حيث أنه أتى بصورة الصلاة كما ذكرنا في مسألة الخياطة. وقد يعلم كونه غاصباً من لا يعلم كونه مصلياً ويعلم كونه مصلياً من لا يعلم كونه غاصباً، ألا ترى أنه لو سكن ولم يفعل فعلاً لكان غاصباً في حالة النوم وعدم استعمال القدرة؟ وإنما يتقرب بأفعاله وليست تلك الأفعال شرطاً لكونه غاصباً، فثبت أنهم وجهان مختلفان وإن كان الفعل واحداً.

ولما فرغ الشيخ من بيان تخريج الفروع على الأصل المذكور شرع في جواب ما يرد نقضاً على ذلك الأصل فقال: وهذا يخالف أي بقاء المشروعية مع ورود النهي يخالف بيع الحر، أو ما ذكرنا من الفروع يخالف بيع الحر والمضامين والملاقيح من حيث أن النهي فيها لم يقتض بقاء المشروعية حتى بطلت أصلاً وقد اقتضى ذلك في الفروع المتقدمة لأنها بيوع أضيفت إلى غير محلها إذ المعدوم لا يصلح محلاً للبيع ولا بد للانعقاد من المحل فبطلت لعدم المحل وصار النهي عنها مستعاراً للنفي بهذه القرينة، واستعارة النهي للنفي صحيحة لما بينهما من المشابهة وهي استواءهما في نفس الرفع فأحدهما برفع الأصل والآخر برفع الصفة، أو لأن كل واحد منهما عبارة عن العدم، أو لأن كل واحد منهما مُحَرَّم ولهذا صَحَّت استعارة النفي للنهي في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَيْبَ وَلَا فَتْنٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، والمضامين: ما تضمنته أصلاب الفحول. ومنه قول الشاعر:

إن المضامين التي في الصُّلب ماء الفحول في الظهور الحُذْب

جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه، يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا، والملاقيح ما في البطون من الأجنة جمع مَلْقُوح أو مَلْقُوحَة من لقحت الدابة إذا حبلت، وهو فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه إلا موصولاً بحرف الجر إلا أنهم استعملوه محذوف الجار، وصورته أن يقول بعت الولد الذي سيحصل من هذا الفحل أو من هذه الناقة. وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبي ﷺ عن ذلك^(١).

(١) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ٤/ ١٠٧.

المتعين لشهوة البطن غالباً فتعين للصوم تحقيقاً للابتلاء. فصار النهي مستعاراً عن النفي. ولا يلزم النكاح بغير شهود لأنه منفي بقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود» فكان نسخاً وإبطالاً وإنما سقط الحد ويثبت النسب والعدة لشبهة

قوله: (وكذلك صوم الليالي) أي وكبيع الحر والمضامين والملاقيح صوم الليالي في أنه غير مشروع مع أنه منهي عنه لأن الرصال غير مشروع. فإن الشرع أخرج زمان الليل من أن يكون وقتاً للصوم ولم يجعله وقتاً له أصلاً، فكان النهي عنه بمعنى النفي. ثم صوم الفرض يتأدى بصيام أيام الرصال إذا نواه لأن القبح في المجاور وهو الإمساك في الليل لا لمعنى متصل بوقت الصوم بخلاف صوم يوم النحر لأن القبح لمعنى متصل بوقت الصوم.

قوله: (ولا ممكن) لأن الآدمي لا يحيا بدون الأكل على ما عليه جبلته فلا بد من أن يعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر، فتعينت النهر للصوم لأن الابتلاء يتحقق فيها لأن في النفس داعية إلى الأكل والشرب وذلك في النهار في العادة فيتحقق خلاف هوى النفس بالإمساك عن الشهوات فيه، فاما الإمساك في الليل فعلى وفاق هواها فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء على الكمال إذ أصل بناء العبادة على مخالفة العادة لا على موافقتها، ولا يقال بأن الجماع يوجد في الليالي عادة وهو إحدى المفطرات، فكان الإمساك عنه في الليل على خلاف هوى النفس فينبغي أن يكون الليل محلاً للصوم أيضاً، لانا نقول شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن ولهذا كان الصوم وجاء على ما ورد به الأثر فلا يعتبر بنفسها.

قوله: (ولا يلزم النكاح بغير شهود) أي ولا يلزم على الأصل المذكور النكاح بغير شهود فإنه لم يبق مشروعاً مع أنه منهي عنه بدليل تحقق حكم النهي فيه وهو الحرمة، وبدليل أنه لو حمل قوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود» على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع فوجب حمله على النهي كما حمل قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، عليه لهذا المعنى لانا لا نسلم ذلك بل نقول هو منفي فكان ذلك إخباراً عن عدمه كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهارة» وكقولك لا دخل في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاء ضرورة صدق الخبر. وما ذكر أنه يلزم منه الخلف غير مسلم لأن الكلام في النكاح الشرعي وهو منتفٍ أصلاً.

وقوله: (وإنما يسقط الحد) جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو أنه لما لم يبق مشروعاً أصلاً ينبغي أن لا يسقط الحد ولا يثبت النسب ولا يجب العدة والمهر فيه لأنها من أحكام النكاح والحكم لا يثبت بدون السبب. فقال: إنما تثبت هذه الأحكام لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لانعقاد أصل العقد إذ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت.

العقد، ولأن النكاح شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحل حتى لم يُشرع مع الحرمة. ومن قضية النهي التحريم فبطل العقد لمضادة ثبتت بمقتضى النهي، بخلاف البيع لأنه وضع لملك العين والتحريم لا يضاده لأن الحل فيه تابع. ألا ترى أنه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلاً كالأمة المجوسية والعبيد والبهاائم وكمالك الخمر؟ وكذلك نكاح المحارم منفي لعدم محله فلفظ

قوله: (ولأن النكاح شرع لملك ضروري) يعني ولئن كان صيغته نهياً لم يمكن القول ببقاء المشروعية والعمل بالحقيقة ولوجب حملها على النفي والنسخ أيضاً، لأن النهي إنما يوجب بقاء المشروعية فيما أمكن إثبات موجب وهو الحرمة مع المشروعية لا فيما لم يمكن ذلك. والنكاح من هذا القبيل لأنه شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحل لأن الأصل فيه أن لا يكون مشروعاً لأنه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة واسترقاق لها حكماً من غير جناية. ولكنه إنما شرع ضرورة بقاء النسل إذ لو لم يُشرع لاجتماع الذكور والإناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه ما لا يخفى من الفساد، فشرع النكاح سبباً للملك ليظهر أثره في حل الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلاً في نفسه. ولهذا لا يظهر أثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرة مالكة لأجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله. ألا ترى أنه لو قطع طرفها أو آجرت نفسها أو وطئت بشبهة كان الارش والأجر والعقر لها دون الزوج؟ وإذا كان الموجب الأصلي في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبهما لتضاد بينهما. ثم الحرمة ثابتة بالإجماع فيعدم الحل ضرورة. ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من أن يكون مشروعاً لأن الأسباب الشرعية تراد لأحكامها لا لذواتها. ومن ضرورة خروج السبب عن المشروعية صيرورة النهي فيه بمعنى النفي.

ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الإحرام والاعتكاف والحيض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة، لأنه إنما انعقد وبقي في هذه الصور ليظهر أثره بعد زوال هذه العوارض فإنها تزول لا محالة فالإحرام ينتهي بضيده والحيض ينتهي بالظهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان بمنزلة من تزوج امرأة وهناك مانع حسي لا يمكنه الوصول إليها إلا برقعته، لا يمنع ذلك عن صحة النكاح لأن بعد رفع المانع يظهر أثره. فاما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمنغية إلى غاية يمكن إظهار أثر النكاح بعد انتهائها فلا يكون في الانعقاد فائدة أصلاً.

قوله: (وكذلك نكاح المحارم منفي) أي محمول على النفي لعدم محله لأن النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى أضيفت إلى العين أخرجتها عن محلية الفعل

النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٢]، مُستعار عن النفي. وأما استيلاء أهل الحرب فإنما صار منهيًا بواسطة العصمة وهي ثابتة في حقنا دون أهل الحرب لانقطاع ولايتنا عنهم، ولأن

لأن الحِلَّ والحرمة لا يجتمعان في محل واحد فكانت إضافة الحرمة إليهن نفيًا للحِل لا نهياً.

قوله: (مُستعار عن النفي) أي للنفي يعني إن كان المراد من النكاح المذكور في النص العقد فالنهي محمول على النفي لأنه ثبت بالدليل أن الحرمة الثابتة بالمصاهرة هي الحرمة الثابتة بالنسب على أن تقوم المصاهرة مقام النسب فكان تقديره: وَحَرِّمْتُ عَلَيْكُمْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ فتخرج عن محلية النكاح. فكان النهي مجازاً بمعنى النفي لا محالة.

قال شمس الأئمة الكردي رحمه الله: لا يرد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ نقضاً على هذا الأصل لأن كلامنا فيما كان مشروعاً ثم صار منهيًا عنه أبقى مشروعاً بعد النهي أم لا؟ ولم يكن ذلك مشروعاً أصلاً بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا﴾ [النساء: ٢٢]، فلم يكن من هذا الباب، ثم ما ذكر جواب عن المسائل التي يرد نقضاً على الأصل المختلف فيه، وهو أن النهي عن الأفعال الشرعية يُوجب بقاء المشروعية فلما فرغ عنه شرع في جواب ما يرد نقضاً على الأصل المتفق عليه وهو أن النهي عن الأفعال الحسية يُوجب انتفاء المشروعية عنها أصلاً وهي أربع مسائل فقال: (وأما استيلاء أهل الحرب) ووجه وروده أن الاستيلاء فعل حسي والنهي عن الفعل الحسي يُوجب قبْحاً في عينه وانتفاء المشروعية عنه، وقد قلتم بخلافه حيث جعلتموه سبباً للملك الذي هو نعمة ولا بد لها من سبب مشروع رعاية للتناسب بين السبب والمسبب، فكان هذا نقضاً لذلك الأصل. وتوجيه الجواب أنا لا نسلم أن الاستيلاء منهي عنه لذاته بدليل أنه لو استولى على مال مباح أو على صيد يصير مملوكاً له بالإجماع، فثبت أنه منهي عنه لغيره وليس ذلك إلا عصمة المحل. والعصمة إنما تثبت في حقنا دون أهل الحرب لأنها إنما تثبت بالخطاب بالإجماع ولم يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع ولاية التبليغ والإلزام فكانوا في حق هذا الحكم، أعني ثبوت العصمة، بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن الرسول ﷺ. فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم على الصيد سواء، ولكن يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فإنهم يعتقدون تملكها بالاستيلاء ويعتقدون إباحة ذلك ومع هذا لا يملكونها، فلذلك ضم إليه دليلاً آخر يفرق به بين الأموال والرقاب فقال: ولأن العصمة متناهية يعني ولكن سلمنا أن العصمة ثابتة على الإطلاق في حق الجميع إلا أنها انتهت بانتفاء سببها وهو الإحراز. لأن العصمة وهي عبارة

العصمة متناهية بتناهي سببها وهو الإحراز، فسقط النهي في حُكْم الدنيا.

عن كون الشيء محرم التعرض محصناً لحق الشرع أو لحق العبد إنما ثبت بالإحراز، وهو يتحقق باليد عليه حقيقة بأن كان في تصرفه أو بالدار على ما عُرف وقد انتهى كلاهما بإحرازهم المأخوذ بدار الحرب فتنتهي العصمة الثابتة به كما تنتهي عصمة النفس بانتهاء الإسلام. وإذا انتهت العصمة بانتهاء سببها سقط النهي ولم يبق الاستيلاء محظوراً لأنه ثبت بناء على عصمة المحل ولم يبق.

(فإن قيل): ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فيلغو لعدم مصادفته محله فلا يفسد زوال العصمة بعد ذلك كمن أخذ صيد الحرم وأخرجه لا يملكه، ولو هلك في يده يجب الضمان وإن زالت عصمة الحرم بعد الإخراج لأن ابتداء الأخذ لاقاه وهو ليس بمحل للملك. وكذا إذا اشترى خمرأً فصارت خلاً لا ينعقد البيع وإن صار محلاً للبيع بعد زوال الخمرية كذلك هذا.

(قلنا): قد ثبت بالدليل أن للفعل الممتد حكم الابتداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الخف في حق المسح، ولبس الثوب في حق الحنث. والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الإدخال في دار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب فيصلح سبباً للملك كاستيلاء المسلم على مثل هذا المال وهو مال أهل الحرب. وهكذا نقول في الصيد إنه يملك بعد الإخراج عن الحرم حتى لو باع يجوز بيعه. نص عليه في «الجامع» ولو أكله يحل إلا أنه يجب الإرسال ولو لم يرسل يجب الجزاء تعظيماً للحرم وصيانة لحرمته. فإننا لو قلنا بأن من أخذ الصيد وأخرجه لا يجب الإرسال والجزاء يؤدي ذلك إلى تفويت الأمن عن الصيد وإلى هتك حرمة الحرم، فاما مسألة البيع فليست من هذا القبيل لأنه ليس بمتد فإذا لم يصادف محله بطل أصلاً، وهذا بخلاف استيلائهم على رقاب المسلمين حيث لا يصلح سبباً للملك بحال لأن عصمتها عن الاسترقاق ثبتت بالحرية المتأكدة بالإسلام ولم تنته بالإحراز الموجود منهم، وبخلاف ما إذا دخل المسلم دار الحرب مستأمناً فاستولى على ماله مسلم حيث لا يملكه وإن لم يبق العصمة بزوال اليد والدار جميعاً وتحقق الاستيلاء على مال غير معصوم في حالة البقاء لأن الاستيلاء لم يتم، لأنه إنما يتم بالإحراز والمسلم لا يحرز نفسه وما له بدراهم. بل يدخلها على سبيل العارية وإنما هو من أهل دار الإسلام حيثما كان فكان بمنزلة ما لو استولى عليه في دار الإسلام.

وحقيقة الخلاف أن عصمة النفوس والأموال تثبت بالإحراز بالدار أم بمجرد الإسلام؟ فعندنا تثبت بالإحراز وعنده تثبت بالإسلام أو بما يخلفه في أحكام الدنيا وهو

وأما المَلِكُ بالغَصْبِ فلا يثبت مقصوداً به بَلْ شَرْطاً لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ

عَقْدُ الذِّمَّةِ وَقَدْ عُرِفَ تَحْقِيقُهُ فِي مَوْضِعِهِ، ثُمَّ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ لَمَّا زَالَ الْعَاصِمُ وَهُوَ الْإِحْرَازُ بِالْدارِ بَطُلَتِ الْعِصْمَةُ فَيَمْلِكُ بِالْاِسْتِيْلَاءِ، لَأَنَ الْاِسْتِيْلَاءَ عَلَى مَالٍ غَيْرِ مَعْصُومٍ لَيْسَ بِمَحْظُورٍ فَيَصْلَحُ سَبَباً لِلْمَلِكِ. وَعِنْدَهُ لَمَّا بَقِيَ الْعَاصِمُ وَهُوَ إِسْلَامُ الْمَالِكِ لَمْ تَزَلِ الْعِصْمَةُ فَلَا يَمْلِكُ بِالْاِسْتِيْلَاءِ لِأَنَّهُ مَحْظُورٌ فَلَا يَصْلَحُ سَبَباً لِلْمَلِكِ الَّذِي هُوَ نِعْمَةٌ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قوله: (وأما المَلِكُ بالغَصْبِ) إِلَى آخِرِهِ جَوَابٌ عَنْ نَقْضِ آخِرِ يَرُدُّ عَلَى ذَلِكَ الْأَصْلِ أَيْضاً، وَوَجْهُ وُرُودِهِ مَا ذَكَرْنَاهُ فِي الْاِسْتِيْلَاءِ. وَاعْلَمْ أَنَّ بَعْضَ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنْ مَشَايِخِنَا قَالُوا سَبَبُ الْمَلِكِ فِي الْمَغْضُوبِ لِلْغَاصِبِ تَقَرُّرُ الضَّمَانِ عَلَيْهِ كَيْلَا يَجْتَمِعَ الْبَدَلُ وَالْمُبْدَلُ فِي مَلِكٍ شَخْصٍ وَاحِدٍ. وَلَكِنْ هَذَا غَلَطٌ لَأَنَّ الْمَلِكَ عِنْدَنَا يَثْبُتُ مِنْ وَقْتِ الْغَصْبِ وَلِهَذَا نَفِذُ بَيْعَ الْغَاصِبِ وَسَلَمَ الْكَسْبِ لَهُ. وَقَالَ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ الْغَصْبُ هُوَ السَّبَبُ الْمَوْجِبُ لِلْمَلِكِ عِنْدَ أَداءِ الضَّمَانِ، وَهَذَا أَيْضاً وَهُمْ فَإِنَّ الْمَلِكَ لَا يَثْبُتُ عِنْدَ أَداءِ الضَّمَانِ مِنْ وَقْتِ الْغَصْبِ لِلْغَاصِبِ حَقِيقَةً وَلِهَذَا لَا يُسَلِّمُ لَهُ الْوَلَدُ وَلَوْ كَانَ الْغَصْبُ هُوَ السَّبَبُ لِلْمَلِكِ لَكَانَ إِذَا تَمَّ لَهُ الْمَلِكُ بِذَلِكَ السَّبَبِ يَمْلِكُ الزَّوَائِدَ الْمُتَّصِلَةَ وَالْمُنْفَصِلَةَ، كَالْبَيْعِ الْمَوْقُوفِ إِذَا تَمَّ بِالْإِجَازَةِ يَمْلِكُ الْمُشْتَرِي الْمُبِيعَ بِزَوَائِدِهِ الْمُتَّصِلَةَ وَالْمُنْفَصِلَةَ، وَمَعَ هَذَا فِي هَذِهِ الْعِبَارَةِ بَعْضُ الشُّنَّةِ لَأَنَّ الْغَصْبَ عُدْوَانٌ مُحْضٌ فَلَا يَصْلَحُ سَبَباً لِلْمَلِكِ كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ.

فَالْأَسْلَمُ أَنَّ يُقَالُ الْغَصْبُ يُرْجَبُ رَدَّ الْعَيْنِ وَرَدَّ الْقِيَمَةِ عِنْدَ تَعَذُّرِ رَدِّ الْعَيْنِ بِطَرِيقِ الْجَبْرِ مَقْصُوداً بِهَذَا السَّبَبِ، ثُمَّ يَثْبُتُ الْمَلِكُ بِهِ لِلْغَاصِبِ شَرْطاً لِلْقَضَاءِ بِالْقِيَمَةِ لَا حُكْماً ثَابِتاً بِالْغَصْبِ مَقْصُوداً. وَلِهَذَا لَا يَمْلِكُ الْوَلَدُ لَأَنَّ الْمَلِكَ كَانَ شَرْطاً لِلْقَضَاءِ بِالْقِيَمَةِ وَالْوَلَدُ غَيْرُ مَضْمُونٍ بِالْقِيَمَةِ وَهُوَ بَعْدَ الْانْفِصَالِ لَيْسَ بِتَبَعٍ فَلَا يَثْبُتُ هَذَا الْحُكْمُ فِيهِ، بِخِلَافِ الزِّيَادَةِ الْمُتَّصِلَةِ فَإِنَّهَا تَبَعُ مُحْضٌ. وَالْكَسْبُ كَذَلِكَ بَدَلُ الْمَنْفَعَةِ فَيَكُونُ تَبَعاً مُحْضاً وَثَبُوتُهُ فِي الْبَيْعِ بِثَبُوتِهِ فِي الْأَصْلِ سَوَاءٌ ثَبِتَ فِي الْمَتْبُوعِ مَقْصُوداً بِسَبَبِهِ أَوْ شَرْطاً لغيره، كَذَا فِي «الْمَبْسُوطِ». وَلَا يَدُ مِنْ كَشْفِ سِرِّ الْمَسْأَلَةِ وَهُوَ أَنَّ ضَمَانَ الْغَصْبِ يَجِبُ بِمُقَابَلَةِ الْيَدِ الْفَائِتَةِ أَمْ بِمُقَابَلَةِ الْعَيْنِ؟ فَعِنْدَنَا يَجِبُ بِمُقَابَلَةِ الْعَيْنِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَجِبُ بِمُقَابَلَةِ الْيَدِ، قَالَ: لَأَنَّ الْمَضْمُونِ بِالْغَصْبِ مَا فَاتَ بِالْغَصْبِ وَهُوَ الْيَدُ فَكَانَ شَرْعُ الضَّمَانِ لَجَبْرِ مَا ذَكَرْنَا مَا فَاتَ عَلَى الْمَالِكِ لِأَنَّهُ ضَمَانٌ جَبْرٌ بِالْاِتِّفَاقِ لَا بِإِزَاءِ مَا هُوَ قَائِمٌ لِيَقُوتَ، وَإِذَا كَانَ الضَّمَانُ لَجَبْرٍ مَا ذَكَرْنَا بَقِيَ الْمَلِكُ فِي الْمَغْضُوبِ كَمَا كَانَ، وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَثْبُتَ الْمَلِكُ فِي الضَّمَانِ لِلْمَالِكِ يَدًا لَا ذَاتًا عَلَى مِثَالِ الْمَضْمُونِ لَكِنْ إِثْبَاتُ يَدِ الْمَلِكِ بِدُونِ مَلِكِ الذَّاتِ غَيْرُ مُمْكِنٍ فَإِنَّ الْيَدَ كَانَتْ ثَابِتَةً عَلَى وَجْهِ يَتِمَكَّنُ بِهَا مِنَ الْاِتِّفَاعِ، وَهَذَا بِدُونِ مَلِكِ الذَّاتِ لَا يَتَصَوَّرُ. فَاثْبَتْنَا الْمَلِكَ فِي الذَّاتِ ضَرُورَةً تَحَقُّقِ الْمِثَالَةِ بَيْنَ الْفَائِتِ وَالْجَابِرِ

الضمان . لأنه شرع جبراً ولا جبر مع بقاء الأصل على ملكه إذ الجبر يعتمد

وما ثبت ضرورة غيره كان عدماً في حق نفسه . ألا ترى أن المغصوب إذا كان مدبراً أو تعذر رده وجب الضمان مقابل باليد بالاتفاق ويثبت الملك فيه للمغصوب منه ضرورة تحقق المماثلة؟ وفصل المدبر يوضح أن الضمان بمقابلة اليد إذ لو كان بدلاً عن العين وكان من شرط القضاء به زوال ملك المالك عن العين لما قضى القاضي به في محله لا يتحقق هذا الشرط ، وإن تم بقضاء القاضي ينبغي أن يزول ملكه عن المدبر . كما لو قضى بجواز بيع المدبر . وإذا ثبت أن الضمان بمقابلة قطع اليد لم يقع الحاجة إلى إزالة ملك العين عن المالك إلى الغاصب كما في المدبر إذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل في ملك رجل واحد ، وحجتنا في ذلك قول رسول الله في الشاة المغصوبة المصلية : «أطعموها الأسارى»^(١) فقد أمرهم بالتصدق بها ولو لم يملكوها لما أمرهم به لأن التصديق بملك الغير إذا كان مالكة معلوماً لا يجوز ، ولكن يحفظ عليه عين ملكه . فإن تعذر ذلك يُباع فيحفظ عليه ثمنه . ولأن الضمان إنما يجب بمقابلة ما هو المقصود ومقصود صاحب الدراهم مثلاً عين الدراهم لا امتلاء كيسه ويده ، ألا ترى أنه يقوم العين به ويسمى الواجب قيمة العين لا قيمة اليد ويتقدر بمالية العين؟

والدليل عليه أنه خلف عن الضمان الأصلي بالغصب والمضمون الأصلي هو المال المغصوب بعينه بالإجماع وعليه رده إلى مالكة ليخرج عن الضمان الأصلي بالغصب . فكذا الخلف يكون خلفاً عن ذلك المضمون وهو المال هذا هو الأصل . فلا يعدل عنه إلى ما ذكره الخصم إلا عند العجز عن هذا . كما لا يقضي بالقيمة إلا عند العجز عن يمين المغصوب ، وهذا أولى مما قاله الخصم لأنه جعل المتقوم بدلاً عما ليس بمتقوم مع إمكان جعله بدلاً عن المتقدم ، وليس له نظير في الشرع ونحن جعلناه بدلاً عما هو متقوم عند الإمكان .

ولما ثبت أن الواجب بدل العين وإنما يجب بطريق الجبر بالاتفاق والجبر يستدعي القوات لا محالة لأنه إنما يجبر الفائت دون القائم كان من ضرورة القضاء بقيمة العين انعدام ملكه في العين ليكون جبراً كما فات ، ولتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان وما لا يمكن إثباته إلا بشرط . فإذا وقعت الحاجة إلى إثباته يقدم شرطه عليه لا محالة كما في قوله : اعتق عبدك عني ألف درهم . فاعتقه . يقدم التملك منه على نفوذ العتق عنه ضرورة كونه شرطاً في المحل لا أن يكون قوله : اعتقه عني سبباً للتمليك مقصوداً .

(١) أخرجه أبو داود في البيوع ، حديث رقم ٣٣٣٩ ، والإمام أحمد في المسند ٢٩٤/٥ .

الفوات. وشرط الحكم تابع له فصار حسناً لحسنه، وإنما قبح لو كان مقصوداً به. وفي ضمان المدير قلنا بزوال المدير عن ملك المولى لكونه مالاً مملوكاً

وتبين بما ذكرنا أنا ثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو القضاء بالقيمة جبراً لحقه في الفات، ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا المشروع يثبت به فيكون حسناً بحسنه. وصح الأمر بإيجاب البدل وإن لم يثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الأصل إذا كان الشرط مما يثبت بالائتمار به مقتضى كالأمر بالاعتاق صح وإن لم يثبت ملك العبد لأنه مما يثبت مقتضى الائتمار به. فإذا اعتق يثبت الملك بالشراء أولاً ثم العتق كما صرح بالشراء ثم أمر بالاعتاق، فكذا هاهنا يزول ملك الأصل أولاً مقتضى به ثم يترتب عليه ملك البدل. كما لو أتى به ينص على الإزالة من ضمان بيع، وتبين أن الغصب موجب للملك في البدلين كالبيع، إلا أنه أوجب اقتضاء والشراء نصاً.

(لأن قيل): قد سلمنا أنه بدل العين إلا أنه بدل خلافة لا بدل مقابلة، لأن في بدل المقابلة قياس المبدل شرط كالثمن مع المثل ليُقابل به البدل وفي بدل الخلافة الشرط عدم الأصل ليقوم الخلف مقامه كالتييم مع الوضوء والاعتداد بالأشهر مع الاعتداد بالأقراء. ثم هاهنا عدم الأصل شرط فعلم أنه بدل خلافة. وفي بدل الخلافة إذا ثبت القدرة على الأصل سقط حكم الخلف كالقدرة على الماء إذا حصلت أسقطت التيمم. فهاهنا إذا عاد العبد من الإباق جاءت القدرة على الأصل فوجب أن يسقط اعتبار الخلف.

(قلنا): نحن نسلم أنه بدل خلافة ولكننا نحتاج إلى إزالة الأصل عن ملكه حال ما يقضي القاضي بإدخال البدل في ملكه احترازاً عن اجتماع البدل والمبدول في ملك واحد. فإذا دخل البدل في ملكه وزال الأصل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لا يلتفت إلى حصول القدرة بعد ذلك لأن بعد حصول المقصود بالبدل فلا يوجب سقوط اعتبار البدل كمن تيمم وصلى ثم قدر على الماء.

قوله: (وشرط الشيء تابع له) لأنه يثبت لتصحيح الغير لا أن يثبت مقصوداً بنفسه. ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه كالطهارة للصلاة. فصار أي ثبوت الملك للغاصب الذي هو شرط (حسناً بحسنه) أي بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروطه وهو الضمان وإن قبح أن لو ثبت الملك للغاصب مقصوداً بالغصب، ثم أجاب الشيخ عن فصل المدير بوجهين، تقرير الأول أنا نقول: في فصل المدير بزواله عن ملك المخصوب منه بعد تقرير حقه في القيمة تحقيقاً لشرط المشروع وهو الضمان، ولهذا لو لم يظهر المدير بعد ذلك وظهر له كسب كان للغاصب دون المخصوب منه. ولكن لا يدخل في ملك الغاصب صيانة لحق المدير. فإن حق العتق ثبت له بالتدبير. والملك في المدير

تحقيقاً لشرط المشروع وهو وجوب الضمان ولا يدخل في ملك المشتري صيانة لحقه. ولأن ضمان المدبر جعل مقابلاً بالفائت وهو اليد دون الرقبة وهذا طريق جائز لكن لا يُصار إليه عن المقابلة بالرقبة إلا عند العجز والضرورة. فالطريق الأول واجب وهذا جائز. وأما الزنا فلا يُوجب حرمة المصاهرة أصلاً

يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال كافٍ لتحقق الشرط فيثبت هذا القدر، ونظيره الوقف فإنه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه.

وقوله: (في ملك المشتري) أراد به الغاصب لأنه بمنزلة المشتري عند أداء الضمان، وتقدير الثاني أن في المدبر القيمة ليست ببديل عن العين لأن ما هو شرطه وهو انعدام الملك في العين مُتَعَدَّر في المدبر فيجعل هذا خلفاً عن النقصان الذي حلَّ بيده. ولكن هذا عند الضرورة ففي كل محل يمكن إيجاب الشرط فيه لا يتحقق الضرورة فيجعل بدلاً عن العين وإذا تعدَّر إيجاد الشرط يُجعل خلفاً عن النقصان الذي حلَّ بيده. ونظيره فصلان أحدهما ضمان العتق فإنه بمقابلة العين في كل محل يُحتمل إيجاد شرطه وهو تملك العين وفيما لا يحتمل إيجاد الشرط كالمدبر وأم الولد عندهم لا يجعل بدلاً عن العين، وكذلك ضمان الصلح فإنه إذا أخذ القيمة بالتراضي كان المأخوذ بدلاً عن العين في كل محل يحتمل تملك العين وفي كل محل لا يحتمل تملك العين يجعل المأخوذ بمقابلة الجناية التي حلت بيده. فكذلك إذا أخذ القيمة بقضاء القاضي كذا في (المبسوط).

قوله (فالطريق الأول) أي جعل الضمان مقابلاً بالعين. (واجب) أي ثابت متقرر لا يجوز العدول عنه من غير ضرورة (وهذا) أي جعله مقابلاً بقطع اليد، (جائز) أي ممكن محتمل يجوز المصير إليه عند الضرورة كالمجاز مع الحقيقة لا يترك الحقيقة من غير ضرورة ويصار إلى المجاز عند الضرورة.

قوله: (وأما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة أصلاً) وهذا يرد نقضاً على ذلك الأصل أيضاً بالطريق الذي مرَّ ذكره، فقال: نحن لا نوجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زناً ولكننا جعلناه موجباً لهذه الحرمة من حيث أنه سبب للماء كالوطء الحلال، والماء سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمان، وبيانه أن أصل هذه الحرمة في الوطء الحلال ليس لعين الملك، ولكن لمعنى البغضية وهو أن ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم ويصيران شيئاً واحداً ويثبت له حكم الإنسان يُعتق ويوصى له ويرث. وبين الواطئ والماء بغضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها مختلطاً ببعضه

بنفسه إنما هو سبب للماء والماء سبب للولد وجوداً والولد هو الأصل في

فيثبت حكم البعضية التي بينها وبين أمهاتها وبناتها، والبعضية التي بين الواطئ وآبائه وأبنائه لذلك الماء الذي هو بعضها. وإذا ثبت للماء والماء بعضهما تعدت البعضية إليهما. ثم لما صار هذا الماء إنساناً استحق سائر كرامات البشر ومن جعلتها حرمة المحارم؛ فيثبت الحرمة في حقه للبعضية، أعني تحريم عليه أمهات الموطوءة وبناتها وآباء الواطئ وأبنائه للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم. ثم يتعدى منه هذه الحرمة إلى الطرفين لتعدي البعضية منه إليهما أي يتعدى حرمة آباء الواطئ وأبنائه من الولد إلى المرأة وحرمة أمهات الموطوءة وبناتها منه إلى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضاً للآخر بواسطته لأن جزؤه صار جزءاً منها. إذ الولد مضاف بكماله إليها وجزءها صار جزءاً منه لأنه مضاف إليه بتمامه أيضاً. فصار الولد على هذا التحقيق سبباً لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطته حكماً.

والدليل على صحة ما ذكرنا من المعنى تعليل عمر رضي الله عنه في عدم جواز بيع أمهات الأولاد به حيث قال: كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودمائكم بدمائهن؟ ثم أقيم الوطء مقام الولد لأن الوقوف على حقيقة العلوق متعذر وهو سبب ظاهر مقص إليه فأقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديراً واعتباراً للاحتياط، كما أن الوطء الحلال مقص إليه فكذا الحرام مقص إليه من غير تفاوت بينهما في الإفضاء إليه. فيجوز أن يقوم مقامه في إثبات الحرمة أيضاً وكان ينبغي أن يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة لما بيننا أن كل واحد منهما صار بعضاً للآخر والاستمتاع ببعض حرام بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: ٧] و [المعارج: ٣١]، وبقوله عليه السلام: «ناكح اليد ملعون» إلا أنا تركناه في حق الموطوءة ضرورة إقامة النسل، كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام لهذا المعنى، حتى حلت حواء لآدم عليه السلام وقد خلقت منه حقيقة وحرمت عليه بنته. ثم هذه البعضية لا تختلف بالحل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة، وإنما يختلف حكم هذه البعضية بالمحل فإن إلقاء البذر إنما يكون حرثاً في المحل الذي خلق منبتاً له وذلك النساء لا الرجال. إلا أن إتيان دهر المرأة يوجب الحرمة عندنا لمعنى المساس عن شهوة وأنه سبب للوطء الذي هو حرث من النساء، ولا يتصور من الرجل سبباً لوطء هو حرث. والبعضية في الحرث. فما لم تصل به لا يكون علة للحرمة كذا في «الأسراء». فلهذا قلنا: لا تثبت الحرمة باللوطة ولا بوطة الميتة ولا بوطة الصغيرة.

وتبين بما ذكرنا أن هذا الفعل من حيث أنه زنا موجب للحد لا يصلح سبباً للكرامة

.....
 كما قال، ولكنه مع ذلك حرّث للولد وهو مُباح من هذا الوجه فيصُلح أن يكون سبباً للحرمة والكرامة باعتبار أنه حرّث. فتكون هذه الحرمة مُضافة إلى ما هو مُباح لا إلى ما هو محظور، ألا ترى أن في جانبها الفعل زنا تُرجم عليه إذا حبّلت به؟ كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بني آدم ويكون نسبه ثابتاً منها وتحرم هي عليه ويتوقف في رجم الام إلى أن تلد وينقطع الرضاع. وثبوت هذا كله بطريق الكرامة لأنه حرث لا لأنه زنا فكذا ذلك هاهنا، وإنما لم يثبت النسب من جانبه لأن المقصود من الانتساب التشرف ولا يحصل ذلك بالنسبة إلى الزاني.

(فإن قيل): فعلى ما ذكرتم يكون الزنا محظوراً من وجه مباحاً من وجه وهذا قول باطل فإنه لو كان كذلك لما وجب به الحد كما في الجارية المشتركة.

(قلنا): هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سبباً للبعضية ليس بمحظور، ويجوز أن يثبت للفعل جهتان إحداهما مشروع والآخر محظور كما مرّ. فوجوب الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبوت وصف آخر لأصل الفعل لا يقدح في الفعل من حيث كونه زنا لأنه لا يوجب فيه ملكاً ولا شبهة فلا يقع خللاً فيما هو سبب للحدّ فيجب الحدّ، ويمكن أن يُقال الشرع أعرض عن تلك الشبهة في باب الحدّ لتعذر الاحتراز عنها. وبعض أصحابنا قالوا: الحرمة تثبت هاهنا بطريق العقوبة كما يثبت حرمان الميراث في حق القاتل عقوبة. والأصل فيه قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠]. وعلى هذا الطريق يقولون المحرّمة لا تثبت حتى لا تباح الخلوة والمسافرة. ولكن هذا فاسد فإن التعليل لتعديّة حكم النصّ لا لإثبات حكم آخر سوى المنصوص عليه فإن ابتداء الحكم لا يجوز إثباته بالتعليل، والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة. وإنما يجوز التعليل لتعديّة تلك الحرمة إلى الفروع لا لإثبات حرمة أخرى كذا في «المبسوط».

قلت: وإنما اختار بعض مشايخنا هذا الطريق لأن ثبوت هذه الحرمة لما كان بطريق الاحتياط في إثبات حرمة المناكحة والمسافرة والخلوة جميعاً كما قالوا فيما إذا كان الرضاع ثابتاً غير مشهور بين الناس لا تحل المناكحة ولا الخلوة والمسافرة أيضاً للاحتياط والاحتراز عن التهمة. ومذهبنا في هذه المسألة مذهب عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وأبي بن كعب وعمران بن الحصين ومسروق رضي الله عنهم.

وذكر الإمام البرغري في «طريقته» أن في المسألة إجماع الصحابة، وكذا ذكر القاضي الإمام أبو زيد في «الأسرار» فقال: ويدل لنا إجماع الصحابة أو ما يُقرب منه، ثم

استحقاق الحُرَمَات ولا عصيان ولا عدوان فيه . ثم يتعدى منه إلى أطرافه ويتعدى منه إلى أسبابه . وما يعمل لقيامه مقام غيره فإنما يُعْمَلُ بَعْلَةً الْأَصْل ، إلا

بما ذكرنا خَرَجَ الجواب عن هذا الحديث الذي استدُلُّ به الشافعي رحمه الله فإننا لا نجعل الحُرَامَ مُحَرَّمًا لِلْحَلَالِ ، وإنما بنيت الحُرْمَةُ باعتبار أن الفعل حَرَّمَ للولد وحُرْمَةُ هذا الفعل لكونه زنا مع أن هذا الحديث غير مُجْرَى على ظاهره فإن كثيراً من الحرام يحرم الحلال ، كما إذا وَقَعَتْ قَطْرَةٌ مِنْ خَمْرٍ فِي مَاءٍ قَلِيلٍ ، وَكَالْوَطْءِ بِالشَّبْهَةِ وَوَطْءِ الْأُمَةِ الْمُشْرَكَةِ وَوَطْءِ الْأَبِ جَارِيَةِ الْإِبْنِ ، فَإِنَّ هَذَا كُلَّهُ حَرَامٌ حَرَّمَ الْحَلَالُ لَا لِأَنَّهُ حَرَامٌ بَلْ لِلْمَعْنَى الَّتِي قُلْنَا فَكَذَلِكَ هَاهُنَا ، كَذَا فِي « الْمَبْسُوطِ » .

قوله : (والولد هو الأصل في استحقاق الحُرَمَات) أي الحرَمَات الأربع التي ذكرناها ، ولا عصيان بالنظر إلى حقوق الله تعالى ، ولا عدوانه بالنظر إلى حقوق العباد أيضاً في الولد لأنه مَخْلُوقٌ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى ، ولا عصيان ولا عدوان في صنعه ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التي استحقها المخلوق من ماء الرُّشْدَةِ كما ذكرنا . (ثم يتعدى) أي الحرَمَات المذكورة (منه) أي الولد (إلى أطرافه) أي طرفيه وهما الأب والأم لا غير لأن حرمة أمهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى منه إلا إلى الأب ، وكذلك حرمة آباء الواطئ وبنائهم لا يتعدى إلا إلى الأم ، ولا يستقيم تفسير الأطراف بالأبوين والأجداد والجَدَات كما هو مذكور في عامة الشروح فافهم .

(ويتعدى) أي سببية ثبوت هذه الحُرْمَةِ ، والضمير المستكن راجع إلى المفهوم لا إلى المذكور ، ولا يجوز أن يكون راجعاً إلى ما رَجِعَ إِلَيْهِ الضمير المستكن في يتعدى الأول لأن الحرمة لا تتعدى إلى الأسباب . ولهذا أعيد لفظ يتعدى وإلا كان يكفيه أن يقول وإلى أسبابه . (إلى أسبابه) أي أسباب الولد من النكاح والوطء والتقبيل والمسّ بشهوة عندنا خلافاً للشافعي ، والنظر إلى الفَرْج خلافاً له ولابن أبي ليلى .

(وما يعمل بقيامه مقام غيره) أي يعمل بطريق الخلافة والبدلية (فإنما يعمل بَعْلَةً الْأَصْل) أي بالمعنى الذي يعمل به الأصل من غير نظر إلى أوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل ينظر في ذلك إلى صلاحية الأصل كالنوم والتقاء الختانين والسفر ، لما أقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المنى والمشقة عملت عملها من غير نظر إلى أوصاف أنفسها وصلاحيتهما للحكم ، وكالتراب لما أقيم مقام الماء في إفادة التطهير نظر إلى صلاحية الماء للتطهير ولم يُلْتَفَتَ إلى وصف التراب الذي هو تَلَوِثٌ . فكذلك هاهنا أقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد وأهدر وصف الزنا بالحرمة لأنه مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا أقيم مقامه ، والولد لا يوصف بالحرمة ولقبح لما ذكرنا .

تري أن التراب لما قام مقام الماء نُظِرَ إلى كون الماء مُطَهَّرًا وَسَقَطَ وَصَفُ التراب؟ فكَذَلِكَ يَهْدُرُ وَصَفُ الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في إيجاب حُرْمَةِ المصَاهَرَةِ.

وأما سَفَرُ المعصية فغير منهي لمعنى فيه لأنه من حيث أنه خروج مديد مباح، وإنما العصيان في فعل قَطَعَ الطريق أو التمرد على المولى وهو مُجاوِر له فكان كالبيع وقت النداء. ولا يلزم على هذا النهي عن الأفعال الحسية لأن القول بكمال القبح فيها وهو مقتضى مع كمال المقصود ممكن على ما قلنا.

وما روي أنه عليه السلام قال: «وَلَدَ الزنا شَرَّ الثَلَاثَةِ»^(١) فذلك في مولود خاص، لأننا نشاهد أن ولد الزنا قد يكون أصلح ومنفعته أعود إلى الناس من ولد الرشدة. كذا في طريقه الصدر الحجاج قطب الدين السُّرْبَلِي. (لقيامه) أي الزنا، (مقام ما لا يُوصَف) وهو الولد (بذلك) أي بوصف الحرمة، في إيجاب حرمة المصاهرة أي قيامه مقام الولد وإهدار وصف الحرمة في حق هذا الحكم خاصة لا في حق سقوط الحَدِّ واللَّهِ أعلم.

قوله: (وأما سَفَرُ المعصية) هذه المسألة رابعة المسائل الأربع التي ترد نقضاً على الأصل المذكور فأجاب، وقال: إنه ليس بمنهي لمعنى في عينه بل هو منهي لمعنى في غيره مجاور له، فلا يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته وانتفاء مشروعيته كالوطء حالة الحيض والبيع وقت النداء والاصطياد بقوس الغير، وهذا لأن خطاه إنما صارت سَفَرًا بقصده مكاناً بعيداً لا بقصده الإغارة والبغي والمرتد على المولى. ألا ترى أنه لو قصد ذلك المكان بلا قصد الإغارة صار مسافراً. ولو قصد الإغارة بدون أن يقصد مكاناً بعيداً لم يصير مسافراً وإن طاف الدنيا. وكذلك إذا تبدل قصده بقصد الحج خرج من أن يكون عاصياً ولم يتغير سفره. وكذا العبد إذا لحقه إذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من أن يكون عاصياً. فتبين بهذا أن معنى المعصية مجاور لهذا السفر فصَلَحَ سبباً للترخص.

قوله: (ولا يلزم على هذا) أي على ما ذكرنا أن النهي المطلق عن الأفعال الشرعية يوجب قُبْحاً في غير المنهي عنه حتى بقي مشروعاً (النهي عن الأفعال الحسية) حيث يوجب قُبْحاً في عينها حتى لا تبقى مشروعة أصلاً. (لأن القول بكمال القبح) الذي هو مقتضى النهي في الأفعال الحسية (مع كمال المقصود) وهو أن يكون الفعل متصور

(١) أخرجه أبو داود في العتق حديث رقم ٣٩٦٣، والإمام أحمد في المسند ٣١١/٢، والحاكم

والنهي في صفة القبح ينقسم انقسام الامر ما قبح لعينه وضعاً مثل الكُفر والكذب والعبث، وما قبح ملحقاً بالقسم الاول وهو بيع الحر والمضامين والملاقيح، لان البيع لما وضع لتمليك المال كان باطلاً في غير محله. وما قبح لمعنى في غيره وهو البيع وقت النداء والصلاة في ارض مغصوبة. وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفاً وذلك مثل البيع الفاسد وصيام يوم النحر. والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور المشروعة يقع على هذا القسم الذي قلنا أنه ملحق به وصفاً.

الوجود من العبد ليحقق الابتلاء (على ما قلنا) أي قبل هذا إن الافعال الحسية لا تنعدم بصفة القبح.

قوله: (والنهي) أي المنهي عنه في صفة القبح (ينقسم انقسام الامر) أي المأمور به في صفة الحسن تحقيقاً للمقابلة إذ النهي يُقابل الامر، ما قبح لعينه وضعاً وهو قسمان: قسم لا يحتمل أن يسقط القبح عنه بحال كالكفر وهو على مقابلة الإيمان، وقسم يحتمل ذلك كالكذب فإن قبحه يسقط في إصلاح ذات البين وفي الحرب وفي إرضاء المنكوحتين كما ورد به الاثر وهو في مقابلة الصلاة.

وما قبح ملحقاً بالقسم الاول مثل بيع الحر والمضامين والملاقيح ومثل الصلاة بغير طهارة فإن البيع في نفسه مما يتعلق به المصالح، ولكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال العقد والحر ليس بمال وكذا الماء قبل أن يُخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيعه عبثاً لحلوله في غير محله نحو ضرب الميت وأكل ما لا يتغذى به. وكذلك الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلاة على حال طهارته عن الحدث صار فعل صلاته مع الحدث عبثاً لخروجه من غير اهله نحو كلام الطائر والمجنون، فالتحقا بالقبح وضعاً بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعاً. كذا في التقويم وهذا في مقابلة الصوم والزكاة والحج.

وما قبح لمعنى في غيره مجاور يقبل الانفكاك مثل البيع وقت النداء والصلاة في ارض مغصوبة. وهذا في مقابلة السعي والطهارة.

وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفاً مثل البيع الفاسد وصوم يوم النحر، وهذا في مقابلة الجهاد والصلاة على الميت والله أعلم.

[باب معرفة أحكام العموم]

العام عندنا يُوجب الحكم فيما تناوله قطعاً وَيَقِيناً بمنزلة الخاص فيما يتناوله. والدليل على أن المذهب هو الذي حَكِينَا أن أبا حَنِيفَةَ رحمه الله قال: إن الخاص لا يَقْضِي على العام بل يجوز أن يَنْسَخَ الخاص به. مثل حَدِيثِ

باب معرفة أحكام العموم

قوله: (العام عندنا يُوجب الحكم فيما تناوله) أي في جميع الأفراد الداخلة تحته (قطعاً وَيَقِيناً) وقد فسرناهما في أول باب أحكام الخصوص وهو مذهب أكثر مشايخنا كما ستقف عليه، ويُشير قوله: العام بعمومه إلى استواء الأمر والنهي والخير في ذلك وفيه خلاف كما سَنُبَيِّنُهُ، وهذا إذا أمكن اعتبار العموم فيه فإن لم يمكن لكون المحل غير قابل له مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠]، فحينئذٍ يجب التوقف فيه إلى أن يتبين ما هو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل، ولا يعمل فيه بقدر الإمكان وفيه خلاف الشافعي رحمه الله.

قوله: (لا يَقْضِي على العام) أي لا يترجَّح عليه، منقول من قضي عليه بمعنى حَكَمَ، لأن الراجح حاكم على المرجوح بل يجوز أن يَنْسَخَ الخاص بالعام إذا كان العام متأخراً.

قوله: (مثل حديث العُرَيْنَيْنِ)^(١) وهو ما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن قوماً من عُرْنَةِ أَتَوَا المدينة فاجتروها أي كَرِهُوا المقام بها لأنها لم توافقهم فاصفرت ألوانهم وانتفخت بطونهم فأمرهم رسول الله ﷺ بأن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشرُّوا من أبوالها والبائس ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا إلى الرعاة وقتلوه واستاقوا الإبل فبعث رسول الله

(١) أخرجه البخاري (٢٠٠/٩ - ٢٠٢). ومسلم في القسامة حديث رقم ١٦٧١. والترمذي في الطهارة حديث رقم ٧٢، وأبو داود في الحدود حديث رقم ٤٣٦٤ - ٤٣٧١، وابن ماجه حديث رقم ٢٥٧٨، والإمام أحمد في المسند، ١٠٧/٣.

العَرَنِيِّينَ فِي بَوْلٍ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ نَسَخَ . وَهُوَ خَاصٌ بِقَوْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ » وَمِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ

 فِي أَثَرِهِمْ قَوْمًا فَأَخَذُوا فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ حَتَّى مَاتُوا . قَالَ الرَّائِي حَتَّى رَأَيْتُ بَعْضَهُمْ يَكْدُمُ الْأَرْضَ بِفِيهِ مِنْ شِدَّةِ الْعَطَشِ . هَذَا حَدِيثٌ خَاصٌ لِأَنَّهُ وَرَدَ فِي أَبْوَالِ الْإِبِلِ ثُمَّ هُوَ مَتَسَوِّخٌ عَنْهُ بِعُمُومِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « اسْتَنْزَهُوا الْبَوْلَ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ » إِذْ الْبَوْلُ اسْمُ جِنْسٍ مُحَلَّى بِاللَّامِ فَيَتَنَاوَلُ أَبْوَالُ الْإِبِلِ وَغَيْرُهَا . وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْعَامُ مِثْلَ الْخَاصِّ لَمَا صَحَّ نَسَخُ الْأَوَّلِ بِالثَّانِي إِذْ مِنْ شَرْطِهِ الْمِمَّاثَلَةُ .

(فَإِنْ قِيلَ) : إِنَّمَا يَصَحُّ الْقَوْلُ بِالنَّسَخِ إِذَا ثَبَتَ تَقَدُّمُ الْأَوَّلِ وَتَأَخُّرُ الثَّانِي وَلَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ إِذَا لَمْ يُعْرَفِ التَّارِيخُ .

(قُلْنَا) : قَدْ ثَبَتَ تَقَدُّمُ الْأَوَّلِ بِدَلِيلِ أَنَّ الْمُثْلَةَ الَّتِي تَضْمَنُهَا ذَلِكَ الْحَدِيثُ قَدْ نُسِخَتْ بِالْإِتِّفَاقِ ، وَهِيَ كَانَتْ مَشْرُوعَةً فِي ابْتِدَاءِ الْإِسْلَامِ فَدُلُّ انْتِسَاخُهُ عَلَى تَقَدُّمِ ذَلِكَ الْحَدِيثِ وَلَمْ يَثْبُتْ تَقَدُّمُ الْحَدِيثِ الثَّانِي بِدَلِيلٍ ، بَلْ فِيهِ مَجْرَدُ احْتِمَالٍ فَلَا يُعْتَبَرُ .

قَوْلُهُ : (وَمِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ »^(١)) يَجِبُ الْعَشْرُ فِي قَلِيلٍ مَا أَخْرَجَتْهُ الْأَرْضُ وَكَثِيرُهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ لِعُمُومِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فِيهِ الْعَشْرُ »^(٢) . وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدُ رَحِمَهُمَا اللَّهُ : لَا يَجِبُ الْعَشْرُ فِي أَقَلِّ مِنْ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ مِمَّا يَدْخُلُ تَحْتَ الْوَسْقِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ » قَالَا : الْمُرَادُ مِنَ الصَّدَقَةِ الْعَشْرُ ، لِأَنَّ الزَّكَاةَ تَجِبُ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ إِذَا بَلَغَتْ قِيَمَتُهُ نَصَابًا وَلَا يَجِبُ فِي خَمْسَةِ أَوْسُقٍ إِذَا لَمْ يَبْلُغْ نَصَابًا . فَكَانَ هَذَا الْحَدِيثُ نَصَابًا فِي الْمَسْأَلَةِ .

وَالْجَوَابُ لِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ : أَنَّ الْعَامَّ فِي إِيْجَابِ الْحَكْمِ مِثْلُ الْخَاصِّ ثُمَّ إِذَا وَرَدَا فِي حَادِثَةٍ وَيَعْرِفُ تَارِيخَهُمَا كَانَ الثَّانِي نَاسِخًا إِنْ كَانَ هُوَ الْعَامُّ ، وَمَخْصُصًا إِنْ كَانَ هُوَ الْخَاصُّ . كَمَنْ قَالَ لِعَبْدِهِ : أَعْطِ زَيْدًا دِرْهَمًا ثُمَّ قَالَ لَهُ : لَا تُعْطِ أَحَدًا شَيْئًا كَانَ نَسَخًا لِلأَوَّلِ . وَلَوْ قَالَ لَا تُعْطِ أَحَدًا شَيْئًا ثُمَّ قَالَ : أَعْطِ زَيْدًا دِرْهَمًا كَانَ تَخْصِيصًا لَهُ . وَإِنْ لَمْ

(١) أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي الزَّكَاةِ (٢/١٣٣) . وَمُسْلِمٌ فِي الزَّكَاةِ حَدِيثٌ رَقْمُ ٩٧٩ ، وَأَبُو دَاوُدَ فِي الزَّكَاةِ حَدِيثٌ رَقْمُ ١٥٥٨ ، وَابْنُ مَاجَةَ فِي الزَّكَاةِ حَدِيثٌ رَقْمُ ١٧٩٣ ، وَالتِّرْمِذِيُّ فِي الزَّكَاةِ حَدِيثٌ رَقْمُ ٦٢٦ .
 (٢) أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي الزَّكَاةِ (٢/١٥٥) . وَالتِّرْمِذِيُّ فِي الزَّكَاةِ حَدِيثٌ رَقْمُ ٦٤٠ . وَأَبُو دَاوُدَ فِي الزَّكَاةِ حَدِيثٌ رَقْمُ ١٥٩٦ . وَابْنُ مَاجَةَ فِي الزَّكَاةِ حَدِيثٌ رَقْمُ ١٨١٧ .

صَدَقَ «نَسَخَ بِقَوْلِهِ: «مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فِيهِ الْعُشْرُ». وَلَمَّا ذَكَرَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ فَيَمُنْ أَوْصَى بِخَاتَمِهِ لِلْإِنْسَانِ ثُمَّ بِالْقَصِّ مِنْهُ لآخر بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ أَنَّ الْحَلْقَةَ

يَعْلَمُ تَارِيخَهُمَا يَجْعَلُ الْعَامَ آخِرًا لِلْإِحْتِيَاظِ. وَفِيْمَا نَحْنُ فِيهِ كَذَلِكَ، كَذَا فِي الْفَوَائِدِ الظَّاهِرَةِ. فَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ نَسَخَ بِقَوْلِهِ مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فِيهِ الْعُشْرُ، وَذَكَرَ بَعْضُهُمْ أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ إِنَّمَا عَمِلَ بِالْحَدِيثِ الْعَامِ دُونَ الْخَاصِّ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ. وَفِيْمَا تَقَدَّمَ أَيْضًا لِأَنَّ الْأَصْلَ عِنْدَهُ أَنَّ الْعَامَ الْمُتَّفَقَ عَلَى قَبُولِهِ أَوَّلَى مِنَ الْخَاصِّ الْمُخْتَلَفِ فِي قَبُولِهِ لِأَنَّهُمَا لَمَّا تَسَاوَا يُرَجَّحُ الْعَامُ بِكَوْنِهِ مُتَّفَقًا عَلَيْهِ عَلَى الْخَاصِّ، فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فِيهِ الْعُشْرُ» مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ لِأَنَّهُمَا عَمَلًا بِهِ فِيْمَا وَرَاءَ الْخَمْسَةِ الْأَوْسُقِ وَحُكْمًا بِتَقَاوُتِ الْوَاجِبِ عِنْدَ قَلَّةِ الْمُؤَوَّنَةِ وَكَثْرَتِهَا فَأَوْجِبَا الْعُشْرَ فِيْمَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ وَنَصَفَ الْعُشْرَ فِيْمَا سَقَى بِدَالِيَةِ عَمَلًا بِهَذَا الْحَدِيثِ. وَجَعَلَا الْحَدِيثَ الْخَاصَّ مُخَصَّصًا لَهُ، وَأَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ لَمْ يَعْمَلْ بِالْحَدِيثِ الْخَاصِّ أَصْلًا فَكَانَ الْمُتَّفَقُ عَلَيْهِ أَوَّلَى مِنَ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ.

قَوْلُهُ: (وَلَمَّا ذَكَرَ مُحَمَّدٌ) عَطَفَ عَلَى مَا تَقَدَّمَ مِنَ الدَّلِيلِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى، وَتَقْدِيرُ الْكَلَامِ: الْعَامُ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِيْمَا تَنَاوَلَهُ عِنْدَنَا لَمَّا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ كَذَا وَلَمَّا ذَكَرَ مُحَمَّدٌ، إِذَا أَوْصَى بِخَاتَمِهِ لِلْإِنْسَانِ وَبِفَصِّهِ لآخر فِي كَلَامٍ مُوَصُولٍ كَانَتِ الْحَلْقَةُ لِلأَوَّلِ وَالْفَصُّ لِلثَّانِي بِالْإِتِّفَاقِ، وَأَمَّا إِذَا أَفْصَلَ فَكَذَا الْجَوَابُ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ. وَعَلَى قَوْلِ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ يَكُونُ الْفَصُّ بَيْنَهُمَا نَصْفَيْنِ. وَجِهَ قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ أَنَّ بِإِيجَابِهِ فِي الْكَلَامِ الثَّانِي تَبَيَّنَ أَنَّ مَرَادَهُ مِنَ الْكَلَامِ الْأَوَّلِ إِيْجَابَ الْحَلْقَةِ لِلأَوَّلِ بِدُونِ الْفَصِّ. وَهَذَا الْبَيَانُ مِنْهُ صَحِيحٌ وَإِنْ كَانَ مَفْصُولًا لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ لَا يُلْزَمُهُ شَيْءٌ فِي حَالِ حَيَاتِهِ، فَيَكُونُ الْبَيَانُ الْمَوْصُولُ فِيهِ وَالْمَفْصُولُ سَوَاءً كَمَا فِي الْوَصِيَّةِ بِالرَّقَبَةِ لِلْإِنْسَانِ وَبِالْخِدْمَةِ أَوْ الْغَلَّةِ لآخر. كَذَا الدَّارُ مَعَ السَّكْنَى وَالبُسْتَانِ مَعَ الثَّمَرَةِ. وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُولُ: اسْمُ الْخَاتَمِ عَامٌ يَتَنَاوَلُ الْحَلْقَةَ وَالْفَصُّ جَمِيعًا فَكَانَ إِيْجَابُ الْفَصْلِ لِلثَّانِي تَخْصِيصًا لِذَلِكَ الْعُمُومِ، وَتَخْصِيصُ الْعَامِ إِنَّمَا يَصْبِيحُ مُوَصُولًا فَإِذَا كَانَ مَفْصُولًا لَا يَكُونُ تَخْصِيصًا بَلْ يَكُونُ مُعَارَضًا، فَكَانَ كَلَامُهُ الثَّانِي فِي الْفَصِّ إِيْجَابًا لِلثَّانِي وَبَقِيَ عُمُومُ الْإِيْجَابِ الْأَوَّلِ عَلَى مَا كَانَ. وَالْعَامُ مِثْلُ الْخَاصِّ فِي إِيْجَابِ الْحُكْمِ فَتَبَيَّنَتِ الْمَسَاوَاةُ بَيْنَهُمَا فِي الْإِسْتِحْقَاقِ فَجَعَلْنَاهُ بَيْنَهُمَا نَصْفَيْنِ، وَلَيْسَتْ الْوَصِيَّةُ الثَّانِيَةُ رَجُوعًا عَنِ الْأَوَّلَى كَمَا لَوْ أَوْصَى بِالْخَاتَمِ لِلثَّانِي، بِخِلَافِ مَا ذَكَرَ مِنَ الْمَسَائِلِ لِأَنَّ اسْمَ الرَّقَبَةِ وَالدَّارِ وَالبُسْتَانِ لَا يَتَنَاوَلُ الْخِدْمَةَ وَالسَّكْنَى وَالثَّمَرَةَ وَلَكِنَّ الْمَوْصَى لَهُ بِالرَّقَبَةِ إِنَّمَا يَسْتَعْمَلُ لِأَنَّ الْمَنْفَعَةَ تَحْدُثُ عَلَى مُلْكِهِ وَلَا حَقَّ لِلْغَيْرِ فِيهِ. فَإِذَا أَوْجِبَ الْخِدْمَةَ لِلْغَيْرِ لَمْ يَبْقَ لِلْمَوْصَى لَهُ بِالرَّقَبَةِ حَقٌّ بِحُكْمِ التَّعَارُضِ فِي الْإِيْجَابِ. وَكَذَا السَّكْنَى وَالثَّمَرَةُ. وَيُوضَحُ مَا ذَكَرْنَا أَنَّهُ لَوْ قَالَ: أَوْصَيْتُ بِهَذَا الْخَاتَمِ إِلَّا قَصُّهُ صَحَّ الْإِسْتِثْنَاءُ صَحَّةَ الْإِسْتِثْنَاءِ فِيْمَا إِذَا

الأول والقَصَّ بينهما. وإنما استحقَّ الأول بالعموم والثاني بالخصوص. وهذا قولهم جميعاً وقالوا في رب المال والمضارب إذا اختلفا في العموم والخصوص

كان الكلام متناولاً له، ولهذا جعل عبارة عما وراء المستثنى ويمثله لو أوصى بالرقبة إلا خدمتها أو بالدار إلا سكنها أو بالبستان إلا ثمرته بطل الاستثناء فعرفنا أن الإيجاب لم يتناول هذا الأشياء حتى لم يعمل الاستثناء في إخراجها، فإذا أوجبها للآخر اختص بها من أوجبها. كذا في «المبسوط».

وهكذا الخلاف مذكور في «الهداية» و«الإيضاح» و«الزيادات» للقاضي الإمام فخر الدين و«الزيادات» للإمام العتابي^(١) والمنظومة وشروحها. فكان قول الشيخ وهذه قولهم جميعاً محمولاً على أنه ثبت عنده رواية عن الشيخين على وفاق قول محمد، ويؤيده ما ذكر القاضي الإمام في «التقويم»: وقد دلَّ على هذا القول فتاواهم وم حاجتهم، أما الفتوى فقد قالوا في رجل أوصى إلى آخره فقد أسند هذا القول إليهم من غير ذكر خلاف، وكذا ذكر شمس الأئمة هذه المسألة في «الزيادات» من غير ذكر خلاف أبي يوسف وإنما ذكر خلافه في «المبسوط».

أو تصرف الإشارة في قوله وهذا إلى أصل المسألة أي كون العام مثل الخاص قولهم جميعاً، أو إلى قوله وإنما استحقَّ الأول بالعموم والثاني بالخصوص. ثم الخاتم ليس بعام حقيقة لأنه لا يتناول أفراداً متفقة الحدود، بل القَصَّ فيه بمنزلة الرأس واليد والرجل في اسم الإنسان. ولا يصير الإنسان باعتبار هذه الأجزاء تماماً فكذلك الخاتم. لكنه شبيه بالعام من حيث أن القَصَّ يدخل في اسم الخاتم بطريق الحقيقة وقواته لا يدخل بالحقيقة أيضاً، كما أن الزائد على الثلاثة في العام بهذه المثابة.

وقد يجوز الاستدلال بمثله كالواحد مع العشرة في مسألة الصفات فإنه جعل نظير الصفات من حيث أنه لم يكن عين العشرة ولا غيرها، كالصفات ليست عين الذات ولا غيره، لا أنه نظير للصفات حقيقة لأن ذات الله تعالى وصفاته منزَّهة عن النظير، وكذلك الواحد جزء من العشرة والصفات ليست بجزء للذات. ورأيت في بعض نسخ أصول الفقه أن العموم قد يُطلق على لفظ وإن لم يكن عاماً لتعدد اعتبار أجزاء يصبح افتراقها حساً كعشرة فإن استثناء بعضها يسمى تخصيصاً وهو لا يجري إلا في العام.

قوله: (وقالوا) أي العلماء الثلاثة في رب المال إلى آخره، إذا اختلف المضارب

(١) هو أحمد بن محمد بن عمر زاهد الدين أبو نصر العتابي فقيه حنفي توفي سنة ٥٨٦ هـ وقيل ٥٨٢ هـ، انظر الفوائد البهية ٣٦-٣٧.

أن القول قول من يدعي العموم. ولولا استوائهما وقيام المعارضة بينهما لما وجب الترجيح بدلالة العقد. وقد قال عامة مشايخنا أن العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس. هذا هو المشهور، واختاره

ورب المال في الخصوص والعموم فإن كان قبل التصرف فالقول قول رب المال على كل حال، لأن العموم قبل التصرف عمل نهيه فهنا أولى. فيجعل اختلافهما حجراً له عن العموم، وإن كان بعد التصرف وقد ظهر ربح فقال المضارب أمرتني بالبز وقد خالفت فالربح لي. وقال رب المال لم أسم شيئاً فالقول قول رب المال والربح بينهما على الشرط بالاتفاق. وإن قال المضارب، وفي العقد خسراً: دفعت المال مضاربةً بالنصف ولم يسم شيئاً، وقال رب المال: دفعته إليك مضاربة في البز وقد خالفت، فالقول قول المضارب مع يمينه استحساناً عندنا. وقال زفر رحمه الله: القول قول رب المال وهو القياس.

وفي قول الشيخ: القول قول من يدعي العموم إشارة إلى ما قلنا، يعني أيهما يدعي العموم فالقول قوله، فزفر رحمه الله يقول الإذن مستفاد من جهة رب المال ولو أنكر الإذن أصلاً كان القول قوله. فكذلك إذا قرره بصفة دون صفة كالمعير مع المستعير إذا اختلفا في صفة الإعارة كان القول فيه قول المعير: والموكل مع الوكيل إذا اختلفا كان القول قول الموكل فهذا مثله.

ولنا أن مقتضى المضاربة العموم، لأن المقصود تحصيل الربح. وتام ذلك اعتبار العموم في التفويض للتصرف إليه. والدليل عليه أنه لو قال خذ هذا المال مضاربةً بالنصف يصبح ويملك به جميع التجارات، فلو لم يكن مقتضى مطلق العقد العموم لم يصبح العقد إلا بالتنصيص على ما يوجب التخصيص كالوكالة، وهو معنى قول الشيخ: (لما وجب الترجيح بدلالة العقد) وإذا ثبت أن مقتضى مطلق العقد العموم، فالمدعي لإطلاق العقد متمسك بما هو الأصل، والآخر يدعي تخصيصاً زائداً. فيكون القول قول من يتمسك بالأصل كما في البيع إذا ادعى أحدهما شرطاً زائداً من خيار أو أجل.

قوله: (ولولا استوائهما) أي ولولا المساواة بين الخاص والعام أو بين الخصوص والعموم (لما وجب الترجيح) أي ترجيح العموم هاهنا (بدلالة العقد) وهي ما ذكرنا لأن الترجيح يعتمد المساواة إذ لا ترجيح عند عدم المساواة بل لا يعمل بالأدنى لأنه لا يساوي الأعلى ولا يقاومه.

قوله: (العام الذي لم يثبت خصوصه) يعني العام من الكتاب والسنة المتواترة، لا يحتمل الخصوص أي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لأنهما ظنيان فلا يجوز

القاضي الشهيد في كتاب «الغرر» فثبت بهذه الجملة أن المذهب عندنا ما

تخصيص القطعي بهما. لأن التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض القطعي. هذا أي ما ذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علمائنا. ونقل ذلك عن أبي بكر الجصاص وعيسى بن إبان وهو قول أكثر أصحاب أبي حنيفة وهو قول بعض أصحاب الشافعي أيضاً، وهو قول أبي بكر وعمر وعبد الله بن عباس وعائشة رضي الله عنهم. فإن أبا بكر جمع الصحابة وأمرهم بأن يردوا كل حديث مخالف للكتاب، وعمر رضي الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس^(١) في المبتوتة أنها لا تستحق النفقة وقال: لا نترك كتاب الله بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت. وردت عائشة رضي الله عنها حديث تعذيب الميت بكاء أهله وتلت قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤]، [الإسراء: ١٥]، [فاطر: ١٨]، [الزمر: ٧]، [النجم: ٣٨]، أورد هذا كله الجصاص، ذكره أبو اليسر في أصوله. (واختاره القاضي الشهيد) يعني الحاكم أبا الفضل محمد بن محمد بن أحمد السلمي المروزي^(٢) صاحب المختصر. وهكذا ذكر في بعض الشروح، وظني أنه أراد به القاضي الشهيد أبا نصر المحسن بن أحمد بن المحسن بن أحمد بن علي الخالدي المروزي لأنه هو المعروف بالقاضي الشهيد. فاما أبو الفضل فمعروف بالحاكم الشهيد.

وهو أن العام مثل الخاص في إيجاب الحكم قطعاً قوله: (ولهذا قلنا) أي ولأن تخصيص العام من الكتاب لا يجوز بخبر الواحد وبالقياص ابتداء قلنا إلى آخره، إذا ترك التسمية على الذبيحة عامداً لا تحل الذبيحة عندنا لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ الآية، ومطلق النهي يقتضي التحريم. وأكد ذلك بحرف من لانه في موضع النفي للمبالغة فيقتضي حرمة كل جزء منه والهاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١]، إن كانت كناية من الأكل فالفسق أكل الحرام، وإن كانت كناية عن المذبوح فالمذبوح الذي يسمى فسقاً في الشرع يكون حراماً كما قال تعالى: ﴿أَوْ فَسْقاً أَهْلُ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وقال الشافعي رحمه الله تحل لحديث البراء بن عازب وأبي هريرة رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «المسلم يذبح على اسم الله سمي أو لم

(١) أخرجه مسلم في الطلاق حديث رقم ١٤٨٠.

(٢) هو أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن عبد المجيد بن إسماعيل بن الحاكم الشهير بالحاكم الشهيد المروزي البلخي، فقيه حنفي ومحدث، قتل شهيداً سنة ٣٤٤هـ، انظر الفوائد البهية ١٨٥-١٨٦.

.....

 يُسَمُّ، وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قالوا يا رسول الله: إن هنا أقواماً حديث عهد بهم بشرك يأتوننا بلحمان لا ندري يذكرون اسم الله عليها أم لا قال: اذكروا أنتم اسم الله وكلوا^(١). قال: ولا متمسك لكم في الآية، لأن الناسي قد خُصَّ منها بالنص. وهو ما روي أنه عليه السلام سئل عن ترك التسمية ناسياً فقال: «كلوه فإن تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم»^(٢) فيخصّ العامد بالقياس عليه لشُمول العلة المنصوصة إياهما فإن وجود التسمية في القلب حالة العمد أظهر منه في حالة النسيان، أو تخصه بحديث عائشة والبراء وأبي هريرة رضي الله عنهم.

فاجاب الشيخ عن ذلك وقال: لا نُسلم أن الآية لحقها خصوص لان الناسي ليس بتارك للذكر بل هو ذاك. فإن الشرع أقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس للعجز، كما أقام الأكل ناسياً مقام الإمساك في الصوم. وإذا ثبت أن الناسي ذاك حُكماً لا يثبت التخصيص في الآية فبقيت على عمومها فلا يجوز تخصيصها بالقياس وخبر الواحد لما ذكرنا أن الظني لا يُعارض القطعي، ولأن التخصيص إنما يجوز إذا بقي تحت العام ما يمكن العلم به. أما الفرد الواحد في اسم الجنس أو الثلاثة في اسم الجمع وهما لم يبق تحت النص إلا حالة العمد فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولاً به أصلاً فيكون القياس أو خبر الواحد حينئذ معطلاً للنص وإنه لا يجوز، مع أنه لا يستقيم إلحاق العابد بالناسي لان الناسي عاجز، مستحق للنظر والتخفيف، والعامد جان مستحق للتغليظ والتشديد. فإثبات التخفيف في حقه بإقامة الملة مقام الذكر خلفاً عنه لا يدل على إثباته في حق العامد، إذ الفرق بين المعذور وغير المعذور أصل في الشرع في الذبح وغير الذبح، كما أن في اشتراط الذبح في الذبح يفصل بين المعذور وغيره وكما في الأكل في الصوم يفصل بين الناسي والعامد. ولأن الخلف إنما يُصار إليه عند العجز عن الأصل كما في التراب مع الماء، والعجز إنما تحقق في حق الناسي دون العامد، ولأن العامد معرض عن التسمية فلا يجوز أن يجعل مُسمياً حُكماً مع الإعراض عنها، بخلاف الناسي فإنه غير معرض.

وأما حديث عائشة فدليلها لأنها سألت عن الأكل عند وقوع الشك في التسمية. وذلك دليل على أنه كان معروفاً عندهم أن التسمية من شرائط الحل. وإنما أفتى النبي عليه

(١) أخرجه أبو داود في الضحايا حديث رقم ٢٨٢٩. وابن ماجه في الذبائح حديث رقم ٣١٧٤.

(٢) أخرج نحوه الدارقطني وابن عدي، حديث برقم ٩٠٠.

قلنا. ولهذا قلنا: إن قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١]، عام لم يلحقه خصوص لان الناسي في معنى الذاكر لقيام الملة

السلام بإباحة الأكل بناء على الظاهر. وهو ان المسلم لا يدع التسمية عمداً لان السؤال كان عن الأعراب كمن اشترى لحماً في سوق المسلمين يباح له التناول بناء على الظاهر، وإن كان يتوهم انه ذبيحة مجوسي. وأما حديث البراء وابي هريرة رضي الله عنهما فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وإن تعمّد لم يحل، كذا في المبسوط.

(فإن قيل): المراد من الآية: أما ما ذُبح لغير الله كما قال الكلبي، او ذبائح المشركين للأوثان كما قال عطاء، او الميتة والمنخقة كما قال ابن عباس بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وأكل متروك التسمية لا يوجب الفسق فإنه يُقبل شهادة من يأكله، وبدليل قوله عز اسمه: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١] اي ليوسوسون ﴿إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٢١]، من المشركين ﴿لِيَجَادِلُكُمْ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وإنما كانوا يجادلونهم في تحريم الميتة ويقولون انكم ما قتلتموه ولا تأكلون ما قتله الله لا في متروك التسمية، وبدليل قوله جل ذكره: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وإنما يكفر الإنسان إذا اطاع الكفار في إباحة الميتة لا في متروك التسمية.

(قلنا): الآية بظاهرها وعمومها يتناول متروك التسمية عمداً وغيره. والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١]، قلنا أكل متروك التسمية فسق أيضاً حتى إن من يعتقد حرمة يفسق بأكله ولا تُقبل شهادته، ولكن من أكله معتقداً بإباحته إنما لا يفسق لتأويله، كما لا يحرم الباغي عن الميراث بقتل العادل لانه يقتله متاولاً. وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ﴾ [الأنعام: ١٢١]، قلنا سلمنا ان هذا النص يدل على ان سبب نزول الآية مجادلتهم في الميتة إلا ان الله تعالى اجاب بجواب أعم مما سألوا كما هو دأب التنزيل وهي الحرمة على وصف يشمل الميتة وغيرها وهو ترك ذكر اسم الله تعالى. لان التحريم بوصف ذليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فتكون الآية بياناً ان الميتة حرمت لكونها متروكة التسمية، وإن هذا الوصف مؤثر في إثبات الحرمة كما ان وصف الموت مؤثر فيه. فإذا حملت على الميتة وعلى ذبائح المشركين كما ذكره الخصم من غير اعتبار هذا الوصف المذكور كان فيه إبطال الوصف المنصوص عليه وإنه لا يجوز.

قال شمس الأئمة في «المبسوط»: كان ابن عمر رضي الله عنهما لا يفصل بين

مَقَامُ الذِّكْرِ فَلَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِالْقِيَاسِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ . وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ : ﴿ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ﴾ [آل عمران: ٩٧] ، لَمْ يَلْحَقْهُ الْخُصُوصُ فَلَا يَصَحُّ تَخْصِيصُهُ

النسيان والعَمْدَ ويحرم المترك ناسياً أيضاً . وبه قال مالك وأصحاب الظواهر . وكان علي وابن عباس رضي الله عنهم يَفْضِلَانِ بَيْنَ النَّاسِي وَالْعَامِدِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا فَقَدْ كَانُوا مُجْمَعِينَ عَلَى الْحُرْمَةِ إِذَا تَرَكَ التَّسْمِيَةَ عَامِداً . وَإِنَّمَا يَخْتَلِفُونَ إِذَا تَرَكَهَا نَاسِياً وَكَفَى بِاجْتِمَاعِهِمْ حُجَّةً . وَلِهَذَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ : مَتْرُوكُ التَّسْمِيَةِ عَامِداً لَا يَسْمَعُ فِيهِ الْاجْتِهَادُ وَلَوْ قَضَى الْقَاضِي بِجَوَازِ الْبَيْعِ فِيهِ لَا يَجُوزُ قَضَاؤُهُ لَأَنَّهُ مُخَالِفٌ لِلْإِجْمَاعِ وَاللَّهِ أَعْلَمُ .

قَوْلُهُ : (وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ﴾) مَبَاحُ الدَّمِ بَرْدَةً أَوْ زَنَا أَوْ قَطْعَ طَرِيقٍ أَوْ قَصَاصٍ إِذَا التَّجَا إِلَى الْحَرَمِ لَا يُقْتَلُ فِيهِ عِنْدَنَا وَلَا يُؤْذَى لِيُخْرَجَ وَلَكِنْ لَا يُطْعَمُ وَلَا يُسْقَى وَلَا يُجَالَسُ وَلَا يُبَايَعُ حَتَّى يَضْطَرَّ إِلَى الْخُرُوجِ فَيُقْتَلُ خَارِجَ الْحَرَمِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ﴾ عُلِقَ الْأَمْنُ بِالْشَّرْطِ . فَيُثَبِّتُ عِنْدَ وَجُودِ الشَّرْطِ ، لَا أَنْ يَكُونَ ثَابِتاً قَبْلَهُ . فَكَانَ مَعْنَاهُ وَاللَّهِ أَعْلَمُ صَارَ آمِنًا وَلَا يَتَحَقَّقُ الْأَمْنُ إِلَّا بِإِزَالَةِ الْخَوْفِ ، وَغَيْرِ الْجَانِي لَيْسَ بِخَائِفٍ ، فَلَا يُتَصَوَّرُ ثُبُوتُ الْأَمْنِ فِي حَقِّهِ . فَعَرَفْنَا أَنَّ النَّصَّ مَتَنَاوِلٌ لِلْجَانِي فَيُثَبِّتُ الزَّمَنَ فِي حَقِّهِ ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ : يُقْتَلُ فِيهِ لِأَنَّ الْجَانِي قَدْ خُصَّ مِنَ الْآيَةِ بِمَا رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا دَخَلَ مَكَّةَ يَوْمَ الْفَتْحِ أَمَرَ بِقَتْلِ نَفَرٍ مِنْهُمْ ابْنُ خُطَلٍ فَوَجَدُوهُ مُتَعَلِّقاً بِاسْتَارِ الْكَعْبَةِ فَقَتَلُوهُ^(١) ، وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « الْحَرَمُ لَا يُعِيدُ عَاصِياً وَلَا فَاراً بِدَمٍ »^(٢) . وَبِالْقِيَاسِ عَلَى الطَّرْفِ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ عَلَيْهِ قَصَاصٌ فِي الطَّرْفِ فَدَخَلَ الْحَرَمَ اسْتَوْفَى مِنْهُ فِي الْحَرَمِ . فَلَمَّا لَمْ يَبْطُلْ دُونَ الْحَقِّينَ بِالْحَرَمِ فَاعْلَاهُمَا أَوْلَى . وَبِالْقِيَاسِ عَلَى مَا إِذَا أُنْشِئَ الْقَتْلُ فِيهِ فَإِنَّهُ يُقْتَلُ فِيهِ بِالْإِتِّفَاقِ فَكَذَا إِذَا التَّجَا إِلَيْهِ ، وَقَالَ : وَمَعْنَى الْآيَةِ ، وَمَنْ حَجَّه فَدَخَلَهُ كَانَ آمِنًا مِنَ الذُّنُوبِ الَّتِي اكْتَسَبَهَا أَوْ مِنَ النَّارِ ، فَاجَابَ الشَّيْخُ عَنْ كَلَامِهِ وَقَالَ : لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُ هَذَا الْعَامِّ بِالْآحَادِ وَالْقِيَاسِ لِأَنَّهُ لَمْ يَلْحَقْهُ خُصُوصٌ فَبَقِيَ قَطْعِيًّا فَلَا يُعَارِضُهُ الدَّلَائِلُ الظَّنِّيَّةُ . وَذَكَرَ بَعْضُ مَشَايِخِنَا أَنَّ التَّمَسُّكَ بِهَذِهِ الْآيَةِ فِي إِثْبَاتِ الْأَمْنِ لِلْجَانِي الدَّخِلِ فِي الْحَرَمِ مُشْكِلٌ ، لِأَنَّ الضَّمِيرَ الْبَارِزَ فِي دَخَلَهُ رَاجِعٌ إِلَى الْبَيْتِ لَا إِلَى الْحَرَمِ فَإِنَّ الْبَيْتَ هُوَ الْمَذْكُورُ . إِلَّا إِذَا وَقَعَ النِّزَاعُ فِي الْجَانِي إِذَا دَخَلَ الْبَيْتَ فَحِينَئِذٍ يَصَحُّ التَّمَسُّكُ بِهَا .

(١) أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ فِي الْحَجِّ حَدِيثٌ رَقْمُ ١٣٥٧ ، وَابُو دَاوُدَ فِي الْجِهَادِ حَدِيثٌ رَقْمُ ٢٦٨٥ . وَالتِّرْمِذِيُّ

فِي الْجِهَادِ حَدِيثٌ رَقْمُ ١٦٩٣ ، وَالْإِمَامُ أَحْمَدُ ١٠٩/٣ .

(٢) أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي الْمَغَازِي بَابُ رَقْمِ ٥١ ، وَمُسْلِمٌ فِي الْحَجِّ حَدِيثٌ رَقْمُ ١٣٥٤ ، وَالتِّرْمِذِيُّ فِي

الْحَجِّ حَدِيثٌ رَقْمُ ٨٠٩ .

بالآحاد والقياس . وقال الشافعي : العام يُوجب الحكم لا على اليقين . وعلى هذا مسائله .

ويثبت الحكم فيمن دخل الحرم أيضاً لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما إذا سلم الخصم إن دخول البيت يفيد الأمن ولكن دخول الحرم لا يفيد الإلزام عليه بهذه الآية متعذر . واختلف أصحاب الشافعي في ذلك فبعضهم قالوا : لا يصير آمناً بالدخول في البيت ولكن لا يقتل في البيت كيلاً يؤدي إلى تلويثه بل يؤخذ ويُخرج من البيت ويُقتل وبعضهم قالوا : يصير آمناً بالدخول فيه وإن لم يامن بالدخول في الحرم .

ولا يقال : ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى : ﴿ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ﴾ [آل عمران: ٩٧] ، ومقام إبراهيم خارج البيت في الحرم ، لانا نقول مقام إبراهيم ما قام عنه إبراهيم وتعبّد ، وإبراهيم كان يقوم في البيت . ولا يقال أيضاً أن البيت لما صار مأمناً له صار الحرم مأمناً له أيضاً تبعاً له لانه من حريمه ، لانا نقول : حرمة التبعية دون حرمة المتبوع ، فلا يلزم من كون البيت مأمناً للجاني أن يكون الحرم كذلك . الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة للصلاة كون الحرم كذلك ؟ ومن الطواف حول البيت وجوبه حول الحرم ؟ ومن وجوب تبرئة البيت عن النجاسات وجوب تبرئة الحرم عنها ؟ فكذلك هذا . كذا في « طريقة » الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله ، ولكن الصحيح هو الطريق الاول فإن صفة الأمن تعم البيت والحرم قال الله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا ﴾ [العنكبوت: ٦٧] ، وقال إخباراً عن إبراهيم عليه السلام : ﴿ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا ﴾ [البقرة: ١٢٦] . ولهذا ثبت الأمن للصعيد بدخول الحرم فلا معنى للفصل بين البيت والحرم ، ولما اخذ الحرم حكم البيت في الأمن صار البيت والحرم بمنزلة شيء واحد فيما يمكن أن يجعل كذلك . فجاز أن يكون الضمير الراجع إلى البيت متناولاً للحرم ، ولهذا قال تعالى : ﴿ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ ﴾ [آل عمران: ٩٧] ، ولم يقل في حريمه آيات مع أن مقام إبراهيم خارج البيت .

وما قالوا من أن المراد من مقام إبراهيم هو البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احداً من أهل التفسير والتأويل لضمّ يفسره بذلك ، ولانه تعالى قال : ﴿ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ﴾ [آل عمران: ٩٧] ، فسر الآيات بمقام إبراهيم إذ هو عطف بيان لآيات . وليس في كون البيت متعبداً له آية ، بل هي ظهور اثر قدمه في الصخرة الصماء وغرضه فيها إلى الكعبتين وإبقاؤه دون سائر آيات الانبياء لإبراهيم خاصة ، وحفظه مع كثرة الاعداء من المشركين وأهل الكتاب والملاحدة الف سنة . الا ترى انه قيل : فيه آيات ؟ ولو كان المراد ما قالوا لقليل هو آية بيّنة مقام إبراهيم فثبت أن الطريق الاول صحيح ، ولا يلزم على ما

وقال بعض الفقهاء: الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل. وقال بعضهم: بل يثبت به إخصّ الخصوص. أما من قال بالوقف فقد احتج بأن اللفظ

ذكرنا فضل الطرف لأن الأطراف في حكم الأموال على ما عرف وإلا من ثبت للأنفس فإن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ﴾ [آل عمران: ٩٧]، يتناول الأنفس لا الأطراف، إلا أن الأمان يثبت فيها تبعاً للنفس حتى لم يحلّ الجناية على أطراف المرتد والكافر في الحرم. فإذا وجب القصاص والقطع بالجناية أو السرقة لا يمنع استقائه إلا من الذي ثبت تبعاً، وبخلاف طرف الصيد فإن طرفه بمنزلة ذاته لأن الصيد لا يبقى متوحشاً بعد فوات طرفه. فكان إتلاف طرفه إخراجاً له عن الصيدية، ولأن من ثبت فيه بنص مقصود وهو قوله عليه السلام: «لا ينقر صيدها»^(١) الحديث، وكذا لا يلزم من إنشاء القتل فيه فإنه يقتل فيه لأن النص تناول الداخل في الحرم، وبالدخول يثبت الأمان ولم يوجد في حقه، ولأن الملتجئ إلى الحرم معظم حرمة بالالتجاء إليه فاستحق الأمن والمنشئ هاتك لحرمته فلا يستحق الأمن، وأما قتل ابن أخطل فقد كان في ساعة أحلت مكة للنبي كما ورد به الأمر. أما الحديث الآخر فالصحيح أنه لا يُعِيد عاصياً والزيادة ليست بمشهوره ولعن ثبتت فيحمل على أنه لا يسقط العقوبة والله أعلم.

قوله: (قال الشافعي: العام يوجب الحكم لا على اليقين) يعني موجب العام عنده ظني بمنزلة القياس وخبر الواحد. ولهذا جوز تخصيص العام ابتداء بهما وجعل الخاص أولى بالمصير إليه من العام متقدماً كان أو متأخراً. كذا ذكر في كتب أصحاب الشافعي. على هذا دلّت مسأله فإنه رجح خبر العرايا على عموم قوله عليه السلام: «التمر بالتمر كئيل بكئيل» الحديث، كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله.

وبيانه أن الشافعي رحمه الله أجاز العرية وهي أن يبتاع الرجل ما على رؤوس النخل خرصاً بمثل ما يعود إليه بعد الجفاف تمرّاً فيما دون خمسة أوسق، لما روي أنه عليه السلام رخص في العرايا. سئل زيد بن ثابت رضي الله عنه: ما عراياكم هذه؟ قال: إن محاوليج الانصار قالوا: يا رسول الله إن الرطب لياتينا وليس بأيدينا نقد نبتاعه وعندنا فضول قوتنا من التمر فرخص لنا رسول الله ﷺ أن نبتاع بخرصها تمرّاً فناكل من الناس الرطب^(٢)، فرجع خبر الرخصة لخصوصه على الخبر العام الذي ذكرناه.

(١) أخرجه البخاري في الحج (١٨/٣). ومسلم في الحج حديث رقم ١٣٥٣. وأبو داود في المناسك حديث رقم ٢٠١٧، وابن ماجه حديث رقم ٣١٠٩. والإمام أحمد في المسند، ١/٢٥٣.
(٢) أخرجه البخاري في البيوع (٩٨/٣). مسلم في البيوع حديث رقم ١٥٣٩. وأبو داود في البيوع حديث رقم ٣٣٦٢. والترمذي في البيوع حديث رقم ١٣٠٠ و ١٣٠٢، وابن ماجه حديث رقم ٢٢٦٨ و ٢٢٦٩.

العام مُجمل فيما أُريد به لاختلاف أعداد الجمع. ألا ترى أنه يؤكد بما يفسره فيقال جاءني القوم أجمعون وكلهم؟ فلما استقام تفسيره بما يُوجب الإحاطة علم أنه كان محتملاً، ألا ترى أن الخاص لا يؤكد بمثله يقال جاءني زيد نفسه

وعندنا لا يجوز ذلك البيع لأن ما على رؤوس النخل ثمر فلا يجوز بيعه بالتمر إلا كيلاً بكيل عملاً بعموم ذلك الحديث فرُجِحناه بعمومه. ولكن بكونه متفقاً على قبوله على الخاص المختلف في قبوله. وقلنا العرية التي رخص فيها هي العطية وهي أن يهب الرجل ثمرة بستانه لرجل ثم يشق على المعري دخوله في بستانه لمكان أهله فيه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهبة فيعطيه مكان ذلك تمرّاً محدوداً بالخرص ليندفع ضرره عن نفسه ولا يكون مُخلفاً للوعد. وهذا عندنا جائز لأن الموهوب لم يصر ملكاً للموهوب له ما دام متصلاً بملك الواهب فما يعطيه من التمر لا يكون عوضاً عنه بل يكون هبة مبتدأة، وإنما سمي ذلك تبعاً مجازاً لأنه في الصورة عوض يعطيه، للتحرز عن خلف الوعد. واتفق أن ذلك كان فيما دون خمسة أوسق، فظن الراوي أن الرخصة مقصورة عليه فنقل كما وقع عنده.

وكذلك رجع الشافعي قوله عليه السلام: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» على عموم قوله عليه السلام: «ما سقته السماء ففيه العشر» كما رجع أبو يوسف ومحمد، إلا أنه رجح نظراً إلى خصوصه وعموم الآخر فإن الخاص عنده راجع على العام بكل حال وهما رجحاه باعتبار أن التاريخ لما لم يعرف بينهما جملاً كأنهما وزدا معاً فجعل الخاص مخصصاً للعام حتى لو علم كون العام متأخراً كان ناسخاً للخاص عندهما. خلافاً له.

قوله: وقال بعض الفقهاء: الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل، يعني على العموم أو الخصوص ويُسمون الواقفية وقد تحزّبوا فرقاً.

فمنهم من قال: ليس في اللغة صيغة مُبينة للعموم خاصة لا يكون مشتركة بينه وبين غيره. والألفاظ التي ادّعاها أرباب العموم أنها عامة لا تفيد عمومًا ولا خصوصاً بل هي مُشتركة بينهما أو مجملة، فيتوقف في حق العمل والاعتقاد جميعاً إلا أن يقوم الدليل على المراد كما يتوقف في المُشترك أو كما يتوقف في المُجمل، والخبر والأمر والنهي في ذلك سواء، وهو مذهب عامة الأشعرية وعامة المُرجئة وإليه مال أبو سعيد البردعي^(١) من أصحابنا. ومنهم من قال: يثبت به إخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة

(١) أبو سعيد أحمد بن الحسين الأشروسي البردعي فقيه حنفي، قتل سنة ٣١٧هـ، الفوائد البهية

لا جَمِيعُهُ؟^(١) لانه يحتمل المجاز دون البَيان . فلا يؤكد بالجميع . وقد ذكر الجمع

في صيغة الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك إلى أن يقوم الدليل ويسمون أصحاب الخصوص .
وبه أخذ أبو عبد الله الثلجي^(٢) من أصحابنا وأبو علي الجبائي من المعتزلة .

ومنتهم مَنْ توقف في حق الكل في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا: يجب أن يعتقد على الإيهام أن ما أراد الله تعالى من العموم والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل، وهو مذهب مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمهم الله .

ومنهم من فرق بين الخبر وبين الأمر والنهي فتوقف في الخبر وأجرى الأمر والنهي على العموم وهذا قول حكاه أبو الطيب بن شهاب^(٣) عن أبي الحسن الكرخي ومنهم من توقف في الأمر والنهي وأجرى الأخبار على ظواهرها في العموم . فعند الفريق الأول لا يصح التمسك بعام أصلاً، وكذا عند الفريق الثاني فيما وراء أخص الخصوص . وعند الفريق الثالث يصح التمسك بظواهر العمومات في الأحكام لا في الاعتقادات لأن المقصود منها العمل وهي توجب العمل، وكذا إذا قال: عليّ دراهم لفلان، فعند الفريق الأول والرابع لا يلزمه شيء إلا بعد البيان كما لو قال علي شيء، وعند الفريق الثاني يلزمه ثلاثة دراهم لأنها أخص الخصوص . وكذا عند الفريق الخامس وأرباب العموم أيضاً لأن العمل بالعموم هاهنا متعذر فيصار إلى أخص الخصوص .

ثم لما كان وجوب التوقف عند الفريق الأول للإجمال أو للاشتراك أشار الشيخ في بيان شبهتهم إلى المعنيين، فأشار إلى الإجمال بقوله: اللفظ مجمل فيما أريد به، أي في معرفة المراد به حقيقة، لأن الاستغراق ليس من موجبات العموم وشرائطه عندكم على ما مر ذكره في أول الكتاب . والدليل عليه يستقيم أن يقرن به على وجه البيان . والتفسير ما يوجب عموم الصيغة وإحاطتها للجميع فيقال جاءني القوم كلهم وأجمعون ولو كان العموم والإحاطة موجب اللفظ لم يستقم تفسيره بما هو عين موجب، كالخاص لا يستقيم أن يقرن به ما هو بيان موجب به أن يقال جاءني زيد كله أو جميعه . ولما استقام ذلك عرفنا أنه غير موجب للإحاطة بنفسه، وإذا كان كذلك كان البعض مراداً منه لا محالة وهو غير معلوم لأن أعداد الجمع مختلفة وليس بعضها أولى من البعض لاستواء الكل في معنى

(١) هو أبو عبد الله محمد بن شجاع بن الثلجي . فقيه حنفي، توفي سنة ٢٦٧هـ، انظر الفوائد البهية ١٧١ - ١٧٢ .

(٢) هو إبراهيم بن محمد بن شهاب البغدادي، أبو الطيب فقيه متكلم توفي بعد سنة ٣٥٠هـ انظر معجم المؤلفين ٩٧/١ .

وأريد به البعض مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وإنما هو واحد فلذلك وجب الوقف. وجه القول الآخر أن الأخص وهو الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن فوجب القول به.

الجمعية فلا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المَجْمَل فيجب التوقف فيه. وحاصل الفرق أن قوله جاءني زيد موضوعه الأصلي معلوم لكنه يحتمل غير ما وضع له أيضاً بطريق المجاز وهو مجيء الخبر أو الكتاب، أما الموضوع الأصلي في العام فالجمع. وذلك وجد في الكل فيما دونه من الأعداد إلى الثلاثة ومع ذلك يحتمل غير ما وضع له أيضاً وهو الفرد بطريق المجاز. ولهذا يؤكد بما يقطع الاحتمالين، أي احتمال المجاز واحتمال البعض فيقال جاءني القوم أنفسهم كلهم أو أجمعون، ولا يقال جاءني زيد نفسه كله أو جميعه. وإذا كان الاحتمال والاشتباه فيه في موضوعه الأصلي كان بمنزلة المَجْمَل بخلاف الخاص.

وأشار إلى الاشتراك بقوله: وقد ذكر الجمع أي صيغة الجمع وأريد به البعض أي البعض الخاص. مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾، كان أبو سفيان وأعد رسول الله ﷺ يوم أحد أن يوافيه العام المقبل ببذر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وتدم وجعل لنعيم بن مسعود الأشجعي عشراً من الإبل على أن يخوف المؤمنين. فذلك قوله جل ذكره الذين يعني المؤمنين قال لهم الناس أي نعيم بن مسعود. وهو معنى قول الشيخ وإنما هو الواحد إن الناس أي أهل مكة قد جمعوا لكم أي الجيش لقتالكم فاخشوهم ولا تأتوهم، فزادهم ذلك القول إيماناً أي ثبوتاً في دينهم وإقامة على نصرة نبيهم، ولما استعملت هذه الصيغة في الخصوص استعمالاً شائعاً كما استعملت في العموم، بل استعمالها في الخصوص أكثر فقل ما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المحاورات من العمومات ما لا يتطرق إليه تخصيص، قضينا بأنها مشتركة، إذ الأصل في الاستعمال الحقيقية. كما قضينا باشتراك اسم العين لما رأينا العرب يستعملون لفظ العين في مسمياته استعمالاً واحداً متشابهاً فمن ادعى أنه حقيقة في العموم مجازاً في الخصوص فهو متحكم كمن ادعى على العكس.

وإذا ثبت الاشتراك وجب التوقف لا محالة حتى يتبين المراد، والفرق بين الوجهين أن في الوجه الأول لا يمكن الوقوف على المراد إلا بالبيان وفي الوجه الثاني قد توقف عليه بالتأمل والبيان كما في المشترك.

قوله: (وجه القول الآخر) بفتح الخاء وكسرهما وهو القول باخص الخصوص أنه لا

ووجه قولنا والشافعي أنه موجب لأن العموم معنى مقصود بين الناس شرعاً وعرفاً،

وجه إلى القول بالتوقف لأنه يؤدي إلى إهمال اللفظ الموضوع مع إمكان العمل به فلا بد من أن يثبت به شيء من احتمالاته. ثم تناول اللفظ للأخص وهو الثلاثة من الجماعة، والواحد من الجنس متيقن لثبوته على التقديرين أعني تقدير إرادة العموم وتقدير إرادة الخصوص. وتناوله للعموم محتمل فالعمل بالمتيقن وجعل اللفظ حقيقة فيه أولى من العكس. ووجه قول مشايخ سمرقند رحمهم الله أن صيغ العموم موضوعة له في أصل الوضع ولكن في عرف الاستعمال صارت مشتركة وورود هذه النصوص كان في الوقت الذي صارت مشتركة، فلو اعتقدنا فيها العموم لا نأمن عن الوقوع في الخطأ لاحتمال أن يكون المراد منها الخصوص إذ أكثر العُوميات غير مُستوعبة. ولو قلنا بالتوقف في حق العمل أو بأخص الخصوص كما قالوا، لا نأمن من أن يؤدي ذلك إلى ترك واجب أو ارتكاب محظور، إذ احتمال إرادة العموم قائم أيضاً. فقلنا بالتوقف في حق الاعتقاد والعموم في حق العمل احتياطاً. ووجه قول من توقف في الخبر دون الأمر والنهي أن الإجماع مُنعقد على التكليف بأوامر ونواه عامة لجميع المكلفين فلو لم يكن الأمر والنهي للعموم لما كان التكليف عاماً، بخلاف الخبر إذ ليس فيه تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذي قاله الفريق الأول.

وجه قول من عكس الأمر أن احتمال الوجوب والنُدب والتحريم والتنزيه في حقيقة الأمر والنهي وهي الطلب والمنع قائم فيتوقف فيهما بخلاف الخبر لما نذكر من دليل أرباب العموم.

قوله: (وجه قولنا والشافعي أنه موجب) إلى آخره واعلم أن في دلائل أرباب العموم كثرة، ولكن الشيخ أشار إلى اثنين منها: إلى الدليل المعقول، وإلى إجماع الصحابة. فقوله: العموم معنى مقصود إلى قوله عبيدي أحرار إشارة إلى المعقول. وقوله: والاحتجاج إلى آخره إشارة إلى الإجماع. أما بيان الأول: فهو أن الأسماء وضعت دلالات على المعاني المقصودة وقد مر تحقيقه في باب الأمر؛ ثم معنى العموم مقصود بين العقلاء كمعنى الخصوص والأمر والنهي فلا بد من أن يكون له لفظ موضوع مختص به كسائر المقاصد إذ الالفاظ لا يقصر عن المعاني، أعني المعاني التي يُقصد بها تفهيم الغير، وهذا لأن المتكلم باللفظ الخاص له في ذلك مُراد لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشيء. فكان لتحصيل مُراد لفظ موضوع وهو الخاص، فكذا المتكلم باللفظ العام له مراد في العموم لا يحصل ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التنصيص على كل فرد مما هو مراد باللفظ العام فلا بد من أن يكون لمُراد لفظ موضوع لغة أيضاً.

فلم يكن له بُدٌّ من أن يكون لفظ وضع له لأن الالفاظ لا يقصر عن المعاني أبداً. ألا ترى أن من أراد أن يعتق عبده كان السبيل فيه أن يعمهم فيقول: عبيدي أحرار؟ والإحتجاج بالعموم من السلف متوارث. وقد احتج ابن مسعود رضي

قوله: (ألا ترى) مُتَّصِلٌ بقوله: عرفاً يعني الدليل على أنه مقصود بين الناس عرفاً أن من أراد أن يعتق جميع عبيده جُمْلَةً يقول عبيدي أحرار. ولا سبيل له إلى تحصيل هذا المقصود إلا بالتعميم. فمن جعل موجه التوقُّف فإنه يسد على المتكلم باب تحصيل قصوده في العموم باستعمال صيغته. إليه أشار شمس الأئمة رحمه الله.

واعترضوا على هذا الدليل فقالوا: هذا قياس أو استدلال واللغة ثبتت توقيفاً ونقلاً لا قياساً، وإن سلم أن ذلك واجب في الحكمة لأنَّ السُّلْمَ عصمة واضعي اللغة حتى لا يُخالفوا الحكمة في وضعها. ألا ترى أن العرب قد عقلت الماضي والمستقبل والحال، ثم لم تضع للحال لفظاً خاصاً حتى لزم استعمال المستقبل فيها وكما عقلت الألوان عقلت الروائح ثم لم تضع للروائح أسامي حتى لزم تعريفها بالإضافة فيقال ريح المسك وريح العود ولا يقال لون الدم ولون الزعفران بل يقال: أحمر أو أصفر؟ ولئن سلَّمنا أنهم وضعوا للعموم لفظاً لا تُسَلَّمُ أنهم وضعوا فيه لفظاً خاصاً يدل عليه فقط. فإن العَيْنَ موضوع للباصرة. ولكن بصفة الاشتراك بين أشياء لأنهم استعملوه في غير الباصرة فكذلك صيغ العموم مشتركة بين العموم والخصوص.

وأما بيان الثاني وهو العمدة في الباب فهو أن الاحتجاج بالعموم أي بالعام عن السلف وهم الصحابة ومن بعدهم من أئمة الدين متوارث أي ثابت فقد اختلف علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما في المتوقفي عنها زوجها إذا كانت حاملاً فقال علي رضي الله عنه: إنها تعتد بأبعد الأجلين لأن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٤]، أي وأزواج الذين ﴿يُتَوَقَّوْنَ مِنْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٤]، أي يُتَوَقَّى أزواجهم ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، أي يعتدن هذه المدة وقيل عشرًا ذهاباً إلى الليالي والأيام داخله معها، يقتضي أنها تعتد بأربعة أشهر وعشر، وقوله عز اسمه: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾ [الطلاق: ٤]، أي ذوات الحمل من النساء ﴿أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، أي عدتهن وضع حملهن يقتضي أنها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير معلوم فوجب القول بأبعد الأجلين احتياطاً.

وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: إنها تعتد بوضع الحمل لا غير، لأن قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾ [الطلاق: ٤]، متأخر في النزول عن قوله عز اسمه: ﴿وَالَّذِينَ

اللّه عنه في الحمل أنه ينسخ سائر وجوه العدد بقوله: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، وقال أنه آخرهما نزولاً وصار ناسخاً للخاص الذي في سورة البقرة. فدلّ على ما قلنا إنه موجب مثل الخاص. واحتج عليّ

يُتَوَفَّونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبِّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٤]، حتى قال: من شاء باهلته عند الحجر الأسود إن سورة النساء القصوى يعني سورة الطلاق نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة، وأنه يتناول المتوفى عنها زوجها كما يتناول غيرها فصار بعمومه ناسخاً لما تقدمه، وهو قوله تعالى: ﴿يَتَرَبِّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، فلهذا أوجب عليها الاعتداد بوضع الحمل لا غير.

قوله: (فصار ناسخاً) أي صار قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾ [الطلاق: ٤]، ناسخاً للخاص الذي في سورة البقرة وهو قوله عز اسمه: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّونَ مِنْكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٤]. واعلم أن كل واحد من النصين بالنسبة إلى الآخر عام من وجه خاص من وجه، فقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾ عام من حيث أنه يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها خاص من حيث أنه لا يتناول إلا أولات الاحمال، وقوله عز اسمه: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبِّصْنَ﴾ [البقرة: ٢٣٤]، خاص بالنسبة إلى الأول من حيث أنه لا يتناول إلا المتوفى عنها زوجها. عام من حيث أنه يتناول المتوفى عنها زوجها الحامل وغير الحامل، فنسخ قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾، بعمومه حكم هذا النص الخاص النسبي في حق الحامل لكونه متاخراً عنه فهو معنى قوله فصار ناسخاً للخاص.

فثبت بما ذكرنا أن كل واحد من القرّنين الإمامين عمل بالعموم كما هو موجب الصيغة إلا أن أحدهما جمع بين النصين لعدم علمه بالتاريخ، والآخر عمل بالمتاخر لمعرفته به.

وكذلك اختلف عليّ وعثمان رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين وطناً بملك اليمين. قال عليّ رضي الله عنه يحرم ذلك لأن قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]، يوجب تحريمه لأن الجمع بين الاختين لما حرم نكاحاً وهو سبب مقضى إلى الوطء، فلان يحرم الجمع بينهما وطناً بملك اليمين كان أولى. وقوله جل جلاله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦] و [المعارج: ٣٠]، يوجب حله فكان الأخذ بما يحرم أولى احتياطاً ووافق عثمان رضي الله عنه في أن النصين يوجبان التحريم والتحليل إلا أنه رجع الموجب للحل باعتبار الأصل فعمل كل واحد منهما بالعموم. ولا يقال المبيح عبارة، والمحرم دلالة فلا يتعارضان، لانا نقول قد خص من المبيح الأمة المجوسية والأخت من الرضاع وأخت المنكوحة وغيرهن، فكان أدنى من القياس فيعارضه الدلالة بل

رضي الله عنه في تحريم الجمع بين الاختين وطعاً بملك اليمين فقال: **أَحَلَّتْهُمَا آيَةٌ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾** [المؤمنون: ٦]. وحرمتها آية وهو قوله تعالى: **﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾** [النساء: ٢٣]

تترجح عليه. على أنا نقول الحرمة ثابتة بالعبارة أيضاً فإن قوله تعالى: **﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا﴾**، يتناول الجمع من حيث النكاح والوطء جميعاً.

وكذلك قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضي الله عنهم في الوقائع من غير تكبير من أحد فإنهم عملوا بقوله تعالى: **﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾** [النساء: ١١]، فاستدلوا به على إرث فاطمة رضي الله عنها حتى نقل أبو بكر رضي الله عنه: **«نَحْنُ نَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءَ لَا نُورِثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ»** واجروا قوله تعالى: **﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾** [النور: ٢]، **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾** [المائدة: ٣٨]، **﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا﴾** [الإسراء: ٣٣]، **﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾** [البقرة: ٢٧٨]، **﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾** [النساء: ٢٩]، **﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرَّمٌ﴾** [المائدة: ٩٥]، وقوله عليه السلام: **«لَا وَصِيَّةَ لِمَوَارِثٍ»**، **«لَا تُنْكَحُ الْمَرَأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا»**^(١) **«من ألقى السلاح فهو آمين»**^(٢) **«لا يرث القاتل»**^(٣) **«لا يقتل والدٌ بولده»**^(٤) إلى غير ذلك مما لا يحصى على العموم.

ويدل عليه أنه لما نزل قوله تعالى: **﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾** [النساء: ٩٥]، قال ابن أم مكتوم وكان ضريباً: يا رسول الله وكيف بمن لا يستطيع الجهاد من المؤمنين؟ فنزل قوله عز ذكره: **﴿غَيْرِ أُولِي الضَّرَبِ﴾** [النساء: ٩٥]، فعقل الضريب وغيره عموم لفظ المؤمنين، ولما نزل قوله تعالى: **﴿إِنَّكُمْ وَمَنْ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾** [الأنبياء: ٩٨]، قال بعض الكفار: إنا اخصم لكم محمداً. فجاء وقال: ليس عبد الملائكة وعبد المسيح فيجب أن يكونوا من حصب جهنم؟ فانزل الله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾** [الأنبياء: ١٠١] الآية تنبيهاً على التخصيص، ولم ينكر النبي وأصحابه صلى الله عليه ورضي عنهم تعلقه بالعموم وما قالوا له لما استدل

(١) أخرجه أبو داود في النكاح حديث رقم: ٢٠٦٥.

(٢) أخرجه مسلم في الجهاد والسير حديث رقم ١٧٨٠.

(٣) أخرجه الترمذي في حديث رقم ٢١٠٩، وابن ماجه في الدييات حديث رقم ٢٦٤٥، وأبو داود حديث رقم ٤٥٦٤.

(٤) أخرجه الترمذي في الدييات حديث رقم ١٤٠١، والإمام أحمد في المسند: ٤٣٤/٣، وابن ماجه في الدييات حديث رقم ٢٦٦١.

استدللت بلفظ مشترك أو مجمل، ولما نزل قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، قالت الصحابة فإينا لم يظلم نفسه؟ فبيّن النبي ﷺ إنه أراد به ظلم النفاق والكفر^(١). واحتج عمر على أبي بكر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» فدفعه أبو بكر بقوله عليه السلام : «إلا بحقها» ولم ينكر عليه التعلّق بالعموم هذا وأمثاله لا تنحصر حكايته. فثبت بهذا أن القوم بالعموم مذهب السلف ومن بعدهم قبل ظهور الواقفية، متوارث ذلك عنهم بالنقل المستفيض، وأنهم كانوا يُجرون الفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دلّ الدليل على تخصيصه، فإنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم. فكان القول بالتوقف أو بأخص الخصوص مخالفاً لإجماع السلف فوجب رده.

قال الإمام الغزالي رحمه الله : «والطريق المختار في إثبات العموم عندنا أن الحاجة إلى صيغة تدل على معنى العموم لا تختص بلغة العرب، بل هي ثابتة في جميع اللغات فينبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق فلا يضعوها مع الحاجة إليها، ويدل على وضعها : توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام، وسقوط الاعتراض عن أطاع، ولزوم النقض والخلف على الخبر العام، وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة. فهذه أربعة أمور تدل على الغرض.

وبيانها أن السيد إذا قال لعبده من دخل اليوم داري فأعطه رغيفاً أو درهماً فأعطي كل داخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه وأن يعاتبه في إعطائه واحداً من الداخلين ويقول : لم أعطيت هذا من جملة من جملتهم وهو قصير وأنا أردت الطوال، أو هو أسود وأنا أردت البيض، وللعبد أن يقول : ما أمرتني بإعطاء الطوال والبيض بل بإعطاء من دخل وهذا دخل. فالعقلاء إذا سمعوا في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطاً وعُذر العبد متوجهاً وقالوا للسيد أنت أمرت بإعطاء من دخل وهذا قد دخل، ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً فعاتبه السيد وقال : لم لم تعطه؟ فقال العبد : لأن هذا طويل أو أبيض وكان كفطك عاماً فقلت : لعلك أردت القصار أو السود استوجب التأديب بهذا الكلام وقيل له : ما لك والنظر إلى الطول واللون وقد أمرتك بإعطاء الداخل، فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي.

(١) أخرج البخاري في الإيمان حديث رقم ٣٢، ومسلم في الإيمان حديث رقم ١٢٤، والترمذي في التفسير حديث رقم : ٣٠٦٧.

فصار التحريم أولى، وذلك عام كله. ثم قال الشافعي: كل عام يحتمل إرادة

وأما النقض على الخبر فهو ما إذا قال: ما رايتُ اليوم أحداً وكان قد رأى جماعة كان كلامه خُلُفاً منقوضاً وكذباً فإن قال: أردت أحداً غير تلك الجماعة كان مُستنكراً. وهذه إحدى صيغ العموم فإن النكرة في النفي تعم عند القائلين بالعموم، ولذلك قال تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُوراً﴾ [الأنعام: ٩١]، إنما أورد هذا نقضاً على كلامهم فإن لم يكن عاماً فلم يرد النقض عليهم؟ فإنهم أرادوا غير موسى فلم يلزم دخول موسى تحت اسم البشر.

وأما الاستدلال بالعموم فإذا قال الرجل اعتقت عبدي أو إمائي، ومات عقيبه، جاز لمن سمعه أن يزوج من أي عبده شاء أو يتزوج بأي جواريه بغير رضا الورثة. وإذا قال: العبيد الذين هم في يدي ملك فلان، كان ذلك إقراراً محكوماً به في الجميع. وبناء أمثال هذه الأحكام على العمومات في سائر اللغات لا ينحصر، ولا خلاف أنه لو قال انفق على عبدي غانم أو على زوجتي زينب وله عبدان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زينب يجب المراجعة والاستفهام لأنه أتى باسم مشترك غير مفهوم. فلو كان لفظ العموم مشتركاً فيما وراء أقل الجمع ينبغي أن يجب التوقف على العبد إذا أعطى ثلاثة ممن دخل الدار وينبغي أن يراجع في الباقي، وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها.

(فإن قيل): إن سلمنا لكم ما ذكرتموه فإنما نُسلم بسبب القرائن فإذا عرى عن القرائن فلا نُسلم. وفي قوله: انفق على عبدي وجواري في غيبتني إنما كان مطيعاً بالإنفاق على الجميع بقريئة الحاجة إلى النفقة. وفي قوله: أعط من دخل داري لقريئة إكرام الزائر.

(قلنا): فلنقدر اضدادها. فإنه لو قال: لا تُنفق علي عبدي وزوجاتي كان عاصياً بالإنفاق مطيعاً بالتصنيع. ولو قال: اضربهم لم يكن له أن يقتصر على ثلاثة بل إذا ضربهم جميعاً عد مطيعاً. ولو قال: من دخل داري فخذ منه شيئاً بقي العموم.

قوله: (ذلك عام كله) إشارة إلى ما احتج ابن مسعود وعلي رضي الله عنهما من الآيات فعموم الأوليين ظاهر وكذا عموم الثالثة، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]، إذ معناه حرّم عليكم الجمع بين الاختين. والجمع اسم جنس مُحلى باللام فيتناول الجمع نكاحاً ووطئاً.

قوله: (ثم قال الشافعي) إلى آخره، اختلف أرباب العموم في موجب العام فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين منهم موجب ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي وإليه ذهب الشيخ أبو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند. وعند عامة مشايخنا العراقيين

التخصص من المتكلم فتمكّنت فيه الشبهة فذهب اليقين. ولنا أن الصيغة متى وُضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجباً به حتى يقوم الدليل على خلافه،

منهم أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الجصاص موجه قطعي كموجب الخاص، وتابعهم في ذلك القاضي الإمام أبو زيد وعامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمهم الله. وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الاعتقاد وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الأول لا يجب أن يعتد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد، وعند الفريق الثاني على العكس.

تمسك من قال بأنه ليس بقطعي بأن اليقين والقطع لا يثبت من الاحتمال لأنه عبارة عن قطع الاحتمال، ثم احتمال إرادة التخصص في العام قائم لأنه لا يرد إلا على احتمال التخصص في نفسه، إلا أن يثبت بالدليل أنه غير محتمل للتخصص كقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥] و[التوبة: ١١٥] و[المجادلة: ٧]، ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، وإذا كان الاحتمال ثابتاً في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجه قطعاً مع الاحتمال كالثابت بالقياس وخبر الواحد، وهذا بخلاف الخاص. فإن احتمال إرادة المجاز والنسخ قائم فيه، ومع ذلك يثبت موجه قطعاً عند الشافعي، لأن احتمال المجاز ثابت في العموم أيضاً مع احتمال التخصص فكان الاحتمال فيه أكثر وأقوى فيجوز أن يؤثر في رفع القطع واليقين.

وحقيقة الفرق: أن احتمال التخصص لا يُخرج العام عن حقيقته لأن العموم باق بعد التخصص إلى الثلاث لما نذكر أن العام بعد التخصص لا يصير مجازاً فيما وراءه، وإذا كان كذلك كان احتمال إرادة التخصص بمنزلة إرادة مسمى آخر لهذه الصيغة فيجوز أن يعتبر في رفع اليقين لأنه ليس على خلاف الأصل كالمشترك إذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال إرادة المسمى الآخر معتبراً في رفع القطع واليقين. فاما احتمال إرادة المجاز في الخاص فيُخرجه عن حقيقته وأصله فكان على خلاف الأصل فلا يعتبر من غير دليل.

وأما احتمال النسخ فذكر صدر الإسلام في أصوله: أن الخاص بنفسه لا يُوجب شيئاً ما لم يتفحص ولم يتأمل فإذا تفحص عنه ولم يُوقف على النسخ فقد زال الاحتمال، فإنه لا يُتصور في زماننا ابتداء النسخ حتى أن في زمن النبي ﷺ كان الخاص يوجب العمل دون العلم لتوهم الانتساخ. فاما إرادة التخصص فمفهوم في كل زمان وكل عام محتمل للتخصص في كل زمان فيوجب العمل دون العلم.

ويدل على صحة رواية الصحابة والسلف أخبار الأحاد الخاصة في معارضة عموم

وإرادة الباطن لا تصلح دليلاً لأننا لم نكلف دليلاً ذرّك الغيب فلا يبقى له عبرة

الكتاب وتخصيص العموم بها وبالقياص. فكان ذلك إتفاقاً منهم أنه يوجب العمل دون العلم، وتمسك من قال: بأن موجهه قطعي بأن اللفظ متى وُضع لمعنى كان ذلك المعنى عند إطلاقه واجباً أي لازماً وثابتاً بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل على خلافه. ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم واجباً وثابتاً بها قطعاً حتى يقوم الدليل على خلافه، كما في الخاص فإن مسمّاه ثابت به قطعاً لكونه موضوعاً له حتى يقوم الدليل على صرّفه إلى المجاز.

فأما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به أصلاً لأنه إرادة في باطن المكلف، وهي غيبٌ عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها فلا يُعتبر إلا أن يظهر دليل فقبل ظهوره يكون موجهه ثابتاً قطعاً بمنزلة الخاص؛ فإن إرادة المجاز لما كانت غيباً لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجهه ثابتاً قطعاً قبل ظهور الدليل، يوضحه أن ورود صيغة العموم على إرادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه يوهم التلبس على السامع ويؤدي إلى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك. فلا يجوز ورود العام على إرادة الخصوص، ولا ورود الخاص على إرادة المجاز من غير دليل يفهم السامع مراد الخطاب.

قال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله: الخصم مال إلى أن الإرادة مُغيرة حُكْم الحقيقة لا محالة، واحتمال الإرادة ثابتٌ حال التكلم فيثبت احتمال التغير به إلا أن الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس في الوسع سقط اعتبار الإرادة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر دون ما لا نصل إليه من الإرادة الباطنة، وبقي احتمال الإرادة مُعتبراً في حق العلم، فلا نعلم قطعاً، وإنه كلام حسن ولكن يجب أن نقول كذلك في حقيقة الخاص مع مجازة، والجواب عنه إن الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا، وليس في وسعنا الوقوف على الباطن إلا بدلالة ظاهرة، لم يجعل الباطن حجةً أصلاً في حقنا وسقط اعتباره في العمل والعلم جميعاً. وجعل الحجة ما يظهر به الباطن وإن كان سبباً لثبوت الحجة في الحقيقة إقامة للسبب الظاهر مقام ما هو حجة باطنة تيسيراً على العباد، كإقامة البلوغ مقام اعتدال العقل، وإقامة دليل المحبة والبغض وهو الإخبار مقام حقيقتيهما، حتى سقط اعتبار الاعتدال. فلم يخاطب الصبي وإن اعتدل عقله وخُوطب البالغ وإن لم يعتدل عقله، وكذا سقط اعتبار حقيقة المحبة والبغض وصار كأنه قال إن أخبرتني أنك تُحبيني أو تُبغضيني فانت طالق. فتطلق بالإخبار صدقاً أو كذباً فكذا هذا.

قال المصنف رحمه الله في بعض تصانيفه: ولم سقط اعتبار الإرادة في حق العمل بالاتفاق يسقط في حق العلم بالطريق الأولى. لأن العلم عمل القلب والقلب أصل والعمل

أصلاً والجواب عما احتج به طائفة أهل المقالة الأولى أنا ندعي أنه موجب لما وضع له لا أنه مُحكم لما وضع له. فكان محتملاً أن يُراد به بعضه فيصلح توكيده بما يحسم باب الاحتمال ليصير محكماً. كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطع لا بما يُفسره. فيقال جاءني زيد نفسه لأنه قد يحتمل غير المجيء مجازاً.

يَقُومُ بالجوارح وإنما تابعه للقلب، فلما سقط في حق التبع ففي حق الأصل أولى، ولكن يرد عليه خبر الواحد والقياس فإن اعتبار الاحتمال فيهما ساقط في حق العمل ثم لم يسقط في حق العلم بالاتفاق فكذا هاهنا.

قوله: (والجواب عما احتج به الطائفة الأولى) يعني الواقفية أنا ندعي أنه أي العام موجب لما وضع له وهو العموم قطعاً عند عَدَمِ دليل الخصوص، لا أنه مُحكم لما وضع له أي فيما وضع له بحيث لم يَبْقَ صلاحيته لإرادة الخصوص، فكان محتملاً أن يُراد به بعضه أي صالحاً في ذاته لذلك. وقد حققنا هذا في أول باب أحكام الخاص.

(بما يحسم) أي يقطع بالكلية (باب الاحتمال) أي صلاحيته الآن يُراد به بعضه. (ليصير مُحكماً) أي غير قابل لمعنى آخر يعني إنما صلح توكيده، مع أنه بدون التوكيد يوجب العموم والإحاطة ليصير محكماً لا لما ظنه الخصم أنه مجمل أو مشترك. فيصير بهذا التوكيد مفسراً ويكون هذا التوكيد إزالة لخفاؤه وتعييناً لبعض مُسمياته، كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطع احتمال المجاز لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لأنه قد يحتمل غير المجيء، أي غير مجيء زيد، بل يحتمل مجيء غيره وكتابه. وإنما لم يتعرض لجواب أصحاب الخصوص لأن فيما ذكر جواباً عما احتجوا به أيضاً، وإنما سَوَّينا في مُوجب العام بين الخبر والأمر والنهي لأن ذلك حُكْمُ صِبْغَةِ الْعُمُومِ وهي موجودة في الكل، فلا وَجْهَ إلى الفرق بين الخبر وغيره. وقول الفارق الإجماع مُنْعَقِدٌ عَلَى التكاليف بأوامر ونواه عامة قلنا: فكذا الإجماع مُنْعَقِدٌ عَلَى التكاليف بأخبار عامة لجميع المكلفين على معنى كونهم مكلفين بمعرفتها كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠١]. وكذلك عُمُومَاتُ الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ إِذْ بِمَعْرِفَتِهَا يَتَحَقَّقُ الْإِنْجَارُ عَنِ الْمَعَاصِي وَالْإِنْقِيَادَ لِلطَّاعَاتِ وَمَعَ التَّسَاوِي فِي التَّكْلِيفِ لَا مَعْنَى لِلْفَرْقِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

[باب العام إذا لحقه الخصوص]

فإن لحق هذا العام خصوصٌ فقد اختلف فيه . فقال أبو الحسن الكرخي :
لا يَبْقَى حجةً أصلاً سواء كان المخصوص معلوماً أو مجهولاً . وقال غيره : وإن

باب العام إذا لحقه الخصوص

إعلم أن التخصيص لغةٌ تمييز بعض الجملة بحكم ولهذا يقال : خص فلان بكذا .
وفي اصطلاح هذا العلم اختلفت عبارات الأصوليين فيه : فقليل تخصيص العموم ببيان ما
لم يرد باللفظ العام .

وقيل : هو إخراج ما تناوله الخطاب عنه .

وقيل : هو تعريف أن المراد باللفظ الموضوع للعموم إنما هو الخصوص .

وقيل : هو قصر العام على بعض مسمياته .

وفي كل هذه العبارات كلام ، والحدُّ الصحيح على مذهبنا أن يقال : هو قَصْرُ العام
على بعض أفرادهِ بدليل مُسْتَقِلٌّ مُقْتَرِنٌ . واحترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء
ونحوهما إذ لا بد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة وليس في الصفة ذلك ، ولا في
الاستثناء ، لأنه لبيان أنه لم يدخل تحت المصدر . ولهذا يجري الاستثناء حقيقة في العام
والخاص ولا يجري التخصيص حقيقة إلا في العام . ولهذا لا يتغير موجب العام باستثناء
معلوم بالاتفاق ، ويتغير باستثناء مجهول بلا خلاف ، ويقولنا : مقترن عن الناسخ فإنه إذا
تراخى دليل التخصيص يَكُونُ نسخاً لا تخصيصاً ، وسَتَقَفَ على حقيقة الكل بعد أن شاء
الله تعالى .

ثم التخصيص يجوز في جميع الفاظ العموم أمراً كان أو نهياً أو خبراً ، وذَهِبَ شذوذ
لا يؤبه بهم إلى امتناعه في الخبر كامتناع النسخ فيه ، ولأنه يوهم الكذب وهذا ضعيف لأن
اللفظ لما احتمل في نفسه التخصيص كان قيام الدلالة عليه رافعاً للوهم والتخصيص ليس
من النَّسخ في شيء ، كيف وقد وقع التخصيص في الخبر في كتاب الله تعالى كما وقع في

كان المخصوص معلوماً بقي العام فيما وراء المخصوص على ما كان، وإن كان مجهولاً يسقط حكم العموم. وقال بعضهم: إن كان المخصوص معلوماً بقي العام فيما وراءه على ما كان، فاما إذا كان مجهولاً فإن دليل المخصوص يسقط.

الامر والنهي؟ قال الله تعالى: ﴿مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتَهُ كَالرِّمِيمِ﴾ [الذاريات: ٤٢]، ﴿وَأَوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، وقد أتت تلك الريح على الجبال والارض ولم تجعلهما كالريميم، وتلك المرأة لم تؤت كل الأشياء.

وإذا عرفت هذا فاعلم ان الأصوليين اختلفوا في العام المخصوص في فصلين: أحدهما: ان العام بعد التخصيص هل يبق عاماً في الباقي بطريق الحقيقة أم يصير مجازاً؟.

والثاني: انه هل يبقى حجة بعد التخصيص أم لا؟.

اما الاول فقد قيل: الاختلاف فيه مبني على ان الشرط في العام الاستيعاب أم نفس الاجتماع؟ فمن شرط فيه الاجتماع دون الاستغراق قال إنه يبقى حقيقة العموم بعد التخصيص إلى ان ينتهي التخصيص إلى ما دون الثلاثة فحينئذ يصير مجازاً. ومن قال شرطه الاستيعاب قال يصير مجازاً بعد التخصيص. وإن خص منه فرداً واحداً، لان الكل ينتفي بانتفاء جزئه فلا يبقى عاماً ضرورة. فعلى قول من جعله مجازاً لا يصح الاستدلال بعمومه بعد التخصيص لانه لم يبق عاماً، وقيل بل هي مسألة مبتدأة سواء كان شرطاً لعموم الاجتماع او الاستيعاب لان عامة شارطي الاستيعاب جعلوه حقيقة في الباقي بعد التخصيص. وذهب بعض من شرط الاستيعاب إلى اجتماع جهة الحقيقة وجهة المجاز فيه. فمن حيث انه تناول بقية المسميات كما تناول قبل التخصيص كان حقيقة فيها، ومن حيث انه اختص بها وقصر عما عداها كان مجازاً. وفي أقوال هذا الفصل كثرة تعرف شرحها وبيان وجوها في غير هذا الكتاب.

اما الفصل الثاني وهو الذي عقد الباب لبيانه، فنقول اختلف الأصوليون في كون العام المخصوص منه حجة، فذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله الجرجاني^(١) وعيسى بن أبان في رواية وأبو ثور^(٢) من متكلمي أهل الحديث وغيرهم إلى انه لا يبقى

(١) هو أبو عبد الله يوسف بن محمد الجرجاني فقيه حنفي، انظر ترجمته في الفوائد البهية ٢٣١.

(٢) أبو ثور هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي توفي سنة ٢٤٠هـ، انظر تهذيب التهذيب

فعلى قول الكرخي يُبطل الاستدلال بعامة العمومات لما دخلها من الخصوص، وعلى القول الثاني لا يصح الاستدلال بآية السرقة وآية البيع لأن ما دون ثمن المِجَنّ خُص من آية السرقة وهو مَجْهول، وخُصّ الربا من قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وهو مجهول. وكذلك نُصوص الحدود لأن

حُجّة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه إلى البيان سواء كان المخصوص معلوماً، كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة، أو مجهولاً كما لو قيل: اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بَعْضَهُمْ. إلا أنه يجب به إخصّ الخصوص إذا كان معلوماً. وقال عامتهم: إن كان المخصوص مجهولاً يسقط حُكْمُ العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف فيه إلى البيان، وإن كان معلوماً بقي العام فيما وراءه على ما كان. ثم من قال منهم أن موجهه قطعي قبل التخصيص يبقى عنده قطعياً حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد. ومن قال منهم: إن موجهه ظني يبقى عنده ظنياً. وحاصل هذا القول أن تخصيص المعلوم لا يؤثر في العام أصلاً. وذهب بعضهم إلى أن المخصوص إن كان معلوماً يبقى العام بعد التخصيص فيما وراءه على ما كان، وإن كان مجهولاً يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجباً حكمه في الكل كما كان قبل لحوق دليل الخصوص به. وإلى هذا القول مال الشيخ أبو المعين في «طريقته» وفيه أقوال أخر صَفَحْنَا عَنْ ذِكْرِهَا كما أعرض المصنف عنه.

قوله: (بعامة العمومات) أي بأكثرها (ما دون ثمن المِجَنّ) خص من الآية وذلك مجهول ولهذا وقع الاختلاف فيه فقليل: رُبُع دينار وقيل: ثلاثة دراهم وقيل: عشرة دراهم، وخُصّ الربا وهو مجهول لأنه مجمل. وبعدما التحق خبر الأشياء الستة بياناً به لم تُزَلَّ الجهالة عنه بالكلية لأنه ثبت به أن الربا يجري في الأشياء الستة ولم يَثْبُت أنه مقتصر عليها. ولهذا قال بعض الصحابة رضي الله عنهم: خَرَجَ النبي عليه السلام من الدنيا ولم يَبَيِّنْ لَنَا أبواب الربا. وإذا بقيت الجهالة لا يجوز التمسك عندهم بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾.

(وكذلك) أي وكآية السرقة والبيع ونصوص الحدود وهي قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور: ٤]، «الشيخ والشيخة إذا زَنَيَا» لأن مواضع الشبهة منها مخصوصة بقوله عليه

مواضع الشبهة منها مخصوصة وفيها ضرب جهالة واختلاف. والصحيح من مذهبنا أن العام يَبْقَى حجة بعد الخصوص معلوماً كان المخصوص أو مجهولاً، إلا أن فيه ضرب شبهة وذلك مثل قول الشافعي في العموم قبل الخصوص.

السلام: «ادْرؤوا الحدود ما استطعتم»^(١) «ادْرؤوا الحدود بالشبهات» وقد تلقته العلماء بالقبول فيجوز التخصيص به (وفيه) أي فيما خص وهو مواضع الشبهة (ضرب جهالة) أي لا يُعرف أية شبهة تعتبر. ولهذا اختلفوا فيها ولو كان معلوماً ظاهراً لما وقع الاختلاف فيه وعلى القول الثالث: يصح الاحتجاج بكل عام سواء خص منه شيء أو لم يخص ولم يذكره الشيخ لظهوره.

قوله: (والصحيح من مذهبنا) إلى آخره، والدليل على أن المذهب ما ذكر الشيخ أن أبا حنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط بنهي النبي ﷺ عن بَيْعٍ وَشَرَطٍ وهذا عام دخله خصوص فإن شرط الخيار قد خص منه، واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام: «الجَارُ أَحَقُّ بِصَفْقِهِ»^(٢) وهذا عام قد دخله خصوص فإن الجار عند وجود الشريك لا يكون أحق بصفقه. واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهي عليه السلام عن بيع ما لم يَقْبِضْ، وقد خص منه بيع المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وبيع بدل الصلح.

وابر حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس فعرفنا أنه حجة للعمل من غير أن يكون موجباً قطعاً، لأن القياس لا يكون موجباً قطعاً فكيف يصلح معارضاً لما يكون موجباً قطعاً؟ كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله، وما ذكر يصلح دليلاً على المذهب المخصوص المعلوم لا في المجهول إذ ليس فيما ذكر مخصوص مجهود، إلا أن القاضي الإمام أبا زيد ذكر في التقويم: والذي ثبت عندي من مذهب السلف أنه يبقى على عمومته بعد التخصيص في الفصلين جميعاً ولكن غير موجب للعلم قطعاً فروي المذهب في الفصلين فيثبت المذهب به.

(١) أخرجه الترمذي في الحدود حديث رقم ١٤٢٤.

(٢) أخرجه أبو داود في البيوع حديث رقم ٣٥١٦، وابن ماجه في الشفعة حديث رقم ٢٤٩٥، والإمام أحمد في المسند ٦/ ١٠٠ و ٣٩٠.

ودلالة صَحَّة هذا المذهب إجماع السَّلَف على الاحتجاج بالعموم، ودلالة أن في ذلك شُبْهة إجماعهم على جواز التخصيص بالقياس والآحاد وذلك دون خبر الواحد حتى صَحَّت معارضته بالقياس. أما الكرخي فقد احتجَّ بأن ذلك -----

قوله: (إجماع السلف على الاحتجاج بالعموم) أي العام الذي خُص منه فإن فاطمة احتجَّت على أبي بكر رضي الله عنهما في ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] الآية مع أن الكافر والقاتل وغيرهما خُصوا منه ولم ينكر أحد من الصحابة احتجاجها به مع ظُهوره وشهرته بل عدل أبو بكر رضي الله عنه في حرمانها إلى الاحتجاج بقوله عليه السلام: «نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة». وعلي رضي الله عنه احتج على جواز الجمع بين الاختين بملك اليمين بقوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦] و[المعارج: ٣٠]، فقال أحلتها آية مع كون الأخوات والبنات مخصصة منه وكان ذلك مشهوراً فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير، كذا الاحتجاج بالعمومات المخصوص منها مشهور من الصحابة ومن بعدهم بحيث يُعد إنكاره من المكابرة فكان إجماعاً.

قوله: (وذلك دون خبر الواحد) أي العام المخصوص منه من الكتاب والسنة المتواترة دون خبر الواحد في الدرجة، لأن القياس لا يصلح معارضاً لخبر الواحد عندنا حتى رجَّحنا خبر الفقهة على القياس، ورجَّحنا خبر الأكل ناسياً في الصَّوم على القياس، ورجح أبو حنيفة رحمه الله خبر النبيذ على القياس. ثم إنه يصلح معارضاً للعام المخصوص منه حتى صحَّ تخصيصه به بالإجماع والتخصيص به إنما يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة كما ستعرف وهو معنى قوله حتى صحت معارضته بالقياس، فكان هذا العام دون خبر الواحد ضرورة.

قوله: (أما الكرخي) احتج أبو الحسن الكرخي ومن وافقه بأن المخصوص إذا كان مجهولاً أوجب تخصيصه جهالة في الباقي أي فرد عين من الباقي لإثبات موجب الكلام فيه يحتمل أن يكون هو المخصوص منه، وهذا لأن دليل المخصوص بمنزلة دليل الاستثناء في الحكم وإن فارق في الصيغة لأنه يبين أنه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء يبين أن المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه. ولهذا عَدَّ عامة الأصوليين الاستثناء من باب

الخصوص إذا كان مجهولاً أوجب جهالة في الباقي لأن الخصوص بمنزلة الاستثناء لأنه يبين أنه لم يدخل تحت الجملة كاستثناء. وإذا كان معلوماً احتمل أن يكون معلولاً وهو الظاهر، لأن دليل الخصوص نص قائم بنفسه فصلح تعليقه. ولا يدري أي القدر من الباقي صار مُستثنى، فيصير بمنزلة جهالة المخصوص. ووجه القول الثاني أن دليل الخصوص إذا كان مجهولاً فعلى ما قلنا، وإن كان معلوماً بقي العام موجباً في الباقي لأن دليل الخصوص بمنزلة

التخصيص. ولهذا لا يكون دليل الخصوص إلا مقارناً كاستثناء حتي لو كان طارئاً يكون دليل النسخ لا دليل الخصوص وإذا صار كاستثناء أوجب جهالته جهالة الباقي كاستثناء المجهول بينه يوجب جهالة في المستثنى منه بالإجماع حتى لو قال لفلان: علي ألف إلا شيئاً يتوقف فيه إلى البيان وإذا صار مجهولاً لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل بل يجب التوقف فيه إلى تبين المراد، وأما إذا كان المخصوص معلوماً فكذلك لأنه يحتمل أن يكون معلولاً لاستقلاله وإفادته بنفسه إذ هو لا يفتقر في إفادته إلى صدر الكلام، وهذا هو الظاهر لأن الأصل في النصوص التعليل والدلائل التي يوجب كونها معلولة لا تفصل بين نص ونص وعلى تقدير التعليل لا يدري أي قدر من الباقي يصير مخصوصاً وهو المراد من قوله مستثنى، فيوجب جهالة الباقي أيضاً. وصار كما لو خُصص منه بعض معلوم وبعض آخر مجهول، بخلاف استثناء المعلوم لأن دليل الاستثناء لا يقبل التعليل لعدم استقلاله بنفسه، فلا يوجب استثناء المعلوم جهالة الباقي فيبقى على ما كان قبل الاستثناء قطعاً كما لو رفع من عشرة خمسة يبقى الباقي خمسة قطعاً، ولأن العام بعد التخصيص يصير مجازاً وجهات المجاز متعددة لأنه اشتمل على جموع كثيرة. ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثر جهات التجوز وليس حمّله على إحداها أولى من الحمل على غيرها لعدم دلالة اللفظ عليها فكان مجملاً فيجب التوقف فيه أيضاً.

قوله: (ووجه القول الثاني) احتج الذين فرقوا بين تخصيص المعلوم والمجهول بأن تخصيص المعلوم بدليل مستقل بمنزلة الاستثناء لأنه يُبين أن المراد به ما بعده وأن القدر المخصوص لم يدخل تحته كاستثناء. وقد بينّا أن استثناء المجهول يوجب التوقف إلى البيان فكذا تخصيصه. أما استثناء المعلوم فلا يوجب خلافاً في الباقي بوجه

الاستثناء على ما قلنا فلا يؤثر في الباقي لأن الاستثناء لا يحتمل التعليل فكذلك هذا.

ووجه القول الآخر أن دليل الخصوص لما كان مستقلاً بنفسه حتى لو تراخى كان ناسخاً سقط بنفسه إذا كان مجهولاً. لأن المجهول لا يصلح دليلاً. بخلاف الاستثناء لأنه وصّف قائم بالأول فأوجب جهالة فيه وهذا قائم بنفسه

فكذلك تخصيصه لا يوجب خللاً فيه فيبقى على ما كان قبله قطعياً عند بعضهم وظنياً عند آخرين. قالوا ولا معنى لما قال الفريق الأول أنه محتمل للتعليل لأنه إذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التعليل، فإن المستثنى معدوم على معنى أنه لم يكن مراداً بالكلام أصلاً والعدم لا يعلل، ولا لما ادّعوا أنه يصير مجازاً، لأن المجاز ما يكون معدولاً عن موضوعه وهذه الصيغة ليست كذلك لأنها تتناول الباقي بعد التخصيص كما تتناوله قبله. ولئن سلمنا أنه يصير مجازاً لا نسلّم أنه يصير مجعلاً لأنه ظهر بالدليل أنه أريد به ما وراء المخصوص كله لا بعضه، وهو ما ذكرنا من احتجاج الصحابة العمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص فيوجب الحكم فيما بقي على سبيل العموم. وقولهم: يحتمل أنه أريد به بعض ما وراء المخصوص، قلنا: هذا الاحتمال لا يستند إلى دليل فلا يعتبر كاحتمال المجاز في الخاص.

قوله: (وجه القول الآخر) احتج الفريق الثالث بأن التخصيص لا يكون إلا بدليل مستقل متصل يتناول بعض ما يتناوله العام عن خلاف موجب به حيث لو تأخر كان ناسخاً فإذا كان مقارناً كان بياناً وإذا كان كذلك لم يتغير به صيغة الكلام الأول إذا كان مجهولاً، لأن المجهول لا يصلح دليلاً فلا يصلح معارضاً للدليل، كما في النسخ فإنه لو طرأ المجمع على ظاهر ناسخاً لم يثبت به النسخ حتى يتبين المراد وقد بينا أن العام موجب للحكم فيما تناوله قطعاً بمنزلة الخاص فيما يتناوله، فإذا لم تستقم المعارضة لكون المعارض مجهولاً لاسقط دليل الخصوص وبقي حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله، وهذا بخلاف الاستثناء فإنه داخل على صيغة الكلام وصار بمنزلة وصّف قائم بالأول لعدم انفصاله عنه وعدم استقلاله بنفسه. ألا ترى أنه لا يستقيم بدون أصل الكلام؟ فإن قول القائل: إلا زيداً لا يفيد شيئاً فإذا كان داخلاً على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء مع

مُعارضٌ للأول . ودليل ما قلنا أن دليل الخصوص يُشبه الاستثناء بحُكمه لما قلنا إنه تبين أنه لم يَدْخُل في الجملة . ألا ترى أنه لا يكون إلا مقارناً ويشبه الناسخ بصيغته لأنه نصٌّ قائم بنفسه ؟ فلم يَجْزِ إلحاقه بأحدهما بعينه بل وجب اعتباره في كل باب بنظيره .

المستثنى منه كلاً ما واحداً أوجب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فيصير الأصل مجهولاً مُجْهولاً فلا يجب العمل به قبل البيان .

قوله : (ودليل ما قلنا) أي ما ذكرنا من المذهب الصحيح من حيث المعقول بعدما ذكرنا من إجماع السلف لأن دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحُكمه من حيث أنه يبين أن المراد إثبات الحكم فيما وراء المخصوص لا أن يكون المراد رفع الحكم عن المخصوص بعد أن كان ثابتاً، ثم استوضح ذلك بقوله : ألا ترى أنه لا يكون إلا مقارناً يعني شرط فيه المقارنة حتى ولو كان طارئاً يجعل نسخاً لا خصوصاً . وليس اشتراط المقارنة إلا لتحقيق شبهة بالاستثناء من حيث أنه بيان مغير، ويُشبه الناسخ بصيغته من حيث أنه كلام مُستقل بنفسه مفيد للحكم وإن لم يتقدم صيغة العام . وحُكم الناسخ أنه لا يُعمل في الأول إذا كان مائناً له مجهولاً بل يمتنع العمل به، ولو كان معلوماً يُعمل به . وحكم الاستثناء أنه إذا كان مجهولاً لا يُوجب جهالة المستثنى منه وإذا كان معلوماً يبقى الباقي على ما كان قطعاً (فلم يَجْزِ إلحاقه) أي إلحاق دليل الخصوص، (بأحدهما بعينه) أي بالاستثناء عيناً من غير اعتبار معني النسخ فيه ولا بالناسخ عيناً من غير اعتبار معني الاستثناء فيه لأن في الإلحاق بأحدهما عيناً إبطال الشبه الآخر . (بل وجب اعتباره) أي اعتبار دليل الخصوص (في كل باب) أي في كل نوع من المخصوص المعلوم والمجهول، (بنظيره) في ذلك الباب وهو الناسخ والاستثناء لأن الأصل فيما تردّد بين شيئين وأخذ حظاً معتبراً من كُلِّ واحدٍ منهما أنه يعتبر بهما كالقلم لما أخذ حظاً من الظاهر وحظاً من الباطن اعتبر بهما في مسألة القيء على ما عُرِف، وكصدقة الفطر لما كانت مشتملة على معنى القرية والثبوتية اعتبر كل واحدٍ منهما ولم يكتف بأحدهما، وكذا الكفارة، فكذلك هاهنا يُعتبر دليل الخصوص في المخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ والمعلوم، وفي المخصوص المجهول بالاستثناء المجهول والناسخ المجهول . فهو معني قوله : وجب اعتباره في كل باب بنظيره،

فقلنا: إذا كان دليل الخصوص مجهولاً أوجب جهالة في الأول بحكمه إذا اعتبر بالاستثناء، وسقط في نفسه بصيغته إذا اعتبر بالناسخ وحكمه قائم بصيغته فصار الدليل مُشْتَبَهاً فلم يُبطله بالشك. وكذلك إذا كان المخصوص

ولو قال بنظيره أو قال فيعتبر في كل باب بهما لكان أحسن. ويحتمل أن يكون الضمير في نظيره راجعاً إلى كل باب، أي وجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من المشابهة بنظير ذلك النوع فيعتبر في شبه الاستثناء بحقيقة الاستثناء معلوماً كان أو مجهولاً، ويُعتبر في شبه الناسخ بحقيقة الناسخ معلوماً كان أو مجهولاً. وعلى هذا لو قال بنظيره لا يصح. قوله: (فقلنا إذا كان) هذا شروع من الشيخ في بيان اعتباره بالشبهين في كل باب فقال: (إذا كان دليل الخصوص مجهولاً) أي متناولاً لمجهول عند السامع أوجب جهالة في الأول وهو المخصوص منه (بحكمه) أي بالنظر إلى حكمه وهو بيان أنه لم يدخل هذا المجهول تحت العام (إذا اعتبر بالاستثناء) أي رد إليه لما بينا أن المستثنى إن كان مجهولاً أوجب جهالة المستثنى منه (وسقط) أي هذا الدليل في نفسه (بصيغته) أي باعتبار صيغته إذا اعتبر بالناسخ لما ذكرنا أن الناسخ إذا كان مجهولاً أي متناولاً لمجهول لا يعارض الأول بل يسقط بنفسه. وحكمه أي حكم دليل الخصوص وهو بيان أن المخصوص لم يدخل تحت الجملة، (قائم) أي ثابت بصيغته. بخلاف الاستثناء في حكمه لا يُستفاد منه بنفسه وإذا كان حكمه قائماً بصيغته لا يتعدى جهالته إلى الأول لانفصاله عنه فبقي الأول على ما كان. ويجوز أن يكون معناه وإذا كان حكمه قائماً بصيغته وصيغته سقطت باعتبار شبهها بالنسخ فيسقط شبه الاستثناء أيضاً لأن تلك الشبه باعتبار الحكم والحكم قائم بالصيغة فيسقط الكل بسقوط الصيغة فيبقى العام على ما كان، فكانه رجح جهة سقوط دليل الخصوص على جهة ثبوته في تأثيره في العام (فصار الدليل) أي العام مُشْتَبَهاً لتردده بين البقاء والزوال فشبه الاستثناء في دليل الخصوص أوجب زواله وشبه النسخ فيه أوجب نفيه على ما كان، فلم يُبطله أي العام بالشك لأن ما كان ثابتاً بيقين لا يُزال بالشك ولكن مكنت فيه شبهة جهالة فأورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم. ويجوز أن يكون المراد من الدليل دليل الخصوص ويكون الضمير المنصوب في فلم يُبطله عائداً إليه أيضاً أي فصار دليل الخصوص مُشْتَبَهاً في نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا يبطله بالشك. ذا لم يبطل دليل الخصوص بالشك لا يبطل العام بالشك أيضاً، لأن بطلانه مبني على

معلوماً لأنه يحتمل أن يكون معلوماً على احتمال التعليل يصير مخصصاً من الجملة كأنه لم يدخل لا على سبيل المعارضة للنص فوجب العمل به فيصير قدّر ما تناوله النص مجهولاً. هذا على اعتبار صيغة النص؛ وعلى اعتبار حكمه

ثبوت دليل الخصوص، وبقاءه مبني على عدم ثبوته وفيهما تردد. ويجوز أن يكون المراد منه دليل الخصوص وإن يكون الضمير عائداً إلى العام، أي فصار دليل الخصوص مشتبهاً لما ذكرنا فلا يبطل العام بالشك بمثل هذا الدليل المتردد، والأول هو الوجه والحاصل أنا لا نبطل واحداً منهما بالشك فلا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولاً بالشك ولا تخرج صيغة العام من أن تكون حجة بالشك أيضاً كالمفقود لا يورث عنه بالشك ولا يرث أيضاً بالشك.

قوله: (وكذلك إذا كان المخصص معلوماً) أي وكما اعتبر جهة الاستثناء وجهة النسخ في المخصص المجهول يعتبر كلاهما أيضاً في المخصص المعلوم، أو معناه، وكما صار العام مشتبهاً في المخصص المجهول فكذلك يصير مشتبهاً في المخصص المعلوم أيضاً فلا يبطله بالشك والاحتمال. وسياق الكلام يدل على هذا الوجه، (لأنه) أي لأن دليل الخصوص يحتمل أن يكون معلوماً وهو الظاهر لما ذكرنا من أن الأصل في النصوص التعليل، وهذا نص قائم بنفسه منفصل عن الأول فيكون قابلاً للتعليل، وعلى احتمال التعليل يصير مخصصاً أي يصير ما تناولته العلة التي تضمنتها دليل الخصوص مخصصاً من الجملة التي دخلت تحت العام وذلك مجهول فأوجب جهالة الباقي.

قوله: (كأنه لم يدخل لا على سبيل المعارضة) جواب سؤال يرد عليه وهو أن يقال: القياس لا يصلح معارضاً للنص ولهذا لا يثبت به التخصيص ابتداءً، وكذا لا يجوز تعليل الناسخ أيضاً إذ فيه معارضة القياس النص. فكيف جاز اعتبار احتمال التعليل هاهنا مقابلة العام وفي معارضة القياس النص؟ فقال: إنما اعتبر العليل هاهنا لأن القياس إنما يثبت الحكم في غير المنصوص عليه على وفق ما أثبتته الأصل الذي يستنبط منه. ثم النص وهو دليل الخصوص هاهنا عمله على وجه البيان من حيث الحكم على وجه المعارضة فكذلك يكون عمل القياس المستنبط منه، فاما الناسخ فإنما يعمل بطريق المعارضة لا على وجه البيان فلجوز تعليله يلزم منه معارضة القياس النص وهو فاسد، وكذا التخصيص ابتداءً

لا يصحّ التعليل لأنه شبهه بالاستثناء وهو عدم والعدم لا يُعلّل، فدخلت الشبهة أيضاً وقد عُرف موجِباً فلا يَبْطُلُ بالاحتمال. وهذا بخلاف الناسخ إذا ورد في بعض ما تناوله النص معلوماً فإنّ الحكم فيما بقي لا يتغيّر لاحتمال التعليل لأن

بالقياس لا يجوز لأن الأصل الذي استند إليه القياس لا يصلح مُبيّناً لهذا العام لعدم تناوله شيئاً من أفرادهِ فكذا القياس المستخرج منه لا يصلح مبيّناً. وإذا لم يصلح مبيّناً كان معارضاً له لا محالة وهو لا يصلح لمعارضة النص.

قوله: (فوجب العمل به) أي بهذا الاحتمال أو بالتعليل لخلوّه عن معارضة النص (فيصر قدر ما تناوله النص) أي العام مجهولاً، أو يصير قدر ما تناوله النص المخصص مجهولاً لجهالة ما دخل تحت علته، ويلزم منه جهالة العام أيضاً كما إذا كان المخصص مجهولاً. هذا على اعتبار صيغة النص، أي احتمال التعليل ولزوم الجهالة باعتبار صيغة دليل الخصوص التي بها يتحقق شبه النسخ، فاما على اعتبار حكمه أي بالنظر إلى الحكم فلا يُعتبر احتمال التعليل لأن دليل الخصوص شبهه بالاستثناء من حيث الحكم، والاستثناء لا يقبل التعليل لأنه عدم. إذ بالاستثناء يتبين أن المستثنى لم يدخل تحت الكلام وأن التكلم حصل بما ورائه لا أنه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لا يقبل التعليل على ما عُرف، فدخلت الشبهة أي في العام، باعتبار المخصص المعلوم كما دخلت باعتبار المخصص والمجهول وهو معنى قوله أيضاً، لأن باعتبار صيغة دليل الخصوص واحتمال التعليل فيه يُخرج العام من أن يكون حجة، وباعتبار حكمه يَبْقَى موجِباً للحُكْم قطعاً على عكس ما ذكرنا في المخصص المجهول. وقد عرفت موجِباً فلا يبطل بالاحتمال والشك ولكن تمكّنت فيه شبهة فوجب العمل دون العلم. قوله (وهذا) أي المخصص المعلوم (بخلاف الناسخ إذ ورد معلوماً) أي متناولاً لمعلوم (في بعض ما تناوله النص) أي العام فإن الحكم فيما بقي من العام بعد ورود ناسخ معلوم في البعض لا يتغير بسبب احتمال التعليل، كما يتغير فيما نحن فيه بسبب هذا الاحتمال لأنه لا يقبل التعليل إلى آخر ما ذكر في الكتاب فكان قوله: لاحتمال التعليل داخلاً تحت النفي، وليس معناه أن احتمال التعليل ثابت ولكنه لا يؤثر في التغيير كما يدل عليه ظاهر الكلام بل معناه: أن احتمال

الناسخ إنما يعمل على طريق المعارضة لا على تبين أنه لم يدخل تحت الصيغة فتصير العلة معارضة للنص.

وأما هاهنا فإن التعليل يقع على ما وُضع له دليل الخُصوص وهو أن لا

التعليل ليس بموجود ليتغير كما في قوله:

ولا ترى الضرب بها يَنْجَحِرُ

أي ليس في تلك المفازة ضَبَّ لينجحَر لا ان الضرب مَوْجُود ولكنه لا يَنْجَحِر، وبما ذكرنا خرج الجواب عما يُقال ينبغي أن لا يعمل دليل الخصوص لأنه يشبه الناسخ أو الاستثناء، وكلاهما لا يُعمل. لأن الناسخ إنما لا يُعمل احترازاً عن مُعارضة القياس النص ورفع ما ثبت بالنص بالقياس وقد عدم ذلك في دليل الخصوص والاستثناء. إنما لا يُعمل لعدم استقلاله وكونه عدماً. وقد تحقق الاستقلال في دليل الخصوص فيثبت التعليل، فصار الحاصل أن دليل الخصوص يشابه الناسخ في استقلال الصيغة ولا يُشابهه من حيث أنه معارض. ويُشابه الاستثناء في كونه مُبيناً ولا يشابه في عدم الاستقلال. وعدم التعليل فيهما باعتبار هذين الوصفين اللذين يُفارقهما دليل الخصوص فيهما فيقبل التعليل إلا أنه من حيث كونه عدماً يشابه الاستثناء أيضاً وذلك مانع من التعليل. لكن كونه مستبداً يوجب فيثبت الاحتمال وذلك كافٍ كما حققنا.

يوقف عليه فيؤدّي إلى الحرج فلا يعتبر أيضاً أصلاً، وإذا ثبت احتمال الإزادة أوجب شبهة فسقط العلم دون العمل. إلا أن خبر الواحد كان فوق هذا العام لأن الخبر ثابت بأصله، وإنما وقع الشك في طريقه، والشبهة في الطريق لا تبطل أصله. وهاهنا أعني في العام إذا خُص منه شيء وقعت الشبهة في أصله أنه لم يتناول فصار نظير القياس، فإن القياس في أصله شبهة من حيث أنه يحتمل أن لا يكون موجباً، وهذا لأن النص الخاص لما كان معلولاً يثبت احتمال التعدي إلى ما بقي فصار مخصصاً أيضاً فلا يبقى العام عاماً والاحتمال لا يُسقط العمل بالاول ولكن يُزيل اليقين لأنه دخل في حد التعارض فبقى العام على عمومته، كما كان لعدم ظهور الدليل. وما كان طريق بقائه عدم الدليل لم يكن ثابتاً بيقين. ولهذا يجوز تخصيص العام بالقياس ولم يَجْزُ ترك خبر الواحد به، بخلاف الاستثناء

يدخل تحت الجملة فلا يصير معارضاً للنص. فإذا ثبت الاحتمال فلم يخرج عن الدلالة بالشك صار الدليل مشكوكاً بأصله فأشبه دليل القياس فاستقام أن يعارضه القياس، بخلاف ما ثبت بخبر الواحد لأنه يقين بأصله فلم يصلح أن يعارضه القياس. ونظير هذه الجملة من الفروع أن البيع إذا أضيف إلى حرٍّ وعبد

فإنه ليس له حكم بنفسه وإنما عمله في منع التكلم بقدر المستثنى فكان عدماً، والعدم لا يُعلَّل فإذا لم يُعلَّل اقتصر على قدره وقدر ما نص عليه معلوم فيبقى ما وراءه معلوماً بلا شبهة. وبخلاف الناسخ لأن الحكم تقرر بالنص الأول فإذا جاء الناسخ كان إنهاءً لذلك الحكم، فإذا ورد الناسخ خاصاً فباحتمال أن يكون معلولاً لم يجز تغيير ذلك الحكم الثابت بالنص لأنه يصير العلة معارضة لما ثبت بالنص. وحكم العلة لا يعارض حكم النص بخلاف دليل التخصيص فإنه لا يعمل على سبيل المعارضة حكماً. بل تبين لنا أن القدر المخصوص لم يكن داخلاً، فقلنا: النص إذا عمل عمله على هذا الوجه تبين لنا أن قدر ما يتعدى إليه العلة لم يكن داخلاً تحت النص لا أنه يعمل على سبيل المعارضة.

قوله: (ونظير هذه الجملة) أي نظير الاستثناء المحض والنسخ المحض وما أخذ خطأ منهما وهو دليل الخصوص من المسائل. أما نظير الاستثناء فما إذا جُمع بين حر وعبد، أو بين عبد حي وميت، أو بين ميتة وذكية أو بين خمر وخل وباعهما بثمن واحد لم يجز البيع أصلاً لأن أحدهما وهو الحر أو الميت أو الميتة أو الخمر لم يدخل تحت العقد لأن دخول الشيء في العقد بصفة المالية والتقوُّم وذلك لا يوجد في هذه الأشياء، فلو جاز العقد في العبد أو الحي أو الذكية أو الخل إنما يجوز بحصته من الثمن بأن قسم الثمن على قيمته، وقيمة الآخر أن لو كان مالاً متقوماً والبيع بالحصصة لا يجوز ابتداء لمعنى الجهالة كما لو قال: بعتُ منك هذا العبد بما يخصُّه من الألف إذا قسم على قيمته وقيمة هذا العبد الآخر، أو قال: بعتُ منك هذين العبدين إلا هذا بحصته من الألف فإنه لا يجوز للجهالة كذا هنا، وهذا إذا لم يفصل الثمن وهو المراد من قوله: بثمن واحد، فإن فصله بأن قال بعتهما بألف كل واحد بخمسمائة فكذا الجواب عند أبي حنيفة رحمه الله، وعندهما العقد جائز في العبد والذكية والخل بما سمي بمقابلته لأن الفساد يقتصر على ما وجد في العلة المفسدة. وعند تسمية الثمن لكل واحد منهما عدت العلة المفسدة في ما هو مال

بشمن واحد، وإلى حيٍّ وميتٍ وخمرٍ وخلٍّ فهو باطل لأن أحدهما لم يدخل تحت العقد، فبقي الآخر وحده ابتداءً بحصته. وكذلك إذا قال بعتُ منك هذين العبدَيْن بألفٍ درهمٍ إلا هذا بحصته من الألف. فصارت هذه الجملة نظير

متقومٍ منهما، لأن أحدهما مُنفصل عن الآخر في البيع ابتداءً وبقاءً فوجود المفسد في أحدهما لا يؤثر في العقد على الآخر لأن تأثيره في العقد على الآخر إما باعتبار التبعية وأحدهما ليس بتبع الآخر، أو باعتبار أنهما كشيء واحد، وليس كذلك، إذ كل واحد منهما مُنفصل عن الآخر في العقد، ألا ترى أنهما لو كانا عَبدَيْن وهلك أحدهما قبل القبض بقي العقد في الآخر. وإنما يجعل قبول العقد في أحدهما شرطاً لقبول العقد في الآخر إذا صح الإيجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقاً لضرر البائع في قبول العقد في أحدهما دون الآخر. وذلك ينعدم إذا لم يصح الإيجاب في أحدهما، وصار هذا كما إذا اشترى عبداً ومكاتباً أو مديراً فالعقد يفسد في المدير ويبقى صحيحاً في العبد كذا هذا، وأبو حنيفة رحمه الله يقول: لما جمع بينهما في الإيجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الآخر. بدليل أن المشتري لا يملك قبول العقد في أحدهما دون الآخر. واشترط قبول العقد في الحرِّ في بيع العبد شرط فاسد. والبيع يبطل بالشرط الفاسد، وقولهما: إن هذا عند صحة الإيجاب، قلنا: عند صحة الإيجاب فيهما يكون هذا شرطاً صحيحاً، ونحن إنما ندعي الشرط الفاسد وذلك عند فساد الإيجاب لأن هذا الشرط باعتبار جمع البائع بينهما في كلامه لا باعتبار وجود المحلية فيهما، وقوله (فهو باطل) يوهم أن العقد لا ينعقد في القن أصلاً حتى لا يثبت الملك فيه بالقبض كما في الحر. والمذكور في «الأسرار» ومبسوط الإمام السرخسي ومبسوط الإمام خواهر زاده يشير إلى أنه ينعقد فاسداً لأن كل واحد من العوضين مال إلا أن أحدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد.

قوله: (فصارت هذه الجملة) أي المسائل التي ذكرناها نظير الاستثناء من حيث أن الحر والميت والميتة والخمر لم يدخل في العقد أصلاً، وأن العقد ورد على العبد والذكية والخل ابتداءً بالحصّة كما أن المستثنى لم يدخل تحت المُستثنى منه وأن الكلام صار

الاستثناء وإذا باع عبدين فمات أحدهما قبل التسليم أو استحق أو وجد مدبراً أو مكاتباً صح البيع في الباقي لأن الآخر دخل في البيع. وكذلك المدير والمكاتب يدخلان في البيع. وإنما امتنع الحكم صيانة لحقهما فصار الآخر باقياً في العقد

تكلماً بالباقي بعد الثنيا. وأما نظير النسخ فهو ما إذا باع عبدين فمات أحدهما قبل التسليم أو استحق أو وجد أحدهما مدبراً أو مكاتباً أو باع جارييتين فوجدت إحداهما أم ولد صح البيع في الباقي سواء سُمي لكل واحد منهما ثمناً أو لم يُسم عندنا خلافاً لـ زفر رحمه الله فيما إذا وجد مكاتباً أو مدبراً أو أم ولد، قال: لأن الإيجاب فيهم فاسد لما ثبت لهم من حق العتق وقد جعل ذلك شرطاً لقبول العقد في القن منهُما فيفسد العقد كله كما في مسألة الحر. وجه قولنا أن كل واحد منهما دخل في العقد لأن دخول الآدمي في العقد باعتبار الرق والتقوى وذلك موجود فيهما ثم استحق أحدهما نفسه فكان بمنزلة ما لو استحقه غيره بأن باع عبدين فاستحق أحدهما وهناك البيع جائز في الآخر سواء سُمي لكل واحد منهما ثمناً أو لم يُسم. يوضحه أن البيع في المدير ليس بفاسد على الإطلاق بدليل جواز بيع المدير مع نفسه وبدليل أن القاضي إذا قضى بجواز بيع المدير ينفذ قضاؤه، وكذا المكاتب فإن بيعه من نفسه جاز ولو باعه من غيره برضاه جاز في أصح الروايتين، وكذا بيع أم الولد من نفسها جائز. ولو قضى القاضي بجواز بيع أم الولد نفذ قضاؤه عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله. وإذا ثبت أن المحل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضي فيه، وقضاء القاضي في غير محله لا ينفذ، عرفنا أنهم دخلوا في العقد ثم خرجوا بعد تناول الإيجاب إياهم ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك للمشتري صيانة لحق العتق عليهم فكان هذا بمنزلة النسخ لأنهم خرجوا بعد الدخول، وبقي العقد صحيحاً في الآخر لأن الجهالة بأمر عارض إذ الثمن كله كان معلوماً وقت البيع. وجهالة الثمن بأمر عارض لا يوجب الفساد كما إذا هلك أحد العبدین قبل التسليم يبطل البيع في الهالك ويبقى في الحي بحصته من الثمن كذا هاهنا.

(فإن قيل): ما الفائدة في دخولهم ثم خروجهم؟ (قلنا): الفائدة تصحيح كلام العاقل مع رعاية حقهم وانعقاد العقد في حق الآخر.

بحصته فصار هذا من قسم دليل النسخ. ونظيره دليل الخصوص مسألة خيار الشرط، قال في الزيادات في رَجُل باع عَبْدَيْنِ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ

قوله: (ونظير دليل الخصوص مسألة خيار الشرط) إضافة الخيار إلى الشرط إضافة الشيء إلى سببه كزكاة المال وحج البيت، أي الخيار الذي يثبت بسبب الشرط، ويُقال: شرط الخيار أيضاً وهو من قبيل إضافة الشيء إلى مسببه كمال الزكاة ووقت الصلاة أي الشرط الذي يُوجب الخيار ويُثبته. واعلم أن شرط الخيار يمنع ثبوت الحكم ولا يمنع السبب عن الانعقاد بخلاف سائر الشروط فإنها تمنع السبب والحكم جميعاً على ما يعرف من بعد إن شاء الله تعالى.

ثم إنه يُشبه دليل الخصوص لاجتماع شبه الاستثناء وشبه النسخ فيه كاجتماعهما في دليل الخصوص. فمن حيث أنه يمكن الحكم عن الثبوت أصلاً كان شبيهاً بالاستثناء في الحكم، ومن حيث أنه لا يمنع السبب عن الانعقاد بل يرفعه بعد الثبوت بالنسخ كان نظيراً للناسخ في حق السبب فإذا اجتمع فيه الجهتان وجب العمل بهما في المسائل كما وجب العمل بشبهتي دليل الخصوص في العام.

قوله: (إذا باع عبدين) هذه المسألة على أربعة أوجه: أحدها أن لا يعين الذي فيه الخيار ولا يُفصل الثمن بأن قال: بعْتُ هَؤُلَاءِ الْعَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ عَلَى أَنِّي بِالْخِيَارِ فِي أَحَدِهِمَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَفِي هَذَا الْوَجْهِ يَفْسُدُ الْبَيْعُ إِمَّا لَجَهَالَةِ الْمُبِيعِ لِأَنَّهُ إِذَا شَرَطَ الْخِيَارَ فِي أَحَدِهِمَا بغير عينه لزم العقد في الآخر وهو مَجْهُولٌ، والمِلْكُ لا يثبت في المجهول ابتداءً، وإما لجهالة الثمن لأن حُكْمَ الْعَقْدِ لو ثبت في الذي لا خيار فيه يثبت بحصته من الثمن ابتداءً لما بيّنّا أنه في حق الحُكْمِ بمنزلة الاستثناء وهي مَجْهُولَةٌ وَجَهَالَةُ الثَّمَنِ تمنع صحة العقد وصار كما لو قال: بعْتُ هَؤُلَاءِ الْعَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ إِلَّا أَحَدَهُمَا بِمَا يَخْصُهُ مِنَ الْأَلْفِ إِذَا قُسِمَ عَلَى قِيَمَتَيْهِمَا وَذَلِكَ بَاطِلٌ كَذَا هَذَا. والثاني أن يفصل الثمن ولا يعين الذي في الخيار بأن قال بعتهما بألف كل واحد منهما بخمس مائة على أني بالخيار في أحدهما ثلاثة أيام وهو فاسد أيضاً لجهالة المبيع لأن البيع يلزم فيما لا خيار فيه وهو مجهول لا يمكن إلزام البيع فيه وصار كما لو قال: بعْتُ هَؤُلَاءِ الْعَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ إِلَّا أَحَدَهُمَا بِخَمْسِمِائَةٍ. والثالث: أن

في أحدهما أن البيع لا يصح حتى يعين الذي فيه الخيار ويسمي ثمنه . .

يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن. بان قال: بعتهما باللف على أنني بالخيار في هذا بعينه ثلاثة أيام. وحكمه الفساد أيضاً لجهالة الثمن لما ذكرنا في الوجه الأول وصار كأنه قال: بعتهما باللف إلا هذا بما يخصه من الألف فيبقى ثمن الثاني مجهولاً. كذا ذكر في عامة الكتب. وذكر القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله في هذا الوجه أنه يصح العقد في الذي ليس فيه خيار ولو فسخ في أحدهما تبقى في الآخر على الصحة لأن العقد فيهما مُنعقد إذ الإيجاب تناولهما جميعاً وهما مُحلَّان للبيع والتسمية صحَّت جملةً إلا أن الخيار عارض العقد في الحكم فمنع ثبوت الحكم في أحدهما فعمل الإيجاب في الآخر ووجبت حصته من الثمن بعد أن صحَّت تسمية جملة الثمن. فكانت الجهالة عارضة فلا تمنع الجواز كما في القن والمدبر. إلا أن الشيخ الإمام صاحب الكتاب أجاب عنه في «شرح التقويم» فقال: البيع فاسد في هذا الوجه أيضاً لأن الخيار وإن دخل على الحكم لكن العقد إنما ينعقد لحكمه وحكم العقد انعدم في الذي شرط فيه الخيار بنصر قائم وهو الخيار. وذلك النص قائم من كل وجه فوجب إعدام الحكم من كل وجه فصار الإيجاب قاصراً عنه في حق الحكم من كل وجه لا لضرورة أوجب ذلك فجعل الإيجاب كان لم يكن في حق الحكم كما في بيع الحر جعل كان لم يكن لعدم المحلية فيبقى الإيجاب في حق الآخر بخصته من الثمن، وذلك لا يجوز، بخلاف المدبر مع القن لأن الإيجاب تناولهما، وإنما امتنع الحكم ضرورة صيانة حقه لا بنصر قائم منع ثبوت الحكم له وما ثبت ضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقي الإيجاب متناولاً فيما وراء هذه الضرورة. وذكر في نسخة أخرى الفرق بين المدبر والقن وبين هذا الفصل بهذه العبارة وهي أن المدبر داخل في العقد والحكم جميعاً لأنه قابل له بقضاء القاضي كما ذكرنا ولكنه يخرج بعدما دخل فتصير الجهالة حادثة في الزمان الثاني فلا تمنع، وفي مسألتنا الجهالة في ابتداء العقد لأن الحكم لم يثبت في الذي فيه الخيار فيصير الثمن مجهولاً من الابتداء فيمنع صحة، وكان القياس أن لا يدخل في العقد أصلاً لأن الشرط يمنع السبب إلا أنا لقياس ترك لما عرف فالحاصل أن المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظاً ومعنى فآثر المفسد. وفي بيع القن مع المدبر المانع مقترن بالعقد معنى لا لفظاً فلم يؤثر المفسد.

فأما إذا أجمل الثمن ولم يُعيَّن الذي فيه الخيار أو عيَّن أحدهما ولم يُعيَّن الآخر لم يَجِبِ البيع، لأن الخيار لا يمنع الدخول في الإيجاب ويمنع الدخول في الحكم فصار في السَّبَب نظير دليل النسخ، وفي الحكم نظير الاستثناء. فقل: لا بد من إعلام الثمن والمبيع لجواز البيع بمنزلة الحر والعبد. وإذا وُجد التعيين

والى الأوجه الثلاثة التي بينها أشار الشيخ بقوله: (فأما إذا أجمل الثمن ولم يُعيَّن الذي فيه الخيار أو عيَّن أحدهما) يعني الثمن أو المبيع (ولم يعين الآخر)، والوجه الرابع أن يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن بأن قال بعث منك هذين العبدین بألف درهم كل واحد بخمسمائة على أني بالخيار ثلاثة أيام في هذا بعينه ويصح العقد في هذا الوجه ويلزم في الذي لا خيار فيه بما سَمِّي من الثمن لزوال الجهالة بالكلية. ثم في الفصول الثلاثة عملنا بشبه الاستثناء فلم نجوز البيع عند عدم التعيين وإعلام الحصة كما ذكرنا. وفي الفصل الرابع عملنا بشبه النسخ فجوزنا البيع ولم نجعل قبول العقد في الذي جعل فيه الخيار شرطاً فاسداً في الذي لزم العقد فيه كما جعلناه في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن على قول أبي حنيفة رحمه الله لأننا إنما جعلناه هناك شرطاً فاسداً، لأن الحر وما شاكلة من الميتة والخمر لم يدخل في العقد أصلاً لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد. لأن اشتراط قبول غير المبيع للانعقاد في المبيع فكان شرطاً فاسداً. فأما الذي شرط فيه الخيار فداخل تحت العقد لأن الشرط لم يؤثر في السبب فلا يمنعه من الانعقاد في حقه فكان اشتراط القبول فيه اشتراطه في المبيع لا في غير المبيع فكان شرطاً صحيحاً لا فاسداً فلا يمنع صحة العقد.

(فإن قيل): فهلاً عملتم بالشبهين جميعاً في كل مسألة كما فعلتم في دليل الخصوص. والعمل بشبه النسخ يُوجب جواز البيع وإن لم يكن من فيه الخيار معلوماً والثمن منفصلاً؟

(قلنا): لأن العمل بهما لا يمكن في بعض الوجوه بخلاف دليل الخصوص، أما في الوجهين الأولين فلأن العمل بهما يؤدي إلى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد في العبدین، لأن دليل النسخ إذا كان مجهولاً سقط بنفسه وإذا سقط شرط الخيار هاهنا لكونه مجهولاً لزم العقد في العبدین كما لو لم يوجد الخيار أصلاً، وهذا خلاف مقصود المتعاقدين فلا

وإعلام الحصّة صح البيع ولم يُعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطاً فاسداً في الآخر، بخلاف الحر والعبد وما شاكل ذلك في قول أبي حنيفة رحمه الله إنه يعتبر شرطاً فاسداً في الآخر لا محالة فيفسد به البيع والله أعلم.

يجوز، ولأننا لو عملنا بهما فالجواب لا يختلف أيضاً لأن شبه الاستثناء يُوجب فساد العقد وشبه النسخ يُوجب انعقاده في العبدین ولم يكن منعقداً فلا ينعقد بالشك. وكذا الجواب في الوجه الثالث أيضاً لأن العمل بشبه النسخ فيه يُوجب لزوم العقد في الذي لا خيار فيه، وكون الجهالة في الثمن طارئة غير مانعة كما اختاره القاضي الإمام رحمه الله. وشبه الاستثناء يُوجب الفساد فلا يثبت الجواز بالشك أيضاً. وأما الوجه الرابع فشبه الاستثناء يُوجب الجواز أيضاً لأنه استثناء معلوم كما أن شبه النسخ يُوجب ذلك فكان في القول بالجواز فيه عمل بالشبهين أيضاً. ثم حاصل ما ذكر في الكتاب أنه شبه أولاً خيار الشرط بدليل الخصوص ثم ذكر على سبيل الاستئناف مسألة الزيادات مع أوجهها الأربعة توضيحاً ثم أقام الدليل على مجموع ما ذكر فبين وجه التشبيه بذكر تحقق الشبهين في خيار الشرط ثم بنى الأوجه الأربعة على الشبهين فقله: (فقل لا بد من كذا) بيان تفرع الأوجه الثلاثة على شبه الاستثناء. وقله: (وإذا وجد التعمين) في آخر الباب بيان تفرع الوجه الرابع على شبه النسخ. وقله: (فقل لا بد) من كذا بمنزلة الحر والعبد تقديره لا بد من إعلام الثمن والمبيع للجواز فإذا لم يوجد إعلام الثمن والمبيع أو لم يوجد واحد منهما لم يُجز البيع، كما لا يجوز بيع الحر والعبد الي هو من أشباه الاستثناء عند عدم الإعلام بالاتفاق فيكون إلحاق الأوجه الثلاثة بالحر والعبد في عدم الجواز فيناسب الدليل المدلول، أو تقديره: فقل: لا بد من الإعلام للجواز كما لا بد منه لجواز بيع الحر والعبد عندهما، فإذا لم يوجد الإعلام لم يثبت الجواز والله أعلم.

فهرس الجزء الأول
من
كتاب كشف الأسرار
للإمام البزدوي

فهرس الموضوعات

٧ مقدمة الكتاب
١١ أصول فخر الإسلام
٣٦ الدليل الاول: الكتاب
٤٩ تعريف خاص
٥٣ تعريف عام
٦٠ تعريف مشترك
٦٨ تعريف المؤول
٧٢ الظاهر والنص
٧٧ تعريف المفسر
٨٠ تعريف المحكم
٨٣ المشكل
٨٦ المجمل
٨٨ المتشابه
٩٦ الحقيقة والمجاز
١٠٢ الصريح والكناية
١٠٦ أقسام الدلالات:
١٠٨ ١ - عبارة النص
١١٥ ٢ - دلالة النص
١١٨ ٤ - اقتضاء النص
١٢٣ باب معرفة أحكام الخصوص

١٥٤	باب الأمر
١٦٣	باب موجب الأمر وحكمه
١٨٤	باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار
٢٠١	باب يلقب ببيان صفة حكم الأمر:
٢٧٢	باب بيان صفة الحسن للمأمور به
٣١٤	باب تقسيم المأمور في حكم الوقت
٣٧٦	باب النهي
٤٢٦	باب معرفة أحكام العموم
٤٤٨	باب العام إذا لحقه الخصوص