

فلك الخفاف بشرح المنار

المعروف
بشكاة الأنوار في أصول المنار

تأليف
الإمام العلامة زين الدين بن إبراهيم بن محمد
أبن نجيم الحنفي
المتوفى سنة ٩٧٠ هـ

وعليه بعض حواش
للشيخ عبد الرحمن البحر أوي الحنفي المصري
المتوفى سنة ١٣٢٢ هـ

تنبيه:

وضعنا متن «المنار» للنصفي في أعلى الصفحات، ووضعنا أسفل منه نص
«فتح القفا» لابن نجيم، مفصلاً بينهما بخط، ووضعنا في الحواشي تعليقاتنا التي وضعها عبد الرحمن البحر أوي



جميع الحقوق محفوظة

Copyright ©
All rights reserved
Tous droits réservés

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

Exclusive Rights by
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Beirut - Lebanon

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

Droits Exclusifs à
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Beyrouth - Liban

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

الطبعة الأولى

١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

رمل الظريف، شارع البحري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٣٧٨٥٤٢ (١ ٩٦١)
صندوق بريد : ٩٤٢٤ - بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Beirut - Lebanon

Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Beyrouth - Liban

Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ère Étage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P. : 11 - 9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-3240-7



9 782745 132406

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

e-mail: sales@al-ilmiyah.com

info@al-ilmiyah.com

baydoun@al-ilmiyah.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ترجمة النسفي مصنف متن المنار^(١)

- هو الإمام أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي .
فقيه حنفي ، مفسر ، من أهل إيذج (من كور أصبهان) ووفاته بها سنة ٧١٠هـ .
نسبته إلى «نسف» ببلاد السند بين جيحون وسمرقند . له مصنفات جليلة منها :
- «مدارك التنزيل» ، ثلاثة مجلدات ، في تفسير القرآن .
 - «كنز الدقائق» في الفقه .
 - «المنار» في أصول الفقه ، وهو الكتاب الذي بين أيدينا .
 - «كشف الأسرار شرح المنار» .
 - «الوافي» في الفروع .
 - «الكافي» في شرح الوافي .
 - «المصنفى» في شرح منظومة أبي حفص النسفي ، في الخلاف .
 - «عمدة العقائد» .

(١) انظر الأعلام للزركلي (٤/٦٧ ، ٦٨) .

ترجمة ابن نجيم الحنفي صاحب «فتح الغفار»^(١)

هو الإمام العلامة الشيخ زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن محمد بن بكر الشهير بابن نجيم - اسم لبعض أجداده - العلامة الفاضل الذي لم تكتحل بمثله عين الأواخر والأوائل . اشتغل ودأب وتفرد وتفنن وأفتى ودرس وساعده الحظ في حياته وبعد وفاته، ورزق الحظ في سائر مؤلفاته ومصنفاته، فما كتب ورقة إلا وأتعب الناس في تحصيلها .

ولد بالقاهرة سنة ست وعشرين وتسعمائة، وأخذ عن علمائها وتفقه بالشيخ أمين الدين بن عبد العال الحنفي والشيخ أبي الفيض السلمي والشيخ شرف الدين البلقيني وشيخ الإسلام أحمد بن يونس الشهير بابن الشلبي، وأخذ علوم العربية والعقلية عن جماعة كثيرين منهم: الشيخ العلامة نور الدين الديلمي المالكي والشيخ العلامة شقير المغربي، وانتفع به خلق كثير منهم: أخوه العلامة عمر صاحب النهر، والعلامة محمد الغزي التمرتاشي صاحب المنح، والشيخ محمد العلمي سبط ابن أبي شريف المقدسي الأصل الشامي السكن، وعبد الغفار مفتي القدس، وذكره العارف عبد الوهاب الشعراني في طبقاته وذكر أنه كان عالماً زاهداً أجمع فقراء الصوفية على أدبه وجلالته وما تخلف عن الإذعان له إلا من عنده حسد أو جهل بمقامه . وكان له ذوق في حل مشكلات القوم وله الاعتقاد العظيم في طائفة القوم، وأخذ الطريق عن الشيخ العارف بالله تعالى سليمان الخضيرى . قال الشيخ عبد الوهاب: صحبته عشر سنين فما رأيت عليه شيئاً يشينه في دينه، وحججت معه في سنة ثلاث وخمسين وتسعمائة فرأيت على خلق عظيم مع جيرانه وغلمانه ذهاباً وإياباً مع أن السفر يسفر عن أخلاق الرجال . ولقد شاورني في ترك التدريس والإقبال على طريق الفقراء

(١) انظر ترجمته في مقدمة كتابه «البحر الرائق شرح كنز الدقائق» (٥/١، ٦) طبعة دار الكتب العلمية .

الصوفية فقلت له: لا تدخل في الطريق إلا بعد تضلعك من علوم الشريعة، فأجابني إلى ذلك. أسأل الله تعالى أن يزيدہ علماً وعملاً صالحاً ويحشرنا في زمرة مع العلماء العاملين والأئمة المجتهدين تحت لواء سيد المرسلين.

ولمولانا المترجم «الأشباه والنظائر» و«البحر الرائق» و«مختصر التحرير» و«شرح المنار» وهو الكتاب الذي بين أيدينا و«الفوائد الزينية» و«الرسائل الزينية» التي رتبها ابن بنته محمد. وأما تعاليقه على هوامش الكتب وحواشيه وكتابه على أسئلة المستفتين والأوراق التي سودها بالمباحث الرائقة فشيء لا يمكن حصره، ولولا معاجلة الأجل قبل بلوغ الأمل لكان في الفقه وأصوله وفي سائر الفنون أعجوبة الدهر.

توفي سنة سبعين وتسعمائة وقال تلميذه العلمي: إن وفاته كانت في سنة تسع - بتقديم التاء - وستين وتسعمائة، وإن ولادته كانت سنة ست وعشرين وتسعمائة، ودفن بالقرب من السيدة سكيئة رحم الله تعالى روحه ونور ضريحه آمين. كذا في شرح الأشباه والنظائر لشيخنا العلامة المحقق هبة الله أفندي البعلبي التاجي رحمه الله تعالى.

قال الشيخ العلامة قطب الدين الحنفي: أنشدني من لفظه مولانا الشيخ نور الدين أبو الحسن الخطيب الحنفي شيخ المدرسة الأشرفية أنه شافه المرحوم الشيخ زين بن نجيم رحمه الله تعالى بهذه الأبيات بديهة وقد أجاد فقال:

ذو الفضل زين الدين حاز من التقى	والعلم ما عجز الورى عن حصره
لا سيما الفقه الشريف فإنه	يمليكه بكماله من صدره
وإذا نظرت إلى الشروح بأسرها	فترى الجميع كنقطة في بحره

ونقل من خط الشيخ الفهامة سري الدين الصائغ الحنفي ما صورته: أنشدني منصور البلبي الحنفي لنفسه:

على الكنز في الفقه الشروح كثيرة	بحار تفييد الطالبين لآليا
ولكن بهذا البحر صارت سواقيا	ومن ورد البحر استقل السواقيا

ترجمة البحراوي صاحب الحواشي^(١)

هو الإمام العلامة الحسيب النسيب، الشيخ عبد الرحمن البحراوي الحنفي . ولد رحمه الله تعالى بكفر العيص : قرية على شاطئ النيل بمديرية البحيرة من الديار المصرية سنة ١٢٣٥هـ . ولما بلغ من العمر حوالي أربع سنين توفي والده وانتقلت به أمه إلى مصر قاصدة شيخ الإسلام الشيخ القويسني لروابط الصداقة بينه وبين المرحوم جدّه، وذلك بإشارة من المرحوم والده لينشأ نشأة دينية . فحفظ القرآن الكريم، وبعد ذلك لازم السيد الشريف المرحوم : الشيخ محمداً الكتبي الحنفي، فأمره بحفظ المتون، وكان ذلك سنة ١٢٤٩هـ .

وفي سنة ١٢٥١هـ حضر دروس المشايخ، فتلقى الفقه والحديث والتفسير على الشيخ محمد الكتبي، والشيخ محمد الرافي الكبير، شقيق المرحوم : الشيخ عبد القادر الرافي، وتلقى المعقول على الشيخ مصطفى البولاقي، والشيخ محمد التميمي المغربي الكبير، والشيخ إبراهيم السقا، والشيخ أحمد منة الله، والشيخ إبراهيم الباجوري، والشيخ محمد عlish وأضرابهم .

وقد اجتهد في التحصيل حتى تأهل للتدريس سنة ١٢٦٤هـ وما زال مشغولاً بالتدريس وتحقيق العلوم إلى أن أصيب بمرض الوفاة في نصف شعبان ١٣٢١هـ .

وتخرّج من درسه أجلاء علماء الحنفية ومن بينهم حضرات أصحاب الفضيلة، المرحوم : الشيخ محمد عبده «مفتي الديار المصرية سابقاً» والمرحوم الشيخ محمد بخيت «مفتي الديار المصرية سابقاً» والمرحوم الشيخ حسونة النواوي «شيخ الجامع الأزهر سابقاً» والمرحوم الشيخ عبد الرحمن القطب النواوي «شيخ الجامع الأزهر سابقاً» .

(١) مقتبسة من مقدمة «فتح الغفار» طبعة البابي الحلبي (ص ٥) .

وتقلد وظائف عديدة: منها قضاء الإسكندرية، وإفتاء المجلس اخصوصي، ورئاسة المجلس الأوّل بالمحكمة الشرعية، وإفتاء الحقانية، وله تقارير شريفة على معظم الكتب الشرعية وغيرها.

وكانت وفاته يوم السبت ٢٣ محرّم ١٣٢٢هـ. ودفن بقرافة المجاورين بالقرب من مدفن شيخ الإسلام شمس الدين الأنباي بالقاهرة رحمه الله تعالى أمين.

﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾

(قرآن كريم)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خطبة الكتاب

..... الحمد

[خطبة الكتاب]

الحمد لله الذي نور منار الشرع بالقرآن العظيم وحققه، ونقحه بالسنة الشريفة وحرره، ووضحه بالمجتهدين وأصله، وقومه من بين الأديان وفضله، والصلاة والسلام على من خصه الله تعالى بأعظم الكمالات وشرّفه، وعلى آله وأصحابه ما أثنى عبد على مولاه وعظمه .

وبعد فهذا شرح ألفته على «المنار» في أصول الفقه، شرعت فيه حين أقرأته بالجامع الأزهر درساً بدرس سنة خمس وستين وتسعمائة، يحل ألفاظه ويبين معانيه، معرضاً فيه عن التطويل والاسهاب، مقتصراً فيه غالباً على كلام جماعة من محققي المتأخرين من أصحابنا: كصدر الشريعة، وسعد الدين التفتازاني، وابن الهمام، والأكمل، مبيناً للأصح المعتمد مفصلاً عما هو التحقيق والأوجه، وسميته بـ«مشكاة الأنوار في أصول المنار»، راجياً من الله تعالى القبول؛ إنه تعالى خير مأمول، هذا وقد كنت اختصرت تحرير الأصول قبله لمولانا المحقق ابن الهمام، وسميته «لبّ الأصول» وهو حسبي ونعم الوكيل .

قال رحمه الله تعالى: (بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد) هو الثناء باللسان على الجميل، والشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب الإنعام، سواء كان ذكراً باللسان، واعتقاداً بالجنان وعملاً بالأركان، فمورد الحمد هو اللسان وحده ومتعلقه يعمّ النعمة وغيرها، ومورد الشكر يعمّ اللسان وغيره ومتعلقه يكون النعمة وحدها، فالحمد أعمّ باعتبار المتعلق وأخصّ باعتبار المورد والشكر بالعكس^(١)، ومن هنا تحقق تصادقهما في الثناء باللسان في مقابلة الإحسان وتفارقهما في صدق الحدّ فقط على الوصف

(١) ومن هنا قيل: إن الشكر يختص بالفواضل وهي المزايا المتعدية، بخلاف الحمد فإنه يترتب على الفضائل وهي المزايا التي لا تتعدى كذا في حاشية السيد اهـ .

الله الذي هدانا إلى الصراط المستقيم . والصلاة على من اختصّ بالخلق العظيم

بالعلم والشجاعة، وصدق الشكر فقط على الثناء بالجنان في مقابلة الإحسان كذا في المطول، ولم يقيد الجميل بالاختياري نظراً إلى أن المدح والحمد أخوان، ومن قيد به أخرج به المدح فإنه الثناء باللسان على الجميل مطلقاً وهو الراجح والتعريف فيه للجنس ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد أن الحمد ما هو، أو للاستغراق، إذ الحمد في الحقيقة كله له، إذ ما من خير إلا وهو موليه بواسطة أو غيرها قال: ﴿وَمَا بِكُمْ مِّن نِّعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣] ذكره البيضاوي، واختار الأول في الكشاف بناء على أنه المتبادر إلى الفهم الشائع في الاستعمال لا سيما في المصادر وعند خفاء قرائن الاستغراق أو على أنّ اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم لا يدلّ إلا على مسماه فإذا لا يكون ثمة استغراق كذا في المطول . (الله) اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل للخالق أو الرازق أو نحوهما مما يوهم اختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف (الذي هدانا) تعرّض للأنعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيهاً على استحقاقها الذاتي والوصفي، والهداية دلالة بلطف، وهداية الله تعالى تنتزع أنواعاً لا يحصيها عدّ لكنها تنحصر في أجناس مرتبة: الأول إفاضة القوى التي بها يتمكن المرء إلى الاهتداء إلى مصالحه كالقوة العقلية والحواسّ الباطنة والظاهرة. والثاني نصب الدلالة الفارقة بين الحق والباطل. والثالث إرسال الرسل وإنزال الكتب. والرابع أن يكشف على قلوبهم السرائر ويربهم الأشياء كما هي ذكره البيضاوي. (إلى الصراط المستقيم) طريق الحق، وقيل ملة الإسلام، والمستقيم المستوى وقد جرى على الأصل وهو تعديّة هدى باللام أو إلى، وخولف الأصل في الفاتحة كما لا يخفى.

(والصلاة على من اختصّ بالخلق العظيم) دعاء للشارع ﷺ الناصب للأدلة تلو الثناء على الله تعالى، لما أنّ أجلّ النعم الواصلة إلى العبد هو دين الإسلام وبه التوصل إلى النعم الدائمة في دار السلام، وذلك بتوسط النبي عليه الصلاة والسلام، وفي ترك التصريح باسمه تنويه بشأنه، وتنبيه على أن اختصاصه بالكمالات أمر جلّي لا يخفى على أحد. والخلق بضمّ اللام وسكونها: السجّية والطبع كذا في الصحاح، وذكر القرطبي في تفسيره: الخلق في اللغة هو ما يأخذ الإنسان به نفسه من الأدب، لأنه يصير كالخلقة فيه، فأما ما طبع عليه من الأدب فهو الخيم، وهو بالكسر السجّية والطبيعة لا واحد له من لفظه، فيكون الخلق الطبع المتكلف، والخيم الطبع الغريزي انتهى، وصفه بالعظيم اتباعاً لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَّ خَلْقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] وأصح الأقوال في تفسيره ما ذكرته عائشة رضي الله عنها كما رواه مسلم «كان خلقه القرآن» ذكره القرطبي، يعني تأدب بآداب القرآن. وحاصله تخليته من كل عيب بها

وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم .

وتحليته بمحاسنها ومكارمها (وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم) دعاء لمن عاون الشارع في تنفيذ الأحكام وتبليغها إلى العباد: أي وعلى أهل بيته أو كل من تبعه من المتقين إلى يوم القيامة، والظاهر إرادة الثاني هنا لتدخل الصحابة ومن له خطر، وصحح في شرح المنظومة أنهم من حرمت عليهم الصدقة، وأصله أهل بدليل أهيل^(١) خص استعماله في الأشراف ومن له خطر، وعن الكسائي: سمعت أعرابياً فصيحاً يقول أهل وأهيل وآل وأويل^(٢). والدين الشريعة، وقيل الطاعة، وقيل الجزاء، والمناسب هنا الأول، وهو والشريعة والإيمان والإسلام والملة واحد بالحقيقة والاختلاف بالاعتبار، وقد عرفوه بأنه وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وتمام تقريره في التقرير للأكمل وهو معنى الإيمان وهو التصديق بجميع ما جاء به محمد ﷺ عن الله تعالى مما علم مجيئه به ضرورة، وإطلاقه على دين المجوس ومن لا كتاب له بالاشترك اللفظي، وعلى الأديان الحق بالاشترك المعنوي بالتشكيك، لأن بعض الأديان أشد من بعض وما شأنه ذلك لا يكون متواطئاً.

واعلم أن اللفظ ومفهومه إما أن يتحداً أو يتعدداً أو يتحد الاسم ويختلف مسماه أو بالعكس، فالأول إما أن يصح أن يشترك في مفهومه كثيرون بالفعل أو بالقوة فهو الكلبي، أو لا يصح وهو الجزئي الحقيقي، والكلبي أن تساوي صدقه على ما تحته فمتواطئ كالإنسان، وإن اختلف بشدة وضعف أو تقدم أو تأخر فمشكك كالموجود والأبيض. والثاني المتباينة كالإنسان والفرس والثالث إن وضع للكلّ وضعاً أو لا فمشترك كالعين سواء تباينت المسميات كالجون للسواد والبياض أو لم تتباين كالأسود على الأسود علماً وصفة فإن مدلوله في العلمية الذات وفي الاشتقاق الذات مع الصفة، فالمدلول في العلم جزء المدلول في المشتق ومدلوله مشتقاً صفة لمدلول العلم، وإن وضع لبعضها ثم استعير لغيره فاستعماله في الموضوع حقيقة وفي غيره مجاز. والرابع المترادفة كالإنسان والبشر كذا في البدائع، والفرق بين المترادفين والمتساويين أن في الأول المفهوم واحد وفي الثاني مختلف وما صدقهما واحد كالناطق والضاحك إليه أشار في التحرير، والتقويم من قومت الشيء فهو قويم أي مستقيم.

وفي ذكر الصراط والدين براءة استهلال، وهي ذكر شيء في افتتاح الكلام يدل على أن مقصوده في أي فن من الفنون ذكره العيني.

(١) قوله «بدليل أهيل»: رده ابن أمير حاج في شرح التحرير وأطال في رده بكلام في غاية الحسن فليراجع.

(٢) أي لكل منهما مصغر يخصه فهما مادتان مختلفتان اهـ.

[مبادئ علم الأصول]

اعلم أن أصول الشرع .

[مبادئ علم الأصول]

(اعلم) أن من حاول علماً فعليه أن يتصوّره بحده أو رسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده ليكون على بصيرة في طلبه، فأصول الفقه علماً: العلم بالقواعد التي يتوصل بمعرفتها إلى استنباط الفقه، ويقال على القواعد نفسها لأن اسم كل علم يصحّ أن يقال للدراك ولمتعلقاته وكذا القضية والقاعدة، وهي قضية كلية كبرى لسهولة الحصول لانتظامها عن محسوس كهذا أمر والأمر للوجوب فهذا للوجوب . والفقه التصديق بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها وهو بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن واليقين، وقولهم التفصيلية تصريح باللازم، وإخراج علم الخلاف به غلط كما أفاده في التحرير . وذكر الأكمل في شرح مختصر ابن الحاجب أن العلمية تنافي التعريف، إذ لا يجوز أن يقال زيد من حيث إنه علم لفلان معرف بكذا وكذا فإن التعريف للكليات، وأن كونه موضوعاً لنوع من العلم ينافي العلمية لأن النوع كلي، والعلم لا يكون إلا للجزئي الحقيقي انتهى .

وموضوعه الدليل السمعي الكلي من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلفين أخذاً من مشخصاته وتمامه في التحرير .

وغايته معرفة الأحكام الشرعية كذا قالوا، وتعقبهم الأكمل بأن التحقيق أنها معرفة استنباط الأحكام، واستمداده من الكلام والعربية والأحكام الشرعية من جهة تصوّرها لا من جهة العلم بثبوتها كذا في البدائع وغيره، وتعقبهم الأكمل بأنه لا حاجة له إلى علم الكلام لأن المستمد المجتهد فقط والإيمان حاصل له، (وأن أصول الشرع) أي أدلة المشروع فالأصول الأدلة وجهات دلالتها وحال المستدلّ بها على وجه كلي كذا في البدائع، والشرع وإن جاز أن يكون علماً لهذا الدين وأن يكون بمعنى الشارع لكن المراد به هنا المشروع كالضرب بمعنى المضروب لأن معنى إضافة المشتقّ وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف مثلاً دليل المسألة ما يخصّ بها باعتبار كونه دليلاً عليها، فأصل الفقه ما يخصّ به من حيث

ثلاثة الكتاب والسنة وإجماع الأمة . والأصل الرابع القياس .

إنه مبني له ومستند كذا في التلويح، وذكر في حاشية العضد بعده، ولهذا جزمنا بأن الشرع في قولهم: أصول الشرع بمعنى المشروع لا الشارع ليفيد هذا الاختصاص اهـ، وصرح الهندي في شرح المغني بأنه الراجح، لأن المتبادر من إضافة الأصول إلى شيء أن يكون ذلك الشيء فرعه، والذي جزم به المصنف في شرحه أن المعنى أصول الأحكام المشروعة، وذكر في الكشف الكبير أن 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 يثبت الجميع أو البعض، وإن كان المراد منه الأحكام لا غير وهو الظاهر، فالمعنى الأدلة التي يثبت بكل واحد منها الأحكام أربعة اهـ.

[أصول الشريعة أربعة]

الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس]

(ثلاثة الكتاب والسنة وإجماع الأمة) أي ثم السنة ثم الإجماع، لأن الكتاب حجة من كل وجه والسنة حجيتها ثابتة به والإجماع بهما. (والأصل الرابع القياس) أطلقه فانصرف إلى الشرعي لأنه عند الإطلاق لا ينصرف إلا إليه فخرج القياس العقلي، ومن قيده بالمستنبط من الثلاثة أشار به إلى فرعيته، وأفردته بالذكر لانحطاط رتبته، لأنه أصل بالنسبة إلى حكمه فرع بالنسبة إلى الثلاثة، أو لأن الأصل فيه الظن والقطع لعارض، وأمر الثلاثة على العكس، ولا يرد على الانحصار في الأربعة شريعة من قبلنا لأنها تابعة للكتاب أو السنة، ولا آثار الصحابة لأنها تابعة للسنة، ولا التعامل لأنه تابع للإجماع، ولا التحري واستصحاب الحال لأنهما تابعان للقياس.

[تعريف الكتاب]

أما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول .

[تعريف الكتاب]

(أما الكتاب) أي السابق، وهو في اللغة اسم للمكتوب، فهو من الأسماء المشبهة بالصفات كالإمام، وليس بصفة غلب في عرف الشرع على ما ذكره كما غلب في عرف العربية على كتاب سيبويه، فهو علم بالغلبة مقارناً لأل لا كما زعم الشارح^(١) من أن اللام فيه للعهد.

(فالقرآن) في اللغة مصدر بمعنى القراءة، غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد، وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعله تفسيراً له وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشبهه به، لا أن المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد، ولا أن القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله وغيره على ما توهمه البعض، لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم، وإن كان صحيحاً في اللغة كذ في التلويح، واختار في التحرير أن تعريف الكتاب بالقرآن لفظي. ثم هو يطلق على الكلام الأزلي: وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والأصوات لا يختلف الأمر والنهي والإخبار، ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال إلا بحسب التعلقات. والإضافات كالعلم والقدرة، ويطلق على الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الأصوات والحروف القائمة بمحالتها على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم، إلا أن الأحكام لما كانت في نظر الأصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الأزلي جعل القرآن اسماً له، واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم، ولم يكتف في تمييزه بمجرد ذكر النقل لأن التعريف لا بد وأن يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة. (المنزل على الرسول) أي على رسولنا مخرج لسائر الكتب السماوية والأحاديث القدسية، وفي

(١) قوله لا كما زعم الشارح: قال شيخ مشايخنا الغنيمي: ما زعمه الشارح صحيح، لأن الكتاب له إطلاقان: إطلاق بمعنى العلمية، وإطلاق آخر لا بهذا المعنى وكون آل فيه للعهد مبني على الثاني فتأمل، كذا بهامش أصل هذه النسخة.

المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة .

تهذيب الأسماء واللغات للنووي عن الشافعي أنه يكره أن يقول: قال الرسول بدون إضافة ولم أره في كلام أئمتنا . (المكتوب في المصاحف) مخرج لما نسخت تلاوته، سواء بقي حكمه أو لا، والمصحف في اللغة ما جمع فيه الصحائف مطلقاً، وفي العرف ما جمع فيه صحائف القرآن . قال في التحرير: وهذا التعريف اسمي للحجة القطعية الآن فلا دور^(١) انتهى . ولهذا يندفع أيضاً ما أورد من لزوم الدور فيما بعده، فإن النقل إلينا لا يتصور إلا بعد تصور المنقول (المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة) مخرج للمشهور والشاذ ولم يخرج بما جاء قبله لأن اللام في المصاحف للجنس فأبطلت معنى الجمعية، ولا يقال لم يوجد النقل متواتراً في حقه وحق من سمع من فيه، لأننا نقول شرطيته لثبوته في حقنا لا في نفس الأمر وعن اشتراطه لزم فيما لم يتواتر نفي القرآنية قطعاً كالقراءة الشاذة فالاتفاق على عدم الاكتفاء بها في الصلاة، وفي أصول شمس الأئمة أن الصلاة تفسد بها، والمذكور في الفروع عدم الفساد مطلقاً، فيحمل الأول على ما إذا كان قصة، والثاني على ما إذا كان ذكراً وهو أولى من القول ببطلان إطلاقهم كما وقع في التحرير، وهي حجة ظنية عندنا لأنها منقول عدل عن النبي ﷺ، والخطأ في قرآنيته لا في خبريته وانتفاء الأخص لا ينفي الأعم .

[الاختلاف في البسمة هل هي من القرآن؟]

وقد اختلف في البسمة، والحق أنها من القرآن، لكن لم يكفر جاحدها مع انكاره القطعي للشبهة القوية بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح إلى حيز الاشكال، فهي قرآن لتواترها في محله ولا كفر لعدم تواتر كونها في الأوائل قرآناً . والحاصل أن الموجب لتكفير جاحده إنكار ما تواتر في محله وما تواتر كونه قرآناً، والمعتبر في اثبات القرآنية الأول فقط .

ثم اعلم أن القرآن لا باعتبار كونه حجة في حقنا كلام عربي منزل للاعجاز بجمل خاصة، وأن كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه، لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث إنه دليل على الحكم، وذلك آية آية لا مجموع القرآن، لكن إذا أطلق علماً بالغلبة يراد به مجموع اللفظ المذكور المحتج بأبعاضه، وإن أطلق مراداً بلامه الجنس فمعناه القدر المشترك بين المجموع وبين كل

(١) لأن المعروف القرآن الذي هو حجة في حقنا لا القرآن بالحقيقة، والقرآن المذكور في تعريف المصحف هو القرآن بالحقيقة اهـ ابن نجيم .

وهو اسم للنظم والمعنى .

بعض منه، وهو ما دل على المعنى فيتناول حروف المعاني، ولذا بحثوا عنها، فاندفع ما في التلويح من أنه إن بقي على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآناً في الشرع .

[الاختلاف في تكفير من أنكر المعوذتين]

واعلم أنه قد اختلف في تكفير من أنكر المعوذتين مع القطع بقرآنيتهما، وما عن ابن مسعود من انكارهما لم يصح وإن ثبت خلوه مصحفه لم يلزم انكاره لجوازه لغاية ظهورهما، أو لأن السنة عنده أن لا يكتب منه إلا ما أمر عليه الصلاة والسلام بكتبه ولم يسمعه، واختار في الفتاوى البزازية تكفير منكرهما للإجماع على كونهما منه .

[الخلاف في كفر من قال بخلق القرآن]

ومما يتعلق بهذا المبحث من الفروع أن من قال بخلق القرآن يكفر، واختار في البزازية عدمه لاحتمال إرادته المقروء بالسنتنا وهو مخلوق، بل الظاهر إرادته وأن من قرأ القرآن على الدف والقضيب يكفر وكذا من أدخل آية منه في المزاح، وأن القرآن يخرج عن كونه قرآناً بالقصد فحل للجنب على قصد الشاء والدعاء، وفي الظهيرية لو حلف لا يقرأ القرآن فقرأ الفاتحة على قصد الشاء والدعاء لا يحنث، ولا يحنث بالبسملة إلا أن ينوي التي في سورة النمل .

(وهو اسم للنظم والمعنى) أي القرآن النظم الدال على المعنى لأن كونه عربياً مكتوباً منقولاً صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى، واختار النظم هنا لأن القرآن عبارة عن الكلمات المترتبة بترتيبه الخاص، فلو غير ذلك الترتيب بتقديم وتأخير ما بقي القرآن قرآناً ولا يضر إطلاقه على الشعر لأن حقيقته جمع اللؤلؤ في السلك بحسن الترتيب، ومنه نظم الشعر ففيه تشبيه الكلمات بالدرر، واللفظ حقيقة الرمي، ومنه اللفظ بمعنى التكلم فأوثر النظم رعاية للأدب، واختار في تعريف الخاص ونحوه اللفظ لأن الموصوف به المفرد منه دون النظم المركب، وأشار المؤلف إلى رد قول من زعم أن المعنى المجرد قرآن على قول الإمام أخذاً من تجويزه القراءة بالفارسية في الصلاة إنما رخص في إسقاط لزوم النظم لأن مبناه على التوسع، والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة، وغير العربي وإن لم يكن منزلاً منقولاً مكتوباً لكن أقامه مقام العربي تقديراً، واختلف في سقوطه رخصة أي رخصة إسقاط أو ترفيه، فذهب في الكشف الكبير إلى الأول وتعقبه الاتقاني في الأصول بأنه لو كان كذلك لم يكن الأصل مشروعاً كالإتمام في السفر، فالحق الثاني

..... وإنما تعرف أحكام الشرع

كالإفطار للمسافر في رمضان . وجوابه أنه لم يجعل إسقاط النظم رخصة إسقاط وإنما جعل إسقاط لزومه هو الرخصة فلا يلزم ما ذكر كما لا يخفى، ولا يرد عليه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٦﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٧﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٨﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٩﴾ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٠٠﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٦] لجواز تعلقه بالمنذرين كما يجوز تعلقه بنزل، وتمام في التقرير للأكمل ومع ذلك فالأصح رجوع الإمام عنه إلى قولهما إنه لا تجوز القراءة بغير العربي فيها للقادر لأن المأمور به قراءة مسمى القرآن، وهو وإن كان الاسم مشتركاً بين الكلبي والشخصي انحصر الكلبي فيما في الخارج وقولهم النظم ركن زائد لا يفيد بعد دخوله ومقتضى كون النظم داخلاً أن يكون العاجز عنه كالأمي فلو قرأ بالفارسية قصة فسدت لا ذكراً قال في التحرير إنه الأوجه مع اتفاقهم على الجواز بها للعاجز مطلقاً، ودل كلام المصنف أنه لا يشتمل على ما لا معنى له، وأما التأكيد كنفخة واحدة فكثير وإبداء فائدته قريب. وأما الحروف المقطعة فمن المتشابه، وفيه خلاف سيأتي، والخلاف في أن معناه هل يعلم أو لا، فاللازم عدم العلم بمعناه لا عدم معناه كما أفاده في التحرير.

[الكلام على الحكم]

(وإنما تعرف أحكام الشرع) أي الشارع، وللحكم إطلاقات فيطلق في العرف على إسناد أمر إلى آخر: أي نسبته إليه بالإيجاب أو السلب، وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير، وفي اصطلاح المنطق على ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقاً، وفي اصطلاح الفقهاء على وصف الفعل سواء كان أثراً للخطاب كالوجوب والحرمة أو لم يكن كالنافذ واللازم والموقوف، وغير اللازم كالوقف عند الإمام كما في التحرير، وهو أولى مما في التنقيح من أنه عندهم يطلق على ما يثبت بالخطاب وذكر المولى سعد الدين في حاشية العُضد عن المحصول قولهم الحل والحرمة من صفات الأفعال ممنوع إذ لا معنى عندنا لكون الفعل حلالاً إلا مجرد كونه مقولاً فيه رفعت الحرج عن فعله، ولا معنى لكونه حراماً إلا كونه مقولاً فيه لو فعلته عاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله، والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من الفعل صفة وإلا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية لكونه مذكوراً أو مخبراً عنه ومسمى بالاسم المخصوص انتهى، فالحكم المذكور في تعريف الفقه بالمعنى العرفي عند المحققين وهو النسبة الثابتة بين الأمرين التي العلم بها تصديق كما اختاره في التلويح، وقد تكلف صدر الشريعة فجوز أن يراد به الحكم الأصولي وهو بعيد، والحكم المذكور هنا في قوله أحكام الشرع بالمعنى

بمعرفة أقسامهما وذلك أربعة الأول في وجوه النظم صيغة ولغة وهي أربعة: الخاص والعام والمشارك والمؤول .

الفقهي وبه خرج القصص والأمثال والمواعظ الواردة في القرآن لأن نظرهم ليس فيها وهي وإن تعلق بها أحكام من وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلاة وحرمة القراءة على الجنب فهي أحكام تعلقت بالجميع، ولم تثبت معرفتها بالجميع، وإنما ثبتت ببعض النصوص من الكتاب أو السنة كما في الكشف . (بمعرفة أقسامهما) أي النظم والمعنى رذ أيضاً على من زعم أن المعنى المجرد قرآن عنده .

[أقسام النظم والمعنى]

(وذلك) أي أقسامهما على تأويل المذكور وإلا فالأصل وتلك (أربعة) لأن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه، فتقسيم اللفظ بالنسبة إلى معناه إن كان باعتبار وضعه له فهو الأول وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث، وإن كان باعتبار دلالة عليه فإن اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثاني وإلا فهو الرابع والجميع أقسام النظم بالنسبة إلى المعنى كما صرح به في التوضيح أخذاً بالحاصل وميلاً إلى الضبط لا كما اختاره بعضهم من أن الثلاثة الأول أقسام النظم، والرابع أقسام المعنى .

(الأول في وجوه النظم) أي في جهات النظم أي اعتباراته (صيغة ولغة) أي هيئة ومادة لأن الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات، وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة إليها والواضع كما عين حروف ضرب بإزاء المعنى المخصوص عين هيئته بإزاء معنى المضي، فاللفظ لا يدل على معناه إلا بوضع المادة والهيئة فعبّر بذكرهما عن وضع اللفظ، والأقرب ما في التنقيح من أن هذا القسم باعتبار وضعه للمعنى، وقدم الصيغة على المادة مع تأخرها عنها في الوجود لما علم أن أكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الأمر والنهي اللذين عليهما مدار الأحكام الشرعية فلهمزة الفائدة اللطيفة عدل عن ذكر الوضع كما ذكره خسرو في حاشية التلويح والوضع أعم من الشرعي واللغوي كما لا يخفى .

(وهي أربعة: الخاص والعام والمشارك والمؤول) لأنه إن دل على معنى واحد فإما على الأفراد وهو الخاص، أو على الاشتراك بين الأفراد وهو العام، وإن دل على معانٍ متعددة فإن ترجح البعض على البعض فهو المؤول وإلا فالمشارك وقد أسقط المحققون المؤول من درجة الاعتبار لأنه ولو كان من المشارك ليس باعتبار الوضع بل عن رفع

والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي أربعة أيضاً: الظاهر والنص والمفسر والمحكم

إجمال بظني فهي ثلاثة^(١) كما في التحرير واختاره منصور القائي لأن الترجيح وعدمه إنما يكون بالاستعمال وكلامنا قبله، وجعلها في التوضيح أربعة بإسقاط المؤول وإدراج الجمع المنكر بناء على ما اختاره من أنه واسطة بين الخاص والعام.

(والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي أربعة أيضاً: الظاهر والنص والمفسر والمحكم) أي طرق إظهار المعنى ومراتبه كما في التلويح، والظاهر أنها في الكل بمعنى الاعتبارات كما ذكره خسرو. والبيان إظهار المعنى أو ظهوره للسامع، وقدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظراً إلى أن التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ، وتصرف في المعنى، والأول مقدم على الثاني، ثم الاستعمال مرتب عليهما حتى كأنه لوحظ أولاً المعنى ظهوراً وخفاءً ثم استعمل اللفظ فيه كذا في التلويح وبه اندفع ما في التوضيح من أن الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ولذا قدمه في التنقيح على قسم البيان وإنما كان أربعة أيضاً

(١) قوله فهي ثلاثة: لأن اللفظ إن كان مسما متحداً ولو بالنوع كرجل وفرس أو متعدداً مدلولاً على خصوص كميته أي كمية عدده به: أي بلفظه فالخاص فدخل المطلق والعدد والأمر والنهي في الخاص، فالأمر والنهي والمطلق لانطباق كون مسماه متحداً ولو بالنوع عليها، والعدد لانطباق كون مسماه متعدداً مدلولاً على خصوص كميته به عليه وإن تعدد المعنى بلا ملاحظة حصر فإما بوضع واحد فمن حيث هو كذلك: أي فاللفظ من حيث إنه لم يلاحظ الواضع حصر معناه في كمية بل وضع اللفظ لمجموع المتعدد كائناً ما كان عدده وضماً واحداً هو العام فهو لفظ وضع وضماً واحداً لمعنى متعدد لم يلاحظ حصره في كمية أو بوضع متعدد فمن حيث هو كذلك: أي فاللفظ من حيث إنه دال على معنى متعدد بوضع متعدد من غير ملاحظة حصر لكميته هو المشترك، فهو لفظ وضع وضماً متعدداً لمعان متعددة ولم يلاحظ حصرها في كمية فيدخل في العام الجمع المنكر كرجال لأنه يصدق عليه لفظ وضع وضماً واحداً لمعنى متعدد ولم يلاحظ حصره في كمية فلا يكون واسطة بين العام والخاص، هذا على عدم اشتراط الاستغراق في العام كما هو قول أكثر مشايخنا البخاريين وعلى اشتراط الاستغراق فيه كما هو قول مشايخنا العراقيين والشافعية وغيرهم، فمتحد الوضع إن استغرق فالعام وإلا فالجمع أي فيقال وإن تعدد بلا ملاحظة حصر فأما بوضع واحد فمن حيث هو كذلك إن استغرق ما يصلح له فالعام وإلا فالجمع المنكر فهو حينئذ واسطة بين الخاص والعام كذا في التحرير وشرحه ثم قال وأخذ الحثية بين عدم العناد بجزء المفهوم بين المشترك والعام: أي فليس موجب العناد بينهما ذاتياً داخلياً، وهو الفصل كما هو بين الإنسان والفرس فإنه سيظهر تصادق المشترك مع العام ومع الخاص فهو تقسيم بحسب الاعتبار ولذا أخذت الحثية اهـ.

ولهذه الأربعة أربعة تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي أربعة أيضاً: الحقيقة والمجاز والصريح والكناية والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني وهي أربعة أيضاً: الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه

لأنه إن ظهر معناه فإما أن يحتمل التأويل أو لا فإن احتمل فإن كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر وإلا فالنص وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسر وإلا فالحكم. (ولهذه الأربعة أربعة تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه) لأنه إن خفي معناه فإما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي، أو لنفسها فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل، وإلا فإن كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل، وإلا فهو المتشابه، والمراد بالمقابلة أن يكون موجبها مخالفاً لموجب الأقسام الأول، وليست من قسم البيان لأن البيان هو الاظهار، أو إزالة الخفاء فلا يتناولها إذ الشيء لا يتناول ما ينافيه فلذا لم يجعل قسم البيان ثمانية ولا يلزم أن تكون أقسام النظم والمعنى خمسة إذ ذكرها هنا وقع تبعاً كذا ذكر الهدى.

(والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي أربعة أيضاً: الحقيقة والمجاز والصريح والكناية) لأنه إن استعمل في موضوعه حقيقة، وإن كان في غيره لعلاقة فمجاز، وكل منهما إن ظهر مراده فصريح، وإلا فكناية، ومن حذف ذكر العلاقة ورد عليه الهزل.

(والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني) أي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما فإن للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقريراً على المعنى الوضعي أو تجاوزاً عنه بحسب إرادة المتكلم واستعماله فأشار بقوله على المراد إلى هذا القسم وبقوله والمعاني إلى الأولين كذا في الكشف. والحاصل أنّ هذا القسم باحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى كما في التنقيح. (وهي أربعة أيضاً: الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه) لأنه إن دل على المعنى بالنظم فإن كان مسوقاً له فعبارة وإلا فإشارة، وإن لم يدل عليه بالنظم فإن دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة وإلا فالإقتضاء والاستدلال طلب الدلالة وهو وإن كان صفة للمستدل وليس من أقسام الكتاب لكن لما لم تفد الأقسام بدونه عدّه منها كما سيأتي في محله، والعبارة مصدر بمعنى الفاعل كالعدل بمعنى العادل وكذا الثلاثة فهي بمعنى المعبر والمشير والدالّ والمقتضي ليكون من أقسام النظم كما أشار إليه الهندي أو معناه الدالّ بطريق العبارة إلى آخره وهو أقرب، ولذا اقتصر عليه في التلويح، والمراد من النصّ هنا اللفظ الدال على المعنى لا النصّ المقابل للظاهر كما سيتضح في محله.

وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل وهو أربعة أيضاً: معرفة مواضعها وترتيبها ومعانيها وأحكامها

(وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل وهو أربعة أيضاً: معرفة مواضعها) أي مواضع أخذ تلك الأقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اختصّ بكذا وكالعام من العموم (وترتيبها) ليقدّم الراجح على المرجوح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر (ومعانيها) أي حقائقها وحدودها في اصطلاح الأصوليين أو ما يفهم منها لغوياً كان أو شريعياً (وأحكامها) أي الآثار الثابتة بها من كون الحكم قطعياً أو ظنياً، ووجه الضبط في الأربعة أن معرفة النصوص إما أن تكون من جهة ما دخل في النصّ أولاً، والأوّل إما أن يكون مقصوداً بالذات أو وسيلة إليه، الثاني معرفة الاشتقاق. والأوّل معرفة المعاني لغوية وشرعية وعرفية. والثاني إما أن يكون باعتبار ذاته أو ما صدر عنه. فالأوّل قوته في رتبة الدلائل من حيث كونه مبيناً للفرض أو الوجوب أو غيره راجحاً أو مرجوحاً. والثاني الأحكام الثابتة بحسب تلك القوة كذا في التقرير، وهذا وما قبله وجه ضبط، والعمدة في الكل الاستقراء كذا في التلويح، وقد استفيد من قوله يشمل الكل أن الأقسام ثمانون من ضرب العشرين في الأربعة، وهي تقسيمات متعدّدة باعتبارات مختلفة لا أقسام حقيقة ليلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم تقسيم على أنه لو جعل الجميع أقساماً متقابلة لكفي فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في أقسام التقسيم الأوّل فإن لفظ العيون مثلاً عام من حيث يتناول جميع أفراد الباصرة، ومشارك من حيث الوضع للباصرة وغيرها، وكذا التقسيم الثاني كذا في التلويح.

وذكر القآني في شرح المغني أن المراد من الأقسام التقسيمات. لأن قسيم الشيء حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشيء. وهذه الأقسام يجتمع بعضها مع بعض.

وذكر الهندي عن بعض المحققين أن الأقسام في الحقيقة تبلغ إلى سبعمائة وثمانية وستين قسماً وأطال في تقريره. وحاصله أن القسم الثالث: أعني قسم الاستعمال يكون في كل قسم من الاثني عشر التي قبله فتكون ثمانية وأربعين، ثم القسم الرابع: يكون في كل من الثمانية والأربعين فتبلغ مائة واثنين وتسعين، ثم القسم الخامس يكون في كل من المائة واثنين وتسعين فتبلغ ما ذكرناه.

وفي التوضيح لا تنافي بين العام والمشارك كالعيون كما ذكرناه لكن بين العام والخاص تناف إذ لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصاً وعماماً بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي انتهى. وما ذكر من أن النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجي جوابه.

أما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد

[الكلام على الخاص]

(أما الخاص فكل لفظ) وهو في الأصل مصدر ثم استعمل بمعنى الملفوظ به وهو المراد به هنا كما استعمل القول بمعنى القول، وهذا كما يقال الدينار ضرب الأمير: أي مضروبه، وهو لغة يطلق على كل حرف من حروف المعجم كان أو من حروف المعاني وعلى أكثر منه مفيداً كان أو لا كالقول والكلام، لكن القول أشهر في المفيد بخلاف اللفظ والكلام، وأشهر الكلام لغة في المركب من حرفين فصاعداً واللفظ خاص بما يخرج من الفم فلا يقال لفظ الله كما يقال كلام الله وقوله: كذا في شرح الرضي واحترز به عن غير اللفظ (وضع لمعنى) احتراز عن المحرّف والمهمّل وما دلّ طبعاً أو عقلاً، والمقصود من قولهم وضع اللفظ جعله أولاً لمعنى من المعاني مع قصد أن يصير متواطئاً عليه بين قوم فلا يقال إذا استعملت اللفظ بعد وضعه في المعنى الأول إنك واضعه إذ ليس جعلاً بل لو جعلت اللفظ الموضوع لمعنى آخر مع قصد التواطئ قيل إنك واضعه كما إذا سميت بزيد رجلاً، ولا يقال كل لفظة بدرت من شخص لمعنى إنها موضوعة له من دون اقتران قصد التواطئ بها، ومحرّفات العوام على هذا ليست ألفاظاً موضوعة لعدم قصد المحرّف الأول إلى التواطئ، وعلى ما فسرنا الوضع لم يكن محتاجاً إلى قوله لمعنى، لأن الوضع لا يكون إلا للمعنى إلا أن يفسر الوضع بصوغ لفظ مهملاً كان أو لا مع قصد التواطئ أولاً فيحتاج إلى قوله لمعنى لكن ذلك على خلاف المشهور من اصطلاحهم، ومعنى اللفظ ما يعني به: أي يراد بمعنى المفعول كذا في الرضي وإذا كان المعنى مدلول اللفظ شمل المعنى كالعلم والجهل والذات كالمشخصات، وبه خرج ما وضع لمعنيين فأكثر، وهو المشترك (معلوم) مخرج للمؤول لأن معناه غير معلوم يقيناً كما ذكره الانقاني. واختلف في إخراجها للمجمل، فقيل به نظراً إلى أن معناه غير معلوم للسامع. وقيل لا لأن معناه معلوم للواضع، وصحح في الكشف الأول لأن حكم الخاص أنه لا يحتمل البيان لكونه بيناً، والمجمل لا يعرف إلا بالبيان. (على الانفراد) مخرج للعام فإنه وضع لمعنى واحد معلوم، لكن على وجه الاشتراك بين الأفراد، والمراد بقوله: على الانفراد أن لا يكون لذلك المعنى الواحد أفراد، سواء كان له أجزاء أو لم تكن فتدخل الثنية كما في التلويح، واسم العدد تحت الخاص كالمائة فإن الواضع وضعه لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع، فيكون كل من الوحدان جزءاً من أجزائه فيكون موضوعاً لواحد بالنوع كالرجل والفرس، بخلاف العام فإنه موضوع لأمر مشترك فيه وحدان الكثير فيكون كل من الوحدان جزئياً من جزئياته، وبخلاف المشترك فإن كلا

من الوجدان نفس الموضوع له كما في التلويح، لكن ظاهر ما في التوضيح والتلويح والتحرير أن العدد موضوع لكثير كالعام فالمسمى متعدّد فيهما، لكن الأوّل محصور، والثاني لا، وكل منهما بوضع واحد بخلاف المشترك فإنه متعدّد الوضع، فالحق في تعريف الخاص أنه ما وضع لواحد أو متعدد محصور ليشمل أسماء الأعداد، ولذا قال في التحرير: اللفظ إن كان مسماه متحداً ولو بالنوع أو متعدداً مدلولاً على خصوص كميته به فالخاص فدخل المطلق والعدد والأمر والنهي انتهى.

وبهذا ظهر أن تعريف البدائع قاصر، وهو ما دلّ على مسمى واحد وكذا ما في التقويم من أنه ما دل على الواحد بذاته ومعناه، والمراد بالمحصور أن يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين، وبغير المحصور عدمه، وبهذا ظهر الفرق بين العدد والسموات فهي وإن كانت محصورة لكن لا بحسب دلالة اللفظ، والمراد بالوضع للكثير^(١) بحسب الأجزاء أن تكون الأجزاء متفقة في الاسم كآحاد المائة فإنها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم بخلاف أجزاء زيد فإنها غير متفقة في الاسم.

واعلم أن كلمة كل لا تناسب التعريف. قال في القطب في بحث الجزئي: لفظ كل إنما هي للأفراد، والتعريف بالأفراد ليس بجائز، ولذا اعترض المحقق الرضوي على ابن الحاجب في ذكرها^(٢) في حدّ التابع بأن المطلوب في الحدّ بيان ماهية الشيء لا قصد حصر جميع مفرداته انتهى. وجواب الكشف بأن المشايخ لا يلتفتون إلى مثل هذه التكلفات قصور وجواب الهندي بأن المطلوب في تعريف الأشياء بحسب الاصطلاح تطبيق الأفراد^(٣) ممنوع. والحق أنه تساهل.

(١) قوله والمراد بالوضع للكثير الخ: أصله من التلويح، وعبارته والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لأمر يشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل واحد من الوجدان نفس الموضوع له أو جزئياً من جزئياته أو جزءاً من أجزائه. وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد. فإن قيل فيندرج فيه زيد وعمرو ورجل وفرس أيضاً لأنه موضوع للكثير بحسب الأجزاء. قلنا المعنى هو الأجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فإنها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم انتهت فتأمل.

(٢) قوله في ذكرها: حيث قال في تعريف التابع: كل ثانٍ أعرب بإعراب سابقه من جهة واحدة اهـ.
(٣) قوله تطبيق الأفراد: عبارة ابن ملك. فإن قلت كلمة كل مستنكرة في التعريف لأنها للأفراد والتعريف للحقيقة. قلنا لا استبعاد إذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الأفراد لأن التسمية للأفراد انتهت أي إذا كان الغرض بيان تسمية الخاص ورسمه وتطبيقه على الأفراد جاز ذكر كل وهناك جواب آخر أن لفظ كل ليس من التعريف بل دخلت بعد التعريف لقصد الاحاطة بكل الأنواع فتأمل.

وهو: إما أن يكون خصوص الجنس، أو خصوص النوع، أو خصوص العين كإنسان ورجل وزيد وحكمه أن يتناول المخصوص قطعاً

(وهو: إما أن يكون خصوص الجنس، أو خصوص النوع، أو خصوص العين كإنسان ورجل وزيد) أي الخاص إما أن يكون خاص الجنس إلى آخره، فالخصوص بمعنى الخاص أو الضمير عائد إلى الخصوص المستفاد من الخاص . والجنس عند المناطقة كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس . والنوع كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو، والفقهاء لما كان نظرهم في الأحكام جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في الأحكام جنساً خاصاً كإنسان فإنه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى أن من اشترى عبداً وظهر أنه أمة أو عكسه لم ينعقد البيع، واختص الرجل بالنبوة والإمامة والشهادة في الحدود والقصاص وجعلوا المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعاً خاصاً كالرجل والفرس .

وأما الاختلاف بين العاقل وغيره فمن العوارض، وقد مثل في التوضيح بالمثاليين المذكورين للإشارة إلى أن النوع في عرف الشرع قد يكون نوعاً منطقياً كالفرس، وقد لا يكون كالرجل كما في التلويح وجعلوا اللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عيناً خاصاً كزيد وإنما آخره مع كونه أولى بهذا الاسم من غيره تقدماً للكلي لأنه جزء الجزئي فإن الجزئي وهو زيد إنسان ذكر فكان الإنسان جزءه وقيد بتكثير إنسان ورجل لأنهما إنما يكونان من قبيل الخاص إذا كانا منكبين أو معرفين لا للاستغراق إذ لو كانا معرفين للاستغراق لكانا من قبيل العام دون الخاص ذكره الهندي .

[حكم الخاص]

(وحكمه) أي والمستفاد منه من غير العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة (أن يتناول المخصوص قطعاً) أي تناوله لمدلوله على وجه تنقطع إرادة غير مدلوله عنه والقطع يطلق على نفي الاحتمال أصلاً وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أعم من الأول لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم . والمراد هنا الأعم إذ الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره فلا يطرد كونه قطعياً بالمعنى الأول ولأن احتمال المجاز قائم .

وبهذا سقط ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لأن نفس الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الأعم . وقد حكى خلاف في إفادته القطع فعند أبي زيد ومتابعيه يفيد خلافاً لمشايع سمرقند ورفع الخلاف القائي بأن من أثبتة أراد المعنى الأعم ومن نفاه

ولا يحتمل البيان لكونه بيناً فلا يجوز إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض

أراد المعنى الأخص والقطع بالمعنى الأخص يسمى علم اليقين وبالمعنى الأعمش يسمى علم الظمأنينه كذا في التوضيح .

(ولا يحتمل البيان) أي بيان التفسير لأنه محتمل لبيان التغيير^(١) والتقرير^(٢) وكأنه نتيجة الأول فلا يحتمل البيان (لكونه بيناً) لأن البيان لإثبات الظهور وإزالة الخفاء وكل^(٣) موجود وليس بمصادرة لأن المدعي عدم احتمال وهو غير كونه بيناً في نفسه (فلا يجوز إلحاق التعديل) أي الظمأنينة في الركوع والسجود قدر تسيحة الثابت بخبر الواحد في الصحيحين للأعرابي الذي تركها من قوله: «ارجع فصل فإنك لم تصل ثلاثاً» واسمه خلاد بن رافع كما في فتح القدير (بأمر الركوع والسجود) وهو قوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧]. (على سبيل الفرض) كما ذهب إليه الشافعي لأن الركوع والسجود خاصان ولا اجمال فيهما ليفتقر إلى البيان، ومسامهما يتحقق بمجرد الانحناء ووضع بعض الوجه مما لا سخرية فيه مع الاستقبال والظمأنينة دوام على الفعل لا نفسه فهو غير المطلوب فوجب أن لا تتوقف الصحة عليها بخبر الواحد وإلا كان نسخاً لإطلاق القاطع به وهو ممنوع عندنا مع أن الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله في آخر الحديث: «وما انتقصت من هذا شيئاً فقد انتقصت الصحة من صلاتك» كما رواه أبو داود وغيره لأنه سماه صلاة والباطلة ليست صلاة أو لأنه وصفها بالنقص . وإنما لم أذكر أبا يوسف مع الشافعي كما في الشروح لأنهم وإن نقلوا عنه الفرض يتمين حمله على الفرض العملي وهو الواجب فيرتفع الخلاف^(٤) كما في فتح القدير، لأن أبا يوسف موافق لهما في الأصول، قيد بقوله على سبيل الفرض لأن إلحاقها بهما لا على سبيل الفرض جائز .

واختلف فيها: فروى الكرخي أنها واجبة . وروى الجرجاني أنها سنة، ورجح

(١) قوله التغيير: مثل الاستثناء نحو له على عشرة إلا ثلاثة، أو التعليق نحو إن جاء زيد فأتت طالق اهـ .

(٢) قوله والتقرير: أي بأن يؤكد لدفع احتمال المجاز اهـ .

(٣) قوله وكل: أي كل منهما أي من اثبات الظهور وإزالة الخفاء موجود وإثبات الثابت أو نفي المنفي محال لما فيه من تحصيل الحاصل اهـ .

(٤) قوله فيرتفع الخلاف: كيف يرتفع والحال أنه يقول بفوات الصحة بتركه وهما يقولان بالصحة مع الحرمة فتأمل، ولعل المراد الموافقة في عدم إثبات الفرضية بالنظر لقواعد الأصول والقول بفوات الصحة من علم الفروع ويحرر فإن في نفسي منه شيئاً اهـ .

ويبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء والطهارة في آية الطواف

الأول في فتح القدير لأن المجاز حينئذ في قوله لم تصلّ يكون أقرب إلى الحقيقة ولأن المواظبة دليل الوجوب. وقد سئل محمد عن تركها فقال: إني أخاف أن لا تجوز، وعن السرخسي من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة إلى آخره ورجح الثاني في التحرير بأن تركه عليه الصلاة والسلام المسمي يرجح ترجيح الجرجاني الاستئان، وقيد بالاعتدال فيهما لأن الاعتدال في القومة والجلسة سنة عندهما اتفاقاً. ومقتضى المواظبة الوجوب في الكل ورجحه في فتح القدير ولذا صرح في الخانية بوجوب سجود السهو بترك رفع الرأس من الركوع.

(ويبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء) لأن الغسل والمسح خاصان فاشتراط هذه الأشياء زيادة على القطعي بأخبار الآحاد وهو باطل ولعله عبر بعدم الجواز في الأولى دون البطان تادباً مع أبي يوسف لأنه قال بالإلحاق فيها وإن حمل كلامه على غيره بخلاف اشتراط الولاء وما بعده فإنه ليس فيه خلاف لأصحابنا وإنما كانت سننا في الوضوء لأن دلائلها ظنية الثبوت والدلالة كما قالوا: إن الأدلة السمعية أربعة: قطعي الثبوت والدلالة كنصوص القرآن المفسرة أو المحكمة والسنة المتواترة التي مفهومها قطعي وبه يثبت الفرض، وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالأيات المؤولة، وعكسه كأخبار الآحاد التي مفهومها قطعي كالأمر وبهما يثبت الوجوب وظنيهما كأخبار الآحاد التي مفهومها ظني وبه يثبت السنية والحرام في مرتبة الفرض والمكروه تحريماً في مرتبة الواجب وتنزيهاً في مرتبة المندوب.

واعلم أن القسم الثالث إنما يتحقق في حق من لم يسمع من في النبي ﷺ. أما من سمع منه مشافهة فليس في حقه إلا الفرض الذي تفوت الصحة بفوته لأنه قطعيهما في حقه وبهذا ظهر أن استدلال صاحب الهداية على اشتراط النية في العبادات بحديث: «إنما الأعمال بالنيات» غير صحيح لأنهم صرحوا بأنه من قبيل ظنيهما كما نبه عليه الهندي واستدل له بقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: 5] فإن الإخلاص هو النية والأولى الاستدلال بالإجماع فإن العبادة بمعنى التوحيد في الآية بدليل عطف الصلاة والزكاة.

(والطهارة في آية الطواف) بالجرّ عطف على الولاء: أي ويبطل شرط الطهارة في نحو الطواف المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: 29] لأن الطواف خاص بمعنى الدوران بالبيت فلا إجمال فيه ليلتحق خبر الواحد بياناً له وإنما هي واجبة على الصحيح للحديث: «ألا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان» فهو

..... والتأويل بالأطهار في آية التبرص

ظني الثبوت قطعي الدلالة لأنه نهي مؤكد بالنون ولذا قلنا بوجوب الستر فيه أيضاً ولذا قلنا بوجوب الجابر إذا ترك كلاً منهما لكن الجابر بترك الطهارة مختلف ففي طواف القدوم صدقة في الأصغر ودم في الأكبر وكذا في طواف الصدر وفي طواف الركن دم في الأصغر وبدنة في الأكبر واختلاف الجابر باختلاف الجنابة هو الأصل اعتباراً للمسبب على وزان سببه وقد أمكن ذلك في الحج لتنوعه إلى صدقة ودم وبدنة ولم يمكن في الصلاة لأنه لا جابر لنقصها إلا السجود فاستوى فرضها ونفلها. وأما الطهارة عن الخبث فيه فسنة لا واجبة فلا جابر لو تركها لكنه مكروه وإنما لم يلحق الخبث بالحدث في وجوب الجابر لأن الخبث أخف بدليل أن قليله لا يمنع بخلاف الحدث وإنما استوى واجبه ونفله في جابر الطهارة لأن نفله يجب بالشروع فصار كواجبه مع أن واجبه إنما وجب بفعله أيضاً وهو الصدر.

واعلم أن المأمور به في الآية ليس الطواف بل التطوف وهو أخص يقتضي زيادة تكلف وهو يحتمل كونه من حيث الإسراع ومن حيث التكثير فلما فعله عليه الصلاة والسلام متكرراً كان تنصيماً على أحد المحتملين ثم كون الركن أربعاً من السبعة إنما هو إقامة للأكثر مقام الكل وفيه بحث في فتح القدير فالإجمال فيه إنما هو من جهة المبالغة لا في أصل الفعل واختار القآني أن العدد فيه إنما ثبت بالأخبار المشهورة وبها تجوز الزيادة على الكتاب.

واعلم أن المصنف تبع فخر الإسلام في تفريع هذه المسائل على هذا الأصل أعني كون الخاص لا يحتمل البيان وخالف صدر الشريعة ففرعها على ما سيأتي في باب البيان من أن الزيادة على النص القطعي بخير الواحد لا تجوز لكونها نسخاً وتبعه المحقق في التحرير، ولعله أوجه لأن النص أعم من الخاص والعام كنص القراءة ﴿فَأَقْرَهُوْا مَا يَتَرَكْنَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠] لا يجوز تخصيصه بخبر الفاتحة والقول بالوجوب لا يرفع حكم الكتاب وهو الأجزاء فلا يكون نسخاً ولا يرد على القول بوجوبها وقوعها فرضاً حتى لو قرأها لأن الكلام فيما شرع فرضاً لا فيما يقع فرضاً كما لو قرأ البقرة فإنها تقع فرضاً ولم تشرع فرضاً إجماعاً ولا تنافي بين كون الفاتحة فرضاً وواجباً، لأن فرضيتها من حيث كونها قرآناً ووجوبها من حيثية كونها فاتحة، وعند تغاير الحثيتين لا منافاة.

(والتأويل بالأطهار في آية التبرص) بالرفع عطف على شرط أي وبطل التأويل بالأطهار للقرء في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّفَتُ بِرَبِّصَةٍ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وأصله أن القرء مشترك بين الحيض والطمهر، فأوله الشافعي رحمه الله بالطمهر،

ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله: حتى تنكح زوجاً غيره

وأوله الحنفية بالحيض لأنه لو أريد الطهر لبطل موجب الخاص وهو ثلاثة لأن المشروع الطلاق في الطهر. فإذا طلقت فيه فإما أن لا يحتسب من العدة فيجب ثلاثة وبعض وإن احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض، على أن بعض الطهر ليس بطهر وإلا كان الثالث كذلك، وتمامه في التوضيح ولا يرد عليه إرادة شهرين وبعض في قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] لأنه لم يقل ثلاثة أشهر ليكون من قبيل الخاص، وإنما هو جمع منكر عام أو واسطة، وكذا لا يرد فيما لو طلقها حائضاً. فإن الواجب ثلاث حيض وبعض، لأنه وجب تكميل الحيضة الأولى بالرابعة فوجب بتمامها ضرورة أنها لا تتجزأ كعدة الأمة كذا في التلويح^(١)، وظاهره أن الثلاثة والبعض عدة مع أن ظاهر كلامهم أن العدة هي الثلاث وأن ذلك البعض لم يحتسب لعدم اعتباره كما في الهداية وغيرها، والظاهر أنه لا خلاف، فإن البعض الزائد إنما وجب ضرورة التكميل إذ لا يمكن التوصل إلى حقيقة الواجب إلا به.

(ومحللية^(٢) الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله: حتى تنكح زوجاً غيره)

جواب عما أورد على الأصل السابق من أن الخاص لا يحتمل البيان فلا يقبل الزيادة

(١) قوله كذا في التلويح: وفيه ما نصه وعلى أصل الاستدلال منع لطيف وهو أنا لا نسلم أنه إذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة أطهار وبعضاً بل الواجب بالشرع لا يكون إلا الأطهار الثلاث الكاملة، ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار أنه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي، لأنه لا يقول بوجود ثلاثة أطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق، نعم يفيد أبا حنيفة في دفع ما يورد من المعارضة بوجود ثلاث حيض وبعض فيما إذا طلقها في الحيض اهـ.

(٢) قوله ومحللية: أي كونه محللاً: أي مثبتاً حلاً جديداً. وحاصله أن هذه مسألة خالف فيها الشافعي ومحمد أبا حنيفة محتجين بأن فيما ذهب إليه ترك العمل بالخاص، وتقريرها أن لفظ حتى في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ خاص في الغاية وأثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتاً لحل جديد، وإنما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم تنتهي حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالإباحة الأصلية فوطء الزوج يهدم حكم ما مضى من طلاقات الزوج الأول إذا كانت ثلاثاً لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث إذ لا تثبت الحرمة به ولا تتصور غاية الشيء قبل وجود أصله ففي القول بأنه يهدم ما دون الثلاث أيضاً كما هو مذهب أبي حنيفة بناء على أن وطء الزوج الثاني مثبت حلاً جديداً ترك العمل بالخاص. وجوابه إذ المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل إضافته إلى المرأة واشتراط الدخول إنما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث =

وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى: ﴿جَزَاءُ﴾ لا بقوله: ﴿فَأَقْطَعُوا﴾

ولا النقصان وقد وقعتم فيما أبيتم، فإن حتى خاص للغاية فيفيد أنّ الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم، وأنتم زدتم فقلتم إنه مثبت حلاً جديداً. فأجاب بأن كونه مثبتاً للحل الجديد إنما هو بحديث العسيلة. وهو قوله: «لا حتى تذوقي عسيلته» جعل الذوق غاية لعدم العود فإذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل فكان الحديث عبارة^(١) في اشتراط وطئه للتحليل وإشارة إلى كونه محللاً. وبهذا ظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث فإنها في الآية غاية لعدم الحل وفي الحديث لعدم العود. والتحقيق أن ما ذكره المصنف لا يصلح جواباً للإيراد بل هو مقرّر له لأنّ الإيراد أنكم أثبتم التحليل بالحديث زيادة على الخاص وهو لا يجوز، وإنما الجواب أنه لا وجه للإيراد أصلاً لأنه ليس من باب الزيادة على الخاص إذ ليس عدم تحليله^(٢) والعود^(٣) إلى الحالة الأولى^(٤) من ما صدقات مدلول حتى^(٥) ليلزم إبطاله^(٦) بالحديث فهو^(٧) من قبيل إثبات ما سكت عنه الكتاب بالحديث كما أفاده في التحرير، ويتفرّع على هذا الأصل أعني كون الثاني غاية أو محللاً مسألة هدم الزوج الثاني ما دون الثلاث فعندهما يهدمه كما يهدم الثلاث لأنه إذا أثبت حلاً جديداً بعد الثلاث أثبت فيما دونها بالأولى. وعند محمد لا يهدم ورجحه في التحرير بأن العود والتحليل إنما جعل في حرمتها بالثلاث، ولا حرمة قبلها فلا يتصوران وبطل أنه أولى به الحق عدم الهدم والخلاف في المدخولة أما في غيرها فلا هدم اتفاقاً.

(وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى: ﴿جَزَاءُ﴾ لا بقوله: ﴿فَأَقْطَعُوا﴾)

جواب عما أورد على الأصل السابق فإن القطع المستفاد من فاقطعوا خاص معناه الإبانة فلا يدل على إبطال العصمة عن المسروق وقد قلتم بإبطالها عملاً بالحديث:

= العسيلة حيث قال: «لا حتى تذوقي» جعل الذوق غاية لعدم العود الخ ففيما دون الثلاث يكون الزوج الثاني متمماً للحل الناقص بطريق الأولى اهـ كلام التلويح.

(١) قوله عبارة الخ: أي لكونه مسوقاً له اهـ.

(٢) قوله عدم تحليله: أي الزوج الثاني الزوجة للأول.

(٣) قوله والعود: أي وعدم العود: أي عودها فهو مجرور عطفاً على تحليله.

(٤) قوله إلى الحالة الأولى: وهي ملك الأول عليها الثلاث.

(٥) قوله حتى: أي في الآية.

(٦) قوله إبطاله: أي مدلولها.

(٧) قوله فهو: أي إثبات التحليل بالثاني.

«لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه» فيكون زيادة على الخاص القطعي بالخبر وهو لا يجوز. وحاصل الجواب أن بطلان العصمة إنما أثبتناه بخاص آخر قطعي هو قوله جزاء فإنه مصدر جزى بمعنى كفى. فلو وجب غرم لم يكف، وفيه أبحاث طويلة والحق أنه لا ورود لها أصلاً لأنه ليس من باب الزيادة على النص لأن القطع لا يصدق على نفي الضمان وإثباته فيكوناً^(١) من ما صدقات المطلق بل هو^(٢) حكم آخر ثبت بتلك الدلالة^(٣) أو بالحديث كذا في التحرير والعصمة في اللغة بكسر العين السبب والجعل كذا في ضياء الحلوم وفي علم الكلام عدم قدرة المعصية أو خلق مانع غير ملجئ كذا في التحرير وعند الفقهاء هي كون المحل حراماً، فالمراد ببطلانها هنا بطلانها حقاً للعبد بالنسبة إلى السارق إذا قطع إذ لو بطلت مطلقاً لصار المال مباحاً فلم يقطع فيه. وإنما انتقلت إلى الله تعالى فصار محرماً حقاً لله تعالى كالميتة فلم يضمن ولم ينتقل الملك إليه تعالى إذ لو انتقل عن العبد لم يشترط طلبه مع أنه لو اختار تضمينه قبل القطع فله ذلك ولا قطع وإنما قيدنا بالنسبة إلى السارق لأنها لم تبطل حقاً للعبد بالنسبة إلى غيره حتى لو باعها من غيره أو وهبها حال قيامها صح أو استهلكها غيره ضمنها ومعنى بطلانها حقاً للعبد أن العين لا تكون مضمونة على السارق ولو استهلكها وهو ظاهر المذهب ثم بطلانها للعبد وانتقالها إليه تعالى قبيل فعل السرقة القبلية التي علم تعالى أنها تتصل بها السرقة، وإنما يتبين^(٤) لنا ذلك بتحقق القطع فكان حكم الأخذ مراعى إن استوفى القطع تبين أن حرمة المحل كانت لله تعالى فلا ضمان وإن تعذر الاستيفاء تبين أنها كانت للعبد فوجب الضمان. وإنما قلنا بالانتقال إلى الله تعالى بشرطه لأن وجوب الضمان ينافي القطع لأنه يتملكه بأداء الضمان مستنداً إلى وقت الأخذ فتبين أنه ورد على ملكه فينتفي القطع وما يؤدي إلى انتفائه فهو المنتفي، وبما قررناه علم أنه لو قال وبطلان العصمة عن المسروق حقاً للعبد إذا قطع السارق بالنسبة إليه من حيث التضمين قضاء لكان أولى وإنما قيدنا بالقضاء لأنها لا تبطل ديانة فيفتي بأداء الضمان للحقوق الخسران والنقصان للمالك من جهة السارق، وقيدنا بالحيثية لأنه لو باعها له حال قيامها بعد القطع صح البيع، وقد قدمنا أن الملك لم يبطل للعبد ولذا قال في الإيضاح قال أبو حنيفة: لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه من الوجوه لأن الثوب على ملك المسروق منه وكذا لو خاطه قميصاً

(١) قوله فيكوناً: أي نفي الضمان وإثباته.

(٢) قوله بل هو: أي نفي الضمان.

(٣) قوله بتلك الدلالة: أي الاستقرائية.

(٤) قوله وإنما يتبين الخ: فهو من الاستدلال بمعانية المشروط على سبق الشرط شرح التحرير.

ولذلك صح إيقاع الطلاق بعد الخلع

لا يحل له الانتفاع به كمن دخل دار الحرب بأمان وأخذ شيئاً من أموالهم لم يلزمه الرد قضاء ويلزمه ديانة فكالباغي إذا أتلف مال العادل ثم تاب لم يحكم عليه بالضمان وتعذر إيجاب الضمان بعارض ظهر أثره في حق الحكم وأما ديانة فيعتبر قضية السبب كذا في فتح القدير .

(ولذلك) أي ولكون الخاص قطعياً في معناه (صح إيقاع الطلاق بعد الخلع) لأن الفاء في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٠] للتعقيب والمعطوف عليه الافتداء فلزم صحة وقوع الطلاق بعد البائن فلو لم يقع تعطل موجب الفاء وردّه في التحرير بأن قوله: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ متصل بقوله: ﴿أَطْلَقَ مَرَّتَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩] لأنها بيان الثالثة كأنه قال الطلاق مرتان^(١) فإن طلقها الثالثة فلا تحل له حتى تنكح، واعتراض إفادة جواز كونه مطلقاً بمال أولى كانت أو ثانية أو ثالثة ولذا لم يلزم في شرعية الثالثة تقدم خلع انتهى . وجوابه أن اتصاله بقوله: ﴿أَطْلَقَ مَرَّتَانٍ﴾ هو معنى اتصاله بالافتداء لأنه ليس بخارج عن الطلقتين فكأنه قال فإن طلقها بعد الطلقتين كلاهما أو إحداهما خلع وافتداء، فالدفع ما يقال يلزم عدم^(٢) مشروعية الخلع قبل الطلقتين ويلزم تريبع الطلاق ولا يضر في ذلك تصريحهم بأن قوله تعالى: ﴿أَطْلَقَ مَرَّتَانٍ﴾ نزلت في الرجعي لأنه على تقدير عدم الأخذ . وأما شرعية الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء فثابت بالإجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة . واعلم أن هذا البحث مبني على أن يكون التسريح بالإحسان إشارة إلى ترك الرجعة وأما إذا كان إشارة إلى الثالثة كما في

(١) نص القرآن في سورة البقرة هكذا: ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يترابعا إن ظنا أن يقيما حدود الله وتلك حدود الله يعلمون﴾ .

(٢) قوله فاندفع ما يقال يلزم عدم الخ: المدفوع سؤالان أحدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملاً بموجب الفاء في قوله: ﴿فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله﴾ الآية وثانيهما لزوم تريبع الطلاق بقوله: ﴿فإن طلقها﴾ لترتبه على الخلع المرتب على الطلقتين . وحاصل الدفع أن الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل إنه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد أن لا يكون المراد بقوله تعالى: ﴿الطلاق مرتان﴾ الرجعي على ما صرحوا به لأن الخلع طلاق بائن . ويجاب بأن كونه رجعياً إنما هو على تقدير عدم الأخذ وعلى تقدير الأخذ فلا، فإن قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب وإلا لزم من إثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل =

ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة

الحديث فلا بد أن يكون قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ بياناً لحكم التسريح على معنى إذا ثبت أنه لا بد بعد الطلقتين من الإمساك بالمراجعة أو التسريح بالطلقة الثالثة، فإن أثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح وحيتنئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع كذا في التلويح فالأولى التمسك بالحديث: «المختلفة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة» هذا والمذكور في تفسير الجلالين وغيره أن التسريح إشارة إلى ترك المراجعة وأن المراد بقوله: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ الطلقة الثالثة، قيد بالصريح لأنه لو قال لها بعد الخلع أنت بائن لم يقع. وحاصل كلامهم هنا ما قيل:

وكل طلاق بعد آخر واقع سوى بائن عن بائن لم يعلق

والمراد بالبائن الثاني ما كان بلفظ الكناية المفيدة للبينونة فلو خلعها ثم خلعها لم يقع الثاني ولو خلعها ثم طلقها على مال وقع الثاني ولا يجب المال كما في القنية، ولو خلعها ثم قال أنت طالق بائن وقع الثاني وإن كان بائناً لأن وقوعه بأنت طالق وهو صريح ويلغو قوله بائن لعدم الحاجة إليه لأن الصريح بعد البائن بائن ولو خلعها ثم طلقها ثلاثاً وقع الثلاث وإن كان الثاني بائناً بعد بائن لأنه بالصريح لا بالكناية كما في فتح القدير وصرح فيه بأن البائن يلحق الصريح ويشكل عليه ما في الخلاصة طلقها على مال ثم خلعها في العدة لا يصح انتهى لأن هذا من قبيل لحوق البائن الصريح إلا أن يحمل عدم الصحة على عدم لزوم المال فلا اشكال.

(ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة) بكسر الواو وهي التي فوضت بضعها إلى زوجها أي زوجت نفسها بلا مهر ومن روى بفتح الواو على معنى أن وليها زوجها بغير تسمية المهر فيه نظر كذا في المغرب وذكر في التلويح أنها من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر أو على أن لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلاً للخلاف لأن نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد منها هي التي أذنت لوليها أن يزوجه من غير تسمية المهر أو على أن لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على أن الولي زوجها بلا مهر وكذا الأمة إذا زوجها سيدها بلا مهر انتهى. وإنما وجب المهر بنفس العقد عملاً بقوله تعالى: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] فإن الباء لفظ خاص معناه اللصاق واستعماله في غيره مجاز ترجيحاً للمجاز على الاشتراك فلا ينفك الابتغاء: أي الطلب

= بالفاء في قوله: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾. قلنا لو سلم فبالإجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة هذا توضيح ما أشار له الشرح.

وكان المهر مقدراً شرعاً غير مضاف إلى العبد ومنه الأمر

وهو العقد الصحيح عن المال أصلاً فإذا مات عنها أو دخل بها وجب مهر المثل ويؤيده الحديث المروي في أبي داود وغيره من اجتهاد ابن مسعود في امرأة مات عنها قبل الدخول والتسمية بأن لها المهر كاملاً فقام معقل بن سنان وقال: سمعت رسول الله ﷺ قضى في بروع بنت واشق بمثله وبروع بفتح الباء والناس يكسرونها غلطاً كذا في المزهر في اللغة للأسيوطي . (وكان المهر مقدراً شرعاً غير مضاف إلى العبد) عملاً بقوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [الأحزاب: ٥٠] خص فرض المهر به أي تقديره بالشارع فيكون أدناه مقدراً لأن أعلاه غير مقدر اجماعاً لأن التقدير إما أن يمنع الزيادة أو النقصان ولما لم يبين ذلك الأدنى قدرناه بالحديث: «لا مهر أقل من عشرة» أو بالقياس على شيء معتبر له خطر شرعاً وهو اليد وهو مبني على أن الفرض حقيقة في التقدير لغلبة الاستعمال فيه مجاز في غيره من القطع والايجاب ترجيحاً^(١) للمجاز على الاشتراك ثم اقتران كلمة على به بناء على أنها صلة الايجاب دون التقدير لا يمنع حمله على التقدير لأن تضمين الصلة جائز كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا تَقُولُونَ وَكَيِّلٌ﴾ [القصص: ٢٨] ضمن صلة الشهادة لفظ الوكالة لتقرن الشهادة مع الوكالة فكذا هنا ضمن صلة الوجوب لفظ التقدير ليعلم الوجوب مع التقدير، فإن قيل إذا تضمنت كلمة معنى كلمة أخرى ووصلت بصلتها لم يبق معناه الأول مراداً لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في بعض المواقع كما في الآية لو أريد من قوله: ﴿وَكَيِّلٌ﴾ مطلع شاهد مع حقيقة الوكالة يلزم المحذور. قلنا التضمين ينبئ عن بقاء المعنى الأول ومنه التضمين الشعري وهو أن يضمن الشعر شيئاً من شعر الغير ولذا أرادوا في الآية معنى الوكالة مع الشهادة وكذا في كل موضع قالوا بالتضمين فيه أرادوا المعنيين بشهادة مواقع استعمالهم، ولزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهم فإن المتضمن بدلالة الصلة كالمحذوف والجمع بين المنطوق والمحذوف ليس من قبيل الجمع من شيء كذا في مدار الفحول.

[الكلام على الأمر]

(ومنه الأمر) أي ومن الخاص الأمر فإن لفظ الأمر وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل جزءاً لغة وجمعه أمور ويقال أمره أمراً نقيض نهاه والأمر منه أوامر بالهمزة

(١) قوله ترجيحاً الخ: لأن اللفظ إذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز أولى لأن قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لإرادة كل معنى من معانيه إلى قرينة اهـ ابن ملك .

وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل

ومده بغير همزة قال الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾ [طه: ١٣٢] كذا في ضياء الحلوم، وعند النحاة ما دل على الطلب وقبل ياء المخاطبة وعند الكلاميين بناء على أنه النفسي اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء حتماً وبالأخير خرج النذب النفسي والاقتضاء المذكور هو معنى الايجاب ولا يرد أكفف على عكسه^(١) فإنه أمر ولا اقتضاء فيه وكذا لا يرد لا تترك على طرده، فإن الاقتضاء موجود وليس بأمر بل نهى لأن المحدود النفسي لا الصيغي فيلتزم معنى لا تترك منه واكفف ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] نهى ويدخل فيه أطلب فعل كذا إذا أريد به الحال إليه أشار في التحرير عند الأصوليين حقيقته اصطلاحاً صيغته المعلومة لأن الأليق بهم تعريف الأمر الصيغي لا النفسي لأن بحثهم عن الدلائل السمعية.

وقد اختلفوا في تعريفه فمنهم من عرفه باعتبار وجوب امتثاله لأن الكلام في خاص القرآن كما في المغني فقال الأمر قول القائل لمن دونه أفعل فشرط العلو في نفس الأمر ولم يعتبر الاستعلاء فقط لما ذكرناه وبعضهم عرفه بأعم منه فلم يشترط العلو وإنما شرط الاستعلاء وعليه أكثر الأصوليين كما ذكره القاتني ومنهم المصنف فقال: (وهو قول^(٢) القائل لغيره على سبيل الاستعلاء^(٣) افعل) فالقول بمعنى المقول^(٤) هنا كاللفظ وإن صح أن يكون مصدراً لأن الأمر والنهي من قبيل الإنشاء وهو قسم من اللفظ المفيد ولأن الأمر عند الأصولي نفس الصيغة لا الطلب كما قدمناه. وبهذا اندفع ما ذكره القاتني أن المراد به معناه المصدر لا المقول كما خطر ذلك في بعض الأوهام لأن ذلك صيغة الأمر لا الأمر لأنه الطلب كما ذكره في المفتاح والكشاف ومختصر ابن الحاجب انتهى وهو مردود لأنهم عرفوا الأمر النفسي والكلام في الصيغي وهو المقول. وأما القول فنفس الاقتضاء كما في التلويح وخرج بقيد القول الفعل والإشارة وبطريق الاستعلاء الدعاء والالتماس مما كان بطريق الخضوع أو التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الأدنى للأعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب إلى سوء الأدب. والفرق بين الاستعلاء والعلو: أن الاستعلاء هيئة الأمر من رفع صوت وإظهار غلظة والعلو هيئة الأمر من علم ونسب وجمالة وولاية كما ذكره الهندي. وفي ضياء الحلوم: العلو الارتفاع وعلا الرجل إذا ارتفع قدره استعلاء:

(١) قوله على عكسه: أي كونه جامعاً لأفراد المعرف اهـ.

(٢) احترز به عن الفعل والإشارة.

(٣) أي على جهة عذ الطالب نفسه عالياً وإن لم يكن في الواقع كذلك.

(٤) أي وحيثيذ يكون افعل بدلاً عن القول.

ويختص مراده بصيغة لازمة

أي علا . قال الله تعالى : ﴿مَنْ أَسْتَعْلَى﴾ [طه : ٦٤] انتهى وربما يورد على التعريف أن الأمر قد يوجد بدون هذا اللفظ ويجب عنه بأنه إنما يرد ذلك أن لو كان مراده تلك الصيغة على الخصوص وليس كذلك يعرف ذلك ببادئ الرأي بل المراد به كل قول يدل على طلب الفعل بنفسه فاندفع به أيضاً ما قيل إنه غير مانع لأن هذه الصيغة قد تكون للتهديد والتعجيز كما في التلويح لأنه لا طلب فيهما والتعريف وإن كان يسان عن المجاز لكن فيما لا يكون المراد ظاهراً . أما عند ظهوره فلا كما أفاده القائي .

ومن العجب ما في التلويح من الترديد بين أن يريد الأمر عند أهل العربية فلا يصح لعدم اشتراطهم الاستعلاء وبين أن يريده عند الأصوليين فغير مانع لأنها قد تكون للتهديد والتعجيز للقطع بأنه لم يرد إلا اصطلاح أهل الأصول وهو مانع لأنه لا طلب فيهما كما قدمناه وقوله في التلويح لو أريد من الصيغة ما يتبادر منها عند الإطلاق يكون قيد الاستعلاء مستدركاً ممنوع، إذ لا يتبادر من الصيغة إلا الطلب وهو موجود مع الدعاء والالتماس فقيد الاستعلاء لإخراجهما .

والحاصل أن قوله افعل في التعريف للتمثيل لا للتقييد كما ذكره الهندي فكأنه قال الأمر اللفظ الدال على طلب الفعل استعلاء كافعل وقد حذّاه في الكشف بهذا وقال إنه أقرب إلى الصواب وأورد على عكس التعريف قول الأدنى للأعلى افعل تبليغاً أو حكاية عن الأمر المستعلي فإنه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل . وأجاب عنه التلويح بأن مثله لا يعدّ في العرف مقول هذا القائل الأدنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته واستظهر له في التحرير بأنه يقال ليس القرآن قوله عليه الصلاة والسلام يعني مع أنه مبلغ له وأورد على طرده^(١) صدورها من نائم وليست بأمر حتى زاد جماعة في تعريفه أن يكون بقصد الامثال .

(ويختص مراده بصيغة لازمة) بيان لما علم من قوله ومنه الأمر لأن جعل الأمر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة، ولما لم يلزم منه اختصاص الصيغة بالمعنى تعرض للاختصاص من جانب اللفظ أيضاً بقوله: بصيغة لازمة فإن الاختصاص هنا من الجانبين والضمير في مراده يعود إلى الأمر باعتبار مدلوله، أعني الصيغة فإن الأمر مدلوله الصيغة ومدلولها طلب الفعل استعلاء حتماً، والمراد منه أي المقصود منه الوجوب وهو المراد من المراد، ولما كان المقصود هنا بيان الاختصاص من الجانبين لم يكتف بقوله لازمة بل لا بد أن يقول لازمة مختصة بذلك المراد فإن

(١) قوله طرده: أي منعه عن دخول غيره فيه .

حتى لا يكون الفعل موجباً خلافاً لبعض أصحاب الشافعي

اللازم قد يكون خاصاً وقد يكون عاماً والمراد هو الخاص هنا كذا في الكشف 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 كذا في الكشف أيضاً ومعناه في المشترك باعتبار أحد المعنيين أو المعاني لا باعتبار مجموع المعاني فإن القرء مثلاً إذا استعمل في الحيض كان الحيض مختصاً به بمعنى أنه لا يستفاد إلا منه وليس القرء مختصاً بالحيض لاستعماله في غيره وهو الطهر. (حتى لا يكون الفعل موجباً خلافاً لبعض أصحاب الشافعي) تفرع على اختصاص الوجوب بالصيغة بمعنى أن الوجوب لا يستفاد من غيرها فلا يستفاد من الفعل فالخلاف المذكور إنما هو في خصوص المعنى لا في خصوص الصيغة فإنهم لم يخالفونا في أن صيغة أفعل خاصة في الوجوب وأورد على اختصاص المعنى بالصيغة خبر الشارع كقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] فقد استفيد الوجوب من غير الصيغة فأجاب في التوضيح بأنه مجاز عن الأمر وإنما عدل عنه إلى الإخبار لأن المخبر به إن لم يوجد في الإخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به إن لم يوجد في الأمر لا يلزم ذلك فإذا أريد المبالغة في وجود المأمور به عدل إلى لفظ الأخبار مجازاً انتهى وحمله في التلويح على ما إذا لم يكن المحكوم به أظهر في الخبر حكماً شرعياً فإن كان كذلك أفاد الحكم الشرعي بنفسه مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّوْجَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] انتهى ومنه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] والتحقيق أنه لا إيراد أصلاً لأن المقصود من قولهم إن الوجوب مختص بالصيغة نفي استفادته من الفعل لا النفي مطلقاً فجاز استفادته من غيرها حيث لم يكن فعلاً ولذا كان المواظبة من غير ترك مع الاقتران بوعيد دليل الوجوب كما أفاده ابن الهمام في باب الاعتكاف وإن لم تقترن بوعيد على قول. واعلم أن الاختلاف في كون الفعل موجباً مبني على أنه يسمى أمراً حقيقة أولاً فالجمهور على أن حقيقته الصيغة واطلاق الأمر على الفعل مجاز والبعض على أنه حقيقة فيهما فيكون مشتركاً واحتجوا على الأصل^(١) بقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧] أي فعله لأنه موصوف بالرشد وعلى الفرع^(٢) بقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي» قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها

(١) قوله على الأصل: وهو أن الفعل أمر اهـ ابن عابدين.

(٢) وهو أن فعله عليه السلام للإيجاب اهـ.

للمنع عن الوصال وخلع النعال والوجوب استفيد من قوله عليه الصلاة والسلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي» لا بالفعل

مرتبة، وإنما احتجوا على الفرع بعد الاحتجاج على الأصل للتنبيه على أنه مع ابتناؤه على الأصل ثابت بدليل مستقل وللجمهور سبق الفهم منه إلى القول المخصوص فلو كان كما قاله البعض لم يسبق معين، وقد اعتمد هذا الدليل في التحرير، وأما ما استدل به في التوضيح من صحة نفي الأمر عن الفعل فمصادرة لأن الخصم لا يسلم صحة النفي عنه، ثم اعلم أن محل الاختلاف فعل ليس بسهولة ولا طبع ولا خاص به فإن كان فلا وجوب اتفاقاً، وليس بياناً لمجمل الكتاب فإن كان وجب اتباعه اتفاقاً.

(للمنع عن الوصال) فإنه ﷺ واصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم الموافقة بقوله عليه الصلاة والسلام: «أيكم مثلي إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني». (وخلع النعال) بالجزء معطوف على الوصال أي وللمنع عن خلع النعال كما في المصابيح من أنه عليه الصلاة والسلام: «كان يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال: ما حملكم على إقائكم نعالكم؟ قالوا: رأيناك ألقيت نعليك قال: إن جبريل أخبرني أن فيهما قدراً إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قدراً فليمسحهما وليصل فيهما» وقد جعل المصنف كلاً من هذين دليلاً على أن الفعل ليس بموجب وليس كذلك فإن الدليل الجزئي لا يصح أن يثبت القاعدة الكلية وإنما ذكرها فخر الإسلام بياناً لمعارضة دليل الخصم من السنة كما صرح به في الكشف والتلويح وإنما الدليل ما سبق من فهم الصيغة فقط عند الاطلاق مع أن الهندي تعقب من تمسك بهما بأن هذا الدليل مشترك الالتزام بأن يقال لو لم يكن موجباً للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهم الاتباع دليل لهم وانكاره عليه الصلاة والسلام لم يكن للمتابعة، بل لأن صوم الوصال كان مخصوصاً به وكذا في خلع النعال كان مخصوصاً به لإخبار جبريل عليه الصلاة والسلام وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد أمرنا به.

(والوجوب استفيد من قوله عليه الصلاة والسلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي» لا بالفعل) جواب عن تمسكهم بالحديث على أن الفعل موجب بأن وجوب الترتيب مستفاد من الأمر لا من قضائهن مرتبة مع أنه لا يصلح دليلاً أصلاً لما قدمناه أن الدليل الجزئي لا يصح القاعدة الكلية. واعلم أن ظاهر كلام الأصوليين أن القضاء مرتباً يوم الخندق وقوله: صلوا حديث واحد وليس كذلك بل هما حديثان، ولا يخفى أن الحديث الثاني ليس على ظاهره من ايجاب كل ما وقع عليه رؤيتهم من صلاته فإنها وقعت على ما هو من السنن والآداب وليست واجبة فهو على الندب أن اعتبرت هذه المرادة أو على الايجاب أن اعتبرت غيرها، وعلى كل حال لا يفيد المطلوب وهو

وجوب الترتيب وإن قيل بأنه مفيد وجوب كل ما وقع عليه الرؤية إلا ما قام الدليل فيه على خلافه من كونه سنة أو أدباً يدفع بأن الترتيب من المستثنى لثلاث يلزم تقديم الظني على القطعي فإن القاطع اقتضى الصحة مطلقاً والظني ألزم التأخير وأوجب فساد ما حكم القطعي بصحته فهو عين الزيادة على النص القطعي بخبر الواحد وهو لا يجوز عندنا. والحاصل أن قول أصحابنا بأن الترتيب واجب يفوت الجواز بفوته مشكل جداً ولا دليل عليه^(١) وتماه في فتح القدير.

(١) قوله مشكل جداً ولا دليل عليه: قلت مردود هذا الكلام بحذافيره لما قاله العلامة الحلبي في شرح منية المصلي إن الكتاب مجمل في حق أوقات الصلاة مطلقاً أداء وقضاء وإنما ثبتت الأوقات بفعله ﷺ وقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي» ولا شك أن بيان المجمل المفيد للفرضية بخبر الواحد مفيد للفرضية ولم يثبت عنه ﷺ تقديم صلاة على ما قبلها لا أداء ولا قضاء الخ وقوله: إن الترتيب من المستثنى لثلاث يلزم تقديم الظني الخ ممنوع منطوقاً فإنه ليس من هذا القبيل بل من قبيل بيان مجمل الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ وإنما يتحقق ما زعمه الشارح تبعاً للمحقق ابن الهمام أن لو اقتضى الكتاب جواز الوقتية قبل الفاتحة وليس كذلك والمراد بالظني ما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر موقوفاً «من نسي صلاة فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام فليتم صلاته فإذا فرغ من صلاته فليعد التي صلاها مع الإمام» ورواه الدارقطني والبيهقي مرفوعاً والرفع زيادة والزيادة من الثقة مقبولة كما ذكره ابن الهمام وغيره، ثم لا يخفى أن الكلام عند سعة الوقت والخطاب إنما يتوجه في آخِل الوقت ولا يمكن حمله على الاستحباب لأنه صلى الوقتية قبل وقتها فتجب اعادة ما أمر بالاعادة وهو للجواب عند عدم الصارف ولا يجوز أن يقال إنه أداها في وقتها كما زعمه ابن الهمام لأنه ينافي قوله ﷺ: «فليصلها إذا ذكرها» فإن ذلك وقتها جعل وقت التذكر وقتاً للفاتحة فلم يبق وقت للوقتية إذ الوقت الواحد لا يسع فرضين قطعيين أداء كما صرح بجمع ذلك في الكافي نعم كان ينبغي على هذا أن لا يسقط الترتيب بالنسيان وضيق الوقت وكثرة الفواتح إلا أنه سقط لأدلة أخرى. والحاصل أن قوله تعالى: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾ مجمل في حق الأوقات والسنة قد بينته. هذا وقد ذهب بعض شارحي الكتاب في تقرير فرض الترتيب أن الصلاة مجمل والسنة بينت الأداء والقضاء مرتباً قولاً وفعلاً فورد عليه أنه إذا كان كذلك فلا يجوز إسقاط الترتيب بضيق الوقت لثبوت الترتيب بالكتاب فأجاب بأن النص الطالب للأداء في ذلك الوقت يعارضه النص الطالب للترتيب والجمع غير ممكن فطلب الترجيح وكان لأداء الوقتية في الوقت إذ لا يسقط ذلك بحال والترتيب يسقط بالعدو في الجملة بإجماع الأمة وكان ذلك أكد في نظر الشارع فقدم اهـ وبقولنا قال مالك والنخعي والزهري وربيعه والليث بن سعد وأحمد وإسحاق والثوري ويدل له ما أخرجه أحمد والطبراني مرفوعاً: «أنه عليه الصلاة والسلام صلى المغرب ونسي العصر فقال لأصحابه هل رأيتموني صليت العصر؟ قالوا: لا يا رسول الله ما صليتها فأمر المؤذن فأذن ثم أقام فصلى العصر ونقض الأولى ثم صلى المغرب» فلو لم يكن الترتيب شرطاً لما أعاد المغرب. قال أبو حفص بن شاهين يتعين أنه ذكرها وهو في الصلاة وإلا لما أعادها فهذا يبطل القول باستحباب الترتيب الذي مال إليه ابن الهمام.

وسمي الفعل به لأنه سببه وموجبه الوجوب لا الندب

(وسمي الفعل به) أي بالأمر في الآية (لأنه) أي الأمر (سببه) أي الفعل أي حامل عليه لأنه مأمور به فأطلق المصدر وأريد المفعول جواب عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ فإنه بمعنى الفعل مجازاً لا حقيقة فلا يدل لهم وهو جواب تسليمي وإلا فلا تسلم أنه في الآية بمعنى الفعل بل هو بمعنى القول الخاص بدليل قوله قبله: ﴿فَأَنصَبُوا أَتْرَ فِرْعَوْنَ﴾ [هود: ٩٧] ووصفه بالرشد لا يدل على أنه بمعنى الفعل كما توهموه لأن الرشد بمعنى الصواب والقول متصف به كالفعل وفي ضياء الحلوم الرشد بمعنى الرشاد وهو الصلاح والرشد بفتح الراء والشين بمعناه فقيل هما لغتان مثل السخط والسخط وقيل الرشد بالضم الصلاح وبالفتح في الدين والرشيد ذو الرشد انتهى.

[موجب الأمر]

(وموجبه) بفتح الجيم أثره الثابت به فهو والحكم والمقتضى عند الفقهاء ألفاظ مترادفة كما أفاده الشيخ قاسم في فتاواه وقد صرح في التلويح بأن الوجوب هو المدلول الحقيقي لسمى لفظ الأمر وهو صيغة أفعال والتحقيق ما ذكره السيرامي من أن المدلول الحقيقي للفظ أمر صيغة أفعال والمدلول لصيغة أفعال طلب الفعل استعلاء والوجوب موجب الصيغة لأنه الأثر الثابت بها وقولهم موجب الأمر أي موجب مدلوله والخلاف في الموجب لا في المدلول انتهى فقد علمت أن الضمير عائد إلى الأمر باعتبار مدلوله وأن الوجوب أثر الطلب الذي هو الإيجاب. (الوجوب) أي اللزوم فهو الوجوب اللغوي لا الفقهي فيعم الواجب القطعي والظني لأن من أفراد الأمر ما ثبت بخبر الواحد وهو ظني ولو خص بالأمر القرآني لكان معناه اللزوم القطعي لأنه قطعيهما واختصاص أفعال بالوجوب هو قول الجمهور لما تكرر من استدلال السلف على الوجوب بها شائعاً بلا تكبير فأوجب العلم العادي باتفاقهم^(١) كالقول، ولقطعنا بتبادر الوجوب من الصيغة المجردة فأوجب^(٢) القطع به من اللغة أيضاً (لا الندب) نفي لقول أبي هاشم أن موجبه الندب عند الاطلاق لاستعماله فيه ولقوله عليه الصلاة

(١) أي على أنها للوجوب، وقوله: كالقول أي كإجماعهم القول على ذلك.
 (٢) قوله فأوجب: أي أوجب القطع بتبادر الوجوب منها القطع بالوجوب أيضاً من اللغة وذكر فيه دليلاً آخر بقوله أيضاً قوله تعالى لإبليس: ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ يعني اسجدوا لآدم المجرد عن القرائن فإنه ظرفي الوجوب وإلا لما لزمه اللوم وقوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾ ذمهم على مخالفة اركعوا بقوله لا يركعون حيث رتبته على مجرد مخالفة الأمر المطلق بالركوع.

والإباحة والتوقف سواء كان بعد الحظر أو قبله

والسلام: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» قلنا^(١) هو دليل الوجوب كذا في التحرير (والإباحة) نفي لقول بعض المالكية لأنها أدنى. قلنا لا طلب فيها (والتوقف) نفي لقول من قال بالتوقف مطلقاً فإن الأشعري والقاضي توقفاً في أنه للوجوب أو الندب، وقيل بمعنى لا ندري مفهومه واستدل الواقف بأن كونها للوجوب أو غيره إنما هو بالدليل وهو منتف إذ الآحاد لا تفيد العلم ولو تواتر لم تختلف قلنا تواتر استدلالات عدد التواتر من العلماء وأهل اللسان بها على الوجوب فثبت تواتر أنها له كذا في التحرير ولم يتعرض المصنف لمذهب الاشتراك. وفيه خمسة أقوال: قيل مشترك بين الوجوب والندب، وقيل بينهما والإباحة، وقيل القدر المشترك بين الأولين، وقيل لما بين الثلاثة من الأذن. وقالت الشيعة مشترك بين الثلاثة والتهديد، واستدل القائل بالاشتراك اللفظي بأنه ثبت الاطلاق والأصل الحقيقة. قلنا المجاز خير وتعيين الحقيقي بما تقدم والقائل^(٢) بالقدر المشترك وهو الطلب بأنه ثبت رجحان^(٣) الوجود ولا مخصص فوجب كونه^(٤) المطلوب^(٥) دفعاً للاشتراك^(٦) والمجاز. قلنا بل بمخصص وهي^(٧) أدلتنا على الوجوب مع أنه^(٨) إثبات اللغة بلازم الماهية^(٩) كذا في التحرير. (سواء كان بعد الحظر أو قبله) بيان للمذهب المختار عندنا، وهو أنه

(١) قوله قلنا: أي قلنا ممنوع بل رده إلى استطاعتنا لأن الساقط عنا حينئذ ما لا استطاعة لنا فيه. والحاصل أن أبا هاشم ومن تبعه استدلوا بالحديث المذكور على أن الأمر للندب لأن النبي ﷺ رده الأمر إلى مشيئتنا وهو معنى الندب فمنعه بما ذكرنا على أن تقريرهم لا يدل على مدعاهم أيضاً لأن المباح أيضاً بمشيئتهم ثم لا خفاء في أن قولهم رده إلى مشيئتنا مع روايتهم للحديث بلفظ ما استطعتم ذهول عظيم اهـ.

(٢) أي واستدل القائل الخ اهـ.

(٣) قوله ثبت رجحان: الذي هو المعنى المشترك بين الوجوب والندب بالضرورة من اللغة ولا مخصص له بأحدهما.

(٤) قوله كونه: أي رجحان الوجود.

(٥) قوله المطلوب: أي مطلقاً كما هو عبارة التحرير.

(٦) قوله دفعاً للاشتراك: على تقدير أنه موضوع لكل منهما، وقوله: والمجاز على تقدير أنه موضوع لأحدهما لا غير فإن التواطؤ خير منهما. قلنا بل هو لأحدهما وهو الوجوب.

(٧) قوله وهي: أي المخصص وأنته باعتبار الخبر وهو أدلتنا.

(٨) قوله مع أنه: أي جعله للطلب.

(٩) قوله بلازم الماهية: وهو الرجحان بجعل الرجحان لازماً للوجوب والندب وجعل صيغة الأمر لهما باعتبار هذا اللازم مع احتمال أن يكون للمقيد بأحدهما أو للمشارك بينهما وذلك باطل.

لانتهاء الخيرة عن المأمور بالأمر بالنص

للوَجوب بعد المنع أو قبله للدلائل السابقة فإنها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره، وهذا قول بعض القائلين بأنه للوجوب وأكثرهم أنه بعد الحظر للإباحة باستقراء استعماله فوجب الحمل عليه عند التجرد لوجوب الحمل على الغالب ما لم يعلم أنه ليس منه نحو: ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا﴾ [التوبة: ٥] ولا مخلص لنا إلا بمنع صحة الاستقراء إن تم كذا في التحرير وما وقع في الشروح من الاستدلال للأكثر بقوله: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] وللبعض بقوله: ﴿فَاقْتُلُوا﴾ غير صحيح لما في التلويح من أن المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية ولأنه ثابت بالقرينة، ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة والكلام عند التجرد عنها.

ثم اعلم^(١) أن محل الخلاف أمر متصل بنهي إخباراً ومعلق بزوال سبب النهي فالأول كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» والثاني نحو فإذا حللتهم فاصطادوا لا في الأمر المطلق، وبهذا ظهر غلط من استدلل بأمر الحائض والنفساء بالصلاة إذا طهرت بعد النهي عنها حال الحيض والنفس فإنه أمر مطلق، وليس الكلام فيه كما أفاده في التحرير^(٢).

(لانتهاء الخيرة عن المأمور بالأمر بالنص) دليل لكون موجبه الوجوب لأن الندب والإباحة لا ينفيان الخيرة وبالأمر متعلق بالمأمور وبالنص متعلق بانتفاء والمراد به قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، فالضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي أمرهم لله ورسوله جمع للتعظيم. والمعنى ما صح لهم أن يختاروا من أمرهم شيئاً ويتمكنوا من تركه بل تجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعاً لاختيارهما في جميع أوامرهما بدليل وقوع النكرة في سياق الشرط، وهو أولى من

(١) قوله: ثم اعلم الخ: عبارة التحرير وشرحه بعد قوله: ولا مخلص الخ والكلام في أن الأمر بعد الحظر للإباحة إنما هو في المتصل بالنهي إخباراً الخ فتأمل جداً.

(٢) قوله كما أفاده في التحرير: قال بعده: ويدفع هذا التغليب بورود أمر الحائض في الصلاة كذلك أي معلقاً بزوال سبب الحظر ففي الحديث: «فإذا أدبرت الحيضة فاعسلي عنك الدم وصللي» فعلق الأمر بالصلاة على زوال سبب حرمتها وهو انقطاع الحيض ثم قال والحق أن الاستقراء دل على أن الأمر بعد الحظر لما اعترض عليه: أي لما كان عليه المأمور به من الحكم قبل المنع، فإن اعترض الحظر على الإباحة ثم وقع الأمر بذلك المباح أولاً كاصطادوا فلها: أي فالأمر للإباحة أو اعترض على الوجوب كاعسلي عنك وصللي فالأمر للوجوب لأن الصلاة كانت واجبة ثم حرمت عليها بالحيض فلنختار ذلك: أي هذا التفصيل، وقد ذكره القاضي عضد الدين بلفظ قيل ثم قال وهو غير بعيد اهـ بزيادة إيضاح من شرحه لابن أمير حاج.

واستحقاق الوعيد لتاركه ودلالة الاجماع والمعقول وإذا أريد به الإباحة أو الندب فقيل إنه حقيقة

القول بوقوعه في سياق النفي وتماه في التلويح وفسر الخيرة في الجلالين بالاختيار وجوز في أمرهم أن يكون مصدراً مضافاً إلى الفاعل كما في التلويح، وأن يكون مصدراً مضافاً إلى المفعول فيكون مرجع ضمير لهم ومن أمرهم واحداً وهو الأولى لاتحاد مرجعهما (واستحقاق الوعيد لتاركه) بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] فإن المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر والحقاق الوعيد بها فيجب أن تكون مخالفة الأمر حراماً وتركاً للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد، وبهذا استغني عن الجواب عما أورد بأن أمره مطلق ولا نزاع في كون بعض الأوامر للوجوب بأن أمره عام لا مطلق لأنه مصدر مضاف فيعم وتماه في التلويح والضمير في أمره لله تعالى أو للرسول عليه الصلاة والسلام، وهو الأظهر لأنه بناء على قوله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُّعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣] كذا في الكشف. (ودلالة الاجماع) أي إجماع أهل العرف واللغة فإنهم أجمعوا على أن من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة أفعل فذل على أنه لطلب الفعل جزماً وهو الوجوب (والمعقول) وهو أن كل مقصد من مقاصد الفعل له عبارة، والايجاب أعظم مقاصده فلأن توضع له عبارة أولى، والمعقول العقل وما فهمته بعقلك كذا في ضياء الحلوم، والمراد هنا الثاني، وفي الشروح هنا تطويلات تركتها.

[الخلاف في إطلاق الأمر]

على الإباحة والندب هل هو حقيقة أم لا؟]

(وإذا أريد به) أي بلفظ أمر فهو محل الاختلاف وبه قال البعض وبعد بنظمه الإباحة في الخلاف، والمعروف كون الخلاف في الندب فقط هل يصدق أنه مأمور به، وقيل محل الاختلاف الصيغة، وهو قول أكثر الشارحين وسيأتي ما يبعده. (الإباحة أو الندب فقيل إنه حقيقة) أي قال فخر الإسلام أن الاطلاق حقيقي مع أنه موافق للجمهور بأن الصيغة خاصة في الوجوب فاستشكل مخالفتهم في كونه مجازاً في غيره فإنه لا شك في تبادل كون الصيغة في الإباحة والندب مجازاً فأولوا كلامه فمنهم من أوله^(١) بأن المراد أنها خاصة للوجوب حقيقة عند التجرد وللندب والإباحة

(١) قوله: فمنهم من أوله الخ: حاصل التأويل المذكور أن الأمر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والإباحة عند انضمام القرينة كما أن المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة =

مع القرينة لهذا ودفع باستلزامه رفع المجاز وبأنه يجب في الحقيقة استعماله في الوضعي بلا قرينة كما أوضحه في التلويح، ومنهم من أوله بأن القسمة ثلاثية بإشارة الحقيقة القاصرة، فعنده اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على أن الجزء ليس غير الكل ولا عينه^(١) فاللفظ إن استعمل في معنى خارج عما وضع له فمجاز، وإلا فإن استعمل في عينه حقيقة، وإلا فحقيقة قاصرة^(٢) وإليه أشار المصنف

= بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء وهذا التأويل فاسد لتأديته إلى إبطال المجاز بالكلية بأن يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولأنه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أي دل عليه بلا قرينة اهـ.

(١) قوله ليس غير الكل ولا عينه: لأن الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره تلويح.

(٢) قوله وإلا فحقيقة قاصرة: وكل من النذب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الأمر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف إلى أن استعمالها في النذب أو الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازاً، أم من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة، فذهب البعض إلى أنه استعارة بجامع اشترك الثلاثة في جواز الفعل إلا أنه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في النذب وذهب المصنف إلى ما اختاره فخر الإسلام وهو أنه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء. وحاصله أنه ليس معنى كون الأمر للنذب أو الإباحة أنه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحاً أو متساوياً حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بأن الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك أصلاً بل معناه أنه يدل على الجزء الأول من النذب أو الاباحة أعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وإنما يثبت جواز الترك بحكم الأصل إذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء. ويكون معنى استعمالها في الاباحة والنذب استعمالها في جزئها الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الأصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في النذب بواسطة القرينة. فإن قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض أو الأثر الثابت به أعني كون الفعل مطلوباً ممنوع الترك أو كونه بحيث يثاب فاعله ويستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل جزء من مفهومه. قلت هذا مبني على أن الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وأن المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذوناً فيه والمناقشة في أمثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة ألا يرى إلى أن قولهم الأمر حقيقة في الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلاً هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه أنه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك. فإن قلت قد صرحوا باستعمال الأمر في النذب والاباحة وإزادتهما منه ولا =

لأنه بعضه . وقيل لا لأنه جاز أصله

بقوله : (لأنه) أي لأن كلاً من الندب والإباحة (بعضه) أي الوجوب : أي بمنزلة جزئه فهو من باب إطلاق الكل على البعض بناء على أن كلاً من المباح والمندوب ما أذن في فعله وهو جزء الواجب فإنه ما أذن في فعله ومنع من تركه واستشكل بأن المباح ما أذن في فعله وتركه والمندوب ما أذن في فعله ورجح فعله على تركه فليست حقيقة كل منهما جزءاً من الواجب : ودفعه في التوضيح بأن ذلك معنى المباح والمندوب وليس الكلام فيه وإنما هو في معنى كون الأمر للندب أو الإباحة للقطع بأن الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة على جواز الترك أصلاً فالإباحة المستفادة من الأمر جزء الإباحة أعني جواز الفعل وكذا في الندب، وهو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب وجواز الترك بحكم الأصل وتماهه في التلويح .

(وقيل لا) أي وقال العامة لا يكون حقيقة (لأنه جاز أصله) أي لأن الأمر حينئذٍ تعدى أصل الموضوع له، وهو الوجوب فاستعماله في غيره مجاز، وهو استعارة ومعناها أن تكون علاقة المجاز وصفاً بيناً مشتركاً بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الأسد والإنسان الشجاع كذا في التوضيح . وحاصله أن الثلاثة اشتركت

= ضرورة في حمل كلامهم على أن المراد أنه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولاً عن الظاهر وما ذكر من أن الأمر لا يدل على جواز الترك أن أريد بحسب الحقيقة فغير مفيد وأن أريد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز أن يستعمل اللفظ الموضوع للطلب جزءاً في طلب الفعل مع إجارة الترك والأذن فيه مرجوحاً أو مساوياً بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والأذن فيه . قلت هو كما صرحوا باستعمال الأسد في الإنسان الشجاع وإرادته منه فإن ذلك من حيث إنه من أفراد الشجاع لا من حيث إن لفظ الأسد يدل على ذاتيات الإنسان كالناطق مثلاً فإذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والأذن فيه كان استعمال صيغة الأمر في الندب والاباحة من حيث إنهما من أفراد جواز الفعل والأذن وتثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كما أن الأسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه إنساناً بالقرينة . ألا ترى أنه لا يجوز إطلاق لفظ إنسان على الفرس بجامع كونه حيواناً أو ماشياً أو نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية، وبالجمله لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعال ولا تفعل عند قصد الاباحة بأن مدلول الأول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا أن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك . فإن قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الأمر للندب، وقولنا هو للإباحة، إذ المراد أنه مستعمل في جواز الفعل . قلت المراد بكونه للندب أنه استعمل في جواز الفعل مع قرينة دال على أولوية الفعل، والمراد بكونه للإباحة أنه خال عن ذلك كما إذا قلنا يرمي حيواناً ويطيير حيواناً فإن مدلول اللفظ واحد، إلا أن الأول مستعمل في الإنسان والثاني في الطير هذا كلام التلويح الذي أشار الشارح لبعضه مجملاً .

ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله سواء كان معلقاً بالشرط أو مخصوصاً بالوصف

في جواز الفعل إلا أنه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الإباحة وعلى رجحان الفعل في الندب، وكل من الندب والإباحة بقيد جواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك، فلا يكون جزءاً له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فهي حقائق متباينة، والمراد بالمباينة امتناع اجتماع الإباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فإنه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت وقد مرّ جوابه في التوضيح، ولذا صحح أنه من اطلاق الكل على البعض تبعاً لفخر الإسلام، ومع ذلك فالحق مذهب الجمهور أنه مجاز لأن الموضوع^(١) أعم من أن يكون جزءاً أو خارجاً.

[هل يقتضي الأمر التكرار]

(ولا يقتضي) أي لا يفيد مدلول الأمر وهو الصيغة أي المادة باعتبار الهيئة (التكرار) أي تكرار الفعل المطلوب لأنها موضوعة لمطلق الطلب لا بقيد مرة، ولا تكرار لاطباق أهل العربية على أن هيئة الأمر لا دلالة لها إلا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب من المادة ولا دلالة لها على غير مجرد الفعل فلزم أن تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط والمرة الواحدة ضرورية للبراءة لوجود الفعل بها، فاندفع به ما ذهب إليه كثير من أنها للمرة وقيل إنها للتكرار أبداً لأنه تكرر في النهي فعمّ فوجب في الأمر ولأنهما طلب. قلنا قياس في اللغة بدلالة لفظ، وهو لا يجوز وبالفارق بين الأمر والنهي بأن النهي لتركه وتحققه بالترك في كل الأوقات والأمر لإثباته، ويتحقق بمرة، واقتصر المصنف على نفي التكرار وقد جمع بين نفي العموم والتكرار فخر الإسلام فعموم الفعل شموله أفراده، وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بإيقاع أفعال متماثلة في أوقات متعددة فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع إيقاع الأفراد في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز أن يقصد العموم دون التكرار وعمامة أوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم أيضاً نظراً إلى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة كذا في التلويح، وذكر الأكمل في التقرير أن الظاهر أن المراد بهما شيء واحد لأن العموم لا يتصور في الفعل إلا بطريق التكرار انتهى وهو الحق لما سيأتي في طلقي نفسك أن تطليقها نفسها ثلاثاً ليس من عموم الفعل.

(١) قوله لأن الموضوع الخ: يعني قولهم المجاز لفظ أريد به غير ما وضع له أعم من أن يكون جزءاً أو معنى خارجاً عنه فكان الأوضح أن يقول لأن غير الموضوع، وقد يقال المجاز موضوع وضماً ثانوياً فقول الشارح لأن الموضوع: أي وضماً ثانوياً اهـ.

أو لم يكن لكنه يقع على أقل جنسه ويحتمل كله حتى إذا قال لها طلقي نفسك أنه يقع على الواحدة إلا أن ينوي الثلاث ولا تعمل نية الثنتين إلا أن تكون المرأة أمة

(ولا يحتمله) أي التكرار نفي لمذهب الشافعي فإنه قال الأمر لا يوجب التكرار بمعنى أنه لطلب الفعل مطلقاً سواء كان مرة أو متكرراً لأنه وإن كان مختصراً من مصدر منكر والنكرة في الإثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم. والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها (سواء كان معلقاً بالشرط) كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا﴾ [المائدة: ٦] (أو مخصوصاً بالوصف) كقوله تعالى: ﴿أَقْرِ الصَّلَاةَ لِلدُّوْكِ الْأَشْتِسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] (أو لم يكن) نفي لقول من قال إنه لا يقتضي التكرار ولا يحتمله إلا إذا كان معلقاً أو مخصوصاً. واستشكل بأنه لا أثر للتعليق والتقييد في إثبات ما لا يحتمله اللفظ فالصحيح أنه ليس قول أحد من مشايخنا وإنما هو قول من أثبت الاحتمال ونفي الوجوب. (لكنه) أي مفهوم الأمر (يقع على أقل جنسه) أي جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلا نية (ويحتمل كله) أي كل الجنس من حيث إنه فرد اعتباري أعني المجموع من حيث إنه مجموع فإنه يقال الحيوان جنس واحد من الأجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية (حتى إذا قال لها طلقي نفسك أنه يقع على الواحدة) لأنه موجب (إلا أن ينوي الثلاث) فتقع الثلاث إن طلقت ثلاثاً لأنه محتمله فيثبت بالنية (ولا تعمل نية الثنتين) إذا طلقت الثنتين فلا تقع إلا واحدة لأنه ليس موجباً ولا محتملاً فهو كما لو نوى الطلاق باسقني الماء. فإن قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك ثنتين. قلنا ليس بتفسير بل تغيير إلى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولذا قالوا: إذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لها طلقتك ثلاثاً أو واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع وإنما جعل الواحد تغييراً أيضاً لعدم دلالة الصيغة عليه لأنها لمطلق الطلب والمرة ضرورة كما قدمناه.

(إلا أن تكون المرأة أمة) فيصح تطبيقها ثنتين بالنية لأنه كل الجنس في حقها، وفرع الهندي على هذا أيضاً أنه لو قال لعبده تزوج ونوى مرة بعد أخرى لا يصح لأنه عدد محض ولو نوى ثنتين يصح لأن ذلك كل نكاح العبد وكذا لو قال اشتر لي عبداً لا يتناول أكثر من واحد لأن كل الجنس ليس بمراد لعدم الإمكان فيراد به شراء واحد وكذا التوكيل بالنكاح بأن قال تزوج لي امرأة لا يملك إلا واحدة ولو نوى الموكل الأربع ينبغي أن يجوز على قياس ما ذكرنا لأنه كل الجنس في حقه ولكني ما ظفرت

لأن صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد ومعنى التوحد مراعى في ألفاظ الوجدان وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما وما تكرر من العبادات فبأسبابها لا بالأوامر

بالنقل انتهى. (لأن صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل) أي معنى المصدر (بالمصدر) أي بلفظه فالباء تتعلق بالطلب واللام في المصدر بدل المضاف إليه: أي بمصدر الأمر (الذي هو فرد) فاضرب مختصر من أطلب منك ضرباً هكذا قدر المصدر منكرأ في التحرير والتلويح. وجوز فخر الإسلام تقديره معرفاً وتعقبه الأكمل بأنه إذا قدر معرفاً أفاد العموم ولأنه لا حاجة إلى تعريفه لأن الفعل مركب من الزمان والمصدر واللام لمعنى آخر انتهى، لكن فخر الإسلام إنما جوزه دفعاً لما استدل به الشافعي من احتماله التكرار بجواز تقديره معرفاً فإن المعرف للجنس كالمنكر.

(ومعنى التوحد مراعى في ألفاظ الوجدان) جمع واحد: كركبان وراكب وإضافتها كإضافة خاتم فضة (وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما) أي بمكان بعيد عن الفردية والجنسية وتعقبه في التحرير: يعني بشيئين. الأول أنه لا يلزم اتحاد مدلول الصيغة وأصلها يحتمل فجاز أن يحتمل المختصر ما لا يحتمله المطول. الثاني أنه يبعد نفي الاحتمال لثبوت الفرق لغة بين أسماء الأجناس المعاني وبعض الأعيان إذ لا يقال لرجلين رجل ويقال للقيام الكثير قيام كالأعيان المتماثلة الأجزاء كالماء والعسل فإذا صدق الطلاق على طلقتين كيف لا يحتمله انتهى. (وما تكرر من العبادات فبأسبابها لا بالأوامر) جواب عما استدل به^(١) القائل بتكراره إذا كان معلقاً أو مقيداً فإن التكرار في مثل هذه الأوامر إنما لزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من الأمر المقيد. وأورده عليه أن السبب مثبت أصل الوجوب والأمر وجوب الأداء وهما غيران. وأجيب بأن تكرار وجوب الأداء لا يكون إلا بتكرار السبب وذكر الأكمل في التقرير أن الأوجه أن يقال ما تكرر من العبادات ليس باعتبار العدول باعتبار الوحدة الحكمية كالطلقات الثلاث فإن ما تكرر من الأسباب يدل على أن سببه نوع ذو أفراد كثيرة والكل مراد بالأمر والحج لما لم يتكرر سببه لم يوجد دليل على كثرة أفراده فكان المراد الواحد الحقيقي انتهى ولم يجب المصنف عن الأمر المعلق بالشرط فإنه استدل به أيضاً نحو: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا﴾ [المائدة: ٦]. وأجاب عنه في التحرير بأن الشرط هنا علة فيتكرر بتكررها اتفاقاً لا بالصيغة وأما غيره كإذا دخل الشهر فاعتق فيه خلاف والحق النفي^(٢).

(١) قوله عما استدل به الخ: يناقضه قوله الآتي: ولم يجب المصنف عن الأمر المعلق بالشرط فتأمل.

(٢) قوله النفي: أي نفي التكرار فيه. فإن قلت فكيف نفاه أي تكرر الحكم بتكرار الوصف الذي =

وعند الشافعي لما احتمل التكرار تملك أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج

(وعند الشافعي لما احتمل التكرار تملك أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج) تكميل لتفريع طلقي نفسك على الخلاف السابق. وحاصله أنه يوجب الثلاث على القول باقتضائه التكرار بلانية ويحتمل الثنتين والثلاث عند القائل باحتماله إذا نوى ولا يحتمل العدد عند من نفي الاحتمال، وإن أريد استيفاء الأقوال فإنها تصوّر في أن دخلت الدار فطلقي نفسك فيمن قال باقتضائه التكرار عند التعليق ملكت الثنتين والثلاث بلانية، ثم اعلم أن تفريع طلقي نفسك على هذا الأصل ليس بصحيح وإن فرعه الأكثرون من الحنفية لأن المتفريع تعداد الأفراد لا التكرار ولأن الطلاق يتعدد والفعل واحد في التطلاق ثنتين أو ثلاثاً فتعداد الأفراد لازم للتكرار أعم^(١) فلا يلزم من ثبوت التكرار^(٢) أو احتماله ثبوته إلا في ضمن التكرار، ولا من انتفائه انتفاؤه فالحق أن طلقي نفسك متفريع على مسألة أخرى هي أن صيغة الأمر لا تحتمل التعدد المحض لأفراد مفهومها عندنا خلافاً للشافعي كما أفاده في التحرير وبهذا ظهر أن العموم لا يفارق التكرار وهو ما وعدنا به، وفرعوا على أن المصدر لا يحتمل التعدد لو حلف لا يشرب ماء انصرف إلى أقل ما يصدق عليه، ولو نوى مياه الدنيا صح فلا حنث أبداً لأنه كل الجنس ولو نوى كوزاً لا يصح.

= هو علة الحنفية في: «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» فلم يقطعوا في المرة الثالثة يد السارق اليسرى إذا كان قد قطع في الأولى يده اليمنى وفي الثانية رجله اليسرى مع أن السرقة علة القطع. وجلدوا في الزاني بكراً أبداً أي كلما زنى مع أن الزنى علة الجلد. فالجواب أن النص مؤوّل إذ حقيقته قطع اليدين بسرقة واحدة وهي غير معمول بها إجماعاً بل صرف النص عنه أي عن قطع اليدين إلى واحدة هي اليمنى بالسنة والاجماع وقرأه ابن مسعود: فاقطعوا أيمانهما والقراءة الشاذة حجة على الصحيح على أنا نقول فلو فرضت السرقة علة للقطع تعذر القطع في الثانية لفوت محل الحكم الذي هو القطع وهو اليمنى في الثانية بقطعها في الأولى بخلاف الجلد فإنه يتكرر في الزنى لعدم فوت محله وهو البدن بالجلد السابق ثم لا يقال لما تعذر في الثانية أقيمت الرجل اليسرى مقامها فيه لأننا نقول لا نسلم ذلك لأنه لا مدخل للرأي فيه وقطع الرجل في الثانية بالسنة ابتداءً وبالإجماع كذا في التحرير وشرحه وهو تنعيم ما ذكره الشارح هنا وفيما يأتي.

(١) قوله أعم: أي أعم من التكرار لصدقه أي التعدد مع التكرار وعدمه فلا يلزم من ثبوت التعدد ثبوته أي التكرار لأنه لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص ولا يلزم من انتفاء التكرار انتفاؤه أي التعدد إذ لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم لأن الأعم ينفرد وحده كما لا يلزم من نفي الإنسانية نفي الحيوانية لانفرادها في الفرس مثلاً اهـ.

(٢) قوله فلا يلزم من ثبوت التكرار الخ: لعل فيها تحريفاً من الناسخ أو سهواً من الشارح، وعبارة التحرير التي هي الأصل فلا يلزم من ثبوت التعدد ثبوته: أي التكرار ولا من انتفاء التكرار انتفاؤه أي التعدد اهـ.

وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد حتى لا يراد بآية السرقة إلا سرقة واحدة وبالفاعل الواحد لا تقطع إلا يد واحدة

(وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد) كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فإنه دال على المصدر، وهو سرقة وهو فرد لا يحتمل العدد المحض (حتى لا يراد بآية السرقة إلا سرقة واحدة) لأنه لو أريد كل السرقات لم يقطع إلا بعدها ولا يعرف إلا بموته وهو منتف اجماً فتعين الفرد الحقيقي (وبالفاعل الواحد لا تقطع إلا يد واحدة) وهي اليمين بالنسبة قولاً وفعلاً فلم تبق اليسرى مرادة فلا تقطع أبداً وإنما تقطع رجله اليسرى في الثانية بالسنة ولا قطع بعدها أصلاً بل يحبس إلى أن يموت، وتحقيقه أن النص مؤول إذ حقيقته قطع اليدين بسرقة واحدة صرف^(١) عنه^(٢) إلى واحدة هي اليمين بالسنة وقراءة ابن مسعود والإجماع فظهر أن المراد انقسام الأحاد على الأحاد: أي كل سارق اقطعوا يده اليمنى بموجب حمل المطلق^(٣) عليه فلو فرضت السرقة علة لم يتكرر الحكم بتكرارها للتعذر لفوت محل الحكم في الثانية بخلاف الجلد في الزنا لبقاء المحل وهو البدن، وقيد اسم الفاعل بكونه دالاً على المصدر لأن اسم الفاعل علماً كالحارث لا دلالة له على المصدر، وقد عدل في التوضيح عن استنباط هذه من مصدر اسم الفاعل واستنباطها من مصدر اقطعوا وهو القطع ظناً أن اسم الفاعل كالسارق عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع. وجوابه أن المراد وحدة المصدر بالنسبة إلى كل فرد من أفراد السارق مثلاً كذا في التلويح.

تنبيه: إذا أمر الأمر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا أن الماهية هي المطلوبة وهو المختار لأن الماهية الكلية يستحيل وجودها في الأعيان فلا تطلب وإلا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع، وذكر العضد أنك إذا وقفت على الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء، ولا بشرط شيء علمت أن المطلوب الماهية من حيث هي هي لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما الآخر وأن ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات انتهى وتام تحقيقه في حاشيته للتفتازاني ورجح في المواقف أن الماهية المطلقة وهي الماهية لا بشرط شيء لها وجود في الخارج لأن الأعم موجود في الأخص كإنسان في زيد.

(١) قوله صرف: أي النص.

(٢) قوله عنه: أي عن قطع اليدين.

(٣) قوله المطلق: وهو أيديهما عليه على أن المقيد وهو اليمنى.

وحكم الأمر نوعان أداء وهو تسليم عين الواجب بالأمر

[حكم الأمر نوعان]

(وحكم الأمر نوعان) أي وصفة المأمور به فهو تقسيم للحكم الشرعي أعني الواجب بالأمر فالحكم بمعنى الوصف والأمر بمعنى المأمور به وليس هو تقسيماً لنفس الحكم كما أشار إليه الأكلم وإنما لم يذكر الإعادة كغيره لأنها وإن كانت واجبة لكن لا بالأمر والكلام فيما وجب بالأمر وهي جابرة بمنزلة سجود السهو وعرفها في التحرير بأنها فعل مثل الواجب في الوقت لخلل غير الفساد وعدم^(١) صحة الشروع وتقييده بالوقت ينفي الإعادة خارجه وقد أوضحناه في البحر الرائق شرح كنز الدقائق (أداء وهو تسليم عين الواجب بالأمر) أي إيقاع الحالة المخصوصة التي ثبت بالأمر لزوم إيقاعها على المكلف، وتحقيقه أن للفعل معنى مصدرياً هو الإيقاع ومعنى حاصله بالمصدر هو الحالة المخصوصة ونفس الوجوب الثابت بالسبب هو لزوم وقوع تلك الحالة ووجوب الأداء الثابت بالخطاب هو لزوم إيقاع تلك الحالة والأداء المتعلق باختيار المكلف إيقاعها فالمراد بالتسليم الإيقاع وبعين الواجب بالأمر الحالة المخصوصة، وقول صاحب التلويح المراد بالثابتة بالأمر ما علم ثبوته بالأمر لا ما ثبت وجوبه به معناه ما علم لزوم إثباته بالأمر لا ما علم لزوم ثبوته بالأمر وهذا لأن لزوم الإثبات وجوب الأداء وهو بالأمر ولزوم الثبوت نفس الوجوب وهو بالسبب . والحاصل أن الحالة المخصوصة تتصف بنفس الوجوب نظراً إلى لزوم وقوعها وتتصف أيضاً بوجوب الأداء نظراً إلى لزوم إيقاعها فالموصوف بهما واحد بالاعتبارين وتلك الحالة لما كانت كالموجودة في نظر الشرع لا يلزم اتصاف المعدوم بالأمر الموجود لكن الوقوع لما كان أثر الإيقاع فالقول بلزوم الوقوع دون لزوم الإيقاع كما في المعدور مشكل كذا ذكره يحيى السيرامي وقيد بالعين احترازاً عن تسليم المثل كما سيأتي، وقيد بالواجب لإخراج النفل فلا يتصف بالأداء والقضاء وعبر في التوضيح بالثابت قال ليشمل النفل بخلاف القضاء فإن الكل عبروا بالواجب لأنه مبني على كون المتروك مضموناً والنفل لا يضمن بالترك وأما إذا شرع فيه فأفسده فقد صار واجباً فيقضي كذا في التلويح مع أن الفقهاء أطلقوا القضاء على ما ليس بواجب فقال في الكنز وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل شفعه فإن كان ذلك الاطلاق حقيقياً فيعبر بالعبادة بدل الواجب كما أشار إليه في التحرير، والمراد بالواجب هنا ما يعم الفرض أيضاً وهو اللازم وهو أعم من أن يكون ثبوته بصريح الأمر أو ما هو في معناه كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: 9٧] ولم يعتبر المصنف التقييد بالوقت

(١) قوله وعدم: أي وغير عدم الخ.

وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به ويستعمل أحدهما مكان الآخر مجازاً حتى يجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس

ليعم أداء الزكاة والأمانات والنذور والكفارات مما ليس بموقت. وحاصل التعريف أن الأداء فعل الواجب بالأمر ولو قال كغيره فعل الواجب في وقته المقيد به العمر وغيره^(١) لكان أولى ليكون قوله في وقته مخرجاً للقضاء بناء على أنه عين الواجب أيضاً كما سيأتي ولو قال الكل ابتداء فعل الواجب لكان أولى لأنه بالتحريم فقط في الوقت يكون أداء وبركة عند الشافعي فلا يشترط على المذهبين فعل جميع الواجب في الوقت لكونه أداء كما أفاده في التحرير.

(وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به) أي بالأمر ففرق بينهما بأن الأداء فعل الواجب والقضاء فعل مثله وهذا إنما يتجه على القول بأن القضاء لم يجب بالأمر الأول وإنما وجب بأمر جديد لأنه حينئذٍ مثله لا عينه وأما على الصحيح فالقضاء فعل الواجب أيضاً لكن الأداء فعله في وقته والقضاء فعله بعده كما أفاده في التحرير وقد ناقض المصنف نفسه لأنه صحيح أنه بالأمر الأول وعرفه بما يفيد أنه بأمر جديد وإذا كان القضاء فعله بعده ففعل مثله بعده خارج كفعل غير المقيد من السنن والمقيد كصلاة الكسوف وكذا فعل الحج بعد افساده ليس قضاء حقيقة إذ ليس بعده وتسمية الفقهاء له قضاء مجاز وتضييقه^(٢) بالشروع^(٣) لا يوجب كونه قضاء كالصلاة^(٤) بعد افسادها.

(ويستعمل أحدهما مكان الآخر مجازاً) أي مجازاً شرعياً لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء إلى من يستحقه وفي إسقاط الواجب كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٠٠] أي أدبتم وقولك أدبت الدين، قيدنا بالشرعي لأنه بحسب اللغة القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لأن معناه الإسقاط والإتمام والإحكام والأداء مجاز في تسليم المثل لأنه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل كذا في التلويح (حتى يجوز الأداء بنية القضاء وبالعكس) تفرغ غير صحيح ولذا تركه في التوضيح لأن الكلام في إطلاق لفظ على معنى وليس ههنا لفظ وإن ضم إليه الذكر باللسان فكذلك لأنه حينئذٍ أراد بكل لفظ حقيقته وليس كلامنا فيه وأما جوازه فباعتبار أنه

(١) قوله العمر وغيره: أي غير العمر وهو بيان الوقت المقيد به اهـ.

(٢) قوله وتضييقه: أي وقت الحج اهـ.

(٣) قوله بالشروع: فلا يجوز له الخروج منه وتأخيره إلى عام آخر.

(٤) قوله كالصلاة: أي في الوقت ثانياً بعد افسادها اهـ.

والقضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين خلافاً للبعض

أتى بأصل النية ولكنه أخطأ في الظن والخطأ في مثله معفو كما أفاده في الكشف .
 (والقضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين) يعني يجب بالأمر الأول وهو المختار عندنا (خلاقاً للبعض) أي لبعض أصحابنا فلا ينافيه أنه قول أكثر الأصوليين فعندهم الأمر بفعل في وقت معين لا يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت لا أداء ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبأمر جديد نحو من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها للقطع بعدم اقتضاء صم يوم الخميس صم يوم الجمعة ولو وجب به لاقتضاه ولو اقتضاه لكان أداء ولكن بمثابة صم إما يوم الخميس وإما يوم الجمعة فكانا سواء^(١) وللمختار مقتضاه أمران الصوم وكونه فيه فإذا عجز عن الثاني لفواته بقي اقتضائه الصوم لا في الجمعة ولا غيرها وإنما يلزم ما ذكر لو اقتضاه في الجمعة نعم لو اقتضى فواته^(٢) ظهور بطلان مصلحة الواجب ومفسدته سقط^(٣) للمعارض الراجح^(٤) وهو بعيد^(٥) إذ عقلية حسن الصلاة ومصلحتها بعد الوقت كقبله وغاية تقييده به لزيادة المصلحة فيه، وقولهم لو لم يكن الوقت قيداً فيه داخلياً في المأمور به لجاز التقديم مندفع بأن الكلام في الواجب ولا واجب قبل التعلق كذا في التحرير . واعلم أن هذه المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيد وهما شيان كما في التعقل والتلفظ أو ما صدقاً عليه وهو شيء واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو ينظر إلى التركيب من الجنس والفصل وتمايزهما في العقل أو في الخارج كذا ذكر العضد . وحاصله أن اختلافهما هنا مبني على اختلافهما في أصل وهو أن المطلق والمقيد بحسب الوجود شيان أو شيء واحد واختلافهما في هذا الأصل ناظر إلى اختلافهما في أصل آخر وهو أن تركيب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أو بمجرد العقل فإن قلنا بالأول كان المطلق والمقيد شيئين لأنهما بمنزلة الجنس والفصل وإن قلنا بالثاني وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئاً واحداً ذكره التفتازاني في حاشيته وبه يترجح قول بعض أصحابنا وذكر الأكل في شرح ابن الحاجب والحق أن كونه قضاء يقتضي بأن تكون نسبتته إلى الأمر الأول أنسب، ولا يخفى على المتأمل المنصف انتهى . واختلفوا في ثمرته فقيل في الصيام المنذور المعين يجب قضاؤه على المختار

(١) قوله فكانا سواء: أي في كونهما أداءً وحيثنذاً فلا يعصى بالتأخير شرح التحرير .

(٢) قوله فواته: أي الأداء اهـ .

(٣) قوله سقط: أي سقط الواجب بالكلية اهـ .

(٤) قوله للمعارض الراجح: وهو ظهور بطلان مصلحته ومفسدته .

(٥) قوله وهو بعيد: أي اقتضاء فواته ذلك بعيد .

وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف إنما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه إلى الكمال لا لأن القضاء وجب بسبب آخر

لا على قول البعض وقيل القضاء اتفاق فلا ثمرة له في الفروع فنسندة إلى الأمر الأول وهم مطالبون بالأمر الجديد ولا يمكنهم القياس على الصلاة فإن القياس مظهر لا مثبت فرجع إلى الأمر الجديد، ومحل الاختلاف القضاء بمثل معقول أما بمثل غير معقول فبأمر جديد اتفاقاً وأشار بقوله بما يجب به الأداء إلى أن الكلام في الأمر لا في السبب، وبه سقط ما قيل إن الوقت إذا ضاق كان الجزء الأخير هو السبب وإذا خرج الوقت كان كله هو السبب فقد اختلف السبب ومع ذلك فالباقي بعد خروج الوقت نفس الوجوب لا وجوب الأداء لأن الأداء بعده ممتنع والتكليف بالممتنع ممتنع .

(وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف إنما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه إلى الكمال لا لأن القضاء وجب بسبب آخر) جواب عما نوقض به الأصل السابق وهو نذر اعتكاف رمضان إذا لم يعتكفه فإنه يجب بصوم جديد ولم يوجبه النذر فكان القضاء بغير ما أوجب الأداء وإلا فيبطل كقول أبي يوسف والحسن، وتقرير الجواب أن النذر أوجب صوماً مقصوداً وامتنع ظهوره بخصوص ذلك المانع وهو شرف الوقت فعند عدمه ظهر أثره فلزم أن لا يقضي في رمضان آخر ولا في واجب سوى قضاء رمضان الأول لأنه خلف عنه وقد جعلوا السبب الأول هنا النذر مع أن الكلام في الأمر. وجوابه^(١) أن كون السبب النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور تعبيراً باللائم عن الملزوم وشهر رمضان بالإضافة هو العلم ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لأنه لو كان رمضان علماً لكان شهر رمضان بمنزلة إنسان زيد ولا يخفى قبحه ولذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان كذا في التلويح .

(١) قوله وجوابه الخ: أو يقال هذا تمثيل لإيجاب الشارع الفعل على المكلف بإيجاب المكلف إياه على نفسه والمسألة تدل على أن وجوب القضاء فيما أوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الأول فكذا في إيجاب الشارع تلويح يعني أن لهذا البعض أن يجيب بأن الدليل الآخر هو القياس على الصلاة المفروضة في الصلاة المنذورة فقد قال عليه السلام: «فإذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها» وعلى الصوم المفروض في الصوم المنذور فقد قال تعالى: «فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعذة من أيام آخر» اعتباراً ما هو واجب بإيجاب العبد بما هو واجب بإيجاب الله تعالى ابتداءً. وأما ما قيل القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتاً بالنص الوارد في بقاء الصوم والصلاة فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق فيه تأمل فليتأمل شرح التحرير.

والأداء أنواع كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضاء كالصلاة بجماعة والصلاة منفرداً

[الكلام على الأداء]

(والأداء أنواع) تقسيم له مع التعميم في المعاملات والعبادات . وحاصل ما ذكره فخر الإسلام هنا أن المأمور به إما أداء أو قضاء، ثم كل منهما إما محض إن لم يكن فيه شبهة الآخر أو غير محض إن كان فتصير أربعة، ثم كل من الأداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لأن الأداء المحض إن كان مستجمعاً لجميع الأوصاف المشروعة فأداء كامل وإلا فقاصر، والقضاء المحض إما أن تعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول وإما أن لا تعقل فقضاء بمثل غير معقول فهذا الاعتبار تصير الأقسام ستة، ثم كل من الستة إما أن تكون في حقوق الله أو حقوق العباد فتصير اثني عشر قسماً وبهذا عرفت أن الكامل والقاصر قسمان للأداء المحض لا لمطلق الأداء كما فعل المصنف لأنهما لو كانا قسمين لمطلق الأداء لكان حاصراً بين النفي والإثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسماً منهما وقد جعله قسماً لهما، ولو قال المصنف الأداء إما محض وهو كامل أو قاصر وإما شبيه بالقضاء لكان أظهر كما لا يخفى .

(كامل) وهو كما قدمنا أن يؤدي بجميع الأوصاف المشروعة من الواجبات والسنن والمندوبات .

(وقاصر) وهو أن يخلّ بشيء من المكملات .

(وما هو شبيه بالقضاء كالصلاة بجماعة) مثال للكامل يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح وإلا فالجماعة في غيرها صفة قصور بمنزلة الأصبع الزائدة والمراد أن يؤدي كلها بجماعة ليكون كاملاً . (والصلاة منفرداً) مثال للقاصر لفوت المكمل وهو الجماعة وسكت عن المسبوق وقال في التوضيح والمسبوق منفرد يعني فيكون أداءه قاصراً، لكن اختلف في محل قصوره، فقيل إنه فيما سبق فقط لا في كل صلاته ويشهد له قول الفقهاء المسبوق منفرد فيما يقضي إلا في أربعة كما ذكر في التبيين: أي فيما يؤديه بعد فراغ الإمام فإطلاق القضاء مجاز، ويلزم منه أن بعض المؤدي بالجماعة أداءه كامل، وقيل القاصر أداء الصلاة كلها لا ما يقضيه فقط فيكون القصور متفاوتاً فهو في صلاة المنفرد أزيد منه في صلاة المسبوق ولعله الأوجه لفوت المكمل في بعضها فاتصفت كلها بالقصور، وجزم الأصوليون بأن ما يقضيه هو البعض الأول والفقهاء فصلوا فقالوا إن ما يقضيه أول صلاته في حق القراءة وآخرها في حق التشهد، وبنوا عليه أحكاماً مذكورة في فتح القدير وغيره .

وفعل اللاحق بعد فراغ الإمام حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة

(وفعل اللاحق بعد فراغ الإمام) مثال للأداء الشبيه بالقضاء ففعله أداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه مع الإمام فهو يقضي ما انعقد له إحرام الإمام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله لا بعينه لعدم كونه خلفه حقيقة إلا أنه لما كان العزيمة في حقه الأداء مع الإمام لكونه مقتدياً وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع أداءه في هذه الحالة كالأداء مع الإمام فصار كأنه خلف الإمام حكماً ولذا لا يقرأ ولا يسجد لسهوه ولو تبدل اجتهاده في القبلة إلى غير مجتهد الإمام بعد فراغ الإمام تفسد كالمقتدي حقيقة وانعكست الأحكام المذكورة في المسبوق لكونه منفرداً وإنما لم يسجد اللاحق لسهوه إمامه معه بل يقوم للقضاء ثم يسجد عن ذلك بعد الختم لما ذكرنا في البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ولما كان أداء باعتبار الأصل قضاء باعتبار الوصف جعل أداء شبيهاً بالقضاء لا قضاء شبيهاً بالأداء وقد عرّف الأصوليون المسبوق بمن لم يدرك أول صلاة الإمام: أي الركعة الأولى من صلاته واللاحق بمن أدرك الأول وفاته الباقي بعذر، ويرد عليه المسبوق اللاحق فالأولى أن يعرف اللاحق بأنه من فاته شيء من صلاة إمامه بعد ما دخل معه ليشمله كما في فتح القدير، ويرد عليه أيضاً المقيم لو اقتدى بالمسافر فإنه بعد سلام الإمام لاحق ولذا ثبتت أحكام اللاحق في حقه من أنه لا يقرأ ولا يسجد لسهوه ولا يقتدي به كما ذكره قاضي خان وغيره مع أنه ما فاته شيء من صلاة الإمام إلا أن يقال إنه ملحق به لأنه مقتد تحريمة لا فعلاً كاللاحق لا أنه من أفراد حقيقة ولم يتعرض الأصوليون للمسبوق اللاحق هل فعله أداء قاصر أو شبيه بالقضاء، وكلام الفقهاء يقتضي أن يكون قضاؤه لما سبق به أداء قاصراً فيتغير فرضه بنية الإقامة كالمسبوق من كل وجه وقضاؤه لما فاته بالعدر شبيهاً بالقضاء فلا يتغير فرضه فيه لأنهم قالوا فيمن فاتته الركعة الأولى ثم اقتدى ثم نام في الثلاثة ثم استيقظ فيه بعد فراغ الإمام أنه يبدأ في القضاء بالركعات الثلاث التي نام فيها على سبيل الوجوب عندنا ثم بما سبق به وهي الأولى فيأتي بركعة لا يقرأ فيها ويقعد متابعة لإمامه ثم يقوم فيأتي بركعة لا يقرأ فيها لأنها ثانية ثم بأخرى لا يقرأ فيها ويقعد متابعة لإمامه ثم بأخرى يقرأ فيها ويقعد للختم كما في فتح القدير. (حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة) يعني لو كان مسافراً مقتدياً بمسافر فينبى على ركعتين باعتبار أنه قضاء والقضاء لا يتغير أصلاً لا بالإقامة ولا بالسفر فهو تفريع على كون فعله شبيهاً بالقضاء، وتعقبه الهندي بأنه مؤدّ حقيقة وقاض شبيهة فباعتبار كونه مؤدياً يقتضي تغير فرضه إلى الأربع وباعتبار شبيهة القضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبهة على الحقيقة وكان العكس أولى احتياطاً لأمر العبادة وردّ بأنه لا يسمى ترجيحاً بل عملاً بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون إهداراً لجهة القضاء بالكلية.

ومنها ردّ عين المغصوب

واعلم أن عدم التغيير بنية الإقامة مفرع في كثير من كتب الفقه كفتح القدير والبيزازية على كون اللاحق له حكم المقتدي وهو مشكل لأن المقتدي حقيقة وهو المدرك يتغير فرضه بنية الإقامة كما في الخلاصة، والصواب ما علل به في الخلاصة من أن اللاحق في الحكم كأنه خلف الإمام فإذا فرغ الإمام فقد استحکم الفرض فلا يتغير في حق الإمام فكذا في حق اللاحق بهذا المعنى انتهى، ولهذا المعنى قيد المصنف بقوله بعد فراغ الإمام لأن فعل اللاحق قبل فراغ الإمام ليس شبيهاً بالقضاء ولذا يتغير فرضه بنية الإقامة كما في التوضيح فهو كما لو نواها في أثناء صلاته ثم خرج الوقت، والأول كما لو نواها بعد خروج الوقت في أثناءها، ولو حذف المصنف النية. وقال حتى لا يتغير بالإقامة لكان أولى ليشمل دخول مصره بلا نيتها، وقيد الإقامة في موضع صالح لها ولذا قال في التنقيح ثم أقام وقال في التوضيح إما بدخول مصره ليتوضأ وإما بنية الإقامة في غير مصره، وإنما ترك المصنف التقييد بكونهما مسافرين كما في أكثر كتب الأصول للعلم به لأن القابل للتغيير فرض المسافر. وأما كون الإمام مسافراً فلأن الإمام لو كان مقيماً لزم المسافر المقتدي الإتمام بالتبعية فلا يتصور فيه التغيير بالإقامة ما دام مؤتماً وكذا التقييد بكونه لم يتكلم لظهور أنه إذا تكلم بطلت وخرج عن كونه لاحقاً فلا يكون موضوع المسألة فلا يحتاج إلى إخراجها، وقيد باللاحق لأنه هذا المسافر لو كان مسبقاً تغير فرضه بنية الإقامة بعد فراغ الإمام لأنه ليس شبيهاً بالقضاء وعلى طريق الفقهاء لأنه منفرد فيما يقضي كما قدمناه، ومما يوضح الفرق بينهما ما في الأيمان لو علق العتق بصلاة الجمعة مع الإمام لم يحث إذا كان مسبقاً ولو لاحقاً حث كالمدرّك كذا في الكشف.

(ومنها) أي من أنواع الأداء في حقوق العباد، ولو قال وكذلك في حقوق العباد لكان أظهر لأن المراد أن الأداء ثلاثة في حقوقهم أيضاً كامل وقاصر وشبيهه بالقضاء (ردّ عين المغصوب) مثال للأداء الكامل والمراد ردّه على الوصف الذي ورد عليه الغصب فهو تسليم عين الواجب بأوصافه، ولو قال تسليم عين الحق ولو حكماً لكان أولى وأفود ليشمل ردّ المغصوب وتسليم المبيع على مشتريه على الوصف الذي وردا عليه وهو فيهما تسليم الواجب حقيقة وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه وهو فيهما عين الواجب حكماً إذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم إلا أن الشارع جعل المؤدّي عين الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال فيهما قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على أن الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لأن الديون إنما تقضي بأمثالها ضرورة أن الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدّي مغاير له إلا أن الشرع جعله عين الواجب فالمؤدّي عين

ورده مشغولاً بالجنائية

الواجب حكماً ومثل له حقيقة إلا القرض فإنه مثل حقيقة وحكماً لعدم الضرورة لأن ردّ المقبوض ممكن فبالنظر إلى المقبوض يكون المؤذي مثلاً، وأما ما يقال من أن معنى قضاء الدين بالمثل أن المديون لما سلم المال إلى ربّ الدين صار ذلك ديناً في ذمته كما كان ماله ديناً في ذمة المديون فتقاصاً مثلاً بمثل ففيه نظر لأن قضاء الدين حينئذٍ لا يكون بتسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لأن المثل على هذا التقدير ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضاً على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق، وقد صرح فخر الإسلام وغيره بأن تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين أداء كامل كذا في التلويح وهو كلام حسن لو لم يلزم عليه مفسدة من جهة الأحكام فإنه على ما قرره من أن المؤذي عين شرعاً لم يبق في ذمة المديون شيء فيلزم أن رب الدين لو وهبه الدين بعد قضائه أو أبرأه براءة إسقاط عنه لم يصح ولم يلزم ربّ الدين شيء والمنقول في الذخيرة في البيوع أنه يصح ويلزم ربّ الدين أن يرذّ ما قبضه معللاً بأن الدين باقٍ في ذمة المشتري بعد القضاء لأنه لم يقض عين الواجب حتى لا يبقى في الذمة إنما قضى مثله فبقي ما في ذمته على حاله إلا أن المشتري لا يطالب به لأن له على البائع مثل ذلك بالقضاء، فلو طالب البائع المشتري بالثمن لكان للمشتري مطالبته أيضاً فلا تفيد مطالبة كل منهما فلعلم أن الثمن باقٍ في ذمة المشتري بعد القضاء انتهى، وهو يقتضي أن قضاء الدين ليس بأداء أصلاً إذ لو كان أداء لسقط الواجب به، وقد اتفق الأصوليون على أنه أداء وقد صرح الفقهاء في كتاب الوكالة أن الوكيل بقضاء الدين وكيل بالمبادلة وفرّعوا عليه أنه وكيل بالخصومة بخلاف الوكيل بقبض العين، وقد صرح الولوالجي في فتاواه بأن الوكيل بقبض الدين لو أقرّ به بعد موت موكله لا يقبل إلا بينة لأنه إقرار بما يوجب الضمان على الميت لما فيه من المبادلة فهذا كله يقتضي أنه أداء، والحق أن فيه معنى أخذ عين الحق ومعنى المثلية وهي المبادلة والأصوليون نظروا إلى الأول، والفقهاء تارة نظروا إلى الأول بدليل جواز الأخذ بلا قضاء ولا رضا إذا كان من جنس حقه وبدليل أن للشريك مشاركة الشريك في المقبوض، وتارة نظروا إلى الثاني كما في الوكالة وصحة الإبراء والهبة عملاً في كل موضع بما يناسبه بخصوص دليل فلا إشكال، والله سبحانه الموفق.

(ورده مشغولاً بالجنائية) مثال للأداء القاصر ولو قال وتسليمه لا على الوصف

الذي وجب تسليمه عليه لكان أولى ليشمل ما سبق من الأقسام الغصب والبيع والصرف والمسلم فيه ويشمل تسليم العين معيباً بأي عيب كان من جنائية أو دين أو

وإمهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء حتى تجبر على القبول

حبل أو مرض أو زيادة في الدين، وفائدة كونه أداء أنه لو هلك في يد مالكة برئ الدافع حتى في الزيوف إذ لا مثل للوصف منفرداً لامتناع قيامه بنفسه، وخالف أبو يوسف فقال له أن يردّ مثل المقبوض ويرجع بالجياد واعتمده المشايخ في الفروع استحساناً لأن المقبوض دون حقه وصفاً فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرأ وامتنع الرجوع إلى القيمة لتأديه إلى الربا فيرد مثله وفائدة قصوره أنه لو تلف عند مالكة بسبب ذلك الوصف كان له الرجوع على من حدث الوصف عنده، فلو بيع في الدين أو قتل بتلك الجناية أو دفعه إلى وليها ففي الغصب يرجع عليه بالقيمة وفي البيع يرجع المشتري على البائع بالثمن وكذا إذا ردّ المغصوبة حاملاً فولدت وماتت فعند الإمام الشغل بالجناية في البيع بمنزلة الاستحقاق وعندهما بمنزلة العيب فلا يرجع المشتري بكل الثمن، بل بنقصان العيب بأن يقوم العبد حلال الدم وحرامه فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن، وبهذا التقرير علمت أن محلّ الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي البيع دون المغصوب كما لا يخفى، وفائدة الاختلاف أيضاً تظهر في مسائل مذكورة في آخر خيار العيب من التبين، وأطلق في الجناية فشمّل القتل وقطع الطريق والردة والنفس والطرف كما لو سرق عند البائع فقطعت يده عند المشتري فإن له أن يرده ويستردّ الثمن.

(وإمهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء) مثال للشبيه بالقضاء، وفي عبارته تساهل، فإن الإمهار ليس من الأداء أصلاً وإنما التسليم هو الأداء، فلو قال وتسليم عبد غيره المسمى مهراً بعد شرائه لكان أولى، وكذا لو قال بعد ملكه لكان أولى لأنه لا فرق بين الشراء والهبة والميراث، فهذا التسليم أداء من حيث إن العبد عين حقّ المرأة لأن المستحق لها بالتسمية شبيه بالقضاء من حيث إن تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة، وهو حديث بريرة: «هولها صدقة ولنا هدية» وزاد صدر الشريعة وبالمعقول وقرّره بما حاصله أن المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته، لأن الشيء الذي حكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين، وبحله للبعض الآخر إنما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الأجزاء، وتعقبه في التلويح بأن لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن تكون العين المتصفة بالحلّ والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية، وتبدل الأوصاف لا يوجب تبدل الذات، وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد، فالأولى التمسك بالسنة انتهى. وقد يقال إن كلا من الاعتبارين عقلي صحيح. لكن ما اعتبره صدر الشريعة وافقه السنة، فكان متعيناً فبطل الآخر.

(حتى تجبر على القبول) تفريع على كون التسليم أداء لأنه عين حقها، وأشار

وينفذ إعتاقه دون إعتاقها والقضاء أنواع بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو في معنى الأداء كالصوم للصوم

إلى أنه يجبر أيضاً على الأداء إذا طلبته بعد ملكه لما ذكرنا مع قيام موجب التسليم وهو النكاح، وبهذا القيد اندفع ما أورد عليه من أنه لو باع عبداً فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانياً لا يجبر على تسليمه ثانياً لانفساخ البيع بعدم إجازة المستحق بخلاف النكاح لا يفسخ.

(وينفذ إعتاقه دون إعتاقها) تفريع على كونه شبيهاً بالقضاء، ولو قال وينفذ تصرفاته قبل تسليمه دونها لكان أولى، إذ لا فرق بين العتق والكتابة والبيع والهبة وغيرها ولم ينقض ما يقبل النقض كالبيع لحقها. لأنه لو نقض لبطل حقه لا إلى خلف ولو لم ينقض لبطل حقها إلى خلف وهو القيمة، والابطال إلى خلف أهون بخلاف تصرف المشتري في الدار المشفوعة فإنه ينقض لحق الشفيع، لأنه وإن بطل حق المشتري بطل إلى خلف وهو الثمن ولو لم ينقض لبطل حق الشفيع لا إلى خلف وأما الراهن إذا تصرف فإنه لا نقض وإنما يؤخر النفاذ لحق المرتهن إذ لا ضرر كذا في الكشف، وأشار بكون تسليم العبد شبيهاً بالقضاء إلى أن العبد مثل المسمى حكماً، فيتفرع عليه أنه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملكه ثانياً لا يعود حقها في العين فلا يجبر على التسليم ولا هي على القبول لانتقال حقها إلى القيمة بالقضاء، ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها إذا كان القضاء بقول الزوج مع اليمين كالمنصوب إذا ظهر بعد القضاء بقيمته بقول الغاصب مع يمينه ولم يصور المصنف المسألة بكون المهر المسمى إياها كما في التنقيح لعدم الفائدة بذلك التقييد كما لا يخفى.

[الكلام على القضاء]

(والقضاء أنواع) يعني كالأداء ولو قال محض وغيره والمحض نوعان لكان أولى كما تقدم.

(بمثل معقول) وهو أن يعقل فيه المماثلة (وبمثل غير معقول) أي غير مدرك بالعقل لا أن العقل ينفيه، وقدمنا أن المعقول يطلق على ما فهمته بعقلك وهو المراد هنا.

(وما هو في معنى الأداء كالصوم للصوم) مثال للقضاء بمثل معقول، وقد اتفق الكل هنا على هذه العبارة حتى ابن الهمام في التحرير مع أننا قدمنا عنه أن كون القضاء مثلاً إنما يتجه على أنه بأمر جديد، وأما على الصحيح فهو عين الواجب لا مثله فتعين أن تكون هذه العبارة مبنية على القول الضعيف أو يكون ذلك مجازاً ولم أر من نبه

والفدية له وقضاء تكبيرات العيدين في الركوع ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط

عليه هنا (والفدية له) أي للصوم مثال للقضاء بمثل غير معقول لأننا لا نعقل المماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لأن معنى الصوم اتعاب النفس بالإمساك ومعنى الفدية تنقيص المال وإن كان بينهما مماثلة باعتبار أنه لما صرف طعام اليوم إلى المسكين فقد منع النفس عن الارتفاق به فكأنه لم يطعمها لكننا لم نعقلها فأثبتناها إما بالنصّ أو الإجماع، والفدية لغة الفداء كما في ضياء الحلوم، وفي الشرع هنا قدر طعام مسكين لقوله تعالى: ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] أي هي قدر طعام مسكين كما في الجلالين، وعند الفقهاء التمكين من طعام مسكين لأن الأحكام لا تتعلق إلا بالأفعال وإنما عبرنا بالتمكين دون التملك لما أن الإباحة كافية فيها وهي أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر، وعندنا قدر طعام مسكين نصف صاع من برّ أو زبيب أو صاع من تمر أو شعير أو قيمة ذلك. ولو قال والفدية له عند العجز عنه عجزاً مستمراً إلى الموت لكان أولى، ولذا قال في الهداية: ولو قدر على الصوم بطل حكم الفداء لأن شرط الخلفية استمرار العجز انتهى: أي هنا لا في كل خلف فلا يرد التيمم فإنه خلف ولا تبطل الصلوات المؤداة به إذا قدر على الأصل. ثم اعلم أن الفدية إنما تكون خلفاً عن صوم هو أصل بنفسه كقضاء رمضان والمنذور المعين، أما صوم الكفارات فلا تكون الفدية خلفاً عنه في حق الشيخ الفاني لأنه بدل عن غيره والبدل لا يكون له بدل كما عرف في فتح القدير. (وقضاء تكبيرات العيدين في الركوع) مثال للقضاء الشبيه بالأداء فإنه قضاء باعتبار فوت موضعها وهو القيام شبيه بالأداء باعتبار أن للركوع شبه القيام باعتبار بقاء الاستواء في النصف الأسفل ولو زاد لمدرّك الإمام فيه ما دام راعياً لكان أولى لأن الإمام إذا سها عنها فرقع ثم تذكر لا يأتي بها فيه بل يعود إلى القيام اتفاقاً لأنه قادر على حقيقة الأداء فلا يعمل بشبهته حتى لو كان المسبوق يرجو ادراكه فيه لو أتى بها قائماً فإنه يأتي بها قائماً كذا في الكشف، وإنما شرطاً بقاء الإمام راعياً لأنه إن رفع الإمام رأسه سقط عنه ما بقي من التكبير تقديماً للمتابعة المفروضة على الواجب والقومة لم تكن محلاً له لا أداء ولا قضاء لأنها للفصل وقيد بالركوع لأنه لو أدركه في القومة لا يقضيها فيها لأنه يقضي الركعة مع تكبيراتها كذا في فتح القدير وقد علم من هذه المسألة أن المسبوق يقضي الأذكار قبل فراغ الإمام بخلاف الفعل وقد صرحوا به وقالوا: إنه يكبر برأي نفسه لأنه منفرد فيما يقضي وقالوا: إنه لا يرفع يديه هنا تقديماً لسنة الوضع على الركبتين لأنه في محله على سنة الرفع لأنه في غير محله، وقيد بالعيد لأنه لا يأتي بتكبيرة الافتتاح والركوع فيه.

(ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط) جواب عن سؤال نشأ من كون الفدية

كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية

قضاء بمثل غير معقول فإنه يقتضي أن ما لا يعقل له مثل لا يقضي إلا بنص وقد قالوا بذلك في الوقوف بعرفة ورمي الجمار وتكبيرات التشريق وتعديل الأركان فإنها لا تقضي لعدم النص، وخالفوا ذلك في صلاة الشيخ الفاني العاجز عنها فأوجبوا الفدية لها عند الايضاء بها ولا نص إنما النص في الصوم وهو غير معقول فلا تقاس عليه، وتقدير الجواب أن الوجوب للاحتياط لا بالقياس ولا بالدلالة لأن المعنى المؤثر في إيجاب الفدية كالعجز مثلاً مشكوك لا معلوم إلا أنه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلاة أيضاً واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب أحوط ويرجى قبولها. ولذا قال^(١) محمد في الزيادات في فدية الصلاة تجزئه إن شاء الله تعالى كما قال في تبرع الوارث بالاطعام للصوم والصلاة بخلاف إيضائه به عن الصوم فإنه جزم بالأجزاء كذا ذكر الأصوليون فمنعوا اللاحق بالشيخ الفاني دلالة وقياساً وخالف الفقهاء فقالوا بالإلحاق دلالة فإنهم ألحقوا به من مات وعليه صيام أو صلاة وقد أوصى بالاطعام فإنهم قالوا بالوجوب على الولي ونصرهم في فتح القدير بأن كلام الأصوليين إنما يصح في علة غير منصوصة وكون العجز سبباً لوجوب الفدية علة منصوصة لأن ترتيب الحكم على المشتق نص على علية مبدأ الاشتقاق وإن لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل بالإشارة وقد قال تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤] أي لا يطيقونه انتهى. وجوابه أنه لم يقع الاتفاق على أنها في العاجز فإن بعض المفسرين ذهب إلى أنها في القادر وأنها منسوخة وأن وجوب الفدية على العاجز بالإجماع لا بالنص فلا تكون العلة منصوصة قطعاً خصوصاً قد رجع القول بأنها في القادر حتى قال الزاهدي أن كونها في العاجز غير صحيح لقوله بعده: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٤] ومثله لا يقال في حق العاجز، واللام في الفدية للعهد الذكري فيفيد أن كل صلاة كصوم يوم وهو الصحيح ويؤدي عن كل وتر فدية لأنه فرض عند الإمام كذا في غاية البيان.

واعلم أن الاعتكاف كالصلاة والصوم، فلو أوجب على نفسه اعتكافاً ثم مات أطمع عنه وليه لكل يوم نصف صاع كما ذكره اللؤلؤجي، فلو قال في الصلاة والاعتكاف لكان أفود. وأما جواز تعجيل الفدية وتفريقها على مساكين وجمعها لواحد فمذكور في كتابنا «البحر الرائق».

كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية) فإن وجوبه للاحتياط لا بالقياس لأن

(١) قوله ولذا قال محمد الخ: أي ولو كان بالقياس لما علقه بالمشيئة كما في سائر الأحكام

ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق أو بالقيمة

الأصل في العبادة المالية التصدق بالعين إلا أنه نقل إلى الإراقة تطيباً للطعام وتحقيقاً لضيافة الله تعالى لكن لم يعمل بهذا التعليل المظنون في الوقت في معرض النصّ وعملنا به بعد الوقت احتياطاً. فلهذا إذا جاء العام الثاني لم ينتقل إلى التضحية، لأنه لما احتمل جهة أصالته ووقع الحكم لم يبطل بالشك كذا في التنقيح، وأشار المصنف بالقيمة إلى أن التصدق بالعين جائز بالأولى لأنه الأصل والقيمة مثلها كما في المحيط، وسوى بينهما في فتاوى قاضي خان فقال له: دفع العين أو القيمة. وذكر اللؤلؤجي: إذا دفعها حية أحسن من دفع القيمة وأطلق فشمّل الغني والفقير لكن في الفقير لا بد من الشراء بنية الأضحية أو نذرها.

والحاصل أن العينة بالنذر للأضحية إذا فات وقتها يتعين التصدق بعينها حية فإن استهلكها ببقيمتها غنياً كان أو فقيراً المعينة بالشراء لها كذلك غنياً كان أو فقيراً على الصحيح كما في البدائع فدخل تحت كلام المصنف المعينة مطلقاً حالة الاستهلاك وما يجب على الغني، وقيد بفوت أيامها لما في التنقيح، وأراد بالقيمة قيمة شاة تجزئ فيها، وأشار بالقيمة إلى أن الإراقة بعد أيامها لا تكفيه، فلو وجب عليه التصدق بعين الشاة فلم يتصدق بها ولكن ذبحها يتصدق بلحمها ويجزئه ذلك إن لم ينقصها اللحم وإن نقصها تصدق باللحم وقيمة النقصان ولا يأكل منها فإن أكل تصدق ببقيمته كما في البدائع. وأشار بوجود القيمة إلى أن عليه الإيصال بالقيمة من ثلث ماله كما في الزكاة كذا في البدائع.

(ومنها) أي من أنواع القضاء بيان له في حقوق العباد (ضمان المغصوب بالمثل) مثال للقضاء بمثل معقول كامل فإنه مثل له صورة ومعنى. والمثلى: هو المكمل والموزون والعددي والمتقارب وغير ذلك القيمي ومنه المثلى المختلط بخلاف جنسه: كالحنطة المخلوطة بشعير والشيرج المختلط بالزيت والموزون الذي في تبعيضه ضرر كالأواني من النحاس كما ذكره الزيلعي (وهو السابق) أي الكامل وهو السابق على القاصر لأنه مثل معنى فقط فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل فلا يجبر على أخذ القيمة في المثلى كما لا يجبر على أخذ المثل حالة قيام العين (أو بالقيمة) مثال للقضاء بمعقول قاصر لما قدمناه، ولو أخر قوله: وهو السابق لكان أولى، لأن السابق لا يكون إلا بمسبوق، ولم يذكره قبله وإن ذكره بعده وهو القيمة. وقد قدمنا أن الأقسام اثنا عشر، وقد صارت ثلاثة عشر باعتبار أن القضاء بمثل معقول في حقوق العباد كامل وقاصر. وقد جعلها بعضهم أربعة عشر قسماً باعتبار أن القضاء بمعقول في حقه تعالى كامل كقضائها بجماعة، وقاصر كقضائها منفرداً، وردّ بأن الثابت في

وضمنان النفس والأطراف بالمال وأداء القيمة فيما إذا تزوج على عبد بغير عينه حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمى

الذمة هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة، فالقضاء بجماعة أو منفرداً اتيان بالمثل الكامل إلا أن الأول أكمل كذا في التلويح .

ثم اعلم أن مقتضى الأصول أن يكون المغصوب في كلامهم هذا بمعنى المثلث إذا هلك، وأن ضمانه بالمثل عند القدرة عليه قضاء كامل، وضمانه بالقيمة فيما إذا انقطع قضاء قاصر لا يصار إليه إلا عند العجز، ولا يجبر على قبوله لو رضي بالصبر إلى وجود المثلث. وأما إذا غصب قيمياً ثم هلك فإن أداء القيمة قضاء كامل فإن الواجب فيه المثل معنى وهو القيمة عند هلاك العين كما صرح به في الكشف فلا يكون المغصوب القيمي داخلاً تحت عبارتهم هنا أصلاً، وما في التنقيح من قوله: وإما قاصر كالقيمة إذا انقطع المثل أولاً مثل له لأن الحق في الصورة وقد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل انتهى غير صحيح فيما لا مثل له لما ذكرنا ولأنه يجبر على قبول القيمة في القيمي فكيف يكون قضاء قاصراً، ولم أر من نبه عليه.

(وضمنان النفس والأطراف بالمال) مثال للقضاء بمثل غير معقول لأننا لا نعقل المماثلة بين الآدمي والمال لأن الآدمي مالك والمال مملوك وضمانهما به بالنص على خلاف القياس فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص فلذا لا يخير ولي القتل العمد بين القصاص وأخذ الدية، وإنما شرع عند عدم احتمال منة على القاتل بأن سلم نفسه وعلى القاتل بأن لم يهدر بالكلية كذا في التنقيح. واعلم أنا وإن قلنا بعدم جبر القاتل على دفع الدية عند اختيار ولي القتل الدية قلنا بالوجوب عليه ديانة حيث كان قادراً عليها تخليصاً لنفسه عن الهلاك كما ذكره الحدادي.

(وأداء القيمة فيما إذا تزوج على عبد بغير عينه) مثال للقضاء الشبيه بالأداء، والمراد بالأداء التسليم لا ما قابل القضاء فلا يحتاج أن يجعل من قبيل إطلاق الأداء على القضاء مجازاً. أما كون تسليمها قضاء فلأنه مثل الواجب لا عينه لأن المسمى هو العبد فكان تسليم عبد وسط أداء. وأما كونه شبيهاً بالأداء من جهة الأصالة بناء على أن العبد لجهالة وصفه لا يمكن أداؤه إلا بتعيينه ولا تعيين إلا بالتقوم فصارت القيمة أصلاً يرجع إليه ويعتبر مقدماً على العبد حتى كأن العبد خلف عنه (حتى تجبر على القبول) أي قبول القيمة (كما لو أتاها بالمسمى) فإنها تجبر على قبوله فأفاد أن الزوج مخير بين دفع القيمة أو الوسط، لأن العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر إلى الأول يجب المسمى كما لو أمهر معيناً وبالنظر إلى الثاني تجب القيمة كما لو أمهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كأنه أحد الشئتين فيخير الزوج فأيهما أدى تجبر المرأة

وعن هذا قال أبو حنيفة في القطع ثم القتل عمداً للولي فعلهما وخالفاه في الأول ولا يضمن المثلى بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة وقلنا المنافع لا تضمن بالإتلاف، والقصاص لا يضمن بقتل القاتل، وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول

على قبوله وأراد بالعبد هنا مسمى معلوم الجنس معلوم الوصف فيدخل تحته كل قيمي ومثلي كذلك فلو تزوجها على مكيل أو موزون وبين جنسه دون وصفه كان مخيراً بين تسليمه وتسليم قيمته. فالحاصل أن تسمية مجهول الجنس باطلة ومجهول الوصف فقط صحيحة من وجه فيخير وتجبر ومعلومهما صحيحة من كل وجه فلا تخيير. (وعن هذا) أي لأجل أن المثل الكامل سابق على القاصر (قال أبو حنيفة في القطع ثم القتل) أي في قطع شخص يد غيره ثم قتله (عمداً للولي فعلهما) أي القطع ثم القتل وهو المثل الكامل وله القتل فقط وهو القاصر. (وخالفاه في الأول) وهو القطع لأنه إنما يقتص بالقطع إذا تبين أنه لم يسر فإذا أفضى إليه يدخل موجه في موجب القتل إذ القتل أتم موجب القطع فصار كما لو قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى أما من حيث الصورة في أجزاء الفعل فلا^(١) وإنما يدخل ضمان الجزء في الكل فيما هو جزء المحل وهو الدية وإنما لا يجب^(٢) بتلك الضربات لأنه لا قصاص فيها. وحاصل وجوه المسألة ستة عشر لأنهما إما أن يصدرا عن شخص أو شخصين، وعلى التقديرين إما أن يكونا خطأين أو عمدين أو أحدهما عمداً والآخر خطأً وعلى التقديرين إما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده، وفي الكل لا يتداخلان عنده إلا الخطأين قبل البرء فدية واحدة، ومحل الاختلاف في عمدين من واحد قبل البرء فهي ثلاثة قيود ذكر المصنف منها العمد وترك قيدين.

(ولا يضمن المثلى بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة) تفريع على سبق الكامل لأن التضييق بالقضاء فعنده يتحقق العجز بخلاف القيمي لأن وجوب قيمته بأصل السبب فتعتبر يوم الغضب، وبهذا ظهر ضعف قول أبي يوسف أن المعتبر يوم الغضب فيهما، وقول محمد يوم الانقطاع وحده أن لا يوجد في السوق الذي يباع فيه، وإن كان يوجد في البيوت أراد بيوم الخصومة وقت القضاء كما وقع التعبير به في أكثر الكتب (وقلنا المنافع لا تضمن بالإتلاف، والقصاص لا يضمن بقتل القاتل، وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) ثلاث مسائل متفرعة على أن ما

(١) قوله فلا: لأن الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزء للفعل وهو القصاص.

(٢) قوله وإنما لا يجب: أي القصاص اهـ.

لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص كما في التنقيح وإنما لم يصرح المصنف به للعلم به مما سبق. الأولى لا تضمن المنافع بالمال المتقوم لأنها غير متقومة إذ لا تقوم بلا إحراز ولا إحراز بلا بقاء ولا بقاء للأعراض والاتفاق على أن نفي القضاء بالكامل لو وقع كالحجر على كميات متساوية وورود العقد عليها لتحقيق الحاجة، ولم ينحصر دفعها بالتضمين بل الضرب والحبس أو لأن المعقود عليه العين لا المنافع، وفي التلويح والتحقيق أن المنفعة ملك لا مال لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أبي حنيفة والملكية عند الشافعي، قيد بالاتلاف ليعلم الحكم في الامسك من غير استعمال بالأولى وقد قالوا الفتوى في غصب منافع الوقت ومال اليتيم وما كان معداً للاستغلال بالضمان كما في البزازية وغيرها ويدخل تحته السكنى بتأويل الملك أو العقد فإنه كالغصب إلا في المعد للاستغلال فإنه لا ضمان فيهما كبيت سكنه أحد الشركاء وكبيت الرهن إذا سكنه المرتهن ثم تبين الاستحقاق كما عرف في البزازية، وينبغي أن يحمل على أن في هذه الثلاث رواية عن الإمام بأن المنافع مضمونة فأفتوا بها وإلا فكيف جاز لهم الافتاء بخلاف جميع الروايات، ولم أر من صرح به. الثانية أن القصاص لا يضمن بقتل القاتل فلا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص إذا قضى القاضي به ثم يرجع ولا غير ولي القاتل إذا قتل القاتل لأنهم لم يفوتوا على الولي شيئاً إلا استيفاء القصاص، وهو معنى لا يعقل له مثل لأن المال ليس مثلاً له صورة وهو ظاهر ولا معنى، لأن في القصاص معنى الأحياء وهو لا يوجد في المال لم وإنما ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم عن الهدر بالكلية، قيد بالقصاص لأن لأولياء المقتول الثاني أن يقتلوا قاتله ولو بعد القضاء بالقصاص لأنه محقون الدم على التأييد بالنسبة إلى غير أولياء المقتول، وفي البزازية فإن قتله غير الولي بأمره صار مستفويماً ولا ضمان على القاتل، هذا إذا كان الأمر ظاهراً فإن قتله ثم أدى الأمر وصدقه الولي لا يثبت الأمر إلا بالبينة ويقتص القاتل إن لم يبرهن انتهى. الثالثة ملك النكاح لا يضمن لعدم المماثلة بين البضع والمال صورة ومعنى، ويتفرع عليه لا شيء للزوج لو وطئت بشبهة بل لها مهر المثل ولا ضمان على الشهود بالطلاق المقضى به إذا رجعا ولا شيء للزوج على قاتل المرأة من المهر ولا شيء له عليها منه لو ارتدت، ومعنى قوله لا يضمن؛ أي بالإزالة فلا يرد تقومه عند الدخول لأنه على خلاف الأصل اظهاراً لخطره، ولذا قالوا إن البضع متقوم حالة الدخول لا الخروج، وفرغوا صحة تزويجه ابنه الصغير بماله وعدم جواز خلع صغيرته بمالها، وبهذا التقرير ظهر أن المصنف لو قال والقصاص وملك النكاح لا يضمنان

ولا بدّ للمأمور به من صفة الحسن

لكان أخصر وأفود، وقيد بكونه بعد الدخول لأنهما في الطلاق قبل الوطء يضمنان نصف المهر كما عرف كما لو زنى الابن بامرأة أبيه مكرهة قبل الدخول فإنه يرجع عليه بما لزمه من نصف المهر.

[لا بدّ للمأمور به من صفة الحسن]

(ولا بدّ للمأمور به من صفة الحسن) أي من صفة هي الحسن، وهو في اللغة ضدّ القبح حسن فهو حسن والجمع حسان. قال الله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣] وقرئ بضم السين مثل الحلم كذا في ضياء الحلوم، ثم الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معانٍ. الأول كون الشيء ملائماً للطبع منافراً له كالحلو والمرّ، وأبدل الطبع بالغرض في المسaire وهو الأولى فإن القتل منافر للطبع مع أنه قد يكون ملائماً للغرض كقتل العدو. والثاني كونه صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل. والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً وكونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً كالطاعة والمعصية، ومعنى كون الشيء متعلقهما شرعاً نصّ الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافي جواز العفو، ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه، فهما بالمعنيين الأولين عقليان يستقل العقل بدركهما. وأما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه، فعند الأشاعرة لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فلا يثبتان إلا بالأمر والنهي، وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل، ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما، وعندنا الحاكم هو الله تعالى^(١) والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظراً صحيحاً، والفرق بين طريق الأشاعرة والحنفية أن عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبي وعندنا يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما، إما بلا كسب كحسن تصديق النبي ﷺ وقبح الكذب الضار، وإما مع كسب كالمستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان إلا بالكتاب والنبي كأكثر أحكام الشرع فهما من مدلولات الأمر^(٢) والنهي عند عامة أصحابنا وعند

(١) قوله وعندنا الحاكم هو الله تعالى: قال في التلويح: لا يقال هذا مذهب الأشاعرة بعينه، لأننا نقول الفرق هو أن الحسن والقبح عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل الخ.

(٢) قوله من مدلولات الأمر: بمعنى أنهما ثبتا بالعقل والأمر دليل عليه ومعرف له، ومعنى كونهما من موجباتهما أنهما ثبتا بالأمر والنهي تلويح. وقال أيضاً فالمصنف أجمل القول بأنه لا بدّ للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الأمر أو بالعقل قبله. قال في الميزان: وعندنا =

الأشاعرة وفخر الإسلام من موجباتهما، والفرق بين المدلول والموجب أن مدلول الشيء ما دلّ على تحققه من غير أن يكون به بل بشيء آخر فالأمر دالّ على الحسن والعقل مثبت له وموجب الشيء هو الأثر الثابت به وابنبي على هذا الخلاف أنه لا يتعلق له تعالى حكم قبل البعثة وبلوغ دعوة فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان عند الأشاعرة والبحارين لكونهما ثابتين بالأمر لا بالعقل، وعلى قول العامة تتعلق الأحكام قبلهما وهو اختيار الماتريدي وأتباعه ونقلوا عن الإمام لو لم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم، وعنه لا عذر لأحد بالجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض، وفي التحرير المختار قول البخاريين لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وخلافة تأويل وحملوا قول الإمام لا عذر الخ على ما بعد البعثة. قال في المسامرة: وهو ممكن فيها لا في المروي الأول. وقال في التحرير: وحيثئذ فيجب حمل الوجوب على معنى ينبغي: يعني في المروي الأول.

وذكر الأكل في شرح وصية الإمام الأعظم: اعلم أن أصحابنا قد ذكروا أنا لا نعني بوجوب الإيمان بالعقل أنه يستحق الثواب بفعله أو العقاب بتركه إذ هما يعرفان بالسمع، وإنما نعني به أن يثبت بالعقل نوع رجحان للإتيان بالإيمان بحيث لا يحكم العقل أن الترك والإتيان فيهما سيان بل يحكم بأن الإيمان يوجب نوع مدح والامتناع عنه نوع ذم، فعلى هذا لا خلاف بيننا وبين الأشاعرة في هذه المسألة انتهى، وهو جمع باطل لتصريحهم بأن من بلغ ولم تبلغه دعوة واعتقد الكفر خلد في النار ولو بلا مدة كما أشار إليه في التحرير.

ثم اعلم أن هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول، ومهمات مباحث المعقول والمنقول^(١) فهي كلامية من جهة البحث على أن أفعال الباري تعالى هل تتصف

= لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات كان الأمر دليلاً ومعرفاً لما ثبت حسنه في العقل وموجباً لما لم يعرف به اهـ، وفي التوضيح أن العقل عند المعتزلة موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بأن يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح، وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك إذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل، لكن البعض منه قد أوقف الله عليه العقل على أنه غير مولد للعلم بل أجرى عاداته أنه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أي بترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيباً صحيحاً على ما مر أنه ليس لنا قدرة إيجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بإيجاد اهـ وبه علم ماخذ الشارح اهـ.

(١) قوله ومهمات مباحث المعقول والمنقول: هذه عبارة صدر الشريعة. قال التفتازاني: يجوز أن يريد بذلك علم الأصول فإنه جامع بين الوصفين وأن يريد بالمعقول الكلام والمنقول الفقه فإن هذه المسألة كلامية من جهة البحث الخ ما هنا.

ضرورة أن الأمر حكيم وهو إما أن يكون لعينه

بالحسن وهل تدخل القبائح تحت إرادته ومشيبته وهل تكون بخلقه ومشيبته، وأصولية من جهة البحث عن أن الحكم الثابت بالأمر يكون حسناً والثابت بالنهي يكون قبيحاً ثم إن معرفتهما أمر مهم في علم الفقه لثلا يثبت بالأمر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح. فإن قيل قولكم المأمور به موصوف بالحسن يقتضي قيام العرض بالعرض وهو باطل. قلنا إنه صفة إضافية اعتبارية لا معنى قائم بالذات اتصفت الذات بها على الحقيقة حتى يلزم ما ذكرتم كذا في التقرير.

وفي التوضيح إن عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فإنه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة وإن عنى أن العرض لا يقوم عرضاً آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم إذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به انتهى.

(ضرورة أن الأمر) وهو الشارع (حكيم) على الإطلاق لا يأمر بشيء إلا لحسنه، ولا ينهي عن شيء إلا لقبحه، أشار به إلى أنه لا امتناع من حيث اللغة بالأمر بالقبيح كما في التلويح. وقد سبق أن ههنا معنى مصدرياً ومعنى حاصلاً بالمصدر. والأول هو الايقاع. والثاني الهيئة الموقعة، والمراد بالمأمور به الحاصل لكنه في التحقيق هو الايقاع والإحداث فحسنة حسن المأمور به كما في التلويح.

[تقسيم الحسن المأمور به]

(وهو إما أن يكون لعينه) تقسيم لمطلق الحسن المأمور به والمراد بالحسن لعينه: أي لذاته أن الذات حسنة في نفسها: أي مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها بمعنى أن العقل لو كان موجباً لمعرفة الحسن لحسنه حين النظر في المأمور به وإن فرض عدم كونه مأموراً به بأمر صادر عن الحكيم كذا في التقرير. فإذا عرفت هذا علمت بطلان قول من أنكر كون الفعل حسناً لذاته أو قبيحاً لذاته بأن قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الإضافة فلا يكون حسناً لذاته أو قبيحاً لذاته لأن الاختلاف بالإضافة لا يدل على ما ذكر لأن الإضافة داخلية في ذات ذلك الفعل. لأن الفعل من الأعراض النسبية والأعراض النسبية تتقوم بالنسب والإضافات فالإضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن لا أن ذات الشكر من غير إضافة حسن كذا في التوضيح. وعبر بالحسن لعينه دون الحسن لمعنى في نفسه كما ذكره فخر الإسلام وغيره لما أنه يرد على ظاهر عبارتهم أنها إنما تصح في الحسن لجزئه ضرورة أن جزء الشيء معنى كائن فيه. ولا تصح في الحسن لعينه. إذ ليس ذات الشيء معنى كائناً فيه بخلاف الحسن لعينه فإنه

وهو إما أن لا يقبل السقوط أو يقبله أو يكون ملحقاً بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره كالتصديق

شامل لما إذا كانت الذات كلها حسنة أو جزؤها فإن الحسن لجزئه إنما يكون حسناً إذا كان جميع أجزائه حسناً بمعنى أنه لا يكون جزء واحد منه قبيحاً لعينه إذ لو كان لا يكون المجموع حسناً وإن أجاب عنه في التوضيح بأنه لا مشاحة في الاصطلاح.

(وهو) أي الحسن لعينه (إما أن لا يقبل السقوط) أي سقوط هذا الوصف وهو الحسن كما ذكره فخر الإسلام (أو يقبله) فالساقط أولاً هو الحسن. واستشكل بأن السقوط في حال الإكراه هو وجوب الإقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان شهيداً^(١) وعدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب فلذا غيره في التنقيح إلى سقوط التكليف. فقال إما أن لا يقبل سقوط التكليف، وهو موافق لما قيل إن هذا الوصف إشارة إلى كونه مأموراً به يعني أمر الوجوب. وأجاب الهندي بأنه لا يلزم من كون الصابر شهيداً بقاء حسنه لأنه لو لم يسقط حسنه لما أبيح ضده وهو إجراء كلمة الكفر وشهادته لكونه باذلاً نفسه لحق الله تعالى وإذا سقط الوجوب لا يبقى ما في ضمنه من الحسن ولا نسلم سقوط الوجوب بالإكراه لما أنه أبيح مع قيام المحرم ولذا قال في آخر المنار وحرمة لا تحتل السقوط لكنها تحتل الرخصة كإجراء كلمة الكفر (أو يكون ملحقاً بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره) عطف على قوله يكون، فهو قسم من مطلق الحسن المقسم لا عطف على لا يقبل ليكون قسماً من الحسن لعينه كما هو ظاهر كلام فخر الإسلام فإنه قال الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب ضرب لا يقبل السقوط وما يقبله والملحق فجعل الملحق من الحسن لمعنى في نفسه فلزم عليه شيثان: الأول أنه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره لأن الملحق حقيقة حسن لغيره حقيقة. الثاني جعل الملحق قسيماً لما لا يقبل السقوط أو يقبله مع أنه مما يقبله، فإذا عطف الملحق في كلام المصنف على يكون سلم منهما. فإن قلت هذا القسم حسن لغيره حقيقة فكيف يكون مشابهاً للحسن لغيره. قلت لما ألقى الوسطة وجعل ملحقاً بالحسن لذاته صح جعله مشابهاً للحسن بغيره الذي لم يلحق بالحسن لذاته، ذكره يحيى السيرامي. (كالتصديق) مثال لما لا يقبل السقوط. وحاصله إذعان وقبول لوقوع النسبة أولاً وقوعها وتسميته تسليماً زيادة توضيح وجعله مغايراً للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالإيمان وكثير من

(١) وفي نسخة أخرى كان ماجوراً اه مصصحه.

المصدقين المقربين يكفر بما يصدر عنه من أمارات الانكار وعلامات الاستكبار . فإن قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الأفعال الاختيارية، فكيف يصح الأمر بالإيمان؟ قلنا باعتبار اشتماله على الإقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحوها من الأفعال الاختيارية كما يصح الأمر بالعلم واليقين، وتماه في التلويح وفي التمثيل بالإيمان إشارة إلى أن الأمور به الحسن أعم من أن يتوقف إدراك العقل حسنه على ورود الأمر به أو لم يتوقف فإن حسن الإيمان ثابت قبل الأمر مدرك بالعقل نفسه كذا في التلويح ولم يذكر الإقرار لأنه كالصلاة يقبلان السقوط فاكتفى بها، وقد تقدم معنى الساقط في الإقرار هل هو حسن أو التكليف به، وفي التنقيح والتصديق هو الأصل والإقرار ملحق به لأنه دال عليه فإن الإنسان مركب من الروح والبدن فلا تتم صفته إلا بأن يظهر من الباطن إلى الظاهر بالكلام الذي هو أدل على الباطن ولا كذلك سائر الأفعال فمن صدق بقلبه وترك الإقرار من غير عذر لم يكن مؤمناً وإن صدق ولم يصادف وقتاً يقرّ فيه يكون مؤمناً انتهى، فهو اختيار لأحد القولين من أن الإقرار ركن كالتصديق لكنه تبع يسقط للعذر، والآخر أنه شرط لاجراء أحكام الدنيا . (والصلاة) فإنها حسنت لعينها لأنها موضوعة لتعظيم المنعم وتسقط أصلاً ووصفاً عن الحائض والنفساء . ووصفاً لا أصلاً كالصلاة في الأوقات المكروهة، وفي التحرير والوجه إن كان لذاتها لا يتخلف فحرمتها لعروض قبح خارج انتهى، وتقدم ما فيه جوابه . (والزكاة) مثال للملحق وكذا الصوم والحج لأن حسنهما ليس لذاتها لأن الزكاة تنقيص المال والصوم تجويع النفس والحج سفر شاق وإنما حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت، لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفعت الوسائط فصار تعبداً محضاً لله تعالى كذا في التنقيح وأورد عليه صلاة الجنائز إنما حسنت لقضاء حق الميت والميت لا يستحق العبادة كالفقير فيلزم أن تكون من الملحق لا من الضرب الثاني من القسم الثالث، فالأولى أن ينظر إلى سبب الوسطة فإن كان غير اختياري كالحاجة في الزكاة وشهوة النفس في الصوم والإضافة إلى الله تعالى في الحج كانت الوسطة هدراً وإن كان اختياريّاً ككفر الكافر في الجهاد وإسلام الميت في صلاة الجنائز كانت الوسطة معتبرة فقول فخر الإسلام في الوسائط أنها بلا اختيار العبد معناه بالنظر إلى سببها لا إليها ذكره السيرامي . (أو لغيره) عطف على عينه ومعناه أن يكون حسنه لا بالنظر إلى ذات الأمور به بحيث لو فرض عدم الأمر به وإن كان العقل محسناً ما حسنه فلا ينافيه أن يكون حسناً لكونه اتیاناً بالأمور

وهو إما أن لا يتأدى بنفس المأمور به أو يتأدى أو يكون حسناً لحسن في شرطه بعد ما كان حسناً لمعنى في نفسه أو ملحقاً به كالوضوء والجهاد

به فكل مأمور به حسن لكونه اتياناً بالمأمور به إذا أتى به لكونه مأموراً به لا مطلقاً، وبهذا علم فساد ما قيل إن كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لأنه إنما يكون كذلك إذا أتى به لكونه مأموراً به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لأجل الصلاة والمنوي بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره، ولمعنى في نفسه لأنه اتيان بالمأمور به وتمامه في التوضيح .

(وهو) أي ذلك الغير المحسن (إما أن لا يتأدى بنفس المأمور به) أي لا يحصل المحسن بفعل الحسن لغيره فإن الصلاة لا تحصل بفعل الوضوء (أو يتأدى) أي يحصل بفعله (أو يكون حسناً لحسن في شرطه بعد ما كان حسناً لمعنى في نفسه أو ملحقاً به) أي يكون المأمور به، وظاهر كلامه أنه عطف على لا يتأدى فيكون قسماً من الغير المحسن الذي هو مرجع الضمير وهو غير صحيح لأن الضمير في لا يتأدى عائد إلى الغير وفي يكون عائد إلى المأمور به الحسن، والظاهر أن المقسم المأمور به الحسن بغيره فيكون هو مرجع ضمير هو لا الغير، وجهه كما قال القاتني أن ما كان حسناً لغيره فلا يخلو إما أن يكون ذلك الغير شرطاً لوجوب المأمور به أو لا. الأول هو القسم الثالث وهو القدرة، وأما الثاني فلا يخلو إما أن يكون ذلك الغير حاصلًا بفعل المأمور به أو بفعل آخر بعده وهما القسمان الأولان، وهذا القسم أعني ما حسن لحسن في شرطه يسمى الجامع لأنه داخل في كل مأمور به، فما حسن لعينه حسن لشرطه، وكذا الملحق به حسن لشرطه، وكذا ما حسن بغيره حسن بشرطه، فعلى هذا أورد على المصنف أنه لا معنى^(١) لقوله بعد ما كان إلى آخره ولو حذفه واقتصر على قوله أو يكون حسناً لحسن في شرطه لكان أعم وأوجز. وجوابه أنه إنما ذكره لدفع ما يتوهم أن ما حسن لعينه أو الحق به لا يكون حسناً لغيره، وليفهم دخول ما حسن بغيره بالأولى لجواز تعدد المحسنات، ولا يخفى أن في هذا الحل نوع تكلف وأن جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته، فلذا أفرد صاحب التنقيح لتلك المباحث فصلاً على حدة، وإن أجيب عن الأخير بأن الحسن الزائد لما كان من الغير ناسب أن يذكر فيما حسن لغيره (كالوضوء) فإنه ليس بعبادة في نفسه لأنه للتبريد، وإنما حسن بالصلاة وهي لا تتأدى بفعل الوضوء (والجهاد) فإنه ليس بحسن في نفسه لأنه تخريب، وإنما حسن لإعلاء كلمة الله وهو يتأدى بالجهاد، ومن هذا القبيل صلاة الجنابة حسنت لقضاء حق الميت الحاصل بها وقدمنا أن

(١) قوله لا معنى الخ: فإنه يقتضي أنه خاص بالحسن لعينه والملحق به اهـ.

والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه

المحسن هنا لما كان سببه اختيارياً لم تلغ الوساطة ولم يلحق بخلافه في الزكاة، والوساطة في الجهاد لما كان الاعلاء أو دفع كفر الكافر وكان السبب نفس كفر الكافر الذي باختياره كان من هذا القبيل، وأما تجويز أن يكون الدفع مصدراً للمجهول فلا يكون اختيارياً فيكون من الملحق بغير صحيح لأن الفعل المبني للمجهول لا يخرج عن أن يكون اختيارياً، ومن العجب قوله الأولى أن يمثل بإقامة الحدود فإن المحسن فيها الزجر عن المعاصي وهو اختياري فإنه يقال له أيضاً جاز أن يكون الزجر مصدراً للمجهول فلا يكون اختيارياً وأيضاً أنه بناء على أن الوساطة في الملحق لا يكون اختيارياً، وقدمنا عن السيرامي خلافه .

[الكلام على القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه]

(والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) مثال لقوله في شرطه لا لقوله أو يكون حسناً لأن القدرة ليست من أقسام المأمور به وإنما كان اشتراطها حسناً محسناً للمأمور به لأن تكليف العاجز قبيح، فالقدرة شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة لقبح تكليف ما لا يطاق واستحالة نسبة القبيح إليه تعالى وبالشرع عند الأشاعرة ﴿لَا يَكْفُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٦] الآية في الممكن كحمل جبل ولو كلف به لحسن وهي فرع التحسين والتقيح، فالإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف بالمتنع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق ومحل الاختلاف الممكن في نفسه الممتنع بغيره لانتفاء شرطه أو وجود مانع فالجمهور على نفي وقوع التكليف به وجوزه الأشعري، ولا خلاف في وقوع التكليف بما علم الله أنه لا يقع أو أخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع أن مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا، فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى أن العبد قادر على القصد إليه باختياره وإن لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير العبد في أفعاله إلا هذا وتماه في التلويح . والحاصل أن الحنفية والمعتزلة اتفقوا على استحالة تكليف ما لا يطاق، لكن المعتزلة بنوه على أن الأصلح واجب على الله تعالى، والحنفية بنوه على أنه لا يليق بحكمته وفضله لا على أن الأصلح واجب، وتعقبهم في التلويح بأنه ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك، فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على أنه لا يليق بالحكمة قول بأنه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلاً على العباد وإحساناً، وهذا قول بوجوب الأصلح . فإن قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلاً وإحساناً . قلت فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعي بل يثبت عدم الوقوع

وهي نوعان: مطلق وهو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه وهو شرط في أداء كل أمر

انتهى وهو ترجيح لقول الأشعري . وجوابه أن قولهم بعدم الجواز من باب التنزيهات كالقول بعدم جواز الكذب عليه تعالى لأنه صفة نقصان فلا يكون من باب الوجوب .
ثم اعلم أن القدرة التي هي شرط التكليف القدرة الظاهرية وهي سلامة الآلات والأسباب فقط لا القدرة الحقيقية المقارنة للفعل كما في التنقيح ، وفي التلويح قد اختلفوا في أن القدرة مع الفعل أو قبله ، والمحققون على أنه إن أريد بالقدرة القوة التي تصير متأثرة عند انضمام الإرادة إليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده ، وإن أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وإن كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل إليها ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة ، أعني جملة ما يتوقف عليه ولا يجوز أن يكون التكليف مشروطاً بها لأن الفعل عندها واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب ولما توجه التكليف إلا حال المباشرة ويلزم أن لا يعصى بترك المأمور لعدم التكليف بدون المباشرة ، والتحقق أنه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناعه في هذه الحالة لا ينافي كونه مقدوراً ومختاراً له إلى آخره .

[بيان القدرة المطلقة]

(وهي) أي مطلق القدرة (نوعان: مطلق) وهو ما لم يقيد بشيء كذا في التقرير، والتحقيق هنا ما ذكره السيرامي أن المقسم مطلق القدرة والقسم القدرة المطلقة والمراد بها عدم التقييد بشيء مما قيد به مقابلها لا عدم التقييد مطلق فاندفع به اعتراض يردان ظاهراً فافهم انتهى، وأشار به إلى الفرق بين الحقيقة لا بشرط شيء والحقيقة بشرط لا شيء والحقيقة بشرط شيء والأول مطلق الحقيقة والثاني الحقيقة المطلقة والثالث الحقيقة المقيدة، وإلى ما أورد من أنه تقسيم الشيء وهو القدرة المطلقة إلى نفسه وهو المطلق، وإلى غيره وهو الكامل، وإلى ما أورد من أنه فسر المطلق بالقدرة الممكنة وهي مقيدة لا مطلقة . (وهو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه) أي من غير حرج غالباً لأنهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع أنه قد يتمكن منه دونهما نادراً وبدون الراحلة كثيراً، لكن لا يتمكن دونهما إلا بحرج عظيم في الغالب وتمامه في التلويح (وهو شرط في أداء كل أمر) أي الأدنى شرط في وجوب أداء كل مأمور به لما قدمنا أن هذا الشرط جامع فالوجوب مقدر والأمر بمعنى المأمور به، فالقدرة شرط لوجوب الأداء لا لنفس الوجوب، لأن التكليف هو طلب إيقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب لا طلب فيه بدليل أن صوم المريض والمسافر

والشرط توهمه إلا حقيقته حتى إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض في آخر الوقت لزمه الصلاة لتوهم الامتداد بوقف الشمس

واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول، فوجوب الأداء بالأمر والوجوب بالسبب وسيأتي الفرق بينهما إن شاء الله تعالى، قيد بالأداء لأنه لا يشترط بقاء القدرة للقضاء لأن اشتراطها لاتجاه التكليف وقد تحققت، ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد سببهما عندنا فلم يتكرر السبب لتكرر الوجوب، فوجب الصيامات والصلوات في آخر نفس عين الوجوب المستكمل لشرط غير أنه قصر، وأيضاً لو لم يجب القضاء إلا بقدرة متجددة لم يأنم بتركه بلا عذر وذلك يبطل معنى وجوبها، فيكون قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] مخصوصاً بالأداء كما أوجبه نصوص قضاء الصوم والصلاة الموجبة للأنم بتركه المستلزم لتعلقه في آخر نفس وإلا انتفى إيجابها القضاء، وأيضاً الإجماع على التأنيم إجماع عليه كذا في التحرير.

[شرط التكليف توهم ما يتمكن به من الأداء]

(والشرط) للتكليف منه (توهمه) أي ما يتمكن به من الأداء (إلا حقيقته حتى إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض في آخر الوقت لزمه الصلاة لتوهم الامتداد بوقف الشمس) نفي لقول زفر فإنه قال لا يجب القضاء على من صار أهلاً للصلاة في الجزء الأخير من الوقت لأنه لا يجب الأداء لعدم القدرة. فأجاب أئمتنا بجوابين: الأول واقتصر عليه المصنف أنه إنما يشترط حقيقة القدرة للأداء إذا كان هو الفرض. أما هنا فالفرض القضاء وقد وجد السبب فإمكان القدرة على الأداء بإمكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه الصلاة والسلام كافي للقضاء كمسألة الحلف على مس السماء فإنه تنعقد اليمين لإمكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه الصلاة والسلام فإمكان الأصل وهو البر كافي لوجوب الحلف وهو الكفارة. الثاني أن القدرة التي شرطناها مقدمة هي سلامة الآلات والأسباب فقط، وقد وجدت هنا لا القدرة الحقيقية واعتمده في التوضيح كما أسلفناه، وعلى هذا الجواب لا يحتاج إلى قولهم والشرط توهمه كما لا يخفى مع أن الوجه الأول فيه نظر لأنه لم يطرد في الحج والذكورة، والحق أن يقال حقيقة القدرة لا يمكن أن تكون شرطاً لأنها لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف غالباً من القدرة سابقة فلو لم يعتبر توهمها مع وجود صحة الأسباب والآلات لزم التكليف بالمحال وهو باطل كذا في التقرير وهو تقرير للجواب الأول بغير التوجيه الأول، وفي التحرير والقدرة الممكنة إن كان الفعل معها بالغرم غالباً فالواجب الأداء عيناً فإن لم يؤد بلا تقصير حتى انقضى وقته لم يأنم وانتقل الوجوب إلى قضائه إن كان له خلف وإلا فلا قضاء ولا إثم أو لم يؤد بتقصير أثم على الحالين

يعني سواء كان له خلف أو لا وإن لم يكن الفعل معها بالغرم غالباً وجب الأداء بخلفه لا لعينه كالأهلية في الجزء الأخير من الوقت لأنه لا قطع بالجزء الأخير لإمكان الامتداد انتهى، وأورد على اعتبار المتوهمه في الصلاة لم تعتبر في الحج. وأجيب بأن اعتبارها فيها إنما هو ليظهر أثرها في الخلف وهو القضاء لا لعين الأداء ولا خلف للحج فلم تعتبر فيه وبأن الزاد والراحلة يحصل بهما توهم الحقيقة. وأما اعتبار تلك القدرة فيه فباعتبار شبهة توهمها والمعتبر توهمها لا شبهة توهمها كذا في التقرير ولم يبين المصنف آخر الوقت، وذكر فخر الإسلام أنه الجزء اليسير منه الصالح للإحرام بها، لكن ذكر في الكشف بأنه مبالغة لجانب القلة لا أن يكون ذلك شرطاً حتى لو أدركت أقل من ذلك وجبت الصلاة عليها، وعبر عنه في التقرير بصيغة قيل إنه مبالغة الخ للإشارة إلى ضعفه، والحق بطلانه لما في الخلاصة وفتح القدير من كتاب الحيض وأجمعوا أنها لو طهرت وقد بقي ما لا يسع التحريم لا يلزمها القضاء انتهى، واتفق نقل الكل أن زمن الاغتسال معتبر من الحيض في الانقطاع لأقل من العشرة وإن كان تمام عاداتها بخلاف الانقطاع للعشرة قالوا حتى لو طهرت في الأول والباقي قدر الغسل والتحريم فعليها قضاء تلك الصلاة وإلا فلا، ولو طهرت في الثاني وقد بقي قدر ما تتحرم لزمها الفرض ولا يشترط إمكان الاغتسال، وفي السراج الوهاج وحكم الكافر الجنب إذا أسلم في الوقت كالحائض ويعتبر فيهما أن يدركا قدر التحريم انتهى، وصرح في النهاية معزياً إلى المبسوط بأنه إذا انقطع لأقل من عشرة فإن بقي مقدار الغسل والتحريم لزمها القضاء وما لا فلا وكذا في المحيط وغالب كتب المذهب وإنما أوسعنا الكلام فيه لأنه بعض الطلبة توهم أن ما في الكشف هو المذهب. ثم اعلم أنه ربما توهم أن كلام المشايخ هنا لم يتحرر، فإنهم تارة قالوا المعتبر في القدرة التي هي شرط التكليف الحقيقية. لكن المعتبر توهمها لا حقيقتها كما صرح به في التقرير، وتارة قالوا المعتبر فيها القدرة التي هي سلامة الآلات وصحة الأسباب لا الحقيقية، وعلى هذا فلا يحتاج إلى الجواب عما قاله زفر، وتارة قالوا القدرة إنما هي شرط الأداء. وأما القضاء فسيبنى على أصل الوجوب الثابت بالسبب. والجواب أن توهم القدرة الحقيقية هي سلامة الآلات وصحة الأسباب فلا مخالفة بين كلامهم، وفي التحرير التحقيق أن القدرة صفة لها صلاحية التأثير والتي تقام بها جزئي حقيقي منه والمتقدم والمتأخر الأمثال، فالشرط للتكليف مثل سابق وقد علمت أن الصلاحية للتأثير لازم الماهية فتلزم الصلاحية كل فرد منها وذاك مدلول عليه بسلامة آلات الفعل وصحة أسبابه ففسره الحنفية به فليس شرط التكليف إلا هي إلى آخره.

وكامل وهو القدرة الميسرة للأداء ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال

[بيان القدرة الكاملة]

(وكامل) بيان للنوع الثاني، وسمي كاملاً لأنه زائد على الأولى بدرجة التيسير بعد التمكين (وهو القدرة الميسرة للأداء) فهي كرامة من الله تعالى وفضل، ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي أداؤها أشق على النفس عند العامة كالنماء في الزكاة فإن الأداء ممكن بدونها إلا أنه يصير به أسير كذا في التلويح والأولى أن يقال كالزكاة فإنها وجبت بقدرة ميسرة زائدة على الأصل الإمكان من كون المخرج قليلاً جداً من كثير وكونه مرة بعد الحول الممكن من استنمائه فيتقيد الوجوب به .

[دوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب]

(ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) أي دوام الميسرة شرط لدوام ما وجب بها لأنها شرط فيه معنى العلة لأنها غيرت صفة الواجبات من العسر إلى اليسر إذ جاز أن يجب لمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فأثر فيه القدرة الميسرة فيشترط دوامها نظراً إلى معنى العلية لأن هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها إذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لأنه لم يشرع إلا بتلك الصفة، وبهذا اندفع ما قيل بقاء الحكم قد يستغني عن بقاء العلة استغناء المشروط عن بقاء الشرط لأنه فيما يمكن بقاءها كالرمل في الحجج أما إذا لم يمكن فلا وهنا كذلك، وفي التقرير الأصل زوال الحكم عند زوال العلة لأن الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل في الطواف مع بقائه ممنوع فإنه عليه الصلاة والسلام رمل في حجة الوداع تذكيراً لنعمة الأمن بعد الخوف ليشكر عليها، ويجوز أن يثبت الحكم بعلة متبادلة، فحين غلبت المشركين كانت علة الرمل إيهام المشركين قوة المؤمنين وعند زواله كانت العلة تذكير نعمة الأمن كما أن علة الرق في الأصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علته حكم الشرع برقه وإن أسلم، وكالخراج فإنه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة ولذا يبدأ على المسلم، ثم صار علته حكم الشرع بذلك فلا يسقط بالإسلام انتهى . وأشار في فتح القدير من العشر إلى رده بأنه مسلم في العلة العقلية أما في الشرعية فالحكم يحتاج إليها ابتداء لا بقاء وهذا هو الحق لأنها أمارات كما عرف . (حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال) تفريع على أنه يشترط دوامها لأنه لو لم يشترط دوامها لانقلب اليسير عسيراً، وهو المراد بقولهم لانقلب اليسر عسراً كما في التلويح وبه

بخلاف الأولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال

اندفع ما في التوضيح، قيد بالهلاك لأنها لا تبطل بالاستهلاك لتعديه على حق الفقير وهو مبنى على أنه جزء من العين في الزكاة أيضاً، ولذا سقطت بدفع النصاب بلا نية وكذا لو عطل الأرض الخراجية عن الزراعة بعد التمكن لم يسقط الخراج لتعديه بخلاف ما لو اصطلم الزرع آفة فإنه لا تقصير منه حتى لو أمكن استغلالها بعده وجب ولم يذكر الكفارة وهي واجبة بقدره ميسرة بدليل تخيير القادر على الأعلى بينه وبين الأدنى وبدليل أنه لم يشترط في أجزاء الصوم العجز المستدام كما شرط في الفدية والحج عن الغير فلو أيسر بعد الصوم لا يبطل ولو فرط حتى هلك المال انتقل إلى الصوم بخلاف الحج وإنما ساوى الاستهلاك الهلاك فيها لعدم تعين المال بخلافه في الزكاة ونقض بوجوبها بالمال مع الدين بخلاف الزكاة فإن الدين مانع فيها. وأجيب بمنع وجوبها بالمال مع الدين كما هو قول بعضهم وبالفارق بين الزكاة والكفارة بأن وجوب الزكاة للأغنياء شكراً لنعمة الغني وهو منتف بالدين أو يقصر بقدره والكفارة للزجر والستر والاغناء غير مقصود فيها، ولذا تأذت بالعتق والصوم كذا في التحرير وصحح في التقرير منع وجوبها بالمال مع الدين فلا ورود أصلاً لأنها كالزكاة وأطلق في الهلاك فشمّل ما إذا هلك بعد طلب الساعي وامتناعه وهو الصحيح كما في البدائع والتوى بعد فرضه بعد الحول هلاك وكذا الإبراء منه كما في الخانية واستبدال مال التجارة بمال للتجارة ليس باستهلاك وبغير مال التجارة استهلاك بأن ينوي في البديل عدمها عند الاستبدال، وإنما قيدنا به لأنه لو لم ينو في البديل عدم التجارة، وقد كان الأصل للتجارة يقع البديل للتجارة وإن كان لغيرها عند مالك وتمامه في فتح القدير وهبته بغير عوض من غني والوصية به وإخراجه عن ملكه بعوض غير مال كالتزويج عليه والصلح عليه عن دم العمد والخلع به استهلاك كما في البدائع. ثم اعلم أن السقوط بالهلاك إنما هو في أحكام الدنيا فأما في المؤاخظة فيأثم بعد التمكن كذا في التقرير وفيه نظر فإنهم صرحوا بأنه ليس بجانٍ في التأخير وبأنه لم يفوت على مستحق يداً ولا ملكاً فالحق السقوط في الدارين. (بخلاف الأولى) أي الممكنة فإن دوامها ليس بشرط لبقاء الواجب لأنها شرط محض ليس فيه معنى العلة والبقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح بخلاف الميسرة كما قدّمنا مع أن ظاهر النظر يقتضي أن يكون الأمر بالعكس إذ الفعل لا يتصور بدون الإمكان ويتصور بدون اليسر كذا في التلويح وكأنه ترك ذلك الظاهر للدليل (حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال) لأنهما وجبا بقدره ممكنة. أما الحج فلأن الزاد والراحلة أدنى ما يتمكن به على هذا السفر غالباً ولا يقع اليسر إلا بخدم ومراكب

وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به؟ قال بعض المتكلمين: لا والصحيح عند الفقهاء أنه ثبتت صفة الجواز وانتفاء الكراهة

وأعوان وليس بشرط بالإجماع، وفي التوضيح إن جعلهم الزاد والراحلة من قبيل القدرة الممكنة يناقض قولهم إن القدرة المشروطة هي سلامة الآلات وصحة الأسباب ودفعه في التلويح بأن الظاهر أنهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب فلا تناقض، وأما صدقة الفطر فلأنها وجبت بسبب رأس الحر ولا يقع به الغنى ووجبت بالغنى بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لعدم النماء كما ذكره فخر الإسلام، ولعله أراد بثياب البذلة العروض التي لم ينوها للتجارة ولم يكن محتاجاً إليها لما علم في الفقه فلا تسقط بهلاك الرأس والمال، وأورد بأنكم جعلتم التخيير في الكفارة دليلاً على التيسير وهو موجود في صدقة الفطر وأجيب بأنه على نوعين تخيير صورة ومعنى وتخيير صورة لا معنى وهو في الفطر من الثاني لأن مالية نصف صاع من برٍّ كمالية صاع من شعير فلا يفيد تيسيراً وفي الكفارة من الأول لأن مالية المذكور فيها مختلفة فأفاد التيسير كذا في التقرير، وأورد أنكم شرطتم فيها الفراغ عن الدين وقت الوجوب كالزكاة اتفاقاً والكفارة على الأصح، فينبغي أن تكون بقدرة ميسرة وإلا لم يشترط الفراغ عنه، وأجيب بأن الغنى شرط الوجوب وبه تقع أهلية الإغناء وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط لا لليسر ولا يرد دين العبد فيها فإن المانع دين المؤذي لا المؤذي عنه ولا يرد دين العبد للتجارة فإنه مانع وليس على المؤذي فإن الزكاة تقتضي صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره كما ذكره فخر الإسلام رحمه الله تعالى.

[هل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به]

(وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به؟ قال بعض المتكلمين: لا) أي لا تثبت نسبة في العضد إلى القاضي عبد الجبار (والصحيح عند الفقهاء أنه ثبتت صفة الجواز) ولو قال المصنف كغيره وهل الإتيان بالمأمور به يوجب الاجزاء لكان أولى، وفي العضد: اعلم أن الأجزاء يفسر بتفسيرين: أحدهما حصول الامتثال به، والآخر سقوط القضاء فإن فسر بالأول فلا شك أن الإتيان بالمأمور به يحققه وذلك متفق عليه، وإن فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار أنه يستلزمه. وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه. وقال في المنتهى إن أراد أنه لا يمتنع أن يراد أمر بعده بمثله فمسلم ويرجع النزاع في تسميته قضاء، وإن أراد أنه لا يدل على سقوطه فساقط لنا لو لم يستلزم سقوطه لم يعلم امتثال أبدأ واللازم منتف فالملزوم كذلك إلى آخر ما ذكره وأراد بالامتثال الخروج عن العهدة بحيث لا يبقى عليه تكليف بذلك الفعل كما بينه المولى سعد الدين في حاشيته، ولم يذكروا للاختلاف ثمرة. (وانتفاء الكراهة) بالرفع

وإذا عدم صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافاً للشافعي
والأمر نوعان

عطف على صفة، يعني أن الصحيح انتفاء الكراهة عن الفعل المأمور به إذا أتى به على وجه للإشارة إلى قول أبي بكر الرازي فإنه قال: لا تنتفي عنه الكراهة استدلالاً بعصر يومه عند التغيير فإنه مأمور به مكروه. قلنا لا كراهة في الصلاة وإنما هي في التشبه بعبدة الشمس أو المكروه التأخير، وقيد بهما لأن الاتيان بالمأمور به لا يستلزم القبول. ولذا قال الولوالجي: رجل توضع وصلى الظهر جازت صلاته والقبول لا يدري هو المختار. أما الجواز فلأن الأمر بالشيء يقتضي الأجزاء. وأما القبول فلأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٢٧] وشرائط التقوى عظيمة انتهى، وفي فتح القدير لا يقبل الحج بنفقة حرام مع أنه يسقط الفرض معها وإن كانت مغصوبة، ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب في الآخرة عقاب تارك الحج انتهى.

(وإذا عدم صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافاً للشافعي) فإنه يقول ببقائها لأن الوجوب خاص والجواز عام. ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام، ألا يرى أن صوم يوم عاشوراء كان فرضاً ثم نسخ وجوبه وبقي جوازه. ولنا إن تبين موجبهما تنافياً لأن موجب الوجوب الأداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك إلا أن يراد من الجواز ما أذن في فعله من غير أن يقيد بقيد الأذن في الترك فيصلح أن يكون جنساً للوجوب، وعلى هذا التقدير أيضاً ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع، فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكماً شرعياً بدليل منفصل وليس جواز صوم عاشوراء موجب الأمر بصومه بل هو موجب كون الصوم مشروعاً فيه للعبد كما في سائر الأيام، وقد كان ذلك ثابتاً قبل إيجاب الصوم فيه بالأمر شرعاً فبقي على ما كان، وثمرة الخلاف في جواز الكفارة قبل الحنث فإنه مأمور بها قبله في بعض الروايات وليس التكفير قبله واجباً، فعندنا لم يبق الجواز خلافاً له ولو قدمه لا يسترد من الفقير عندنا لأنه وقع صدقة تطوعاً والخلاف في الكفارة بالمال إذ بالصوم لا تجوز قبله إجماعاً.

[الأمر نوعان: مطلق عن الوقت، ومقيد به]

(والأمر نوعان) أي المأمور به نوعان، لأنه تقسيم ثانٍ للمأمور به فإنه قسمه أولاً باعتبار حاله للمأمور به في نفسه من الأداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيره، وثانياً باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت فالمقسم فيهما الواجب وهذا أصل الأحكام الشرعية تبنتي عليه أدلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث

مطلق عن الوقت كالزكاة وصدقة الفطر وهو على التراخي خلافاً للكرخي لثلا
يعود على موضوعه بالنقض

الموقت وغيره كما في التلويح (مطلق عن الوقت) وهو ما لم يقيد طلب إيقاعه بوقت من العمر (كالزكاة وصدقة الفطر) وكالذور المطلقة والكفارات والعشر وجعل المصنف قضاء رمضان من المقيد تبعاً لفخر الإسلام نظراً إلى أنه لا يكون إلا بالنهار خلافاً لشمس الأئمة، والأظهر أنه من المطلق كندر الصوم المطلق لأن التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له كما في التلويح، وأدرج المصنف كغيره صدقة الفطر في المطلق نظراً إلى وجوبها طهرة للصائم والظاهر تقيدها بيومه من قوله عليه الصلاة والسلام: «أغنوهم في هذا اليوم عن المسألة» فبعده قضاء كذا في التحرير والظاهر أنه لم ير الخلاف فيها، وقد حكى في البدائع خلافاً بينهم، فمنهم من قال: تجب وجوباً مضيئاً بيوم الفطر والصحيح غيره، فما اختاره في التحرير ترجيح لما قابل الصحيح. (وهو) أي المطلق (على التراخي) وله تفسيران: أحدهما عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال وهو مراد المصنف كصدر الشريعة فالتراخي عنده أعم من الفور وغيره لأنه لما جاء للفور وللتراخي لا يثبت الفور إلا بالقرينة ولا يعكس، لأن الفور أمر زائد ثبوتي فيحتاج إلى القرينة بخلاف التراخي فإنه عدم أصلي. ثانيهما أنه التقييد بالاستقبال وهو المراد من قولهم المختار أن مطلق الأمر ليس على الفور ولا على التراخي ولا دلالة للأمر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة فما ذكره المصنف موافق للمختار كما أفاده في التلويح وفي التحرير ووجوبه على التراخي: أي جاز التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته انتهى. وهذا أحسن من التفسيرين الأولين لأن المقصود من قولهم على التراخي إفادة جواز التأخير لا التقييد بزمن أو عدمه. (خلافاً للكرخي) فإن عنده الأمر للفور وهو إتيان الواجب عقيب ورود الأمر، وفسره في التحرير بالإتيان به أول أوقات الإمكان وهو الأولى كما لا يخفى. لنا^(١) لا تزيد دلالة الأمر على مجرد الطلب لكونه على أحدهما خارج يفهم بالقرينة كاسقني وافعل بعد يوم فإن الأول للفور والثاني للتراخي. قال القائلون بالفور: كل مخبر ومنشئ كعبت وطالق يقصد الزمن الحاضر فكذا الأمر. قلنا هذا قياس في اللغة وهو باطل مع اختلاف حكمه فإنه في المقيس عليه تعيين الزمان الحاضر ويمتنع في المقيس وهو الأمر غير الزمن المستقبل، فإن كان أول زمان يليه لا لفور أو ما بعده فوجوب التراخي أو مطلقاً فهو ما قصدناه من التراخي لا على أنه مدلول الصيغة. قالوا النهي يفيد الفور فكذا الأمر. قلنا في النهي ضروري بخلاف الأمر والتحقيق أن تحقيق المطلوب به وهو الامتثال بالفور لا أنه يفيد وقولنا ضروري فيه: أي في امتثاله وتماه في التحرير. (لثلا يعود على موضوعه بالنقض)

(١) قوله لنا: أي يدل لنا معاشر الجمهور اهـ.

ومقيد به وهو إما أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدي وشرطاً للأداء

دليل لقول الجمهور من أنه على التراخي . وبيانه أنه وضع للطلب فقط والزمان الأول والثاني في صلاحية حصول الفعل فيه سواء، ولو اقتضى الفور لصار كأنه أفعال الساعة فلم يكن مطلقاً فيعود ناقضاً لما وضع له وهو الاطلاق، وفي البدائع وإنما يجوز التأخير بشرط التمكن من الخروج عن العهدة وهو معنى ما قدمناه عن التحرير بقوله ما لم يغلب على ظنه فواته . فإن قلت: قد قال في الهداية في الزكاة ثم هي واجبة على الفور لأنه مقتضى مطلق الأمر، وقيل على التراخي لأن جميع العمر وقت الأداء ولذا لا يضمن بهلاك المال بعد التفريط . وقال في الحج إنه واجب على الفور عند أبي يوسف وعن أبي حنيفة ما يدل عليه، وعند محمد على التراخي فما الصحيح في الموضوعين؟ قلت الصحيح المعتمد فيهما الفورية لا لأنها مقتضى مطلق الأمر كما في الهداية لما علمت أنه قول الكرخي وهو ضعيف وإنما هو من دليل خارج وهو في الزكاة أنها لدفع حاجة الفقير وهي معجلة فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام، وفي الحج الاحتياط لأن الموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكن تعريض له على الفوات فلا يجوز فكل من الزكاة والحج فريضة والفورية فيهما واجبة فيأثم بالتأخير وترد شهادته وتماثل تحقيقه في فتح القدير في الموضوعين، وقد يقال رد الشهادة لارتكاب المكروه تحريماً مشكلاً لأنه لم يوجب ارتكاب كبيرة ولا الإصرار على صغيرة ولا فعل ما يخل بالمروءة .

(ومقيد به) أي بوقت من العمر يفوت الأداء به وهو بالاستقراء أربعة لأنه إما أن يتضيق وقته أولاً . والثاني إما أن يعلم فضله كالصلاة وإما أن تعلم مساواته، وحينئذ إما أن تكون مساواته سبباً كصوم رمضان أولاً كصوم القضاء . وإما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج، والقسم الأول غير واقع لأنه تكليف بما لا يطاق إلا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة في آخر الوقت كذا في التوضيح . (وهو) أي المقيد (إما أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدي) الظرف في اصطلاحنا زمان يحيط به ويفضل عليه كما في التلويح، وفسره في التحرير بأن يفضل الوقت عن الأداء والمؤدي الهيئة الحاصلة من الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت (وشرطاً للأداء) اختلف في تفسير الأداء هنا ففسره في الكشف بأنه الإخراج من العدم إلى الوجود، بخلاف المؤدي فإنه المفعول كالركعتين فكانا غيرين ورده في التحرير بأنه غلط لأن ذلك الفعل كالصلاة الذي هي المفعول هو المراد بالأداء لا أداء الفعل الذي هو فعل الفعل لأنه اعتباري لا وجود له انتهى ففسره بالمؤدي، ولو اقتصر على الظرفية لعلم أنه شرط للمؤدي بالضرورة لأن المحال شروط فلا حاجة إلى قولهم وشرطاً للأداء . الثالث أنه بمعنى المقابل للقضاء إذ الأداء يفوت بفوات الوقت كذا في التنقيح، وفي التلويح إذ لا

وسبباً للوجوب

يتحقق الأداء بدونه مع أنه غير داخل في مفهوم الأداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطاً للمؤدي، لأن المختلف باختلاف الوقت هو صفة الأداء والقضاء لا نفس الهيئة انتهى، وقد يقال إنه داخل في مفهومه فكان جزءاً لا شرطاً لأنه على قول المحققين فعل الواجب في وقته فالحق أنه بمعنى المؤدي وأن ذكر الشرطية مستغنى عنه كما فهمه المحقق في التحرير. (وسبباً للوجوب) أي لوجوب المؤدي لاتفاق الفرق على أنه سبب محض علامة للوجوب كذا في لتحرير، وينقل الاتفاق أي الإجماع يستغنى عما ذكره صدر الشريعة من الدلائل على السببية فإنها لا تخلو عن شيء وهي خمس قوله تعالى: ﴿أَقْرِ الْمَلْؤَةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] وإضافة الصلاة إليه وهي تدل على الاختصاص ومطلقة الكامل وهو بالسببية وتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفساداً وتجدد الوجوب بتجدده وبطلان التقديم عليه وكل منها يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال إلا أن المجموع يفيد القطع لأن رجحان المظنون يتزايد بكثرة الأمارات إلى أن يبلغ حد القطع كشجاعة عليّ وجود حاتم. قال في التلويح وفيه مناقشة لا تخفى انتهى وهي أن كثرة الأمارات إنما تفيد القطع إذا بلغت حد التواتر وذلك إنما يكون في المحسوسات وغيرها كالأخبار في باب شجاعة عليّ وسماحه حاتم. وأورد على الاستدلال بالتفسير بأن المتغير هو المؤدي أو الأداء والمدعي مسببته نفس الوجوب ولا تغيير فيها، وعلى الاستدلال بعدم جواز التقديم بأن الشرط كذلك وما قيل يجوز تقديم المشروط على شرطه كالزكاة على الحول غير صحيح فإن الحول شرط وجوب الأداء لا شرط الصحة ولم يتقدم على الحول. وفي التلويح أن ههنا وجوباً ووجوب أداء ووجود أداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري. فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الأداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وإرادته وسببه الظاهري استطاعة العبد: أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون إلا مع الفعل في الزمان ولا تكون مع الوجوب لأنه جبري لا اختيار فيه ولا مع وجوب الأداء لأن المعتبر فيه سلامة الآلات وصحة الأسباب فكانت مع الفعل انتهى. والظاهر أن السبب الحقيقي للوجوب النعم في الوقت كما صرحوا به. وأما الايجاب القديم فهو سبب وجوب الأداء وهو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف وهو معنى تعلق الطلب بالفعل.

ثم اعلم أن العلماء تحيروا في الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء حتى أنكروه بعضهم وبالغ في انكاره، وفرق بينهما صدر الشريعة بما حاصله أن الوجوب اشتغال

كوقت الصلاة

الذمة بفعل أو مال ووجوب الأداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت . وتحقيقه أن للفعل معنى مصدرياً هو الايقاع، ومعنى حاصلاً بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها وإخراجها من العدم إلى الوجود هو وجوب الأداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة نفس الوجوب ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب أداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى، ثم إنهما يفترقان في الوجود. أما في البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فإن وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظراً إلى وجود السبب وأهلية المحل وإيقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع. وأما في المالي فكما في الثمن إذا اشترى الرجل شيئاً بثمن غير مشار إليه بالتعيين فإنه يجب في الذمة ضروري وامتناع البيع بلا ثمن ولا يجب أدائه إلا بعد المطالبة، وتعقبه في التلويح بأن لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع ليس بمعقول، ثم قال وكان بينهما فرقاً يتعسر التعبير عنه فإن المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والأداء في الحال. فلو قلنا أن الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل أو أداء المال في زمان بعد ما تقرر السبب ووجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيداً انتهى وهو فرق حسن يتعين المصير إليه وإن كان مخالفاً لكلامهم. ثم اعلم أن عند الشافعية تثبت السببية لوجوب الأداء بأول الوقت موسعاً في البدني بخلاف المالي فيثبت بالنصاب والرأس والدين أصل الوجوب وتأخر وجوب الأداء إلى الحول بدليل السقوط بالتعجيل فلولا سبق الوجوب لم يسقط ولولا تأخر وجوب الأداء لأثم بالموت قبله، وعند الحنفية كذلك في البدني أيضاً بدليل وجوب القضاء على مستغرق الوقت نوماً وهو فرع الوجوب، وقد اتفقوا على انتفاء وجوب الأداء عليه وكذا صحة صوم المسافر عن الفرض فرع الوجوب عليه وعدم إثمه لو مات بلا أداء في سفره. قال في التحرير: وقد يشكل المذهبان لأن الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو بالطلب والسقوط يتقدمه الواجب وقصد الامتثال بالعلم به، وقد يقال يتضيق عند الشروع وتقرر السببية للجزء الذي يليه فيلزمه كون المسبب هو المعرف للسبب ويلزمه ما تقدم ولو أريد معه فكذلك مع كونه مذهباً مردولاً أن التكليف مع الفعل إلى آخره.

(كوقت الصلاة) وظاهر في أن المحكوم عليه بالظرفية والشرطية والسببية واحد.

فاعترض بأن بين الظرفية والسببية منافاة لأن لازم السببية التقدم ولازم الظرفية المقارنة والتنافي بين اللازمين يوجب التنافي بين الملزومين فانفصلوا عنه بجعل المحكوم عليه

وهو إما أن يضاف إلى الجزء الأول أو إلى ما يلي ابتداء الشروع

مختلفاً بالاعتبار، فالشرط هو الجزء الأول من الوقت والظرف مطلق الوقت حتى يقع أداء في أي جزء من أجزاء الوقت أوقعه على ما هو الصحيح من المذهب. وأما السبب فكل الوقت أن أخرج الفرض عن وقته وإلا فالبعض إذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب أو وجوب الأداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة ثم ذلك البعض لا يجوز أن يكون أول الوقت على التعيين وإلا لما وجبت على من صار أهلاً للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالإجماع ولا آخر الوقت على التعيين وإلا لما صح الأداء في أول الوقت لامتناع التقدم على السبب وإذا لم يتعين الأول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الأداء ويليه الشروع فيه كما سيأتي هكذا قرر في التلويح كلام أئمتنا واختار في التحرير أن السبب الجزء الأول عيناً للسبق والصلاحية بلا مانع، وقول الحنفية كونه الأول يوجب كون الأداء بعده قضاء ممنوع وإنما يلزم لو لم يكن سبباً للوجوب الموسع بمعنى أنه علامة على تعلق وجوب الفعل مخيراً في أجزاء زمان مقدر يقع أداء في كل منها كالتخيير في المفعول من خصال الكفارة فجميعه وقت الأداء والسبب الجزء السابق، وقول الحنفية تنقرر السببية على ما يلي الشروع يلزمه كون المسبب هو المعرف للسبب، ولو أريد معه فكذلك مع كونه مذهباً مردولاً هو أن التكليف مع الفعل انتهى، وهذا هو التحقيق وإن كان مخالفاً لكلامهم، ولا يرد عليه ما قدمناه عن التلويح من لزوم عدم وجوبها على من صار أهلاً في آخره لو قلنا بأن السبب هو الجزء الأول، لأن المحقق في التحرير أخرجه بقوله للصلاحية بلا مانع فإن عدم الأهلية في أوله مانع من القول بكونه سبباً في حقه فإن المانع كما يكون للحكم يكون للسبب كما صرح به في العنصر. وسيأتي قريباً ما يمكن الجواب به عن كلام المحقق.

[الوجوب إما أن يضاف

إلى الجزء الأول أو إلى ما يلي ابتداء الشروع]

(وهو) أي الوجوب (إما أن يضاف إلى الجزء الأول) يعني إن اتصل الأداء به لعدم المزاحم فتعين (أو إلى ما يلي ابتداء الشروع) أي إلى الجزء الذي يليه ابتداء الشروع بالرفع فاعل يلي والمفعول محذوف أعني إن لم يتصل الأداء بالجزء الأول تنتقل السببية إلى الجزء الذي يقع بعده الشروع متصلاً به لأن الأصل في السبب هو الاتصال بالمسبب، فلا حاجة إلى العدول عن القريب القائم إلى البعيد المنقضي. فإن قيل المسبب هنا نفس الوجوب لا الأداء حتى يعتبر الاتصال به. قلت نعم إلا أن الوجوب مفض إلى الوجود أعني الأداء فيصير هو أيضاً مسبباً بواسطة فيعتبر الاتصال

أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت

به فلذا قلنا بانتقال السببية . فإن قيل لم لا يجوز أن يكون السبب حينئذ هو جميع الأجزاء من الأول إلى الاتصال . قلنا لأن فيه تخطياً من القليل إلى الكثير بلا دليل . فإن قيل إن اتصل الأداء بالجزء الأول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال وإلا فلا سببية له حتى تنتقل عنه وأياً ما كان فلا انتقال . قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الأول على تقدير عدم اتصال الأداء به وإنما المنتفى عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال . والحاصل أن كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال ، لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الأداء ولهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الأداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين كذا في التلويح وقد حصل به الجواب عما في التحرير من لزوم كون المسبب هو المعرف للسبب فإن كل جزء سبب من غير توقف على الأداء وإنما المتوقف تقرر السببية . والحاصل أن مشايخنا إنما لم يعينوا الجزء الأول للسببية لأمر: أحدها عدم شموله لمن صار أهلاً بعده . ثانيها أن الأصل اتصال الأداء بالسبب فقالوا بالانتقال . ثالثها أن أداء العصر وقت الاحمرار جائز إجماعاً ، ولو كان السبب هو الجزء الأول لم يكن كذلك ، بيان الملازمة باتفاقهم أن ما وجب كاملاً لا يتأدى ناقصاً كذا في التقرير وبه اندفع ما في التحرير ، وظاهر ما في التلويح أن الانتقال للسببية لا للشرطية فإنه عين لها الأول ، وفي التقرير : اعلم أن البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آتٍ فيهما باعتبار الشرطية ، وذلك لأن الوقت شرط للأداء لما عرف ، ولا يجوز أن يكون كل الوقت شرطاً وإلا لكان الأداء في الوقت تقديمياً للمشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد أن يجعل الشرط بعضاً منه والجزء الأول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل إلى الثاني والثالث وهلم جرا إلى الجزء الأخير كما في السبب غير أنه لا ينتقل من الجزء الأخير إلى الكل لأنه شرط للأداء وقد فات فلم تبق حاجة إلى اعتباره انتهى وفيه نظر لأنهم إنما قالوا بانتقال السببية عن الأول لأن الأصل اتصال الأداء بالسبب وليس الأصل اتصال المشروط بشرطه فالظاهر عدم الانتقال . (أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت) يعني إذا أدى في الجزء الأخير فما اتصل الأداء به هو السبب فلو قال إما أن يضاف إلى ما اتصل الأداء به لشمّل الثلاثة ولكان أخصر وأحسن ، ومن هنا علم أنه لا معنى لقوله الجزء الناقص إذ ليس كل وقت يكون آخره ناقصاً ، والمراد بالأخير عند زفر ما يتمكن من الأداء فيه ، وعندنا ما يتمكن فيه من عقد التحريمة فقط . وأجمعوا أن خيار التأخير إلى أن لا يسع إلا جميع الصلاة حتى لو أخر عنه يأنم ثم ظاهر كلامهم أن الجزء الأخير هو السبب أن

أو إلى الجملة

اتصل الأداء به كما صرح الهندي والأكمل وهو مشكل لأن السبب لا يقارن المسبب إنما يتقدمه متصلاً به فالتحقيق ما في التنقيح من أنه الجزء الذي اتصل به الأداء كما اخترناه، وفي التقرير ولعل الصواب أن المراد بآخر الوقت هو الجزء الأخير بناء على ما تقدم من توهم الامتداد في الوقت، فعنده يعتبر أمران حال المكلف باعتبار حدوث العوارض وزوالها وصفة ذلك الوقت من حيث الصحة والفساد انتهى، وفي التنقيح فالجزء الذي اتصل به الأداء سبب فهذا الجزء إن كان كاملاً يجب الأداء كاملاً، فإن اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وإن كان ناقصاً لوقت الإحمرار يجب كذلك، فإن اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملازمة بين الواجب والمؤدي انتهى، وبهذا يحصل الجواب عما أورد أن الحديث سوى بين العصر والفجر فكيف فرقتم. وتوضيحه أنه معارض بحديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة فوجب تقرير الأصول بما قلنا وحمل «من أدرك ركعة من العصر» على القضاء أو النسخ ويجوز نسخ بعض الحديث لاشتماله على حكيمين كما أفاده السيرامي. وأورده لم لم يعتبر الطلوع بالغروب كما قال الشافعي. وأجيب بأن اعتبار ما تحصل به الكراهة ولا تنتفي بما تنتفي به الكراهة ولا شك في بطلانه، وبيانه أن الطلوع إنما هو بظهور حاجب الشمس وبه تتحقق الكراهة ولا تنتفي فكان مفسداً والفرق بآخره وبه تنتفي الكراهة فلا يكون مفسداً كذا في التقرير. وأورد على ما وجب كاملاً لا يتأدى بالناقص الصلاة مع ترك واجب من واجباتها. وأجيب بأنه لا نقصان في المأمور به من القيام إلى آخره بخلاف النقصان في الوقت فإنه راجع إلى المأمور به فإنه أمر بها في الوقت الكامل لأن مطلقه ينصرف إلى الكامل. وأورد يلزم أنه يفسد العصر إذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدّها إلى أن غربت الشمس. وأجيب بأن الشرع جعل الوقت متسعاً وجعل له شغل كل الوقت فالفساد الذي يعترض حالة البقاء جعل عذراً لأن الاحتراز عنه مع الإقبال على الصلاة متعذر، لكن قال في التنقيح هذا يشكل بالفجر. وأجاب عنه في التلويح بأن العصر يخرج إلى ما هو وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر أو بأن في الطلوع دخولاً في الكراهة وفي الغروب خروجاً عنها. وأورد إذا انتهى إلى الجزء الفاسد كان الواجب انتقال السببية إلى الكل لثلا يقع الفاسد سبباً للعبادة. وأجيب بأن المراد به الناقص ونقصان السبب يؤثر في نقصان الحكم ولو انتقل إلى الكل جازت فيه ولزم تقدم المسبب على السبب وإن لم يجز لعدم تفويت الصلاة عن الوقت مع القدرة على الأداء فيه وكلاهما باطلان كذا في التقرير. (أو إلى الجملة) يعني يكون الوجوب مضافاً إلى جميع الوقت فكل الوقت سبب في حق القضاء لأن

فلهذا لا يتأدى عصر أمسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه ومن حكمه
اشتراط نية التعيين

العدول عن الكل في الأداء كان لضرورة الظرفية وقد انتفت هنا فوجب القضاء بصفة
الكمال . وأورد فقد وجب القضاء بغير ما وجب به الأداء . وأجيب بأن المراد به الأمر
لا الوقت . وأورد فقد لزم كون القضاء أكمل من الأداء والأكمل أكثر ثواباً . وأجيب
ليس الكمال والنقصان بكثرة الوقت وقلته وإنما هو بعدم اتصافه بالكرامة والاتصاف
بها كما أفاده السيرامي وهو أولى مما أجاب به الأكمل من أنه لو أضيف إلى الكل فهو
أتم فكان أقل ثواباً لأنه لا يتمس في المعذور لأنه غير آثم .

(فلهذا لا يتأدى عصر أمسه في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه) تفريع على ما
قدمه فالأول مفرع على إضافته إلى الجملة ولا نقص فيها فقد وجب كاملاً فلا يؤدي
في الناقص . والثاني مفرع على إضافته إلى ما اتصل الأداء به وهو ناقص فتأدى به .
وأورد كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فلا فرق بين عصر يومه وعصر أمسه . وأجيب
بأن الوقت لا نقصان في ذاته إنما النقصان باعتبار التشبه بالكفار فيه فإذا قضى خالياً
عنه كان كاملاً وأورد من بلغ أو أسلم في الناقص لا يصح منه في ناقص غيره مع تعذر
الإضافة في حقه إلى الكل . وأجيب بأنه لا رواية فيها فتلتزم الصحة والصحيح عدمها
لأن النقص لازم الأداء في ذلك الجزء ولا نقص في الجزء فيحتمل النقص لوجوب
الأداء فيه فإذا لم يؤدي ولا نقص وجب الكامل كما في التحرير . وأورد عليه ما إذا كان
مقيماً في أول الوقت ثم سافر في آخره وفاته الصلاة عليه صلاة المسافر مع أن
الوجوب مضاف إلى الكل . وأجيب بأن النقصان هنا لم يثبت من قبل السبب بل من
قبل حال المصلي فلا يتفاوت بالإضافة إلى الجزء والكل كذا في التقرير .

[حكم ما كان الوقت فيه ظرفاً للمؤدي اشتراط نية التعيين]

(ومن حكمه) أي ما كان الوقت فيه ظرفاً للمؤدي (اشتراط نية التعيين) لكون
الوقت يسع غير الواجب فإن المشروع لما تعدد لم يصير مذكوراً بالاسم المطلق إلا
عند تعيين الوصف فيجب تعيينه . وأورد أن فرض الوقت هو الأصلي وغيره محتمل
والمحتاج إلى التعيين إنما هو المحتمل كالمجاز من الحقيقة . وأجيب بأن ما ذكرنا هو
الراجح لأنه دال على وجوب اشتراط النية لوصف العبادة ووصفها عبادة كأصلها كذا
في التقرير ولم يذكر من حكم هذا النوع اشتراط النية له كما ذكره فخر الإسلام لأنه
حكم كل عبادة والمقصود بيان المختص بهذا النوع ولأن التعيين يغني عن نية أصلها
ولو حذف نية واكتفى بقوله اشتراط التعيين لكان أولى قال في الكنز وللغرض شرط
تعيينه إلا أن يكون مقصوده التنبيه على أن التعيين بالقلب لا باللسان ونية الظهر

ولا يسقط بضيق الوقت ولا يتعين بالتعيين إلا بالأداء كالحادث أو يكون الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان

المقرون باليوم تعيين وإن خرج الوقت، وكذا المقرون بالوقت إن لم يخرج فإن خرج ونسيه لا يجزيه في الصحيح وفرض الوقت كظهر الوقت إلا في الجمعة إلا من معتقد أنها فرض الوقت، وإن نوى الظهر لا غير قيل لا يجزئه لاحتمال فائتة عليه، وفي فتاوى العتابي الأصح أنه يجزئه، وعلم مما ذكر أن من فاتته الظهر فنوى الظهر والعصر في وقت العصر لا يكون شارعاً في واحدة منهما كذا في التقرير، وبه ظهر ضعف ما ذكره الهندي، والأكمل من أن ذكر فرض الوقت شرط على الأصح لأن فرض الظهر قد يكون أداء وقد يكون قضاء فلا يتعين الأداء إلا بالنية انتهى، لأن كون الفائتة عليه محتمل ولا اعتبار به .

(ولا يسقط) أي اشتراط التعيين (بضيق الوقت) بحيث لا يسع إلا ذلك الواجب، لأن ما ثبت حكماً أصلياً بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد، وأورد عليه أن الأصل انتفاء الحكم بانتفاء العلة وهي التوسعة وقد زالت. وأجيب بمنع زوالها فإنه لو قضى فرضاً عند ضيق الوقت أو صلى نفلًا جاز كذا في التقرير، ومراده بالجواز الصحة لا الحل فقد صرح في البدائع بالصحة والحرمة .

(ولا يتعين) السبب (بالتعيين) أي بتعيين العبد نصاً بأن يقول عينت ذلك الجزء من الوقت للسببية، إذ ليس له وضع الشرائع فلو عين ثم أدى قبله أو بعده جاز (إلا بالأداء) أي إلا في ضمن فعله لأن له أن يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكماً (كالحادث) في اليمين فإنه مخير في الكفارة بين إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو التحرير، ولو عين شيئاً من ذلك بالقول لم يتعين حتى له أن يكفر بغيره، وإنما يتعين ضرورة فعله، وقد أشار بقوله كالحادث إلى أن المكلف مخير في الإيقاع في أي جزء من أجزاء الوقت وإلى أن الواجب في الكفارة واحد يتعين بفعله (أو يكون) الوقت (معياراً) مساوياً (له) أي للواجب لأنه قدر به يزداد بازدياده وينتقص بانتقاضه (وسبباً لوجوبه كشهر رمضان) لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] ومثله للتعليل ولنسبة الصوم إليه وتكرره به ولصحة الأداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب، وظاهر كلامه أن الشهر معيار وسبب. والأول ليس بمسلم، لأن الشهر اسم للأيام والليالي، والمعيارية إنما هي لليوم فقط كما اختاره في التقرير. وأما الثاني ففيه خلاف فالمختار عند الأكثرين أن الجزء الأول من كل يوم سبب لصومه، لأن صوم كل يوم عبادة على حدة فيتعلق كل بسبب ولأن الليل ينافيه فلا يصلح سبباً لوجوبه، وذهب السرخسي إلى أن السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من

فيصير غيره منفياً ولا تشتط نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطأ
في الوصف

النص والإضافة، لأن الشهر اسم للمجموع إلا أن السبب هو الجزء الأول منه لثلا يلزم تقدّم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان أهلاً في أول ليلة من الشهر ثم جنّ قبل الاصبح وأفاق بعد مضيّ الشهر حتى يلزمه القضاء، فهذا تجوز نية أداء الفرض في الليلة الأولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما إذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الأداء فيه كمن أسلم في آخر الوقت، وأيضاً قوله عليه الصلاة والسلام: «صوموا لرؤيته» يدلّ على ذلك إذ ليس المراد حقيقة الرؤية إجماعاً بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الأول من كل يوم وكلّ من هذه الوجوه وإن أمكن دفعه إلا أنها أمارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقاً كذا في التلويح ولم أر من ذكر لهذا الخلاف ثمرة في الفروع. والتحقيق ما ذهب إليه السرخسي لأنه على قول غيره يلزم مقارنة المسبب لسببه لأنه الجزء الأول من كل يوم سبب الوجوب الصوم مع وجوبه في الجزء الأول أيضاً. وقد جمع بين القولين في الهداية فقال في فتح القدير لأنه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الأمر أنه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره انتهى. ولم يذكر كون المعيار شرطاً لأدائه لأنه يعرف من كونه سبباً، ولم تعرف المعيارية من السببية لجواز الظرفية، ولم تعرف السببية من المعيارية كما في المنذور المعين، ولا يلزم ذكره في الصلاة لأننا لم ندع وجوب الترك كذا في التقرير. (فيصير غيره منفياً) تفريع على كونه معياراً: أي فلا يصير غيره مشروعاً، لأن الشرع أوجب شغل المعيارية حال كون المعيار واحداً بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥] ووجوب شغل المعيار الواحد ينفي غيره، فالشرع نفى غيره، ولقوله ﷺ: «إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا رمضان».

(ولا تشتط نية التعيين) لأن الفرض متعين فيه فيصاب بأصل النية كالمتوحد في الدار يصاب باسم جنسه، قيد بالتعيين لأنه لا بد من أصل النية خلافاً لزفر لأنه لما صار الوقت متعيناً له فكلّ إمساك يقع فيه يكون مستحقاً على الفاعل فيقع عن الفرض وإن لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية. قلنا هذا يكون جبراً والشرع عين الامساك الذي هو قرينة لهذا ولا قرينة بدون القصد. (فيصاب بمطلق الاسم) أي يصح صومه بمطلق النية لما قدّمنا (ومع الخطأ في الوصف) بأن نوى نفلأ أو واجباً آخر لأنه نوى الأصل وزيادة جهة وقد لغت الجهة وبقي الأصل وهو كاف. وخالف الجمهور

إلا في المسافر ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة بخلاف المريض

فيهما. قال في التحرير^(١) وهو الحق لأن نفي شرعية غيره إنما يوجب صحته لو نواه ونفي صحة ما نواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو ينادي لم أرد بل لو ثبت كان جبراً. وقولهم الأخص كزيد يصاب بالأعم كإنسان إنما يكون إذا أراد الأخص بالأعم. ونقول لو أراد نية وصوم الفرض صح لأنه أرادته وارتفع الخلاف. وأما كون التعيين شرعاً يوجب الإصابة بلا نية كرواية عن زفر فعجب انتهى. وقد أجاب عن لزوم الجبر في التلويح بأن لا نسلم بأن وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو إلزام من الله تعالى فإن الفرض اسم لما ألزمتنا الله تعالى إياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف أصل العبادة فإنه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص فإذا وجد الامسك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنية النفل أو واجب آخر لا تسقط الفريضة الثابتة في نفس الأمر إذ لا أثر لظنه أن اللازم ليس بلازم انتهى، وهو في غاية البعد لأنه ليس الكلام في توقف الزام الله تعالى العبد على اختياره لأنه لا نزاع في كون الالزام جبرياً، وإنما الكلام في توقف إسقاط ما لزم العبد على اختياره ولا شك في توقفه على اختياره ليكون قد أتى به على قصد الامتثال وإلا لزم الجبر على إسقاط ما لزمه شرعاً، وقيد بالخطأ لما في التقرير معزياً إلى بعض مشايخنا. وصورة نية النفل من الصحيح المقيم أن يشرع بها ثم يظهر أنه من رمضان فظنه معفو أما لو وجدت في غيره فإنه يخشى عليه الكفر انتهى وكأنه لكونه كالمكفر للفرضية.

(إلا في المسافر ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة) فإنه يقع عما نوى لأنه شغل عن الوقت بالأهم لتحتمه في الحال وتخيره في صوم رمضان إلى إدراك العدة وعندهما لا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم، لأن الرخصة كيلا يلزم المعذور مشقة فإذا تحملها التحق بغير المعذور (بخلاف المريض) ينوي واجباً آخر فإنه يقع عن رمضان ويلغو الوصف، وما اختاره المصنف من الفرق بين المريض والمسافر عند الإمام هو ما نقله فخر الإسلام وشمس الأئمة بناء على أن رخصته متعلقة بحقيقة العجز فإذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر وهو ثابت وأكثر المشايخ ومنهم صاحب الهداية على

(١) قوله قال في التحرير الخ: عبارة التحرير مع شرح التيسير (وهو الحق لأن نفي شرعية غيره) أي غير صوم رمضان (إنما يوجب نفي صحته) أي الغير (إذا نواه ونفى صحة ما نواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح أن ينوي) يعني فرض رمضان (وهو) أي والحال أن الناوي (ينادي) ويقول (لم أرد) الخ.

وفي النفل عنه روايتان أو يكون معياراً لا سبباً كقضاء رمضان ويشترط فيه نية التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الأولين أو يكون مشكلاً يشبه المعيار الظرف كالحج ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف خلافاً لمحمد

التسوية بينهما عنده لما ذكرنا من أنه شغل الوقت بالأهم والمرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم أنه إذا صام ظهر فوات شرط الرخصة، وتوفيق صاحب الكشف بين القولين بحمل الفارق على مريض لا يضره الصوم فتتعلق الرخصة بحقيقة العجز وحمل المستوى على مريض يضره الصوم فتتعلق بازدياده ليس بتوفيق، لأن المريض الذي لا يضره الصوم خارج عن المبحث لأنه صحيح في حق الصوم كما أفاده في التقرير فالأصح التسوية بينهما كما نقله في التقرير عن عدة كتب معتبرة. (وفي النفل عنه روايتان) أي فيما إذا نوى المسافر النفل فعن أبي حنيفة روايتان في رواية يقع عن رمضان لأن رخصة الترك لحقه تخفيفاً وهو في الواجب المغاير لا في النفل وفي رواية يقع عن النفل لأن انتفاء غيره حكم التعيين ولا تعيين في حقه كشعبان والأصح الأول لأنه لا يلزم من نفي التعيين عليه نفي تعيين الوقت وتمامه في التحرير، وقيد بالواجب والنفل لأن المسافر إن أطلق فالأصح أنه يقع عن رمضان على جميع الروايات إذا لم يعرض عن العزيمة.

(أو يكون) الوقت فيه (معياراً لا سبباً كقضاء رمضان) والكفارات بيان للنوع الثالث. أما كونه معياراً فظاهر وأما كونه ليس بسبب فلأن السبب شهود الشهر كالأداء. وسبب صوم الكفارة أسبابها من الحنث والقتل. وأما صوم النذر فهو من هذا القسم معيناً كان أو مطلقاً لأن سببه النذر لا الوقت ولذا جاز التعجيل في المعين قبل وقته لكنه في المعين مشابه للقسم الثاني من وجه باعتبار صحته مع إطلاق النية وبنية النفل بخلاف نية واجب آخر فإنه يقع عما نوى لأن تعيين الوقت له من العبد فآثر فيما له لا فيما عليه.

(ويشترط فيه نية التعيين) فلا يصح بالمطلق ولا بنية مبينة. لأن الوقت ليس بمتعين له ولو قال ويشترط فيه نية التبييت لكان أولى (ولا يحتمل الفوات) لأن وقته العمر (بخلاف الأولين) وهو ما كان الوقت فيه ظرفاً وما كان معياراً وسبباً فإن الأداء فيهما يفوت بفوات الوقت (أو يكون) الوقت فيه (مشكلاً) بيان للنوع الرابع، والمراد بكونه مشكلاً كونه ذا شبهين أشار إليه بقوله (يشبه المعيار) لأنه لا يصح في عام واحد إلا حج واحد ويشبه (الظرف) لأن أفعاله لا تستغرق أوقاته (كالحج) أي كوقت الحج لأنه اشكال فيه.

(ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف خلافاً لمحمد) بيان

ويتأدى بمطلق النية لا بنية النفل والكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان

للاشكال بوجه آخر لأن أبا يوسف لما قال بالتحديد جعله كالمعيار، ومحمد لما قال بعدمه جعله كالظرف ولم يجزم كل بما قال فحصل الاشكال. وقيل إن هذه مبنية على أن الأمر المطلق للفور عند أبي يوسف وللتراخي عند محمد وكل منهما ضعيف. والمعتمد أن الخلاف في هذه المسألة ابتدائي فأبو يوسف عمل بالاحتياط لأن الموت في سنة غير نادر فيأثم وإلا فموجبه مطلق ولذا اتفقا على أنه لو فعل بعده وقع أداء ومحمد حكم بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الإشارة.

(ويتأدى بمطلق النية لا بنية النفل) متفرع على أنه ذو شبهين فلشبه المعيار يتأدى بمطلق النية ولشبه الظرف لا يصح بنية النفل عملاً بهما لكن عللوا صحته مع الاطلاق بظاهر الحال وتعقبهم في التحرير بأنه لا يخفى عدم ورود الدليل وهو ظاهر الحال على الدعوى وهو تأديه بنية مطلقة وإنما يستلزم حكم الخارج عليه بأنه نوى الفرض لا سقوطه عنه عند الله إذا تعين مطلق الحج في الواقع.

ثم اعلم أن أئمتنا صححوا رمضان بنية النفل ومنعه الشافعي لثلا يلزم الجبر في العبادات ولم يصححوا حجة الإسلام بنية النفل فيها لثلا يلزم الجبر فيها وصححها الشافعي فورد الاعتراض على كل. فأجيب للشافعي بأن الصفة في الحج قد تنفصل عن الأصل فإنه إذا فسد بقي أصل الإحرام بخلا الصوم، ورد بأن الباقي الإحرام الذي هو شرط لا أصل الحج ولئن كان ركناً فالباقي بعض الأركان لا كلها. وأجيب لأئمتنا بأن الوقت في رمضان ليس بقابل لغير المشروع، وفي الحج قابل.

[الكفار يخاطبون بالأمر بالإيمان]

وبالمشروع من العقوبات وبالمعاملات]

(والكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان) اجماعاً لعموم دعوته ﷺ، بيان لمسألة مبينة على قاعدة أصولية ذكرها ابن الحاجب هي: أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً للتكليف خلافاً للحنفية، والمسألة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الإيمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالإيمان أولاً وهم يفعلون ذلك تقريباً لفهم وتسهيلاً للمناظرة كذا في العضد، وتعقبه المحقق في التحرير بأن هذه المسألة تمام محل النزاع لا أنها جزئي منها والخلاف فيها غير مبني على ذلك لأنه لو ابتنى عليه لاستلزم عدم جواز التكليف بالصلاة حال الحدث ولم يقل به أحد ولا يحسن القول به لعاقل، وإنما الخلاف ابتدائي وهو جواز التكليف بما شرط في صحته الإيمان حال عدمه انتهى وقد أخذ من حاشية العضد للمولى

وبالمشروع من العقوبات وبالمعاملات وبالشرائع في حق المؤاخذه في الآخرة بلا خلاف وأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات

سعد فإنه قال والذي يلوح من أصول الحنفية أن نزاعهم ليس إلا في تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلاة على المحدث انتهى وفيها المراد بالشرط الشرعي شرط صحة الفعل كالإيمان للطاعات والطهارة للصلاة لا شرط الوجوب أو وجوب الأداء للاتفاق على أن حصول الأول شرط في التكليف بوجوبه أو وجوب أدائه والثاني شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه وهذا في الأوامر ظاهر دون النواهي إذ لا معنى لكون الإيمان شرطاً شرعاً لترك الزنا أو لصحته انتهى . (وبالمشروع من العقوبات) كالحدود والقصاص عند تقرر أسبابها لأنها للزجر وهم أليق بها ويجب إخراج حدّ الشرب وادخال التعزير حقاً للعبد تحت العقوبات . (وبالمعاملات) لأن المطلوب بها أمر دنيوي وهم أليق بالدنيا لأنهم آثروها على العقبي . (وبالشرائع في حق المؤاخذه في الآخرة بلا خلاف) أي المشروعات كالصلاة والصوم المراد بها الأحكام وعبر عنها في العضد بالفروع كما أسلفناه فقال المولى سعد: أي يقع التعذيب بترك الواجبات وارتكاب المنهيات . (وأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات) كالصلاة والصوم فلا يعاقبون على تركها . والحاصل أن مشايخنا اختلفوا ثلاث فرق، فمشايخ سمرقند قالوا: لا يجوز التكليف بما شرط في صحته الإيمان حال عدمه لا لكونه شرطاً بل لخصوصيته فيه وهي أنه أعظم العبادات، فلا يجعل شرطاً تابعاً في التكليف فلا يعاقبون عندهم على ترك اعتقاد الفروع، واتفق من عداهم على تكليفهم بها وإنما اختلفوا في أن التكليف في حق الأداء كالتكليف في الاعتقاد أو الاعتقاد فقط، فقال العراقيون بالأول كالشافعية فيعاقبون على تركهما، وقال البخاريون بالثاني فيعاقبون على ترك الاعتقاد لا الأداء وليس محفوظ عن أبي حنيفة وأصحابه كما ذكره السرخسي وإنما استنبطها البخاريون من قول محمد في من نذر صوم شهر فارتد لم يلزمه فعلم أن الكفر مبطل وجوب أداء العبادات، وقد صرح السرخسي بأنه استنباط صحيح وأقره في التنقيح بخلاف الاستدلال بسقوط الصلاة أيام الردة فإنه ليس بصحيح كما ذكره السرخسي لجواز سقوطه بالإسلام كالإسلام بعد الكفر^(١) الأصلي فإنه مسقط، ولو قيل الردة تبطل القرب والتزام القربة في الذمة قربة

(١) قوله بعد الكفر: لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يَغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ والسقوط بإسقاط من له الحق لا يكون دليل انتفاء أصل الوجوب شرح التحرير.

ومنه النهي وهو

فتبطل لم يلزم ذلك الاستنباط^(١) وظاهر قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [فصلت: ٧] وقوله: ﴿تَكْفِيرَ الْمُضَلِّينَ﴾ [المدثر: ٤٣] يشهد للعراقيين، وخلافه تأويل وترتيب الدعوة في حديث معاذ لا يوجب توقف التكليف كذا في التحرير، وبه ظهر أن قول المصنف كغيره يخاطبون في حق المؤاخذة بلا خلاف ليس بصحيح لأن مشايخ سمرقند قد خالفوا إلا أن يراد بلا خلاف بين العراقيين والبخاريين وفي التلويح ولا خلاف في عدم جواز الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الإسلام انتهى. ثم اعلم أن المسألة حيث لم تكن منقولة عن أصحاب المذهب وإنما هي مستنبطة من شيء لا يشهد فالراجح ما عليه الأكثر من العلماء على التكليف لموافقته لظاهر النصوص فليكن هذا هو المعتمد.

[الكلام على النهي وأقسامه]

(ومنه) أي من الخاص (النهي) لأنه لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وقدم الأمر لأنه أشرف لأن به الإيمان ولا يضره قول الفقهاء أن النهي راجح عن الأمر حتى قال في البزازية ومن لم يجد سترة ترك الاستنجاء ولو على شط نهر لأن النهي راجح على الأمر حتى استوعب النهي الأزمان ولم يقتض الأمر التكرار انتهى لأن ذلك لأجل الاحتياط عند التعارض (وهو) في اللغة المنع ومنع النهية للعقل لأنه ينهى عن القبيح وفي ضياء الحلوم النهي خلاف الأمر نهيت عن الشيء ونهوت عنه بالواو، وعند النحاة قول القائل لغيره لا تفعل وعند علماء الكلام بناء على أنه النفسي طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء حتماً فالنهي النفسي عين التحريم وخرجت الكراهة النفسية بقيد حتماً وإيراد كف نفسك على التعريف إن كان لفظه فالكلام في النفسي أو معناه التزامه نهياً وكذا معنى اطلب الكف لوحده معنى اللفظين وهو النهي، وإذا قيل مقتضى النهي التحريم فالمراد اللفظي وهو يقتضي التحريم في قطعي الثبوت والكراهة في ظني ولا تعدد في نفس الأمر وإنما هو من جهة كون القطع أو الظن في طريقه كما في التحرير وعند الأصوليين بناء على أنه اللفظي لأن بحثهم عنه باعتبار وجوب الانتهاء وقول القائل لمن دونه لا تفعل كما في المغني لا بناء على أن العلو شرط فيه مطلقاً والأكثر على العلو لا اعتبار به فيه وإنما الشرط الاستعلاء ومنهم المصنف، ولذا

(١) قوله لم يلزم ذلك الاستنباط. قال سراج الدين الهندي: وقد ظفرت بمسائل عن أصحابنا تدل على أن مذهبهم ذلك: منها كافر دخل مكة ثم أسلم وأحرم لا يلزمه دم لأنه لا يجب عليه أن يدخلها محرماً ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لأنها ليست واجبة عليه ولو حلف ثم أسلم وحث فيه لا تجب عليه الكفارة الخ شرح التحرير.

قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وإنه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي وهو إما إن يكون قبيحاً لعينه وذلك نوعان: وضعاً وشرعاً أو لغيره وذلك نوعان: وصفاً ومجاوراً كالكفر وبيع الحرّ وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء.....

قال: (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل) وما في التحرير أولى وهو لا تفعل استعلاء حتماً والمباحث المتقدمة في الأمر واردة هنا فهو عند الجمهور للتحريم عيناً لفهم المنع الحتم من المجردة عن القرينة كما أن الأمر للوجوب وفي غيره مجاز ويخالف الأمر من جهة أنه يقتضي الفور والتكرار: أي الاستمرار بخلاف الأمر (وإنه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي) فإن الشارع لا ينهى عن شيء إلا لقبحه وأشار بلفظ الاقتضاء إلى أن القبح لازم متقدم بمعنى أن يكون قبيحاً فنهى الله عنه لا أنّ النهي موجب قبحه كما هو رأي الأشعري كذا في التلويح، وقد يقال إن قوله مقتضى بمعنى يفيد فلا يكون فيه الإشارة المذكورة. فإن قيل هلا قلت مقتضى حسن الانتهاء. قلنا صفة وجودية فتقتضي محلاً موجوداً والانتهاء امتناع عن إيجاد الفعل وهو كذا في البدائع.

(وهو) أي المنهي عنه (إما إن يكون قبيحاً لعينه) ولا يعني به أن ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف أن حسن الفعل وقبحه إنما يكون لجهات يقع عليها وإنما المراد منه أن عين الفعل الذي أضيف إليه النهي قبيح وإن كان ذلك لمعنى زائد على ذاته ذكره القائي وهو تقسيم للنهي المطلق المتعلق بأفعال المكلفين دون اعتقادهم. (وذلك نوعان: وضعاً وشرعاً) منصوبان على التمييز. (أو لغيره وذلك نوعان: وصفاً) وهو ما يكون لازماً للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك (ومجاوراً) أي مصاحباً ومقارناً في الجملة (كالكفر) مثال لما قبح لعينه وضعاً لأن واضع اللغة وضعه لفعل قبيح في ذاته عقلاً من غير توقف على ورود الشرع لأن قبح كفران المنعم مركوز في العقول كما أن شكر المنعم واجب عقلاً ومن هذا النوع الظلم والعبث والكذب واللواط كما ذكره القائي وهو صريح في أن اللواط قبيح عقلاً كما هو قبيح شرعاً وطبعاً فلذا كان أقبح من الزنا لعدم قبحه طبعاً وحكم هذا النوع عدم الشرعية أصلاً. (وبيع الحرّ) مثال لما قبح لعينه شرعاً لأن العقل يجوزّه كما في قصة يوسف وإنما قبح شرعاً لعدم المحل لأن المحل المال وهو ليس بمال وحكم هذا النوع كالأول. (وصوم يوم النحر) مثال لما قبح لغيره وصفاً لا لذاته لأنه يوم كسائر الأيام وإنما قبح لما فيه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى والوقت فيه كالوصف اللازم لأنه داخل في تعريفه وسيأتي حكمه. (والبيع وقت النداء) مثال لما قبح لغيره مجاوراً لأن قبحه ترك

والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول وعن الأمور الشرعية على الذي اتصل به وصفاً

السعي إلى الجمعة لا لذاته وهو قابل للانفكاك إذ قد يوجد الاخلال عنها بدون البيع والبيع بدون الاخلال كما لو تبايعا وهما يمسيان ومن هذا النوع الوطاء في الحيض قبيح للأذى المجاور والصلاة في الأرض المغصوبة لشغل ملك الغير وحكم هذا النوع الصحة لو أتى به المكلف على مثال الصائم يترك الصلاة فهو مطيع بالصوم وعاصٍ بتركها كما هو مطيع بالصلاة وعاصٍ بشغل ملك الغير وواطئ بملك النكاح المبيح وعاصٍ باستعمال الأذى ولذا ثبت به الحل للمطلق ثلاثاً والاحصان للواطئ فيه وإن كان فعلاً حسياً.

(والنهي عن الأفعال الحسية) وهي ما لها وجود حسي فقط كالزنا وشرب الخمر والشرعية ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فإن له وجوداً حسياً فإن الإيجاب والقبول موجودان حساً ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فإن الشرع يحكم بأن الإيجاب والقبول الموجودين حساً يرتبطان ارتباطاً حكماً فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري أثراً له فذلك المعنى هو البيع حتى إذا وجد الإيجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعاً وإذا وجد مع الخيار حكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك بسبب الوجود الشرعي كذا في التوضيح، واختار في التلويح أن الفعل إن كان موضوعاً في الشرع لحكم مطلوب شرعي وإلا فحسي واختار في التقرير أن الصواب أن تفسر الأفعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجوزها في غير محل العوارض (يقع على القسم الأول) أي ينصرف عند الإطلاق إلى ما قبح لعينه اتفاقاً: أي لذاته أو لجزئه فيعدم المشروعية ولا تقبل حرمة النسخ إلا بدليل يدل على أن القبح لغيره فيكون لغيره، ثم ذلك الغير إن كان وصفاً قائماً ينهى عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وإن كان مجاوراً منفصلاً فلا كالوطء في الحيض ومثلوا للأول بالزنا وشرب الخمر والكذب، وشرط في التحرير أن لا يكون لحسنه جهة معنى فلا يكون قبيحاً كالكذب المتعين طريقاً لعصمة نبي أو لجهة لم يرجح عليها غيرها، وسيأتي الجواب عما أورد على هذا الأصل من إثبات أحكام الأفعال حسية منهي عنها كإثبات حرمة المصاهرة للزنا والملك للغاصب والملك بإحراز الكفار (وعن الأمور الشرعية على الذي اتصل به وصفاً) أي والنهي عن التصرفات الشرعية يقع عند الإطلاق على ما قبح لغيره وصفاً وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لعينه. وقال الشافعي: بالعكس وثمرته أنه هل تترتب عليه الأحكام أم لا. فالحاصل أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للشواب والبيع للملك، وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم

لأن القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي

العيد مناطاً للشواب والبيع الفاسد سبباً للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحاً لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي النهي عنه إن دل دليل على أن قبحه لعينه فباطل وإن دل على أنه لغيره فذلك الغير إن كان مجاوراً فهو صحيح مكروه وإن كان وصفاً ففاسد عند أبي حنيفة باطل عند الشافعي وإن لم يدلّ الدليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا تترتب عليه الأحكام، وعند أبي حنيفة يصح بأصله لا بوضعه كذا في التلويح. ثم اعلم أن عبارة التنقيح: وأما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالأول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع بأصله إلا بدليل وهي أولى من عبارة المنار لأنه قيد بما اتصل به وصفاً، وليس كذلك بل هو لغيره سواء كان ذلك الغير وصفاً أو مجاوراً فإن النهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة من قبيل النهي عن فعل شرعي مع أنه مجاور لا وصف، وقد اعتذر عنه بعضهم بأنه إنما قيد به لكونه أكثر وأشهر، وقد حرره في التحرير بأن النهي عن الفعل الشرعي يكون لغيره فإن كان الغير وصفاً لازماً أفاد النهي التحريم إن كان قطعياً والكراهة إن كان ظنياً بحسب الطريق للزوم المنهي وإن كان مجاوراً ممكن الانفكاك فالنهي للكراهة ولو كان قطعياً كالبيع وقت النداء. (لأن القبح يثبت اقتضاء) للمنهي عنه (فلا يتحقق) أي لا يمكن أن يثبت القبح (على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي) يعني أن النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الإمكان لأن النهي عن المستحيل عبث وإمكانه إما بحسب المعنى الشرعي أو اللغوي والثاني باطل لأن المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهى لأجلها حتى لو أوجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الأول وحينئذ لا بدّ من رعاية الأمرين، وذلك بأن يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضي بالفتح وهو القبح، وعلى المقتضي بالكسر وهو النهي بأن لا يكون نهياً عن المستحيل بخلاف ما إذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فإنه يلزم إسقاط النهي وجعله لغواً عبثاً وتعقبهم في التلويح بأمر: الأول أنه إن أريد بالصحة إمكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وإنما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الشواب وسقوط القضاء وموافقته أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على أن النهي يقتضي أن يكون المنهي بهذه الصفة. الثاني أن هذا لا يصلح للإنزام الخصم لأنه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل إنما يحسن للأمر ويقبح للنهي. الثالث إن قولهم المنع عن الممتنع عبث لا يصح في هذا لأنه ممتنع بهذا المنع وإنما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل بمنع تحصيله إذا كان حاصلاً بغير هذا التحصيل

ولهذا كان الربا وسائر البيوع الفاسدة

انتهى . وذكر السيرامي أن الامكان الحسي كان في النهي فلا يكون عبثاً انتهى . وحاصله أن هذا الاستدلال والالزام ليس كل منهما صحيحاً وهو مبني على تفسير الشرعي فأئمتنا فسروه بالصورة بقيد الاعتبار فكان المنهي عنه صحيحاً لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح ، فلو لم يدلّ النهي على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي والشافعية فسروه بما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا ورجحه في التلويح بقوله : صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة انتهى ، وردّه في التحرير بأنه إنما يوجب صحة التركيب ولا يستلزم الحقيقة والاسم وفيهما مجاز شرعي في الجزء وهو الصورة للقطع بصدق لم يصم على الممسك حمية وللزوم اتحاد مسماه لغة وشرعاً في بعضها وهو منتف انتهى : يعني لو كان الاسم شرعياً بسبب الصورة فقد لكان الصوم لمجرد الإمساك بلا نية لغوياً وشرعياً ، وانفقوا على نيته قالوا : الأمر يقتضي الصحة والنهي ضده فيقتضي ضدها . أوجب بمنع اقتضائه لغة ولو سلم فيجوز اتحاد أحكام المتقابلات ولو سلم فاللازم عدم اقتضاء الصحة لا اقتضاء عدمها كذا في التحرير ، وفيه ويصرح بثبوت الاعتبارين طلاق الحائض يثبت حكمه وأمر بالرجعة رفعا للمعصية بالقدر الممكن معنى اعتبار ثبوت الحكم واعتبار كونه مطلوب الرفع ، فلذا قلنا إن البيع المنهي عنه حكمه الملك ويثبت مع الحرمة مطلوب التفاسخ . أما الأوّل فلعدم النافي ووجود المقتضى وهو الوضع الشرعي للقطع بأن القائل لا تفعله على هذا الوجه فإن فعلت ثبت حكمه وعاقبتك لم يتناقض انتهى . ثم اعلم أن مسألة طلاق الحائض لا ترد على الشافعية لأنهم استثنوا مثلها . قال في جمع الجوامع : أما الواحد بالشخص له جهران كالصلاة في المغصوب فالجمهور تصح ولا يثاب ، وقيل يثاب انتهى .

(ولهذا) أي لكون النهي عن الفعل الشرعي واقعا على ما قبح لغيره (كان الربا) بكسر الراء ، وفتحها خطأ وله إطلاقان في الكتاب العزيز . أحدهما لنفس المزيد ، ومنه قوله تعالى : ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ﴾ [آل عمران : ١٣٠] ثانيهما الزيادة ، ومنه قوله تعالى : ﴿وَحَرَّمَ أَمْوَالَكُمْ﴾ [البقرة : ٢٧٥] لأن الحرمة لا تتعلق إلا بالأفعال كما بينه في فتح القدير ، والمراد هنا كان بيع الربا فهو من مجاز الحذف : أي البيع المشتمل على الزيادة المحرمة مشروع بأصله وهو مبادلة المال بالمال غير مشروع بوصفه وهو كونها تامة وهو المساواة (وسائر البيوع الفاسدة) أي وباقي البيوع الفاسدة فالسائر بمعنى الباقي لا بمعنى الكل لأن الربا منها أيضاً ، ومنها البيع بشرط مفسد فهو مشروع بأصله كما قلنا غير مشروع بوصفه وهو الشرط فإنه كالوصف أمر زائد وليس بمشروع كالربا

وصوم يوم النحر مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه

ولذا ينقلب صحيحاً باسقاط الزيادة والشرط لزوال المفسد، ومنها البيع بالخمر لوجود أصل المبادلة وفقد وصفها وهو التقوم للبديلين لكونها غير متقومة فملك ما يقابلها فقط بالقبض دون الخمر بخلاف بيعها بعبد فإنه باطل فيهما لأن المبيع في المعاوضة ثمن من وجه وفي النقد بيع مطلقاً فلم يصح إيراد العقد على الخمر مقصوداً فلم يملك ما يقابلها أيضاً. ثم اعلم أن الفقهاء صرحوا بفساد البيع بالشرط وكذا بالخمر وكذا بيع الربا ولم يخالف في ذلك أحد، والأصوليون صرحوا هنا بأن النهي عن الفعل الشرعي لا يعدم الصحة حتى قال في التنقيح جواباً للشافعي، ولأن النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك فنقول بصحته لا بإباحته انتهى. قلت المراد بالصحة هنا إنما هو صحة الأصل فقد وهو معنى قولهم مشروع بأصله، ومراد الفقهاء بالفساد فساد الوصف فقط، وهو معنى قولهم هنا غير مشروع بوصفه، فلذا قال في التنقيح ويصح بأصله لا بوصفه عندنا فلا مخالفة كما لا يخفى، وليس مرادهم بمشروعية الأصل أن الشارع أذن فيه لأنه محرم حال اتصافه بذلك الوصف فلا يكون مشروعاً بهذا المعنى وإنما مرادهم صحة الأصل، وبهذا التقرير إن شاء الله تعالى اندفع ما في فتح القدير من أنهم إن أرادوا بمشروعية الأصل مشروعيته حالة خلوه عن الوصف فلا نزاع فيه ولا يجدي شيئاً وإن أرادوا مشروعيته حال اتصافه به فممنوع لأنه غير مشروع معه إلى آخره لأنه فهم أن المشروعية الاذن في الفعل وليس كذلك بل الصحة كما قدمناه، وفائدة النهي التأييم لو فعله وهو المقصود منه. ثم اعلم أن الصحة في المعاملات ترتب أثرها غير مطلوب التفاسخ شرعاً والفساد ترتبها مطلوب التفاسخ والبطلان عدم ترتبها أصلاً لثبوت الترتب كذلك في الشرع بما قدمناه في النهي ففرق بينهما بالأسماء كما في التحرير، وهناك مناسبة لغوية غير مجرد الاصطلاح ذكرها في فتح القدير أول باب البيع الفاسد.

(وصوم يوم النحر) وأيام التشريق النهي عن صومها من قبيل ما كان (مشروعاً بأصله) أي صحيحاً بأصله لأنه صوم، وهو فعل شرعي (غير مشروع بوصفه) أي قبيح لوقوعه في يوم منهي عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى فصح النذر به لكونه طاعة ووصف القبح من لوازم الفعل لا الاسم ولم يلزم بالشروع لاتصال الأداء بالعصيان ولو صام في هذه الأيام المنهية عن فرض أو واجب أو نذر آخر لم يجز كما في الحاوي لأن ما وجب كاملاً لا يتأدى بالناقص.

ثم اعلم أن بين البيع بالشرط وبين صوم يوم النحر فرقاً فإن البيع بشرط فاسد وصوم يوم النحر صحيح حتى لو نذرته وصامه خرج عن العهدة وعصى كالحلف على

معصية لو فعلها سقطت الكفارة وأثم فكيف جمعوا بينهما، والذي ظهر لي أن مرادهم بمشروعية الأصل صحته وبعدم مشروعية الوصف حرمة أعم من أن يكون فاسداً كالبيع بشرط أو صحيحاً كصوم يوم النحر، وعلى هذا فقد اصطلحوا على تسمية ما كان محرماً لوصف لازم في المعاملات فاسداً بخلافه في العبادات لا بسبب أن الفساد يقتضي النهي لأنه ليس موجه بعد طلب الترك إلا كون الفعل معصية سبباً للعقاب فليس بمستلزم للفساد لا في العبادات ولا في المعاملات كما بينه في فتح القدير في آخر الصوم فما في التوضيح والتلويح من تسمية يوم النحر فاسد مجاز عن الحرمة ولم يذكر المصنف الصلاة في الأوقات المكروهة وهي من هذا القبيل لأنها حسنة في ذاتها والوقت صحيح والقبح في الوصف للتشبه بالشيطان والوقت سبب وظرف فآثر نقصانه في نقصانها فلم يتأدبها الكامل ولزومه القضاء لو قطعها بعد الشروع بخلاف الصوم في يوم منهي فيه فإنه لا يلزمه القضاء وقد فرقوا بينهما بأنه في الصوم صار مرتكباً للمعصية بمجرد الشروع لصدقه على مجرد الإمساك بنية ولذا حث به في يمينه لا يصوم ولا يصير بمجرد الشروع فيها مرتكباً لها، لأن المنهي عنه الصلاة وهي مجموع أركان معلومة فما لم يفعلها لا يتحقق فإذا قطعها فقد قطع ما لم يطلب منه قطعه بعد فيلزم القضاء، وتعقبهم في فتح القدير بأنه يقتضي أنه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها لكونه الآن صار مرتكباً للمعصية والجواب مطلق في الوجوب، وذكر في التحرير في النهي عن الفعل الشرعي إذا نافي حكم الأول بطل ككناح المحارم ليس حكم النكاح إلا الحل وهو مناف لمقتضى النهي ويجب مثله في العبادات كصوم العيد لعدم الحل والثواب فوجب عدم القضاء بالإفساد لأن وجوب القضاء يتبع الحل والثواب ووجوب صحة نذره لأنه غير متعلقة ليظهر في القضاء تحصيلاً للمصلحة فيجب أن لا يبر بصومه وما خالف فلذلك كالصلاة في الأوقات المكروهة على ظنهم وكون مسماها لا يتحقق إلا بالأركان لا يقتضي وجوب القضاء لأنه بوجوب الاتمام قبل الإفساد والثابت يقتضيه، ويلزم أن يفسد بعد ركعة وهو منتف عندهم، وحينئذ فالوجه أن لا يصح الشروع لانتفاء فائدته من الأداء والقضاء ولا مخلص لهم إلا بجعل الكراهة تزهية انتهى، وما في التوضيح من الفرق بين الصلاة والصوم. أما الوقت في الصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معياراً له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفاً لها بعيد لأن كلا منهما شرط. وحاصله أن المحقق في التحرير يرجح رواية البطلان في الأوقات الثلاثة فإنها منقولة عن أبي حنيفة وهو قول زفر فلم يخرج ترجيحه عن المذهب بالكلية. وأما الصلاة في المكان المغصوب فقبحها للمجاور فلم يؤثر الفساد وتضمن بالشروع وتصلح للقضاء فيتأدى بها الكامل لكمالها لأن المكان ليس بسبب

لتعلق النهي بالوصف لا بالأصل والنهي عن بيع الحرّ والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فكان نسخاً لعدم محله وقال الشافعي في البابين ينصرف إلى القسم الأول

ولا معيار ولا وصف فهي كالبيع وقت النداء، وقد جعل فخر الإسلام من قبيل ما قبح لغيره وصفاً شهادة المحدود في القذف فهي صحيحة أصلاً فانعقد النكاح بها غير مشروعة وصفاً وهو الأداء فلم تقبل.

(لتعلق النهي بالوصف لا بالأصل) ولا يلزم من قبح الوصف قبح الأصل كاللآلئ إذا اصفرت فيحسن لعينه ويقبح لغيره ولا ترجيح للعارض على الأصلي فصخ بأصله إذ الصحة تتبع الأركان والشرائط. (والنهي عن بيع الحرّ) الذي هو قبيح لعينه شرعاً (والمضامين) جمع مضمون ما في ظهور الآباء من المنّي (والملاقيح) جمع ملقوحة كما في الصحاح ما في أرحام الأمهات من الجنين، وذكر في الفائق أنه جمع ملقوح، يقال لقحت الناقة ولدها ملقوح به إلا أنهم استعملوه بحذف الجار (ونكاح المحارم مجاز عن النفي) لمشابهة بينهما صورة بوجود الحرف ومعنى لأن الإعدام مطلوب فيهما^(١) فهو منفي لا منهي، والفرق أن الأول إعدام شرعي مبتنى عليه الامتناع. والثاني طلب امتناع يبتنى عليه العدم فلم يكن مشروعاً مطلقاً ولذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ. (فكان) النهي عنها (نسخاً) أي إعداماً وهو بيان لمعنى النفي فلا تطويل فيه كما قد توهم (لعدم محله) أي محل النهي كذا قيل، والظاهر أن الضمير عائد إلى التصرف المفهوم مما سبق فإن محل البيع المال وهو مفقود في بيع الحرّ والمعدوم ومحل النكاح الأنثى من بنات آدم مما ليس بمحرّم فهذه الأشياء وإن كانت من قبيل الفعل الشرعي المقتضي لمشروعية الأصل صحيحاً، لكن انعدم الحكم لعدم المحل لا النهي فهو جواب عما أورد على الأصل السابق، وقد جعلوا النكاح بغير شهود كذلك باطلاً لأن ملك النكاح لا ينفصل عن المحل والنهي للتحريم فبطل العقد للمضادة والحلّ في البيع منفصل عن الملك فلا تضاد وأورد عليه قد أثبتتم لنكاح المحارم أحكاماً من عدم الحلّ وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر مع كون الباطل لا حكم له. وأجيب بأنها أحكام الوطاء بشبهة فلا تدلّ على عدم بطلانه.

(وقال الشافعي في البابين) أي في الحسية والشرعية (ينصرف) النهي المطلق (إلى القسم الأول) وهو ما قبح لعينه فلا يكون مشروعاً إلا لدليل فخالفنا في الشرعيات وهو قول الأكثر. وحاصله أن مطلق نهي التحريم وكذا التنزيه في الأظهر للفساد شرعاً فيما عدا المعاملات مطلقاً، وفيها إن رجع أو احتمل رجوعه إلى أمر

(١) قوله فيهما: أي في النهي والنفي اهـ.

قولاً بكمال القبح كما قلنا في الحسن في الأمر لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن ولأن المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعاً لما بينهما من التضاد ولهذا لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغصب الملك ولا يكون سفر المعصية سبباً للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء وأما العام

داخل أو لازم وفاقاً للأكثر، فإن كان الخارج كالضوء بمنصوب لم يفد الفساد عند الأكثر كذا في جمع الجوامع. (قولاً) أي قائلاً (بكمال القبح) للمنهي عنه لأن النهي مطلق فينصرف إلى الكامل. (كما قلنا في الحسن في الأمر) أي أنه عند الإطلاق ينصرف إلى الحسن لعينه. (لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن) وقد تقدم عن التلويح أن الشافعي لا يقول باقتضاء النهي القبح إنما يقول إن القبح ثابت بالنهي ولولا هو لم يثبت. (ولأن المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعاً لما بينهما من التضاد) قلنا لا تنافي لاختلاف الجهة، وقوله فلا يكون مشروعاً ليس بصحيح لأنه إن أراد به كونه لم يؤذن فيه مع ذلك الوصف سلمناه ومنعنا أنه مع ذلك لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضى للنهي كما في طلاق الحائض وإن أراد أنه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع، وهو حينئذٍ مصادرة حيث جعل المدعي جزء الدليل كذا في فتح القدير.

(ولهذا لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغصب الملك ولا يكون سفر المعصية سبباً للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) ذكر هذه الأربع تفرعاً على أصل الشافعي وأوردتها المحققون نقضاً على أصلنا فإنها أفعال حسية والنهي عنها يعدم المشروعية أصلاً فلا حكم لها مع كوننا أثبتنا لها أحكاماً عكس ما ذكره الشافعي. فقلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لأنه سبب للولد فهو الأصل في إيجاب الحرمة ثم يتعدى فيه إلى الأطراف والأسباب كالوطء وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة الأصل والأصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصوداً بل شرطاً لحكم شرعي وهو الضمان لثلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد والمدير يخرج عن ملك المولى تحقيقاً للضمان، لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لثلا يبطل حقه أو هو في مقابلة ملك اليد. وأما الاستيلاء فإنما نهى لعصمة أموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة ما دام محرراً وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا وسفر المعصية قبيح لمجاوره كذا في التنقيح وتامه في التلويح.

[الكلام على العام]

(وأما العام) فهو في اللغة الشامل، عمّ الشيء يعمّ عموماً شمل الجماعة، يقال عمهم بالعطية كذا في الصحاح. وأما في الاصطلاح فله تعريفان: الأول بناء على أنه

فما

لا يشترط فيه الاستغراق كما اختاره فخر الإسلام وتبعه المصنف (فما) أي لفظ ويصح أن تكون ما بمعنى أمر والأول مبني على أن العموم عن عوارض الألفاظ فقط. والثاني على أنه من عوارض المعاني أيضاً، وقد اختلف فيها على ثلاثة أقوال: فقيل توصف به المعاني حقيقة كاللفظ، وقيل مجازاً وقيل لا حقيقة ولا مجازاً والمختار الأول ولا يكون إطلاق العموم من قبيل الاشتراك اللفظي إذ العموم شمول أمر لمتعدد فهو مشترك معنوي خير من اللفظي والمجاز وكل من المعنى واللفظ محل له ومنشأ الخلاف في معنى العموم وهو شمول الأمر الواحد لمتعدد فمن اعتبر وجدته شخصية فقط منع الإطلاق الحقيقي على المعنى إذ لا يتصف به^(١) إلا الذهني وهو ليس بمتحقق عندهم فكان مجازاً كما اختاره فخر الإسلام ولم يظهر طريق المجاز فمنعه بعضهم حقيقة ومجازاً، ومن فهم من اللغة أن الواحد أعم من الشخص ومن النوع وهو الحق لقولهم مطر عام وخصب عام في النوعي^(٢) وصوت عام في الشخصي بمعنى كونه مسموعاً أجاز الإطلاق على المعنى حقيقة أيضاً وكون المعنى مقتصراً على الذهني وهو منتف فينتفي إطلاق العموم عليه ممنوع بل المراد التعلق الأعم من المطابقة كما في المعنى الذهني والحلول كما في المطر والخصب وكونه مسموعاً كالصوت على أن نفي الذهني لفظي كما يفيد استدلالهم^(٣) وتمامه في التحرير، ورجح في التقرير أن الإطلاق مجازي لأن إطلاق العموم على المعنى ليس بمناسب

(١) قوله به: أي بالعموم.

(٢) قوله في النوعي: فإن الأفراد وإن كثرت تعد واحداً باعتبار نوعها وهذا لأن الموجود من المطر مثلاً في مكان ليس إلا فرداً من المطر يباين الموجود في مكان آخر للشخص ويمثله بالنوع والكل يطلق عليه مطر حقيقة لاشتراك لفظ مطر بين الكلي والأفراد وهذا لأن المراد من مطر في قولنا مطر عام ليس المطر الكلي، بل الداخل في الوجود منه أخبر عنه بالعموم فالمراد بالضرورة بمطر عام أفراد مفهوم مطر وجدت في أماكن متعددة كل فرد في مكان كذا أفاده المصنف: أي ابن الهمام شرح التحرير.

(٣) قوله استدلالهم: أي النافين للوجود وهم جمهور المتكلمين وهو أنه لو تحقق لاقتضى تصور الشيء حصوله في الذهن فيلزم كون الذهن حاراً إذا تصور الحرارة وكذا الحال في البرودة والاعوجاج والاستقامة واجتماع الضدين إذا تصوّرهما معاً وحكم عليهما بالتضاد إلى غير ذلك، فإن هذا منهم يفيد القول بنفي عين المتصور بماله من الآثار والأحكام في نفس الأمر في الذهن وهذا مما لا يختلف فيه، وإنما الحاصل في الذهن مجرد صورة للمتصور موجودة فيه بوجود ظلي مطابقة لعين المتصور الخارجية حيث كان له وجود خارجي في نفس الأمر، وهذا مما لا يختلف فيه أيضاً وإلا امتنعت التعلقات شرح التحرير.

تناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول

لأوضاع القوم، وهذا لأن العموم باعتبار إرادة المتكلم للمعاني والألفاظ وسيلة لبيان مراده. وأما بالنسبة إلى الشارع فهو باعتبار الألفاظ لأن إرادة المتكلم أمر باطني لا يدرك إلا بالألفاظ، وكان وقع لي في الأنوار شرح المنار في الفرق بين قولهم العام المعنوي وقولهم المعنى لا عموم له أن المراد من قولهم العام المعنوي هو الكلي الطبيعي ومن قولهم المعنى لا عموم له الكلي بقيد كونه كلياً والمأخذ واحد وهو أن أحكام الشرع إنما تترتب على الأمور الموجودة، والكلي من حيث هو كلي لا تحقق له في الخارج فلا يكون معتبراً، بخلاف الكلي الطبيعي فإنه موجود في ضمن الأشخاص والذي وقع هنا أولى لأنه أقرب إلى القواعد وأوفق إلى الاصطلاح انتهى.

(تناول) أي دل بالوضع ولم يصرح به هنا لأن الكلام في اللفظ الموضوع واكتفاء بما ذكره في الخاص، وقد يقال ليشمل كون العام مجازاً أو عموم المجاز كما سيأتي صريحاً في بحث المجاز بأن يتصف بالعموم كقولهم جاءني الأسود الرماة إلا زيدا (أفراداً) مخرج لخاص العين كزيد فإنه لا يتناول إلا فرداً ولخاص الجنس فإنه دال على الماهية لا الأفراد ولخاص النوع فإنه دال على فرد مبهم وللعدد فإنه يتناول أجزاء وهي آحاد لا أفراد، فالمراد بتناول اللفظ للكثير وضعه له والمراد بوضعه للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير، أو لأمر يشترك فيه وحدان الكثير، أو لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئياً من جزئياته أو جزءاً من أجزائه، فقوله أفراداً مخرج للثالث فقط، فالأول المشترك والثاني العام والثالث العدد ثم أفراد العام المفرد الوحدان والجمع المحلي الجموع كما في التحرير. (متفقة الحدود) مخرج للمشارك لأن أفراده مختلفة الحدود فلا يكون عاماً وفي الكشف ولا بد للعام من معنى متحد يشترك فيه أفراد العام ليصح شموله إياها به، وهو معنى قولنا أفراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظ مسلمين فإنه لا يتناول الأشخاص الداخلة تحته إلا بمعنى الإسلام. ثم اعلم أن المصنف كفخر الإسلام فرق بين العام والمشارك باتفاق الأفراد واختلافها والمحققون فرقوا بينهما باتحاد الوضع وتعددته فالعام ما وضع لكثير بوضع واحد والمشارك بوضعين فأكثر كما سيأتي (على سبيل الشمول) مخرج لما تناولها على سبيل البدل، ففي بعض الشروح كالنكرة في سياق النفي فإطلاق العام عليها مجاز وفيه نظر فقد قال في التلويح إنها موضوعة للكثير باعتبار أن الوضع أعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية أن الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي

وإنه يوجب الحكم

العموم وهذا معنى الوضع النوعي كذلك فالإطلاق عليها حقيقي وسيأتي تمامه في بحثها. التعريف الثاني له بناء على اشتراط الاستغراق وعليه المحققون: ما دلّ على استغراق أفراد مفهوم كما في التحرير أو لفظ وضع وضماً واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له كما في التوضيح أو لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر كما في جمع الجوامع والمناسب لمذهبننا ما في التوضيح لإخراجه المشترك فإننا لا نقول بعمومه وعلى الآخرين داخل. قال المحلي: ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته انتهى، وتفرّع على اشتراط الاستغراق وعدمه الجمع المنكر، فعند من نفاه عام سواء كان مستغرقاً أو لا وعند من شرطه يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعماماً عند من يقول باستغراقه، فمن نفي العموم عنه أراد الاستغراقي ومن أثبته أراد الشمولي^(١) فالخلف لفظي فإن العام الاستغراقي يقبل الأحكام من التخصيص والاستثناء بلا نزاع، واتفقوا أن الجمع المنكر لا يقبل هذه الأحكام. لا يقال في الاستثناء اقتل رجلاً إلا زيداً لأن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل ولم يدخل^(٢) ولا يقبل التخصيص أيضاً حتى لو قيل اقتل رجلاً ولا تقتل زيداً كان ابتداءً لا تخصيصاً^(٣) كما أفاده في التحرير.

[العام قبل الخصوص يوجب الحكم قطعاً]

(وإنه) أي العام قبل الخصوص المتفق عليه (يوجب الحكم) أي يشته إما لكل فرد كالعام صيغة ومعنى. واختلف في كيفية إفادته فقبل مطابقة واختاره ابن السبكي حيث قال ومدلوله كلية: أي محكوم فيه على كل فرد مطابقة إثباتاً أو سلباً، لا كل ولا كلي: أي لا محكوم فيه على مجموع الأفراد من حيث هو مجموع وإلا لتعذر الاستدلال به في النهي على كل فرد لأن نهى المجموع يمثل بانتهاء بعضهم ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هي من غير نظر للأفراد لأن النظر في العام إليها، وقيل تضمننا واختاره في التحرير بقوله: إن دلالة العام على الفرد تضمنية إذ ليس مطابقاً ولا خارجاً لازماً ولا يمكن جعله من ما صدقاته لأنه ليس بديلاً، والظاهر الأوّل لأن المعبر في الدلالة التضمنية كون المدلول جزءاً للمعنى المطابقي لا كونه

(١) أي شمول أمر لأمر متعدد أعم من الاستغراق اهـ.

(٢) قوله ولم يدخل: لأنه على تقدير عدم استثنائه لا يلزم أن يكون داخلًا في رجال شرح التحرير.

(٣) قوله لا تخصيصاً: أي لرجال لانتفاء عموم الاستغراقي بحيث يلزم شمولهم له شرح التحرير.

قطعاً حتى يجوز نسخ الخاص به

جزئياً ولا الأعم الصادق بكل منهما بإطلاق التضمنية مخالف للاصطلاح وإن كان صحيحاً في نفسه ذكره الكمال بن أبي شريف . وإما للمجموع كالعام معنى لا صيغة كالرهن كما سيأتي وبينه في التلويح (قطعاً) في أصل المعنى اتفاقاً من الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة والاثني فيما هو جمع، وفي كل فرد بخصوصه عند أكثر مشايخنا للزوم معنى اللفظ له قطعاً حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام أو تجوز في الخاص أو غير ذلك، لكن لا يقولون بكفر الجاحد له للشبهة كما في الكشف واختار الماتريدي ومشايخ سمرقند أنه يفيد ظناً، وهو قول الأكثر من العلماء لكثرة إرادة بعضه سواء سمي تخصيصاً اصطلاحاً أو لا كثرة تجاوز الحد وتعجز عن العد حتى اشتهر ما من عام إلا وقد خص وهذا أيضاً مما خص بنحو: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] في قلة مما لا يحصى ومثله يورث الاحتمال في المعين فيصير ظنياً فبطل منع كثرة تخصيصه. لأن التخصيص إنما يكون بمستقلّ مقارن وهو قليل لا كثير لأن الجمهور يمنعون اقتضاره على ذلك ولو سلم فالمؤثر في ظنيته كثرة إرادة البعض فقط إلا مع اعتبار تسميته تخصيصاً. والحاصل أن الخلاف في أنه كالخاص أو دونه، ورجح الجمهور الثاني بقوة احتمال العام إرادة البعض لتلك الكثرة وندرة ما في الخاص كندرة كتاب زيد بزيد فصار التحقيق أن اطلاق القطعية على الخاص لعدم اعتبار ذلك الاحتمال لندرته بخلاف العام. والجواب منع تجويز إرادة البعض بلا قرينة مقارنة ظاهرة لاستلزامه ما سيذكر في اشتراط مقارنة المخصص وهو لازمه وهو التجهيل للمكلف من الشارع ومثله في الخاص فاستويا وتماه في التحرير، وصرح في التلويح بأنه على مذهب الظن يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد، وفي التحرير وأما وجوب اعتقاد العموم فبعد البحث عن المخصص اتفاق لبعد وجوب العمل بما لم يعتقد مطابقاً له غير أنه يجوز معارضاً^(١). وأما قبله فما تقدم من حمل كلام الصيرفي يفيد أنه كذلك انتهى، قيدنا العام بكونه متفقاً على عمومه لأن المختلف فيه كالجمع المنكر لا يفيد القطع اتفاقاً، والمراد بالقطع هنا أن لا يحتمل الخصوص احتمالاً ناشئاً عن الدليل كما في التلويح. وأما احتمال لا عن دليل فلا يفيد أحد كاحتمال الخاص المجاز.

(حتى يجوز نسخ الخاص به) أي بالعام لكونه مثله في القطعية وعند القائل بظنيته لا ينسخه لعدم التساوي وفي التنقيح: فإن تعارض الخاص والعام فإن لم يعلم

(١) قوله غير أنه يجوز معارضاً: هذه الجملة ليست من كلام صاحب التحرير اهـ مصححه .

كحديث العرنيين نسخ بقوله ﷺ استنزها البول وإذا أوصى بالخاتم لإنسان ثم بالفص منه لآخر أن الحلقة للأول والفص بينهما

التاريخ حمل على المقارنة، فعند الشافعي يخص العام بالخاص . وعندما يثبت حكم التعارض في قدر ما تناوله وإن كان العام متأخراً بنسخ الخاص عندنا، وإن كان الخاص متأخراً فإن كان موصولاً يخصه وإن كان متراحياً ينسخه في ذلك القدر عندنا حتى لا يكون العام عاماً مخصصاً معنى، بل يكون قطعياً في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض . (كحديث العرنيين) المفيد لطهارة بول ما يؤكل لحمه فهو خاص (نسخ بقوله ﷺ استنزها البول) المفيد لنجاسته فإنه عام لأنه محلى بلام الجنس متناول لكل بول فكان ناسخاً لطهارة بول ما يؤكل لحمه لتقدمه بالمثلثة التي تضمنها من سمل الأعين وقطع الأطراف وهي كانت في بدء الإسلام ثم نسخت فدل على تقدمه لكن بالاجتهاد لا بالنص فلذا لم يخرج عن تعارض النصين فيه المقتضي للتخفيف عنده وبه اندفع ما أورد أنه ينبغي أن تكون نجاسته غليظة عنده حيث كان حديث العرنيين منسوخاً، والظاهر أن القول بنسخه لكون العام محرماً فكان الاحتياط في القول بتأخيره لثلا يلزم النسخ مرتين، وحينئذ فلا دليل فيه على قطعية العام كالخاص، وقد يقال لا نسخ أصلاً لأنه إنما دل على سقوط النجاسة في حق العرنيين فقط لأنهم هم الذين عرف شفاؤهم فيه وحيأ على ما أجاب أبو حنيفة عن حل شربه تداوياً كذا في التحرير^(١) .

(وإذا أوصى بالخاتم لإنسان ثم بالفص منه لآخر أن الحلقة للأول والفص بينهما) ذكر نظير لتعارض الخاص والعام لا مثال، لأن الفص والحلقة له جزءان لا فردان، وهذا قول محمد لأن الخاتم كالعام فاستحقه الأول بالعموم واستحقاق الثاني للفص بالخصوص، وهو إنما يصح موصولاً . والفرض أنه مفصول ولذا عبر بضم فكان معارضاً والعام مثل الخاص فتساويا في إيجاب الحكم في الفص فكان بينهما، وخالفه أبو يوسف فجعل الفص كله للثاني كما لو وصله وأكثرهم لم يذكروا خلافه فيها، والفص بفتح الفاء وكسرها والحلقة بفتح الفاء وسكون العين حلقة الدرع وحلقة الباب وحلقة القوم معروفة، والحلقة بفتح اللام جمع حلق كذا في ضياء الحلوم . وذكر النووي في شرح مسلم أن حلقة الخاتم بسكون اللام على المشهور، وفيها لغة شاذة حكاهما الجوهرى بفتحها .

(١) قوله كذا في التحرير: ليس كل ما ذكر من كلام الشارح على عبارة المصنف المذكوراً في التحرير فالنسبة إليه غير صحيحة اهـ مصححه .

ولا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَتَّىٰ تَلْبِسُوا مَالَكُمْ بِالْبُحْلِ﴾ [الأنعام: ١٢١] ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آيِمًا﴾ [آل عمران: ٩٧] بالقياس وخبر الواحد لأنهما ليسا بمخصوصين

(ولا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَتَّىٰ تَلْبِسُوا مَالَكُمْ بِالْبُحْلِ﴾) بالقياس وخبر الواحد، وأصله أنه إن تركها على الذبيحة ناسياً تحل وعامداً لا تحل. وقال الشافعي بحلها فيهما تخصيصاً للآية بخبر الواحد، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «المسلم يذبح على اسم الله سمي أو لم يسم» وقياساً للعائد على الناسي لشمول العلة لهما وهو كونها في القلب، ونحن نقول إنها عامة قطعية فلا يجوز تخصيصها بالظني من خبر الواحد والقياس والناسي ذاكراً حكماً لقيام الملة مقام الذكر فكان داخلاً لا مخرجاً، وأورد أن الذكر أعم من اللساني والقلبي. وأجيب بأن كلمة عليه تخصه باللسان إذ يقال ذكر عليه إذا كان باللسان وذكره إذا ذكر بالقلب كذا في المحيط، وأورد أن ابن عباس ذكر أن المراد به ذبائح المشركين أو المجوس أو الميتة أو المنخنة، وذكر الكلبي أن المراد به ما ذبح لغير الله. وأجيب بأنه تأويل فلا يكون حجة على الغير، وأورد لزوم فسق آكله فلا شهادة له. وأجيب بالتزامه حيث كان معتقداً حرمة لا من اعتقد إباحته لتأويله. قال في التقرير: وقد وقع لي في الأنوار في دفع التخصيص عن الآية أن كونها مخصصة مسبوق باحتمال التخصيص. والآية لا تحتمل لأن من في قوله من ما زائدة في سياق النهي لأن معناه يتم بقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَتَّىٰ تَلْبِسُوا مَالَكُمْ بِالْبُحْلِ﴾ [الأنعام: ١٢١] ومتى كانت زائدة أفادت التأكيد لا محالة، وتأكيد العام ينفي احتمال الخصوص وإذا لم تحتمل التخصيص لم يكن العائد مخصوصاً منها انتهى، وقد يقال إنها للتبعض والزيادة خلاف الأصل وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آيِمًا﴾ [آل عمران: ٩٧] بالقياس وخبر الواحد وأصله أن مباح الدم بردة أو زنا أو قطع طريق أو قصاص إذا التجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤدي لكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس حتى يضطر إلى الخروج فيقتل خارجه، وأورد أن عدم ما ذكر إيذاء فتناقض كلامهم. وأجيب بأن المراد بالإيذاء هو التعرض بشيء من الضرب ونحوه وهو من مقولة أن يفعل وترك الإطعام ونحوه من مقولة أن يفعل فلا تناقض كذا في التقرير وإنما لا يقتل لعموم الآية، والشافعي جوز قتله فيه تخصيصاً للعموم بخبر الواحد «الحرم لا يعيد عاصياً ولا فارقاً بدم» فالآية عنده مخصصة بغير من وجب عليه قتل وقياساً على من أنشأ القتل فيه فإنه يقتل إجماعاً، ونحن نقول الظني لا يخصص القطعي وتام أبحاثه في التقرير. (لأنهما ليسا بمخصوصين) أي لأن الآيتين لا تخصيص فيهما ليصح تخصيصهما ثانياً بالظني لأن

فإن لحقه خصوص

الناسي ذاكراً كما قدّمناه ومنشئ القتل فيه هاتك حرمة فلا حرمة له . والخلاف في الأنفس لا في الأطراف لأنه يسلك بها مسلك الأموال فتقطع يد السارق إذا التجأ بالحرم وكذا الخلاف في غير الالتجاء بالبيت إذ مباح الدم لو دخل البيت لا يقتل حتى يخرج منه إجماعاً ذكره السيرامي وهو حجتنا على أن الحرم كذلك، ثم اعلم أن القائلين بظنيته العام من مشايخنا قالوا لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس كقول الأكثر ومقتضى القول بظنيته الجواز للاستواء . وقد أجاب عنه في التحرير من الباب الثاني في أدلة الأحكام بأن العام أقوى من خبر الواحد لأن الشبهة في خبر الواحد من جهة الثبوت وفي العام من جهة الدلالة، والشبهة في الأصل أقوى فلا تساوي .

[إن لحق العام خصوص

معلوم أو مجهول لا يبقى قطعياً]

(فإن لحقه) أي العام (خصوص) أي تخصيص، وهو في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم، وفي العام عند أكثر مشايخنا بيان أنه أريد به بعضه بدليل مستقلّ مقارنة أي موصول بالعام في التخصيص الأول فإن تراخى عنه فناسخ، وأما المخصص الثاني فلا يشترط لتخصيصه القران . وفي التحرير والوجه يقتضي أن الثاني ناسخ أيضاً إلا القياس إذ لا يتصور تراخيه لأنه مظهر لا مثبت . وقد صرح المحققون بأن تفرّع عدم جواز ذكر بعض من المخصصات دون بعض على منع تأخير المخصص ضروري وإن جهل وقته فحكمه التعارض كترجيح المانع وإلا الوقف ووجب نسخ الخاص بالعام المتأخر عنه وإنما شرطوا القران في الأول لأن إطلاقه بلا مخرج إفادة إرادة الكل فمع عدم إرادة الكل يلزم إخبار الشارع وإفادته لثبوت ما ليس بثابت وذلك كذب، وطلبه الجهل المركب من المكلفين وهذا يجري في المخصص الثاني كالأول، ومقتضى هذا وجوب وصل أحد الأمرين من الإجمالي أو من التفصيلي ثم يتأخر البيان في الإجمالي إلى الحاجة بعده لأنه حينئذ بيان المجمل، ولا يبعد أنهم أرادوه كهذا العام مراداً بعضه، وبهذا تنتفي اللوازم الباطلة والزام الأمدي امتناع تأخير النسخ بجامع الجهل بالمراد ليس وارداً على ما ذكرنا إذ المضمون الخطاب الشرعي الأبدي فيتمكن من العمل المطابق إلى سماع الناسخ وتماه في التحرير، وهو صريح في أنه لا بد للتخصيص الأول من معرفة القران بالعام وأنه إن جهل فحكمه التعارض لا التخصيص وقد قدّمناه أيضاً عن التنقيح ونحن وإن كنا عند الجهل بالوقت نحمله على القران لا

معلوم أو مجهول لا يبقى قطعياً

نجعله تخصيصاً، وفائدة حمله على القران مع عدم الحكم بكونه تخصيصاً منع كونه ناسخاً لثلا يلزم الترجيح بلا مرجح . وقد توهم بعض الشارحين^(١) بأن حملنا للقران للجهل يجعله تخصيصاً وهو غلط . وأفحش منه قوله إنه المراد بالقران المشروط في التخصيص لا أن يصدر معاً عن الشارع ﷺ فقد جعل ما هو المراد منفياً وجعل المنفي هو المراد . ثم اعلم أنه ليس الكلام في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ، وإنما الخلاف في أنه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنياً أو نسخ حتى يبقى قطعياً بناء على أن دليل النسخ لا يقبل التعليل . وقولهم لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بعد اشتراطهم المقارنة في المخصص إنما يصح لو فرض نقل الراوي قران الشارع المخرج بالتلاوة تقييداً مفاد الغيرية كذا في التحرير^(٢) . وبه اندفع ما في التلويح من أن القول بأن التخصيص لا يطلق إلا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي انتهى . وإنما شرطوا في المخصص الاستقلال لتتغير دلالة من القطع إلى الظن ولا يحتاجه القائل بظنيته من الحنفية . ولا خلاف في عدم تغيره فيها بالعقل إلى الظن كخروج الصبي والمجنون من خطاب الشرع إلا أن يخرج مجهولاً كذا في التحرير . واحترزوا بالمستقل عن قصر العام على بعض أفراده بغير مستقل، وهو خمسة : الاستثناء والشرط وبدل البعض والصفة والغاية وهو حقيقة في الباقي وحجة بلا شبهة فيه^(٣) وفي المستقل مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر^(٤) حقيقة من حيث التناول كذا في التنقيح، وهو بناء على اشتراط الاستغراق، وأما على عدمه فهو حقيقة في الباقي كما اختاره شمس الأنمة، وأشار إليه التحرير . وأما سقوط قطعته وبقاء حجته فأفادها بقوله : (معلوم أو مجهول) كقوله عبيدي أحرار إلا بعضاً (لا يبقى قطعياً) اتفاقاً حتى يخصص بخبر الواحد، والقياس بخلافه قبل التخصيص على ما قدمناه . ولا يخفى أن منعهم

(١) قوله بعض الشارحين : هو العلامة ابن ملك فإنه ذكر ذلك في شرحه فانظره ورده محشيه عزمي بمثل ما قاله ابن نجيم اهـ .

(٢) قوله كذا في التحرير : تراجع هذه العبارة في متن التحرير في مسألة (بعد اشتراط الحنفية المقارنة في المخصص)، اهـ مصصحه .

(٣) قوله فيه : أي في الباقي .

(٤) قوله من حيث القصر : أي من حيث قصر أنه مقصور على الباقي توضيح .

لكنه لا يسقط الاحتجاج به عملاً بشبه الاستثناء والنسخ

تخصيصه بما ذكر إنما هو في عام قطعي الثبوت. أما ظنيه كخبر الواحد فإنه يجوز اتفاقاً للمساواة. ثم اعلم أن تجويزهم تخصيص المخصوص بالقياس يدل على أنه دون خبر الواحد في الدرجة لأن القياس دون خبر الواحد، وتماه في التلويح.

ثم أراد أن يبين أن مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال: (لكنه لا يسقط الاحتجاج به) أي بالعام لاستدلال الصحابة رضي الله عنهم به، فلو قال: أكرم بني فلان ولا تكرم فلاناً وفلاناً فترك قطع بعصيانه ولأن تناول الباقي بعده باقٍ وحجته فيه كان باعتباره، لكن أورد عليه أن هذا لا يكون دليلاً لمذهب المطلق للمخصص أعني معلوماً كان أو مجهولاً لأن استدلالهم^(١) والعصيان إنما هو في المعلوم المجهول والحجة في العام قبل التخصيص لعدم الاجمال، وهو باقٍ في المعلوم لا المجمل، وبهذا ضعف ما ذهب إليه المصنف تبعاً لفخر الإسلام، وهو وإن كان هو المختار عندنا كما في التلويح لكنه ضعيف من جهة الدليل، فالظاهر هو مذهب الجمهور وهو أنه إن كان مخصوصاً بمجمل فليس بحجة كلا تقتلوا بعضهم وبمعلوم حجة لما ذكرنا. (عملاً بشبه الاستثناء) للمخصص لبيانه عدم إرادة المخرج (و) عملاً بشبه (النسخ) أي الناسخ لاستقلاله فيبطل المخصص إذا كان مجهولاً ويبقى العام على قطعيته للشبه الثاني لبطان الناسخ المجهول ويبطل العام للشبه الأول كالاستثناء المجهول ببطان الصدر فقد حصل الشك في سقوط العام فلا يسقط به وإن كان معلوماً فشيبه الناسخ يبطله لصحة تعليقه وجهل قدر المتعدي إليه فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وشبه الاستثناء يبقي قطعيته لأنه لا يصح تعليقه فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به.

والحاصل أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه كذا في التلويح وضعفه في التحرير بأن إعمال الشبهين إنما يصح عند الإمكان وهو منتف في المجهول بل إن اعتبر الشبه فالتعيين العمل بالشبه الأول وهو شبه الاستثناء لأنه معنوي وشبه الناسخ في مجرد اللفظ فلا ينظر إليه، وعلى هذا فالراجح بطلان حجية العام المخصوص بمجهول كما هو قول الجمهور وإنما صار ظنياً عندهم في المعلوم مع أن شبه الاستثناء يقتضي بقاء قطعيته لما تحقق من إرادة معناه مع احتمال قياس آخر مخرج وهذا تتضمنه حكماً لا لشبه الناسخ باستقلال صيغته وكون المنقول

(١) قوله استدلالهم: أي الصحابة وقوله والعصيان: أي في المثال المتقدم في قوله أكرم بني فلان الخ.

فصار كما إذا باع عبيدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه

حجة فرع معلومية محل حكمه والقطع بنفيها في نحو لا تقتلوا بعضهم فإن دفع بثبوتها في نحو: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] للعلم بحل البيع. قلنا إن علموه نوعاً معروفاً من البيع فلا إجمال وإلا فكحرم بعض البيع، وقوله بالتعليل لا يدري قدر المتعدى إليه إن أراد بالفعل فلا يضّر إلا لو لزم في حجته للباقي تعيين عدده لكن اللازم تعيين النوع والتعليل يفيد لأن العلة وصف ظاهر منضبط فما تحققت فيه ثبت خروجه ومالاً فهو باقٍ تحت العام وإن أراد قبل التعليل: أي بمجرد علم المخصص يجب التوقف للحكم بأنه معلل ظاهراً ولا يدري إلى آخره فهو قول الكرخي وغيره من الواقفية القائلين يجب التوقف في العام لأن معناه يتوقف كذلك: أي لأن يستنبط فيعلم المخرج بالقياس حينئذ فيلزم ما ذكرنا في المجهول وزيادة مع أنه يجب العمل بالعام قبل البحث عن المخصص أعني القياس الذي حكم به للحكم بمعلومية التخصيص انتهى مع زيادة لعله. وأورد أنه يجب أن لا يصح تعليل المخصص أصلاً لأن كلا شبهه يقتضيان عدم التعليل، إذ لا يصح تعليل الناسخ والمستثنى. وأجيب شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل إلا أنه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضاً للنص. ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لاستقلاله كذا في التلويح. وتحقيقه أنه لو علل الناسخ لكان القياس ناسخاً لبعض أفراد العام فكان معارضاً لأنه للإخراج بعد الدخول ولو علل المخصص لم يكن القياس معارضاً لأن المخصص لبيان عدم الدخول لا للإخراج.

(فصار) التخصيص (كما) أي مثل ما (إذا باع عبيدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه) لأن المبيع بالخيار يدخل في الإيجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كاستثناء فإذا جهل الثمن أو محل الخيار لا يصح لشبه الاستثناء وإذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحرّ والعبد إذا بين حصة كل واحد منهما عند أبي حنيفة وتمامه في التوضيح، وبه علم أن المسألة رباعية فالصحة فيما إذا علما والبطالان في الوجوه الثلاثة والنظر إلى الدخول في الإيجاب يصححه في الكل والنظر إلى عدم الدخول في الحكم يبطله في الكل فراعينا الشبهين فقلنا إذا كان أحدهما مجهولاً لا يصح لشبه الاستثناء وإذا كانا معلومين يصح لشبه النسخ. والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعاً حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء كذا في التلويح.

وقيل إنه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لأن كل واحد منهما لبيان أنه لم يدخل

ثم اعلم أن الخيار المذكور خيار الشرط وأما خيار التعيين فمذكور في الفقه .
وصورته أن يشتري أحد الثوبين أو الثلاثة على أن يعين منها ما شاء وهو صحيح لأن الحاجة داعية إليه وهي تندفع بالجيد والرديء والوسط لتعيين أحدها فلا تشرع الرخصة في الزائد فجاز في ثلاثة لا في أربعة وجواز خيار التعيين للمشتري متفق عليه عندنا وجوازه للبائع مختلف فيه فقد نصّ في المجرّد على أنه لا يجوز للبائع لأن شرعه للحاجة وهي للمشتري لا للبائع لأن المبيع كان معه قبله وهو أدري بما لاءمه منه فبقي في حقه على أصل القياس، وذكر الكرخي جوازه له استحساناً قياساً على خيار الشرط وأنت عرفت الفرق ولكن الأصح جوازه لهما وهو المذكور في المأذون كما في شرح التلخيص للفارسي ولم يذكر خيار الشرط مع خيار التعيين .

واختلف في اشتراطه معه فقول نعم ونسبه قاضيخان إلى أكثر المشايخ وصححه شمس الأئمة وصورته على هذا أن يشتري أحد ثوبين أو ثلاثة غير معين على أن يأخذ أيهما شاء على أنه بالخيار ثلاثة أيام فيما يعينه بعد تعيينه للبيع، وقيل لا وصححه فخر الإسلام وقواه في فتح القدير وقيد بدخولهما تحت الإيجاب وجعل الخيار في أحدهما لأنه لو قال بعثك عبداً من هذين بمائة ولم يذكر قوله على أنك بالخيار في أيهما شئت لا يجوز اتفاقاً كقوله: بعثك عبداً من عبيدي كذا في فتح القدير، وقيد بالعبدان لأنه لو باع عبداً على أنه بالخيار في نصفه جاز فصل الثمن أولاً وأراد بالعبدان قيمين لأنه لو باع مثلياً مكيفاً أو موزوناً على أنه بالخيار في نصفه جاز وإن لم يفصل الثمن لأن النصف من الشيء الواحد لا يتفاوت ذكره الشمي .

[قيل إن العام المخصوص يسقط الاحتجاج به وقيل يبقى]

(وقيل) أي قال الكرخي والجرجاني وعيسى بن أبان (إنه) أي العام المخصوص (يسقط الاحتجاج به) مطلقاً معلوماً كان المخصص أو مجهولاً فيصير مجعلاً فيما سواه إلى البيان (كالاستثناء المجهول) أي عملاً يشبه الاستثناء المجهول . (لأن كل واحد منهما) أي من الاستثناء والمخصص (لبيان أنه لم يدخل) تحت الجملة لا للإخراج بعد الدخول، وظاهره أن سقوط حجيته معلوماً كان أو مجهولاً لشبه الاستثناء المجهول وليس بصحيح، والصواب ما في التنقيح من أنه إن كان مجهولاً أشبه الاستثناء المجهول فأبطل الصدر وإن كان معلوماً أشبه الناسخ لاستقلاله بالظاهر أن يكون معلوماً ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولاً . وفي هذا القول عمل يشبه واحد لا بالشبهين لأنه مع جهالته عمل يشبه الاستثناء ولم يعمل بشبه النسخ ومع

فصار كالبيع المضاف إلى حرّ وعبد بثمان واحد وقيل إنه يبقى كما كان اعتباراً بالناسخ لأن كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فصار كما إذا باع عبيدين باتا وهلك أحدهما قبل التسليم

معلوماته عمل بشبه النسخ ولم يعمل بشبه الاستثناء وفخر الإسلام قد عمل لكل من الشبهين مع كل من الجهالة والمعلومية . (فصار) دليل الخصوص على هذا القول (كالبيع المضاف إلى حرّ وعبد بثمان واحد) فإن هذه المسألة تناسب الاستثناء في أنه يمنع دخول المستثنى في حكم الصدر وهنا لم يدخل الحرّ تحت الإيجاب مع أن صدر الكلام تناوله فصار كأنه مستثنى، وحكمها بطلان البيع كبطلان العام إما لأن أحدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصّة ابتداءً أو لأن ما ليس بمبيع يصير شرطاً لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد، ولو مثل المصنف بما إذا باع عبيدين إلا هذا بحصته من الألف لكان أظهر لأن حقيقة الاستثناء موجودة فإذا لم يدخل أحدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر للتوجهين المذكورين وقد جمع بين المثالين في التنقيح .

(وقيل إنه) أي العام بعد الخصوص (يبقى كما كان) قبله من القطع والظنّ على اختلاف المذهبين معلوماً كان أو مجهولاً (اعتباراً بالناسخ لأن كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء) وظاهره أن هذا القائل اعتبر المخصص بالناسخ مطلقاً، وليس كذلك بل إنما اعتبره بالناسخ حالة كونه مجهولاً فيسقط المخصص ولا تتعدى جهالته إلى صدر الكلام، وأما إذا كان معلوماً فإنما اعتبره بالاستثناء المعلوم وهو لا يقبل التعليل ويبقى العام معه كما كان فكذا دليل الخصوص وهذا هو المذكور في التنقيح، وفي هذا القول أيضاً عمل بشبه واحد لأنه مع جهالته اعتبره بالناسخ ولم يعتبره بالاستثناء ومع معلوماته اعتبره بالاستثناء ولم يعتبره بالناسخ بخلاف فخر الإسلام على ما قدّمناه . (فصار) دليل الخصوص على هذا القول (كما إذا باع عبيدين باتا وهلك أحدهما قبل التسليم) فإنه يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسألة تناسب النسخ من حيث إن العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلاً تحت البيع لكان لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لأن النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفيد البيع في العبد الآخر مع أنه يصير بيعاً بالحصّة لكن في حالة البقاء وأنه غير مفسد لأن الجهالة الطارئة لا تفسد، ولم يذكر المصنف قول الجمهور الذي قدّمناه من أنه إن كان المخصص مجملاً فليس العام حجة ومبيناً فهو حجة واختاره في التحرير كما قدّمناه وكان الأهم ذكره لكن تابع لفخر الإسلام .

والعموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى أو بالمعنى لا غير كرجال

[العموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى أو بالمعنى لا غير]

(والعموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى) بأن يكون اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أولاً كالنساء كذا في التلويح، وخالفه في التحرير فإنه قصره على الجمع المحلى للاستغراق وجعل النساء من العام معنى فقط كالقوم، والظاهر ما في التلويح لأن صيغة النساء جمع فلا يكون إلا من الأول، ثم صيغة جمع المذكر والواو في نحو فعلوا هل تشمل النساء وضماً نفاه الأكثر إلا في تغليبها خلافاً للحنابلة ورجحه في التحرير، قال وهو قول الحنفية وعليه فرع أمنيوني على بني تدخل بناته والأظهر خصوصه بالذكر لتبادر خصوصهم عند الاطلاق ودخول البنات للاحتياط في الأمان حيث كان مما تصح إرادته انتهى. (أو بالمعنى لا غير) بأن يكون اللفظ مفرداً والمعنى مستوعباً ولا يتصور أن يكون العام عاماً بصيغته فقط إذ لا بد من تعدد المعنى وقد قدمنا الفرق بين قولهم العام المعنوي وقولهم المعنى لا عموم له. (كرجال) مثال للعام صيغة ومعنى بناء على عدم اشتراط الاستغراق مكان الجمع المنكر علماً لأنه انتظم جمعاً من المسميات وهذا مما لا نزاع فيه وإنما الخلاف في عمومه بوصف الاستغراق فالأكثر على أنه ليس بعام لأن رجالاً في الجموع كرجل في الوجدان يصح إطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على أنه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاماً لصحة الاستثناء كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وأجيب بأنه صفة لا استثناء إذ لو كان استثناء لوجب نصبه وقد قدمنا أن الخلف لفظي وأنه لا نزاع في عدم قبوله الأحكام من التخصيص والاستثناء وبه اندفع ما ذكره بعض الشارحين هنا فصار الحاصل أن العام صيغة ومعنى على الصحيح الجمع المعروف إما بلام الاستغراق أو بالإضافة نحو عبيدي أحرار لصحة الاستثناء كما في التنقيح، وفي التلويح وأما تحقيق أن الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركاً حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وأن هذا الوضع لا شك أنه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة، وأن الحكم في مثله على كل جمع أو كل فرد وأنه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعاً وأن مدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام انتهى.

فهي ستة أسئلة وجوابها على الاختصار. أما عن الأول فظاهر أن الموضوع للعموم النكرة بشرط التعريف لما في التحرير وليس ببعيد قول الواضع في النكرة لفرد

وقوم

يحتمل كل فرد، فإذا عرّفت فللكل ضربة وهو الظاهر. وأما عن الثاني ففي التحرير أنه وقع التردد في كونه مشتركاً لفظياً وأن وضعه وضع القواعد اللغوية كقواعد النسب والتصغير وأفراد موضوعها حقائق معنى فاللفظ حقيقة وإن كان وضعه نوعياً لكون أفراد الموضوع حقائق، بخلاف المجاز فإنه موضوع بالنوع وليس أفراده حقائق وبه حصل الجواب عن الثالث، وأما عن الرابع فالمعتمد أن الجمع المحلي للاستغراق لكل فرد فوحداته لإفراد لا الجموع وقيل الجموع، وأما عن الخامس فظاهر ما في المطول أن المراد الأفراد المحققة والمقدرة فسر الاستغراق الحقيقي بأن يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة، وأما عن السادس فالمراد بالاستغراق الأعم من الحقيقي كما تقدم والعرفي وهو أن يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب مفاهيم العرف.

(وقوم) مثال هو، وما بعده للعام معنى لا غير، وهو كما في ضياء الحلوم جماعة الرجال دون النساء لا واحد له من لفظه قال الله تعالى: ﴿لَا يَخْرَقُونَ مِن قَوْمٍ﴾ [الحجرات: ١١] قال زهير:

أقوم آل حصن أم نساء

وقيل القوم لجماعة الرجال النساء وجمع القوم أقوام وجمع الجمع أقوام انتهى فاللفظ مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العائد إليه مثل القوم خرج ومثله الرهط يقال الرهط دخل، وفي التلويح والتحقيق أن القوم في الأصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمر النساء ذكره في الفائق والرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في التلويح يعني إذا كان منكراً وأما معرماً فلما لا نهاية له كالرجل معرماً للاستغراق لما لا نهاية له حتى قال في التلخيص إن استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع وسيأتي الكلام عليه في بحث العام باللام المعرفة وفي التنقيح العام بمعناه إما أن يتناول^(١) المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع أو كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم أو على سبيل البدل نحو من يأتيني أولاً فله درهم.

(١) قوله إما أن يتناول: تقدم أن المراد يتناول اللفظ للكثير وضعه له، والمراد بوضعه للكثير الوضع لكل واحد من وحدات الكثير أو لأمر مشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدات نفس الموضوع له أو جزئياً من جزئياته أو جزءاً من أجزائه اهـ.

ومن وما

(ومن) لها معانٍ أربعة شرطية ﴿مَنْ يَمَلَّ سَوْءًا يُجْزِئِهِ﴾ [النساء: ١٢٣] واستفهامية ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وموصولة ﴿الَّذِينَ تَرَأَتْ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُمْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الحج: ١٨] ونكرة موصوفة نحو قولهم مررت بمن معجب لك، وزاد بعضهم لها معنيين أن تأتي نكرة تامة وردّ برجوعها إلى الموصولة وأن تكون زائدة في نحو: فكفى بنا فضلاً على من غيرنا فيمن خفض غيرنا، ورد برجوعها إلى النكرة الموصوفة: أي على قوم غيرنا وتماهه في المغني لابن هشام. (وما) تأتي اسمية وحرفية وكل منهما ثلاثة فأما أوجه الاسمية، فأحدها أن تكون معرفة وهي نوعان ناقصة وهي الموصولة نحو: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ﴾ [النحل: ٩٦] وتامة وهي نوعان: عامة أي مقدرة بقولك الشيء وهي التي لم يتقدمها اسم تكون هي وعاملها صفة له في المعنى نحو: ﴿إِنْ تَبُدُّوا الصَّدَقَاتِ فَعِيمًا﴾ [البقرة: ٢٧١] أي فنعم الشيء هي والأصل فنعم الشيء ابدائها لأن الكلام في الإبداء لا في الصدقات، وخاصة وهي التي تقدمها ذلك وتقدر من لفظ ذلك الاسم نحو غسلته غسلًا نعمًا: أي نعم الغسل، والثاني أن تكون نكرة مجردة عن معنى الحرف وهي أيضاً نوعان ناقصة وتامة فالناقصة هي الموصوفة وتقدر بقولك شيء كقولهم مررت بما معجب لك، والتامة تقع في ثلاثة أبواب: أحدها: التعجب نحو ما أحسن زيد المعنى شيء حسن زيداً. الثاني: باب نعم وبئس نحو غسلته غسلًا نعماً وظاهر كلام سيبويه أنها معرفة تامة. الثالث قولهم إذا أرادوا المبالغة في الإخبار عن أحد بالإكثار من فعل كالكتابة أن زيداً مما أن يكتب: أي أنه من أمر كتابة. والثالث: أن تكون نكرة مضمنة معنى الحرف وهي نوعان أحدهما الاستفهامية ومعناها أي شيء نحو: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ﴾ [طه: ١٧] وللفرق بين الاستفهام والخبر حذف ألفها في نحو: ﴿فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرِنَهَا﴾ [٤٣] [النازعات: ٤٣] وثبتت في نحو: ﴿لَسْتُ فِي مَا أَفَضْتَهُ﴾ [النور: ١٤] وأما قراءة بعضهم ﴿عَمَّ يَسْأَلُونَ﴾ [النبا: ١] بإبائها فنادر، والنوع الثاني شرطية وهي نوعان: غير زمانية نحو: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ﴾ [البقرة: ١٩٧] وزمانية في نحو: ﴿فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ [التوبة: ٧] أي استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم.

وأما أوجه الحرفية فأحدها أن تكون نافية فإن دخلت على الاسمية أعملها الحجازيون عمل ليس نحو: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ [يوسف: ٣١] وإن دخلت على الفعلية لم تعمل نحو: ﴿وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٢] والثاني أن تكون مصدرية زمانية نحو: ﴿مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ [مريم: ٣١] وغيرها، نحو: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّهُ﴾ [التوبة: ١٢٨] الثالث أن تكون زائدة كافة وغير كافة وتماهه في المغني.

يحتملان العموم والخصوص والأصل فيهما العموم ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل وإذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حرّ فشاؤوا عتقوا

(يحتملان العموم والخصوص والأصل فيهما العموم) لكن وضعها على الخصوص كسائر الموصولات والنكرة بل وأخص منها فإن من لعاقل ذكر أو أنثى عند الأكثر وعمومها بالصفة ويلزم العموم في الشرط والاستفهام، وقد تخص موصولة وموصوفة ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَعِجُ إِلَيْكَ﴾ [الأنعام: ٢٥] كذا في التحرير، وبهذا ظهر أن احتمالهما للعموم والخصوص إنما هو في الموصولة والموصوفة وأن العموم لازم للأولين وهكذا في التلويح أيضاً فما في بعض الشروح من أن احتمالهما للخصوص والعموم ثابت في الجميع أما في الشرط فكقوله من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا فإنها هنا للخصوص وأما في الاستفهام فلأن المستفهم بقوله: من في الدار يريد واحداً ليس بصحيح لأنه في المثال المذكور لما قيد بالأولية خرج عن العموم فهو تخصيص له وليس الكلام فيه وأما في الاستفهام فلأن الاعتبار في العموم للوضع لا للإرادة ومعنى الأصل في كلامه الكثير الشائع.

(ومن في ذوات من يعقل) الأولى في ذات من يعلم لأنها أطلقت على الله تعالى وهو متصف بالعلم دون العقل وقدّمنا أن من يعقل أعم من الذكر والأنثى (كما في ذوات ما لا يعقل) هذا قول بعض أئمة اللغة والأكثرين على أنه يعم العقلاء وغيرهم كذا في التلويح وذكر في التحرير أنها لغير العاقل وللمختلط. (وإذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حرّ فشاؤوا عتقوا) تفريع على عموم من الشرطية فإن من بالكسر للبيان لا للتبويض هنا اتفاقاً، وقيد بهذه الصورة لأنه لو قال من شئت من عبيدي عتقه ما عتقه فإنه يعتقهم إلا واحداً عند الإمام، فإن رتب عتقوا إلا الأخير، وإن أعتقهم دفعة عتقوا إلا واحداً يختاره المولى وعندهما له اعتاق الكل لأن من للبيان كما في الأولى فطولب الإمام بالفرق ففرق في التنقيح لأنها للتبويض فيهما وقد أمكن مع العموم في الأوّل لتعلق عتق كل بمشيئته فإذا عتق كل مع قطع النظر عن غيره فهو بعض، وفي الثانية بمشيئة واحد فلو أعتقهم لا تبويض، وتعقبه في التلويح والتحرير بأنه إنما يتم على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لأن كل من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم، وأما على تقدير الترتيب فلا لأنه يصدق على واحد أنه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضاً من العبيد وبأن البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه، وحينئذٍ فلا نسلم أن التبويض متيقن، وقد وجه بعضهم قوله بأن من

وإذا قال لأمته إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرّة فولدت غلاماً وجارية لم تعتق وما تجيء بمعنى من وتدخل في صفات من يعقل أيضاً وكل للاحاطة على سبيل الأفراد

للخصوص وعمومها بعموم وصفها وهو خاص في من شئت وهو المخاطب عام في من شاء، ودفع بأن حقيقة وصفها فيه بكونها متعلق مشيئته وهو عام كذا في التحرير، وفرق بعضهم بأن المشيئة لما أضيفت إلى عام في من شاء تأكد عموم من فكانت من للبيان ولما أضيفت إلى خاص في من شئت لم يتأكد العموم فكانت للتبعيض. وقد يدفع بما قبله بأنها للخصوص وعمومها بالوصف وهو عام فيها وما دفع به في بعض الشروح من أن قوله: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ﴾ [الأنعام: ٣٩] أن المشيئة أضيفت إلى خاص مع أنه عام خارج عن المبحث لأنه ليس فيها من الحرفية.

(وإذا قال لأمته إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرّة فولدت غلاماً وجارية لم تعتق) تفريع على عموم ما لأن الشرط أن يكون جميع ما في البطن غلاماً ولم يوجد، وظاهره أنها لو ولدت غلامين لم تعتق، وأورد لزوم قراءة جميع ما تيسير من القرآن لقوله تعالى: ﴿فَأَقْرَهُوْا مَا يَشَرُّوْا﴾ [المزمل: ٢٠] وأجيب بأن بناء الأمر على التيسير دلّ على أن المراد ما تيسير بصفة الانفراد لأنه عند الاجتماع ينقلب متعسراً كما في التلويح، ومثل ما الذي واللام الموصولة، فلو قال إن كان الذي في بطنك غلاماً فهي كما، ولو قال لعيده الضارب منكم زيدا حرّ فهو بمعنى الذي كذا في الكشف، وفي التبيين^(١) من التعليق أن ما كلفظ الحمل كما لو قال: إن كان حملك غلاماً، ولو قال إن كان في بطنك غلاماً فولدت غلاماً وجارية تعتق انتهى.

(وما تجيء بمعنى من) أي مجازاً كقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس: ٥] أي ومن بناها، وهذا قول البعض، وقيل إنها في الآية لصفات من يعلم: أي والقادر العظيم الذي بناها، وأشار إليه بقوله: (وتدخل في صفات من يعقل أيضاً) كقوله تعالى: ﴿فَأَنْكُرُوْا مَا كَلَّمَ لَكُمْ﴾ [النساء: ٣] أي الطيبات ولم يذكر مجيء من بمعنى ما مع مجيئها في نحو: ﴿فَيَنْهَمُ مَنْ يَتَشَى عَلَى بَطْنِيهِ﴾ [النور: ٤٥] الآية لأن الأول أكثر كذا في الكشف.

(وكل للاحاطة على سبيل الأفراد) بكسر الهمزة بمعنى الانفراد بأن يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره إذا دخلت على النكرة هكذا قيده في التوضيح،

(١) قوله وفي التبيين الخ: هذا نقل لعبارة التبيين بمعناها لا بلفظها كما يظهر لمن رجع إليها اهـ مصححه.

وهي تصحب الأسماء فتعمها

والتحقيق أنه اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكر نحو: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥] والمعرف المجموع نحو: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيَةٌ﴾ [مريم: ٩٥] وأجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن، فإذا قلت أكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الأفراد، فإن أضعف الرغيف إلى زيد صارت لعموم أجزاء فرد واحد، وترد كل باعتبار كل واحد مما قبلها وما بعدها على ثلاثة أوجه: فأما أوجهها باعتبار ما قبلها، فأحدها أن تكون نعتاً لنكرة أو معرفة فتدل على كماله ويجب إضافتها إلى اسم ظاهر يماثلها لفظاً ومعنى نحو أطعمناه شاة كل شاة. والثاني أن تكون تأكيداً لمعرفة أو لنكرة محدودة، وعليهما ففائدتها العموم وتجب إضافتها إلى اسم مضممر راجع إلى المؤكد نحو: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠] والثالث أن لا تكون تابعة بل تالية للعوامل فتقع مضافة إلى الظاهر نحو: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَيْبَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨] وغير مضافة نحو: ﴿وَكُلًّا صَبْرًا لِّ الْأَمْثَلِ﴾ [الفرقان: ٣٩] وأما أوجهها باعتبار ما بعدها فقد مضت الإشارة إليها وهي أن تضاف إلى ظاهر وحكمها أن يعمل فيها جميع العوامل نحو أكرمت كل بني تميم. الثاني أن تضاف إلى ضمير محذوف ومقتضى كلام النحويين أنها كالتي قبلها، ومنه قوله تعالى: ﴿كُلًّا هَدَيْتَا﴾ [الأنعام: ٨٤] أي كلهم. الثالث أن تضاف إلى ضمير ملفوظ به وحكمها أن لا يعمل فيها غالباً إلا الابتداء نحو: ﴿إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٤] في من رفع ونحو: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيَةٌ﴾ [مريم: ٩٥].

ثم اعلم أن لفظ كل الافراد والتذكير وأن معناها بحسب ما تضاف إليه فإن أضيفت إلى منكر وجب مراعاة معناها فلذا جاء الضمير مفرداً مذكراً في نحو: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْمِئْتَةٌ﴾ [الإسراء: ١٣] ومفرداً مؤنثاً في نحو: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣] ومثنى ومجموعاً مذكراً نحو: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فُرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣] ومؤنثاً نحو: «وكل مصيبات الزمان وجدتها». وإن أضيفت إلى معرفة قالوا يجوز مراعاة لفظها ومراعاة معناها نحو: كلهم قائم أو قائمون وإن قطعت عنها لفظاً جاز مراعاة لفظها ومراعاة معناها وتمامه في المعنى.

(وهي تصحب الأسماء فتعمها) لأنها محكمة في عموم ما دخلت عليه كالجميع بخلاف سائر أدوات العموم كذا في التنقيح وليس مراده أنهما لا يقبلان التخصيص أصلاً لأن قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] وقوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣] مخصوص على ما سبق، بل المراد أنهما لا يقعان خاصين بأن يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد، بخلاف سائر أدوات العموم، وقد

فإن دخلت على النكرة أوجبت عموم أفراده، وإن دخلت على المعرف أوجبت عموم أجزائه حتى فرقوا بين قولهم: كلّ رمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق والكذب وإذا وصلت بما أوجبت عموم الأفعال

ذكر شمس الأئمة وفخر الإسلام: أن كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما إذا قال كل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للأول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فإن الأول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده، وقد جعل المصنف مثل ذلك العموم الذي يكون تناوله على سبيل البديل كذا في التلويح. (فإن دخلت على النكرة أوجبت عموم أفراده، وإن دخلت على المعرف أوجبت عموم أجزائه حتى فرقوا بين قولهم: كلّ رمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق والكذب) وقد سبق بيانه، وبما سبق علم أن قولهم على المعرف ليس على اطلاقه وإنما هو في المفرد، أما في الجمع فكالمنكر كقوله: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيَةٌ﴾ [مريم: ٩٥] وأورد على الأصل بأنها وردت مضافة إلى المنكر والمراد استغراق الأجزاء كقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّكْتَبِرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر: ٣٥] بترك تنوين قلب، ووردت مضافة إلى المعرفة والمراد استغراق الأفراد كقوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّنَبِيِّ إِسْرَائِيلَ﴾ [آل عمران: ٩٣] وقوله ﷺ: «كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه». وأجيب بأن المراد أن ذلك الأصل وعند خلو المقام عن القرائن. وأجاب تاج الدين السبكي في شرح منهاج البيضاوي عن الآية والحديث بأنهما من قبيل المعرف الجنسي، وهو في المعنى كالنكرة، والجواب الأول أشمل ذكره الشمني في حاشية المغني. وفرّعوا على هذا الأصل ما لو قال لها أنت طالق كلّ تغطية تقع الثلاث، ولو قال لها أنت طالق كلّ التغطية تقع واحدة، ومن فروعها^(١) ما في فتاوى قاضيخان: لو قال لها أنت عليّ كظهر أمي كل يوم لا يقربها ليلاً ولا نهاراً حتى يكفر وإذا كفر مرة بطل الظهار، ولو قال في كل يوم له أن يقربها ليلاً ويكون مظاهراً كل يوم بظهار جديد انتهى.

(وإذا وصلت بما أوجبت عموم الأفعال) لأنّ ما حرف مصدري والجملة بعده صلة له فلا محل لها، ففي قوله تعالى: ﴿كَلِمَاتُ رِزْقٍ وَأَمْنًا مِنْ تَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا﴾ [البقرة: ٢٥] الأصل كل وقت رزق ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل ثم أنبأ عن الزمان كما

(١) قوله ومن فروعها: أي فروع كل لا فروع هذا الأصل فالمقصد التفريع بالنظر لكل في ذاتها بقطع النظر عن خصوص إضافتها السابقة في المصنف لأنها مضافة لنكرة في المسألتين فتدبر.

ويثبت عموم الأسماء فيه ضمناً كعموم الأفعال في كلّ وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد حتى إذا قيل جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا فدخل عشرة معاً أن لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً

أنيب عنه المصدر الصريح في جثتك خفوق النجم، أو تكون ما اسماً نكرة بمعنى وقت فلا يحتاج إلى تقدير وقت والجملة بعده في موضع خفض على الصفة فتحتاج إلى تقدير عائد منها: أي كل وقت رزقوا فيه، ولهذا الوجه مبعود وهو ادعاء حذف عائد الصفة حيث لم يرد مصرحاً به في شيء من أمثلة هذا التركيب. وللوجه الأول مقرّب بأن كثرة مجيء الماضي بعد ما نحو: ﴿كُلَّمَا نَهَيْتُ﴾ [النساء: ٥٦] وأن ما الوقتية شرط من حيث المعنى فمن هنا احتيج إلى جملتين: إحداهما مرتبة على الأخرى وتماهه في المعنى.

(ويثبت عموم الأسماء فيه ضمناً كعموم الأفعال في كلّ) فلذا قالوا لو قال كلّ امرأة أتزوجها فهي طالق يحنث بتزوّج كلّ امرأة، وإذا تزوّج امرأة ثم تزوّجها لا يقع بالثاني شيء، ولو قال كلما تزوّجت امرأة حنث بكل تزوّج ولو كانت المرأة واحدة ولو بعد زوج آخر إلى ما لا يتناهى بخلاف ما لو قال كلما دخلت الدار فأنت طالق فدخل ثلاث مرار طلقت ثلاثاً وبطلت اليمين فلا يحنث لو تزوّجها بعد زوج آخر ودخل لأن المطلق طلاق هذا الملك وقد انتهى بخلاف الأول لأن صحته باعتبار ما سيحدث من الملك وتماهه في الفقه.

(وكلمة الجميع) من العام معنى وتقدم معنى كونها محكمة فيه (توجب عموم الاجتماع) أي عموم الأفراد على سبيل الاجتماع (دون الانفراد حتى إذا قيل جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا) وهو بفتحتين ما ينفله الغازي: أي يعطاه زائداً على سهمه. (فدخل عشرة معاً أن لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً) وإن دخلوا فرادى استحقه الأول فقط فيصير مستعاراً لكل كذا ذكر فخر الإسلام، ويرد عليه لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز، ولا يمكن أن يقال إن اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وإن اتفقت فرادى يحمل على المجاز لأنه في حال التكلم لا بد أن يراد أحدهما معيناً وإرادة كل منهما معيناً تنافي إرادة الآخر، واختار في التوضيح أنه من باب عموم المجاز وهو السابق سواء كان منفرداً أو مجتمعاً ولا يشترط الاجتماع بقريته أن هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن أولاً، وصرّح في التحرير بتعذر عموم المجاز هنا ولم يبينه، واختار تبعاً للتلويح أن استحقاق الأول فقط عند التعاقب إنما هو بدلالته لا بمجازه فاستحقاق الكل واحداً في المعية بحقيقته واستحقاق السابق بدلالة النص وهو أحسن الأجوبة، وإذا دخل واحد فقط فإنه يستحق النفل كله فمسائل الجميع ثلاث.

وفي كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل وفي كلمة من يبطل النفل والنكرة في موضع النفي تعم

(وفي كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل) إذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد أوّل بالنسبة إلى المتخلف، فإن دخلوا على التعاقب فهو للأوّل لأنه الأوّل من كل وجه ولو دخل واحد فقط استحقه فهي ثلاث أيضاً (وفي كلمة من يبطل النفل) إذا دخلوا معاً لعدم إمكان العمل بالأوّل وإن دخلوا على التعاقب فلالأوّل فقط كما لو دخل واحد فقط فهي ثلاث أيضاً. فالحاصل أن المشروط له النفل في مسائل التقييد بالأولية إما أن يكون مذكوراً بمجرد لفظ من أو مع إضافة كل أو الجميع إليه وعلى الثلاث إما أن يكون الداخِل واحداً أو متعدداً معاً أو على التعاقب فهي تسعة، فإن كان الداخِل واحداً فقط فله كمال النفل في الثلاث وإن كان متعدداً فإن دخلوا معاً فلا شيء لهم في صورة من ولكل نفل في صورة كل وللمجموع واحد في صورة جميع وإن دخلوا على التعاقب فالنفل للأوّل فقط في الثلاث كذا في التلويح وفيه ومما يجب التنبيه له أن أولاً هنا ظرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخِلين فكان المراد بقولهم: الأوّل اسم للفرد السابق أن الداخِل أولاً مثلاً اسم لذلك انتهى.

(والنكرة في موضع النفي تعم) كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ﴾ [الأنعام: ٩١] في جواب: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [الأنعام: ٩١] وككلمة التوحيد. واختلف في عمومها فاختر في التلويح أن عمومها وضعي لأنه أعم من الشخصي والنوعي. وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية أن الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقلياً ضرورياً بمعنى أن انتفاء فرد مبهم لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك، وتعبه ملاحسرو بأن المعبر عند الاطلاق الوضع الشخصي لا النوعي وإلا يكون المجاز مستعملاً فيما وضع له لأنه موضوع وضعاً نوعياً. وذكر في التحرير أن الأوجه أن عمومها عقلي لأن نفي ذات ما لا يتحقق مع وجود ذات، وهو وإن لم يناف الوضع لكن يصير ضائعاً وحكمته تبعده كما لو وضع لفظ للدلالة على حياة لافظه انتهى، أطلق في النفي فشمّل كل أداة له لكن صرحوا بأن لا المركبة التي لنفي الجنس نصّ في العموم وغيرها ظاهر فيه فجاز في التي بمعنى ليس بل رجلاّن وامتنع في الأوّل.

واعلم أنه إذا قيل لا رجل في الدار بالفتح تعين كونها نافية للجنس، ويقال في توكيده بل امرأة، وإن قيل بالرفع تعين كونها عاملة عمل ليس وامتنع أن تكون مهملة

وفي الإثبات تخصّص لكنها مطلقة

وإلا لتكررت، واحتمل أن تكون لنفي الجنس وأن تكون لنفي الوحدة، ويقال في توكيده على الأوّل بل امرأة وعلى الثاني بل رجلان أو رجال، وغلط كثير من الناس فزعموا أن العاملة عمل ليس لا تكون إلا نافية للوحدة لا غير، ويرد عليه نحو قوله:

تعز فلا شيء على الأرض باقيا

كذا في المغني. ويرد عليه أيضاً فلا بيع في قراءة من رفع وأطلقه أيضاً فشمّل المصرّح به وغيره مما كان بمعناه فدخلت النكرة في سياق الشرط المثبت فإنها عام في طرف النفي، فإن من قال إن ضربت رجلاً فكذا معناه لا أضرب رجلاً لأن اليمين للمنع فتكون للسلب الكلي، بخلاف ما إذا كان الشرط منفيّاً كان لم أكلم رجلاً لأن معناه لأكلمن رجلاً فشرط البرّ كلام أحد من الرجال فيكون للإيجاب الجزئي كذا في التوضيح والتحرير، وبهذا ظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس إلا عموم النكرة في موضع النفي كذا في التلويح وظاهر كلامهم أنه لا يخص الشرط في اليمين، وفي التحرير ولا يبعد في غير اليمين قصد الوحدة في مثل إن جاءك رجل فأطعمه فلا تعم انتهى، وقد يقال قصد الوحدة لقيام القرينة والكلام على ظاهره من عدم الاختصاص بالأيمان لكن ظاهر كلامهم أن مرادهم بوقوع النكرة في سياق الشرط المثبت في غير اليمين وقوعها فاعلاً لا مطلقاً لما في الفتاوى الظهيرية من كتاب السير، لو قال الأمير إن قتل رجل منكم قتيلاً فله سلبه فقتل رجل منهم عشرة استحق أسلابهم جميعاً استحساناً للعموم، ولو قال لرجل بعينه إن قتلت قتيلاً فلك سلبه فقتل قتيلين معاً فله سلب أحدهما والخيار إلى القاتل لا إلى الإمام، وكذلك لو قال إن أصبت أسيراً، ولو قال من أصاب أسيراً فهو له فأصاب رجل أسيرين أو ثلاثة فهم له لأن صيغة كلامه عامة في المصيب والمصاب انتهى. (وفي الإثبات) لفظاً ومعنى ليخرج وقوعها في سياق الشرط المثبت فإنه إثبات لفظاً نفى معنى كما قدمناه (تخصّص) لأنها موضوعة للفرد فلا تعم إلا بدليل يوجب العموم، وظاهر كلامه أنها للخصوص في غير النفي والوصف بصفة عامة وليس كذلك لأن النكرة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى: ﴿عَلِمْتَ نَفْسٌ﴾ [التكوير: ١٤] وقوله تمرة خير من جرادة واقعة في غير ما ذكره مع أنها عام كذا في التلويح، لكن مرادهم من قولهم إنها تعم بالوصف العام افادة عمومها بالقرينة وهي لا تنحصر في الوصف بل تكثر فلذا نصّ عليه كما أشار إليه في التحرير. (لكنها) أي النكرة المثبتة (مطلقة) لا عموم فيها، وقيد في التنقيح بما إذا كانت في الانشاء فقال لكنها مطلقة إذا كانت في الانشاء نحو: ﴿أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] ويثبت بها واحد مجهول عند السامع إذا كان في

وعند الشافعي تعمّ حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار

الاخبار نحو رأيت رجلاً انتهى . فاستفيد منه شيثان: الأول أن المطلق ما دلّ على نفس الحقيقة وأن النكرة إذا وقعت في الخبر فهي لواحد مبهم من ذلك الجنس، وتعقبه في التلويح بأن لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بأن معنى ﴿أَنْ تَذَبْحُوا بَقْرَةً﴾ ذبح بقرة واحدة، ومعنى ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] إعتاق رقبة واحدة، وكان المراد أن ذلك ليس بلازم بل يجوز أن يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو ما صدقت هي عليه واحداً كان أو أكثر، ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى أنه لحصة محتملة كثيرة مما يدرج تحت أمر مشترك من غير تعيين انتهى، وفسره في التحرير بما دل على بعض أفراد شائع لا قيد معه. الثاني كون المطلق مجهولاً عند المتكلم والسماع والنكرة في الخبر مجهولة عند السامع فقط فإنك إذا قلت اضرب رجلاً فهو مجهول عندهما بخلاف ضربت رجلاً مجهول عند السامع فقط. والحاصل أن كلا من المطلق والنكرة موضوع للفرد المبهم لكن بينهما عموم وخصوص من وجه، فالمطلق أخص من النكرة باعتبار أنه لا يتناول النكرة للعموم نحو كل رجل ولا رجل لأنها للاستغراق وهو ينافي الشيع وأعم منها باعتبار تناوله المعرفة لفظاً فقط نحو اشتر اللحم وهو خارج عن النكرة لوجود الأداة فيه إليه أشار في التحرير، وأطلق في النكرة المثبتة فشمّل المفرد والجمع بناء على أنه ليس بعام والمصدر وغيره، وما في الكشف عن بعضهم أن المصدر منها يحتمل العموم لقولهم في أنت طالق طلاقاً أنه يقع الثلاث بالنية فضعيف لأن وقوع الثلاث بالنية لكونه كل الجنس فهو فرد اعتباري كما تقدم في بحث الأمر.

(وعند الشافعي تعمّ حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار) ظاهره وجود الخلاف الحقيقي وليس كذلك لما في التلويح، وأما النزاع في عموم النكرة في الإنشاء والخبر فالحق أنه لفظي لأن القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل أعط الدرهم فقيراً صرفه إلى كل فقير، وفي مثل ﴿أَنْ تَذَبْحُوا بَقْرَةً﴾ ذبح كل بقرة، وفي مثل ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾ تحرير كل رقبة، بل المراد الصرف إلى فقير أي فقير كان، وكذلك المراد ذبح بقرة أي بقرة كانت وتحرير رقبة أي رقبة كانت، فإن سمي مثل هذا عاماً فعام وإلا فلا على أنهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا عاماً مع أنه من هذا القبيل، فإن جعل مستغرقاً فكل نكرة كذلك وإلا فلا جهة للعموم انتهى. والحاصل أن اثبات الشافعي العموم بمعنى العموم البدلي لا الشمولي ونفي الحنفية له بمعنى العموم الشمولي والنزاع في تسميته عاماً، والظاهر ما ذهبنا إليه لأن العموم الشمولي ولا شمول في النكرة،

وإذا وصفت بصفة عامة تعمّ كقوله والله لا أكلم أحداً إلا رجلاً كوفياً والله لا أقربكما إلا يوماً أقربكما فيه ولهذا إذا قال أيّ عبيدي ضربك فهو حرّ فضرّبوه فإنهم يعتقدون عليه

وأما مثل من دخل هذا الحصن أولاً فلم يجعلوه باقياً على عمومه إلا إذا لم يكن معه أول، وأما معه فلا كما سبق بيانه فلا يرد علينا .

(وإذا وصفت) النكرة المثبتة (بصفة عامة) أي لا تخص فرداً من أفرادها كما إذا حلف لا يجالس إلا رجلاً عالمياً فإن العلم لا يخص واحداً دون واحد، قيد به لأنها لو وصفت بصفة خاصة لا تعم كما لو حلف لا يجالس إلا رجلاً يدخل داره وحده قبل كل واحد فإن هذا الوصف لا يصدّق إلا على فرد واحد كذا في التلويح، وأورد ملاحسرو عليه قولهم فيمن دخل هذا الحصن أولاً إنه للعموم بدلاً مع أنه من هذا القبيل . وأجاب بأن من عام قطعاً وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل فإنه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاماً، وتحقيقه أن هذا الوصف عام بحسب المفهوم يمكن تناوله متعدداً على سبيل البديل خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه انتهى . (تعمّ) عموماً إضافياً: أي بالنسبة إلى شمول ذلك الوصف أفراداً لا عموماً بديلاً كما توهمه الهندي لأنه حاصل للنكرة قبل الاتصاف بالعام، ولا شمولياً مطلقاً، واستدل على عمومها بالاستعمال في قوله تعالى: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ﴾ [البقرة: ٢٢١] وقول معروف للقطع بأن هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف . فإن قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص . قلنا خاص من وجه عام من وجه: أي خاص بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في أفراد ما يوجد فيه ذلك القيد كذا في التوضيح ولا يرد على المصنف نحو لقيت رجلاً عالمياً والله لأجالسن رجلاً عالمياً فإنه لا عموم فيه مع عموم الوصف للتعذر كما في التحرير . (كقوله والله لا أكلم أحداً إلا رجلاً كوفياً) فإن له أن يكلم جميع رجال الكوفة، ولو قال إلا رجلاً فقط فله أن يكلم واحداً كوفياً أو غيره ويحنت بكلام اثنين . (والله لا أقربكما إلا يوماً أقربكما فيه) لا يصير مولياً لأن المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكن القربان في كل يوم، ولو قال إلا يوماً بدون الصفة يصير بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم، وفرق بينهما شمس الأئمة بأن الاستثناء بما يصدق على الشخص لا يتناول إلا واحداً فإذا وصف بعام ظهر القصد إلى وحدة النوع وتماه في التلويح .

(ولهذا) أي ولكونها عامة بعموم وصفها قالوا (إذا قال أيّ عبيدي ضربك فهو حرّ فضرّبوه) معاً أو متعاقباً (فإنهم يعتقدون عليه) لأن أياً نكرة لما فيها من الإبهام وإن كانت معرفة بالإضافة وهو المراد بالنكرة عند الأصوليين وقد وصف بوصف عام وهو

الضرب فعمت، والمراد بالوصف المعنوي لا النعت النحوي، وأورد عليه ما لو قال أي عبيدي ضربته فهو حرفان المخاطب إن ضربهم معاً عتق واحد وخير المولى في تعيينه، وإن ضربهم على التعاقب عتق الأول فقط مع وصفها بوصف عام وهو الضرب، وقولهم بأن الوصف لغيرها في الثانية ممنوع بأنها موصوفة بالمضروبية كما هي في الأولى موصوفة بالضاربة وكون المفعولية فضلة يثبت ضرورة التحقق لا ينافي العموم، وما في التقيح من الفرق بكون الثاني لاختيار أحدهم عرفاً ككل أي خبز تريد ليس له أكل الكل بل يتعين واحد يختاره بخلاف الأول نقض بصورة لا يتصور فيها التخيير مثل أي عبيدي وطئته دابتك أو عضه كلبك فهو حرّ ويفرض ضربه الكل يلزم أن لا يعتق أحد لعدم الشرط أو يعتق الكل لما في الأول وتماهه في التلويح، وفي التحرير والأوجه كونه على مقتضى المنع يعني لعدم ظهور الفرق بينهما، وقد أجاب عنه في تلخيص الجامع الكبير بأن الفعل المتعدي المبني للفاعل صفة للفاعل لا المحل إذ الفاعل بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة أولى بالاعتبار من الشرط فالوصف في قوله: أي عبيدي ضربته إنما هو للمخاطب لا لأي فلا إشكال وقد بينه الشارح بأنتم منه.

ثم اعلم أن المصنف جعل أياً من أفراد النكرة لا من ألفاظ العموم وغيره جعله منها فقال في التلويح والأظهر أن عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين أعتق عبداً من عبيدي دخل الدار وأعتق أي عبد دخل الدار، والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد إليه مثل: أي الرجال أتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد أو عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل ما ومن انتهى، وتعبه في التحرير بالمنع فيهما والوضع في أي ومن وما على الخصوص كالنكرة والعموم في الكل بالصفة انتهى، وفيه تأييد لما فعله في الكتاب من إدخال أي في بحث النكرة وقيد بالضرب لأنه لو قال أيكم حمل هذه الخشبة والخشبة مما يطبق حملها واحد فهو حر فحملوها معاً فإنهم لا يعتقدون ولا واحد منهم لأن الشرط هو حمل الخشبة بكاملها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل وأما إذا كانت الخشبة لا يطبق حملها واحد فحملوها معاً عتقوا جميعاً لأن المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة إلى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الأولى فإن المقصود معرفة جلاذتهم وذلك إنما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغي أن يعتق الكل إذا حملوها على التعاقب كما في أي عبيدي ضربك كذا في التلويح^(١) وفي فتاوى

(١) قوله كذا في التلويح: الصواب تقديمه على قوله لكن ينبغي الخ فإن كلام التلويح بدون الاستدراك ولا ذكر له في التلويح بل هو من تفقها العلامة الشارح.

وكذا إذا دخلت اللام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد أوجبت العموم

اللولو الجي رجل قال أي امرأة أتزوجها فهي طالق فهذا يقع على امرأة واحدة إلا أن ينوي جميع النساء لأن اللفظ لامرأة واحدة انتهى، ووجهه أن الوصف للفاعل لا لها كما تقدم في أي عبيدي ضربته وبه سقط إشكال الزيلعي كما لا يخفى.

ثم اعلم أن أياً إذا أضيفت إلى كل معرف ولو باللام فهي لبعضه^(١) وإلا فلجزئه وبحسب مدخولها يتعين وصفها المعنوي فامتنع أي الرجل عندك لعدم الصحة إذ بعض أجزائه لا يوصف بالحضور دون بعض وجاز أي الرجل أحسن لصحة الوصف بالأحسنية لبعض أجزائه وهي في الشرط والاستفهام ككل مع النكرة فتجب المطابقة لما أضيفت إليه كأي رجلين تكرم أكرمهما وأي رجال تكرم أكرمهم، وكبعض مع المعرفة فيتحد كأي الرجلين تضرب أضربه كذا في التحرير، وفي المغني لابن هشام أي بفتح الهمز وتشديد الياء اسم تأنى على خمسة أوجه: شرطاً، نحو: ﴿أَيَّامًا تَدْعُونَ﴾ [الإسراء: ١١٠] واستفهاماً نحو: ﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَلْوَةً إِيْمَانًا﴾ [التوبة: ١٢٤] وموصولاً نحو: ﴿لَنَنْزِعَنَّ مِنَ كُلِّ شَيْعَةٍ أُمَّتَهُمْ أَشَدُّ﴾ [مريم: ٦٩] وأن تكون دالة على معنى الكمال فتقع صفة من نكرة نحو زيد رجل أي رجل أي كامل في صفات الرجال، وحالاً للمعرفة كمررت بعبد الله أي رجل وأن تكون وصلة إلى نداء ما فيه أل نحو يا أيها الرجل انتهى.

(وكذا) أي مثل الوصف العام للنكرة في إفادة العموم (إذا دخلت اللام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد أوجبت العموم) بيان للمعرف باللام. والحاصل كما في التحرير^(٢) أن اللام للتعريف وهو الإشارة إلى المراد باللفظ سواء كان هو المسمى أولاً^(٣) فالمعرف في أكرمت الأسد الرجل لأنه المراد وإن لم يكن مذكوراً وإنما تدخل اللام النكرة ومسامها^(٤) بلا شرط فرد فتدخل على الجمع فعدم التعيين لمسامها ليس جزءاً ولا شرطاً فاستعملت اللام في المعين عند المتكلم لا السامع حقيقة فإن نسبت إليه^(٥)

(١) قوله لبعضه: أي لفرد مبهم اهـ تلويح.

(٢) قوله والحاصل كما في التحرير الخ: لم يلتزم الشارح نص عبارة التحرير بل تصرف فيها بزيادة موضحة ونقص لا يضر كما يظهر بمراجعتها اهـ مصححه.

(٣) أي معنى حقيقياً له أولاً بأن يكون مجازياً له.

(٤) قوله ومسامها: أي النكرة حال كونها بلا شرط كوقوعها في سياق النفي ونحوه فرد مما تطلق عليه.

(٥) قوله فإن نسبت إليه: أي إلى مسامها بعده أي بعد استعمالها في غير معين كجاء رجل ثم قلت فأكرمت الرجل.

بعده عرفت^(١) معهوداً يقال له ذكرياً^(٢) وخارجياً: أي ما عهد من السابق ولو كان معيناً غير مذكور خصّ باسم الخارجي ﴿إِذْهُمَا فِي الْفَكَارِ﴾^(٣) [التوبة: ٤٠] وإذا دخلت اللام المستعمل في غير المعين عرّفت معهوداً ذهنياً، ويقال له تعريف الجنس أيضاً لصدق الشائع على كل فرد، وإذا أريد بها كل الأفراد عرّفت الاستغراق، وإذا أريد بها الحقيقة بلا اعتبار فرد فهي لتعريف الحقيقة والماهية كالرجل خير من المرأة، وقد يظن أن الاسم حينئذ مجاز فيهما لأنه^(٤) ليس للاستغراق ولا للماهية لكن تبادر الاستغراق عند عدم العهد يوجب وضعه^(٥) له بشرط اللام وأنه^(٦) القرينة بخلاف الماهية من حيث هي لم تتبادر^(٧) فتعريفها^(٨) تعليق معنى حقيقي للام بمجازي^(٩) للاسم فاللام في الأقسام كلها^(١٠) حقيقة لتحقق معناها الإشارة^(١١) في كل واختلافه^(١٢) ليس إلا لخصوص المتعلق^(١٣) فظهر^(١٤) أن خصوصيات التعريفات تابع لخصوصيات المرادات بمدخول اللام والمعين للخصوصية القرينة، فما في التلويح من أن الراجح مطلقاً الخارجي ثم الاستغراق لندرة إرادة الحقيقة من حيث هي والمعهود الذهني يتوقف على القرينة غير محرر فإن المرجح عند إمكان كل من اثنين في الإرادة

(١) قوله عرفت: أي اللام.

(٢) قوله ذكرياً: لتقدم ذكره وخارجياً أي ويقال له خارجياً أيضاً. قال ابن الهمام وهما اصطلاحان أشهرهما عند العجم ومن تبعهم القائي وعند آخرين من أبناء العرب الأول.

(٣) مثل به في فتح القدير للعلمي وكذا مثل به له ابن هشام ولا مشاحة في ذلك اهـ.

(٤) قوله لأنه: أي الاسم ليس للاستغراق: أي ليس موضوعاً له ولا للماهية وليست اللام موضوعة لكل منهما.

(٥) قوله يوجب وضعه: أي الاسم له: أي للاستغراق.

(٦) قوله وأنه: أي عدم العهد القرينة على ذلك.

(٧) قوله لم تتبادر: أي إلا في القضايا الطبيعية وهي غير مستعملة في العلوم فلا يكون تبادرها فيها دليل الوضع لها.

(٨) قوله فتعريفها: أي الماهية.

(٩) قوله بمجازي للاسم: وهو الحقيقة من حيث هي.

(١٠) قوله في الأقسام: كلها وهي العهد والاستغراق والحقيقة.

(١١) قوله الإشارة: أي التعيين للمراد من اللفظ في كل من هذه الأقسام بحسبه.

(١٢) قوله واختلافه: أي وتنوع معناها هذا التنوع المذكور.

(١٣) قوله المتعلق: أي مدخولها من كونه فرداً غير مستغرق أو مستغرقاً أو الحقيقة من حيث هي.

(١٤) قوله فظهر الخ: أي فالعلامة ابن الهمام غير قائل بأن أسماء الأجناس النكرات موضوعة للحقائق الكلية بل إذا أريد برجل ونحوه الحقيقة يكون مجازاً.

الأكثرية استعمالاً أو فائدة ولا خفاء في أن نحو جاءني عالم فأكرم العالم زيادة الفائدة في الاستغراق حيث يكرم الجائي ضمن^(١) العموم بخلاف تقديم الخارجي فإنه يكون أمراً بإكرام الجائي فقط ولذا^(٢) قدم الخارجي على الذهني إذا أمكننا، وظهر أيضاً أن ليس تعريف الاستغراق والعهد الذهني من فروع الحقيقة كما في التلويح ولا أن اللام ليست إلا لتعريف العهد والحقيقة كما نسب إلى المحققين غير أن حاصلها أربعة أقسام فذكرها تسهيلاً كما في التلويح أيضاً بل المعروف ليس إلا المراد بالاسم وليست الماهية مرادة دائماً وكونها جزء المراد لا يوجب أنها المراد الذي هو مناط الأحكام في التركيب على أن الماهية لم ترد جزءاً^(٣) بل على أنها كل وإنما أريدت مقيدة بما يمنع الاشتراك فهي مع القيد نفس الفرد، وهو المراد^(٤) بالتعريف وبالاسم والمجموع^(٥) غير أحدهما وحين صار الجمع مع اللام كالمفرد كان تقسيمه^(٦) مثله إلا أن كونه^(٧) مجازاً عن الجنس يبعد^(٨) حينئذ للفهم كما ذكر في نحو «الأئمة من قريش» وما لا يحصى، فالجمع المحلى باللام استغراقه كالمفرد لكل فرد وما قيل^(٩) استغراق المفرد

- (١) قوله ضمن العموم: أي الكائن للعالم الشامل للجائي وغيره.
- (٢) قوله ولذا: أي ولمزيد الفائدة في الاستغراق على العهد الذهني قدم الاستغراق على الذهني كذا قرره في شرح التحرير، وهو مخالف لما قاله الشارح صراحة حيث قال ولذا قدم الخارجي الخ فتأمل.
- (٣) قوله لم ترد جزءاً: أي من المسمى حيث أريدت من حيث هي به حتى كان التعريف للحقيقة بل أريدت به حينئذ على أنها كل أي تمام ما وضع اللفظ له فإنها إنما أريدت في حال جزئيتها للمسمى حال كونها مقيدة بما يمنع الاشتراك فيها بين مدخولها وغيره.
- (٤) قوله وهو المراد: أي الفرد هو المراد
- (٥) قوله والمجموع بالرفع: أي المجموع من الماهية والقيد غير الخ أي فكان الفرد غير الماهية من حيث هي.
- (٦) قوله تقسيمه: أي الجمع مثله أي المفرد.
- (٧) قوله كونه: أي الجمع.
- (٨) قوله يبعد: بل هو حقيقة لكل من الاستغراق والجنس للفهم أي فهم الجنس منه إلا أنه لو قيل عليه فعلى هذا يكون مشتركاً لفظياً بينهما والمجاز خير منه، ولم لا يجوز أن يكون هذا الفهم من عروض كثرة استعماله مراداً به هذا المعنى كما يعرض لكثير من المجازات المتعارضة حتى قدمها الجمهور على الحقائق المستعملة لا بكونه حقيقة فيه لاحتاج إلى الجواب شرح التحرير، والجواب ممكن وهو أن الأصل الاستعمال في الحقيقة والمجاز خلاف الأصل وأنه لا يضر الاشتراك حيث كانت الخصوصيات تابعة للمراتد والمعين للخصوصية القرينة كما مر وفيه ضعف فالحق مع الشارح.
- (٩) قوله وما قيل: القائل صاحب المفتاح والتلخيص.

أشمل^(١) فمحمول على أنه في النفي^(٢) أو مراد القائل أنه بلا واسطة الجمع^(٣) وإلا فهو ممنوع، وعنه^(٤) قالوا: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] سلب العموم^(٥) لا عموم السلب: أي لا يدركه كل بصر. وظاهر كلام المصنف أن العهد مقدم على الاستغراق واختاره في التوضيح لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجاً أو ذهنياً فحمل اللام على ذلك البعض أولى من حمله على جميع الأفراد لأن البعض متيقن والكل محتمل، وتعقبه في التلويح في العهد الذهني بأن الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالاً في الشرع وأحوط في أكثر الأحكام إلى آخره، وقول المصنف يوجب العموم محتمل لإرادة عموم الجنس وعموم الاستغراق، واختار في التوضيح أن عموم الاستغراق مقدم على تعريف الجنس وأنه مجاز لا يصار إليه إلا عند تعذر الاستغراق لأن اللفظ دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة. فالحاصل أن الاستغراق حيث لا عهد مقدم على تعريف الجنس حيث أمكن وإلا فتعريف الجنس ففيما إذا قالت خالعتني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلاثة^(٦) ولو حلف لا يكلمه الأيام أو الشهور يقع على

- (١) قوله استغراق المفرد أشمل: من استغراق الجمع لأنه يتناول كل واحد واحد، واستغراق الجمع يتناول كل جماعة جماعة، ولا يتنافى خروج الواحد والاثنتين.
- (٢) قوله في النفي: لأنه ليس له ما يسلبه معنى الجمعية إلى الجنسية المجردة فإنما يتسلط النفي على الجمع ولا يستلزم انتفاء الواحد بخلاف المفرد في النفي.
- (٣) قوله بلا واسطة الجمع: يعني إذا لم يقيد بالنفي فأشمليته بسبب أن تعلق الحكم بالواحد في المفرد ابتداء وفي الجمع بواسطة تعلقه بالجمع فتعلق بأحاده بحكم اللغة ورده في التحرير.
- (٤) قوله وعنه: أي كون استغراق الجمع المحلى كالمفرد لكل فرد.
- (٥) قوله سلب العموم: أي نفي الشمول ورفع الإيجاب الكلي وهو تدركه الأبصار لأنه نقيض لا تدركه الأبصار، ومعلوم أن سلب العموم جزئي لأن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية: أي فجاز لبعض الأبصار إدراكه، وفيه نظر فإن الآية وما قبلها في معرض المدح بدلالة قوله: ﴿وهو اللطيف الخبير﴾ فيكون نفي إدراك البصر مدحاً فيكون إدراكه نقصاً وعدم إدراك البعض لا يزيل النقص فيكون عموم سلب: أي شمول النفي لكل بصر: أي لا يدركه بصر من الأبصار فلم يكن في الآية دليل لأهل السنة على صحة الرؤية. ثم ليس فيها دليل على امتناعها كما يعرف من موضعه.

(٦) قوله لزمها ثلاثة: لأنها ذكرت الجمع وأقصاه لا غاية له وأدناه ثلاثة فوجبت فلو في يدها أقل كملتها كما في الدر المختار، ولو كان أكثر من ثلاثة فله ذلك كما في الدرر عن النهاية، وبه ظهر مفهوم قوله ولا شيء فيها فتدبر اهـ. بقي ما إذا قالت خالعتني على ما في يدي من غير قولها من الدراهم أو من دراهم ولا شيء في يدها. وحكمه أنه إذا خالعتها يقع طلاق بائن مجاناً لعدم التسمية.

حتى يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت على الجمع عملاً بالدليلين فيحنت بتزويج امرأة إذا حلف لا يتزويج النساء

العشرة^(١) عنده وعلى الأسبوع والسنة عندهما لأنه أمكن العهد فلا يحمل على غيره وقالوا في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ إنه للاستغراق كما قدمناه لإمكانه وقالوا في لا يتزويج النساء إنه يحنت بالواحدة لتعذر الاستغراق ولا معهود فكان للجنس .

(حتى يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت) اللام (على الجمع) يعني عند تعذر الاستغراق لا مطلقاً بدليل ما فرعه (عملاً بالدليلين) لأننا لو بقيناه جمعاً لغا حرف التعريف أصلاً وإن جعلناه جنساً بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان أولى، وتعقبه في التلويح بأنه لم لا يصح أن يحمل على ما يصح إطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فتكون اللام معمولاً والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير أن لا يكون هناك معهود لأننا نقول تقدير عدم العهد الذهني تقدير باطل لأن كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد إلى بعض أفراده من حيث إنها حاضرة في الذهن، فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة فالصحيح في إثبات كون الجمع مجازاً عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النَّسَاءُ﴾ [الأحزاب: ٥٢] وقولهم فلان يركب الخيل انتهى . (فيحنت بتزويج امرأة إذا حلف لا يتزويج النساء) وكذا يحنت بالواحد في لا يشتري العبيد أو لا يكلم الناس إلا أن ينوي العموم فلا يحنت قط ويصدق ديانة وقضاء لأنه نوى الحقيقة واليمين تنعقد لأن عموم تزويج جميع النساء متصور، وقيل لا يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة لا تثبت إلا بالنية فصار كأنه نوى المجاز، ولم يصرح المصنف بمثال الجمع المحلى في الإثبات لدخوله تحت قوله حتى يسقط اعتبار الجمعية فإنه أعم لكن الجنس بمنزلة النكرة فيخص في الإثبات كما إذا حلف ليركب الخيل فإنه يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدِ﴾ [الأحزاب: ٥٢] وتفرع على الأولى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾

(١) قوله يقع على العشرة: لأنه أكثر ما يذكر بلفظ الجمع، يعني أن أكثر ما يطلق عليه اسم الجمع عشرة، وأقله ثلاثة فإذا دخلت عليه أُل استغرق الجمع وهو العشرة لأن الكل من الأقل بمنزلة العام من الخاص، والأصل من العام العموم فحملناه عليه . والحاصل أن الأصل في هذا أن أُل لتعريف العهد لو هناك معهود وإلا فللجنس فإذا كان للجنس فيما أن ينصرف إلى أدناه أو إلى الكل لا ما بينهما، فالصاحبان يقولان وجد العهد في الأيام والشهور لأن الأيام تدور على سبعة والشهور على اثني عشر فيصرف إليه وهو يقول: إن أكثر ما يطلق عليه الخ ما ذكرنا قرره الإمام الزيلعي شارح الكنز .

والنكرة إذا أعدت معرفة كانت الثانية عين الأولى وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى والمعرفة إذا أعدت معرفة كانت الثانية عين الأولى وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى وما ينتهي إليه الخصوص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحوق به كالمرأة والنساء والثلاثة فيما إذا كان جمعاً صيغة ومعنى لأن أدنى الجمع ثلاثة بإجماع أهل اللغة

[التوبة: ٦٠] فإنه يجوز الصرف لواحد لأن معناه أن جنس الزكاة لجنس الفقير لأن الاستغراق ليس بمستقيم إذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير، ولو أوصى بشيء لزيد وللفقراء نصفاً بينه وبينهم كما في التنقيح.

(والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) كقوله تعالى: ﴿كَأَٰرْسُلْنَا إِلَىٰ رِجْعَتَيْنِ رُسُلًا فَعَٰصَىٰ رِجْعَتَيْنِ فَزَيَّنَّ لَهُمَا رِجْسًا فَوَجَدَا فِيهَا قَوْمًا جَاهِلِينَ﴾ [المزمل: ١٥، ١٦] وهو أكثرى فخرج عنه قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ ﴿١٥٥﴾ [الأنعام: ١٥٥] إلى قوله: ﴿أَن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلٰى طَآئِفَتَيْنِ مِن بَيْنِنَا﴾ [الأنعام: ١٥٦]. (وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) كاليسرين في قوله: ﴿فَإِن مَّعَ الْعُسْرِيِّنَ ﴿٦﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِيِّنَ ﴿٦﴾ [الشرح: ٥، ٦] وهو أكثرى فخرج عنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَآءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ [الزخرف: ٨٤]. (والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) كالعسرين لقول ابن عباس رضي الله عنهما: لن يغلب عسر يسرين. وهو أكثرى فخرج عنه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ ﴿٤٨﴾ [المائدة: ٤٨]. (وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) وهو أكثرى فخرج عنه: ﴿أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَحْدَهُ ﴿٦﴾ [فصلت: ٦]. والحاصل أنه لا اعتبار للأول وأن الثاني إن كان نكرة فهو غير الأول مطلقاً وإن كان معرفة فهو عين الأول مطلقاً كما في التحرير، ومن فروعها ما إذا أقر بألف مقيد بصك مرتين يجب ألف وإن أقر به منكرأ يجب ألفان عند أبي حنيفة إلا أن يتحد المجلس وتامه في التلويح.

[ما ينتهي إليه الخصوص نوعان]

(وما ينتهي إليه الخصوص) أي ينتهي التخصيص (نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته) كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام (أو ملحوق به) معطوف على فرد (كالمرأة والنساء) من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد (والثلاثة) أي النوع الثاني الثلاثة (فيما إذا كان جمعاً صيغة ومعنى) كرجال وعبيد أو معنى لا صيغة كقوم ورهط (لأن أدنى الجمع ثلاثة بإجماع أهل اللغة) في اختلاف صيغ الواحد والثنية والجمع وعند البعض أقله اثنان، وثمرة الخلاف تظهر فيما لو

وقوله عليه الصلاة والسلام: الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا أو على سنة تقدم الإمام

حلف لا يتزوج نساء فعلى الصحيح لا يحنث بتزوج امرأتين وعلى الآخر يحنث كما في التلويح، ثم اعلم أن ما ذهب إليه المصنف من منتهى التخصيص مختار فخر الإسلام واختاره في التنقيح وهو ضعيف، والمختار عندنا أن منتهى التخصيص واحد مطلقاً كما في التحرير وهو قول الجمهور كما في الكشف، وصرح في التحرير بأن مراد فخر الإسلام بالجمع هنا الجمع المنكر صرح به وبإزادة نحو الرجل والعبيد والنساء والطائفة بالجنس وهو معظم العموم الاستغراقي وفيه الكلام واستدل للمختار بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] والمراد نعيم بن مسعود. (وقوله عليه الصلاة والسلام: الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث) جواب عن قول من قال أن أقل الجمع اثنان تمسكا بهذا الحديث فأجاب بأنه محمول على المواريث لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ [النساء: ١١] والمراد اثنان.

(والوصايا) كما لو أوصى لأقرباء بني فلان وله اثنان استحقاها (أو على سنة تقدم الإمام) فإن الإمام يتقدم الاثنتين كما يتقدم الأكثر. والحاصل أنه لا نزاع في إطلاق الجمع على اثنين فيما ذكر وعليه حمل الحديث والتحقيق أن لا ورود للحديث أصلاً إذ ليس النزاع في جماعة وما يشق من ذلك لأنه في اللغة ضم شيء إلى شيء وهذا حاصل في الاثنتين بلا خلاف وإنما الخلاف في صيغ الجمع وضمائره، ولذا قال ابن الحاجب اعلم أن النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ جماعة ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو: ﴿صَفَّتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] فإنه وفاق كذا في التلويح، ثم اعلم أنه قد اختلف كلامهم في الجمع في الأوقاف والأيمان. أما الأوقاف فقال: الخصاص في باب الوقف على الموالي لو قال وقفت على مالي وليس له إلا مولى واحد كان له النصف والنصف الآخر للفقراء. وقال في فتح القدير لو وقف على أولاده وليس له إلا ولد واحد يصرف إليه الكل بخلاف الوقف على بنيه أو المحتاجين من ولدي ونحوه كأنه للعرف في أولادي دون جمع غيره، وقال في عمدة الفتاوى لو وقف على المحتاجين من ولده وليس في ولده إلا محتاج واحد فله النصف والباقي للفقراء، وقال في العمدة رجل وقف أرضاً على أقاربه المقيمين في بلدة كذا فانفصل أقاربه من تلك البلدة إن كان الأقارب يحصون وبقي منهم واحد في البلد فله الكل وإن لم يبق منهم أحد في تلك البلدة صرف للفقراء المسلمين فإن رجعوا إلى البلدة ثانياً تعود وظائفهم انتهى، وأما في الأيمان فقد ذكرنا ضابطه وتفاريعه في البحر الرائق شرح كنز الدقائق قبيل باب اليمين في الطلاق.

وأما المشترك فما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل كالقرء للحيض وللطهر وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليرجع بعض وجوهه للعمل به

[الكلام على المشترك]

(وأما المشترك) بيان للقسم الثالث من الأول وهو في اللغة من الاشتراك وهو في الحقيقة المشترك فيه لأن الكلام في اللفظ وهو مشترك فيه والمعاني مشتركة كذا قيل، والأوجه أنه لا حاجة إلى هذا التقدير لأن المشترك علم على هذا القسم فلا يراعى فيه المعنى كذا في التقرير. (فما يتناول أفراداً) أي كثيراً سواء كان فردين كالقرء أو أكثر كالعين والمراد ما وضع لكثير. (مختلفة الحدود) مخرج للعام فإنه وضع لكثير لكن بوضع واحد والمشارك بأوضاع متعددة وهذا هو المراد باختلاف الحدود، ولذا قال المحققون المشترك ما وضع لكثير بوضع متعدد وعلى هذا فقوله: (على سبيل البدل) للبيان والإيضاح لا للاحتراز لأن القيد الأول أخرج الخاص واسم العدد والثاني العام. وأما ما في بعض الشروح من أنه لاخراج الشيء فإنه متناول لأفراد مختلفة على سبيل الشمول من حيث إنها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث الوجودية واعتبار من حيث اختلاف الأفراد، فبالاعتبار الأول مشترك معنوي وهو مختار فخر الإسلام، وباعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان انتهى فغير صحيح لأنهم اتفقوا على أن الشيء عام لكن فخر الإسلام جعله عاماً معنوياً والدبوسي في التقويم جعله عاماً لفظياً كما في الكشف وذكره الهندي معترضاً على المغني في تمثيله بالشيء للمشارك فإنه عام معنوي أو لفظي لا مشترك اللهم إلا إذا اختار قول بعض المتكلمين القائلين بأنه مشترك فحينئذ يستقيم التمثيل انتهى، وتحقيقه أن الواضع إنما وضعه بإزاء كل موجود فلم يتعدد وضعه ليكون مشتركاً وإنما الفرق بين المشترك اللفظي والمعنوي أن الأول ما تعدد معناه ووضعه والثاني ما تعدد معناه دون وضعه، وقال المصنف في شرحه بأنه يشترك فيه الأسامي لو وضع اسم العين بإزاء لفظ الشمس والينبوع انتهى، ووقع في الكشف في بحث ما ترك به الحقيقة إطلاق المشترك المعنوي على العام. (كالقرء) فإنه وضع تارة (للحيض) وتارة (للطهر) وهو دليل على وقوعه في اللغة والقرآن بعد ما قام الدليل على جوازه لأنه لا امتناع لوضع لفظ مرتين فصاعداً لمفهومين فصاعداً على أن يستعمل لكل على البدل وقولهم يستلزم اللبس لانتفاء فائدة الوضع مندفع بأن الاجمال مما يقصد وفائدته في الشريعة العزم عليه إذا تبين والاجتهاد في استعماله فيتناول ثوابه كما أشار إليه بقوله.

[حكم المشترك]

(وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليرجع بعض وجوهه للعمل به) فلو أوصى

ولا عموم له

لمواليه وهم له من الطرفين توقفت إلى بيانه فإن مات بلا بيان بطلت الوصية وسبب تعدد الوضع الابتلاء إن كان الواضع هو الله تعالى أو قصد الابهام أو الغفلة عن الواضع الأول أو اختلاف الواضعين إن كان غيره كما في الكشف، وأورد على التعريف في التلويح بأنه شامل للأسماء التي وضعت أولاً للمعاني الجنسية ثم نقلت إلى المعاني العلمية لمناسبة أو لآلئ مناسبة لجميع الألفاظ المنقولة والألفاظ الموضوعية في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض. وأجاب ملا خسرو بأن المراد أن تكون الأوضاع متساوية في الرتبة فخرج المنقول لأن وضع المنقول عنه أصل ووضع المنقول إليه فرع انتهى. (ولا عموم له) أي للمشارك بيان لدفع سؤال نشأ من قوله وحكمه التوقف بأن يقال لم لا يجوز أن يحمل على كل واحد من معنيه أو معانيه من غير توقف وتأمل فصرح بامتناعه. وحاصله أن له بالنسبة إلى ما وضع له أحوالاً أربعة: الأول: أن يطلق على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى فلا يقصد بإطلاق واحد إلا أحدهما ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق الحقيقة. الثاني: أن يطلق ويراد أحد المعنيين لا على التعيين بأن يراد به في إطلاق واحد هذا أو ذاك مثل تربصي قرءاً: أي حياً أو طهراً وهو حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن. الثالث: أن يطلق إطلاقاً واحداً ويراد به مجموع معنيه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيد أن كلاً منهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جوازه مجازاً إن وجدت علاقة مصححة. والرابع: أن يطلق إطلاقاً واحداً ويراد به كل واحد من معنيه بحيث يفيد أن كلاً منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا هو محل الخلاف فعندنا ليس بعام بهذا المعنى لا حقيقة ولا مجازاً، وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالعيون لأفراد العين الجارية فهو عام بلا خلاف، وقيل إنه يعم في النفي فقط حقيقة وعليه فرع في وصايا الهداية، وفي المبسوط حلف لا يكلم مولاك وله أعلنون وأسفلون أيهم كلم حث لأن المشترك في النفي يعم، واختار في التحرير مصرحاً بأنه المختار مستدلاً بأنه نكرة في النفي والمنفى ما سمي باللفظ، وضعفه في التقرير بأن الحق أن النفي لما اقتضاه الاثبات فإن اقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فالنفي كذلك وإلا فلا، وأما مسألة اليمين فلأن حقيقة الكلام متروكة بدلالة اليمين إلى مجاز يعمهما وهو أن يكون المولى من تعلق به عتق وهذا المعنى بعمومه يتناول الأعلى والأسفل انتهى، ولا يخفى ضعفه فإن مدلوله عند الاطلاق واحد لا بعينه فهو كالنكرة لواحد لا بعينه فإذا وقع في سياق النفي كان للعموم وقوله: النفي لما اقتضاه الاثبات

وأما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي

منقوض بالنكرة فإنها في الاثبات للخصوص وفي النفي للعموم فالحق ما في التحرير واستدل فيه لعدم عمومه بأنه يسبق إلى الفهم إرادة أحدهما حتى يتبادر طلب المعين وهو يوجب الحكم بأن شرط استعماله كونه في أحدهما فانتهى ظهوره في الكل ومنع سبق ذلك الفهم مكابرة وقولهم إنه وضع لكل فإذا قصد الكل كان فيما وضع له . قلنا اسم الحقيقة بالاستعمال لا بالوضع فإذا شرط في الاستعمال عدم الجمع امتنع لغة فلو استعمل كان خطأ، وأما الجواب عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ﴾ [الأحزاب: ٥٦] فقد ذكرناه في لب الأصول، وفي التلويح محل الخلاف ما إذا أمكن الجمع بخلاف صيغة أفعل على قصد الأمر والتهديد والوجوب والإباحة، واختلف القائلون بعدم جواز عمومه، فقليل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه واختاره في التوضيح، وقيل يصح لكنه ليس من اللغة، ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الأكثرون إلى أن الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فإن جاز وإلا فلا، وقيل يجوز فيه وإن لم يجز في المفرد انتهى .

[الكلام على المؤول]

(وأما المؤول) بيان للقسم الرابع على طريقة فخر الإسلام وتبعه المصنف ولتنوع من المشترك على طريقة صدر الشريعة فإنه كما قدمنا جعل القسم الأول ثلاثة وأسقط المتأول عن درجة الاعتبار لأنه ليس باعتبار الوضع بل برأي المجتهد . وأجابوا عنه بأنه إذا حمل على أحد معانيه بالنظر في الصيغة: أي اللفظ الموضوع لم يخرج عن أقسام النظم صيغة ولغة: أي وضعاً . (فما ترجح من المشترك) السابق (بعض وجوهه) أي معانيه (بغالب الرأي) إما بالتأمل في الصيغة أو بالنظر إلى سياقه بالباء أو إلى سياقه بالياء وهو آخر الكلام فخرج الخفي والمشكل والمشارك والمجمل إذا لحقها بيان كخبر الواحد والقياس حتى لا يكون مفسراً فإنه بالقطع فإنه لا يكون مؤولاً هنا وإن سمي مؤولاً لأنه ليس المراد هنا تعريف مطلق المؤول وهو ما رفع إجماله بظني بل المؤول من المشترك لأنه الذي من أقسام النظم صيغة ولغة وبه اندفع ما أورد على التعريف وهو أولى من تأويل المشترك بما فيه خفاء وغالب الرأي بالدليل الظني ليشمل ما ذكر فإن فيه خروجاً عن المبحث ويرد عليه أنه ليس بجامع لأن الظاهر والنص إذا حملا على بعض وجوههما يصيران مؤولين بلا خلاف ولا خفاء فيهما كما في الكشف، ثم اعلم أن المشترك يدل بنفسه على أحد معنييه والقرينة لدفع المزاحمة فلا يكون دلالته عليه بواسطة القرينة، وتحقيق ذلك أن المقتضى للدلالة على المعنى المعين متحقق وهو الوضع شخصاً إلا أن المزاحمة مانعة والقرينة دافعة للمانع وليس

وحكمه العمل به على احتمال الغلط وأما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه

عدم المانع من تمة المقتضي . وأما المجاز فلا يدل على معناه المجازي بنفسه بل بواسطة القرينة فهي من تمة المقتضي وهو الوضع نوعاً فظهر الفرق بين قرينة المجاز وقرينة المشترك وبين دلالتيهما كذا ذكر السيرامي . (وحكمه العمل به على احتمال الغلط) لأنه إن ثبت بالرأي فهو لا حظ له في إصابة الحق قطعاً وإن ثبت بخبر الواحد فهو ظني فهو كمن وجد ما غلب على ظنه طهارته لزمه الوضوء به إلى أن يتبين نجاسته فتلزمه الإعادة .

[الكلام على الظاهر]

(وأما الظاهر فاسم لكلام) إشارة إلى أنه من أقسام النظم المتعلقة بالمركبات وهو بيان للقسم الثاني باعتبار ظهور دلالته (ظهر المراد به للسامع بصيغته) أي اتضح معناه بوضعه فالظهور بمعنى الوضوح وضح الشيء ظهر فلا يكون المعرف مذكوراً في التعريف والأوجه أن الظاهر علم فلا يلتفت فيه إلى المعنى . وحاصل التعريف أن الظاهر ما ظهر معناه الوضعي بمجردة فلا يشترط فيه عدم السوق وهو مبني على قول المتقدمين . والحاصل أن المشايخ قد اختلفوا في هذه الأقسام الأربعة فالمتأخرون على أنها أقسام متباينة فعندهم ما ظهر معناه الوضعي بمجردة محتملاً إن لم يسق^(١) له: أي ليس المقصود الأصلي من استعماله فهو بهذا الاعتبار الظاهر وباعتبار ظهور ما سيق له مع احتمال التخصيص أو التأويل النص ويقال لكل سمعي، ومع عدم احتمال غير النسخ المفسر ويقال لكل ما بين بقطعي مما فيه خفاء من أقسام المقابل ومع عدمه: أي احتمال النسخ في زمانه عليه الصلاة والسلام المحكم حقيقة عرفية في المحكم لنفسه، وأما جميع القرآن بعد وفاته عليه الصلاة والسلام المحكم لغيره ليس مراداً هنا فيلزمه التقييد عرفاً والمتقدمون المعتبر في الظاهر هو ظهور الوضعي بمجردة سيق له أولاً، والمعتبر في النص ذلك مع ظهور ما سيق له احتمال التخصيص والتأويل أولاً وفي المفسر عدم الاحتمال النسخ أولاً وفي المحكم عدم احتمال النسخ فهي أقسام متداخلة كذا في التحرير . (وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه) اتفاقاً، وإنما اختلفوا في أنه هل يوجب الحكم قطعاً أو ظناً فعند العراقيين وأبي زيد ومتابعيه القطع خاصاً كان أو عاماً، وعند الماتريدي وأتباعه الظن وهو قول عامة الأصوليين كما في الكشف، وينبغي أن يكون محل الاختلاف الظاهر العام، أما الخاص فلا خلاف في قطعيته بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل كما سبق .

(١) قوله يسق: من السوق .

وأما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا بنفس الصيغة وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل وهو في حيز المجاز وأما المفسر فما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ

[الكلام على النص]

(وأما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا بنفس الصيغة) بيان للقسم الثاني وهو مأخوذ من نصصت الشيء رفعته، ونصصت البدابة استخرجت منها بالتكلف سيراً فوق سيرها المعتاد، وعبر بالوضوح دون الظهور لأن الوضوح فوق الظهور لأنه المذكور في عبارة القوم في الأقسام الثلاثة، والمراد بقوله: بمعنى من المتكلم سوقه له وهو غير ما استفيد من الصيغة فإن إطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه له شيء آخر غير لازم للأول فإذا دلت القرينة على أن اللفظ مسوق له فهو نص فيه، وقالوا: في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلاناً حين جاءني القوم كان قوله: جاءني ظاهراً لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق، ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصاً لكونه مقصوداً. (وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل) يصرفه عن ظاهره (وهو) أي ذلك التأويل (في حيز المجاز) فلا يخرجه عن القطع كاحتمال الخاص المجاز، وإنما عبر بحيز المجاز دون المجاز لأن التأويل لا ينحصر في المجاز بل قد يكون بالتخصيص وغيره، وبه خرج تأويل المشترك فإنه لا يجعله مجازاً لأنه استعمال فيما وضع له كما في الكشف، وقوله: على احتمال تأويل متصل بالظاهر والنص كما في الكشف وهو بعيد والظاهر أنه خاص بالنص، وإنما قيد به ليعلم احتمالاً للظاهر بالأولى.

[الكلام على المفسر]

(وأما المفسر) بفتح السين من التفسير مبالغة: الفسر وهو الكشف (فما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل) سواء كان ذلك لمعنى في النص بأن كان مجزئاً فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير أو في غيره بأن كان عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير. (وحكمه وجوب العمل به) قطعاً وبقيناً لأنه أريد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد، ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل لأنه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لأن الظاهر يحتمل غير المراد احتمالاً بعيداً والنص يحتمله احتمالاً أبعد دون المفسر لأنه لا يحتمل غير المراد أصلاً (على احتمال النسخ) مخرج للمحكم.

وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل وحكمه وجوب العمل من غير احتمال كقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]

[الكلم على المحكم]

(وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل) من أحكمت الشيء أتقنته وبناء محكم مصون عن الانتقاض، وقيل من أحكمت فلاناً منعتة فالمعنى ما امتنع معناه عن النسخ يعني في زمانه عليه الصلاة والسلام كما قدمناه، وأما لفظه فإنه يحتمل النسخ في زمانه بأن لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض وما وقع في بعض الشروح من تقسيم المحكم للمحكم لعينه والمحكم لغيره بانقطاع الوحي بموته ﷺ فغير صحيح لأن المحكم لغيره خارج عن المبحث لأن القرآن كله محكم لغيره كما سبق. (وحكمه وجوب العمل من غير احتمال) فيفيد القطع واليقين وقد ذكروا السوق في النص دون المفسر والمحكم لأن قوتها تكون بوجوه مختلفة كما إذا كان الكلام في نفسه مما لا يقبل تأويلاً ولا نسخاً أو لحقه قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص أو يفيد الدوام والتأييد كما في التلويح (كقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]) مثال للظاهر والنص فإنه ظاهر في الإباحة والتحريم إذ لم يسبق لذلك نص باعتبار خارج هو رد تسوية الكفار بينهما، وفيه إشارة إلى أن الكلام الواحد بعينه يجوز أن يكون ظاهراً في معنى ونصاً في معنى آخر ومثلوا لهما أيضاً بقوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا بَلَغَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَتِلْكَ وَرِيعٌ﴾ [النساء: ٣] فهو ظاهر في الحل نص باعتبار خارج هو قصره^(١) على العدد إذ السوق له. قال في التحرير: وظهر من هذا المثال أن المراد بالوضعي في المقسم تمامه أو جزؤه وإن كان في جزئه مجازاً ويفهم ضمناً بمجرد اللفظ المجاز لفهم تمام موصوفه، ثم القرينة لنفي الزائد على الجزء لا لفهمه فلا ينافي الظاهر هذا المجاز انتهى، وفي التلويح واستدل على كونه مسوقاً لإثبات العدد بوجهين: أحدهما: أن حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاةَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤] فالحمل على قصد فائدة جديدة أولى إلا أنه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك. الثاني: أن الأمر إذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجباً فهو لإثبات ذلك القيد كقوله عليه الصلاة والسلام: «بيعوا سواء بسواء» وهذا يوافق ما قرره أئمة العربية من أن الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الفائدة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق

(١) أي الحل اهـ.

﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: ٣٠] ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الأنفال: ٧٥]
ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى حتى قلنا إنه إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه يكون متعة

والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازاً عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «أدوا عن كل حرّ وعبد» انتهى، وفي التحرير والحق أن كلاً من أنكحوا واسم العدد لا يستقل نصاً^(١) انتهى قالوا ومثال انفراد النص: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ﴾ [النساء: ١] وكل لفظ سيق لمفهومه. أما الظاهر فلا ينفرد إذ لا بد أن يساق اللفظ لغرض كذا في التحرير. ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: ٣٠] مثال للمفسر لأن التأكيد رفع احتمال التخصيص واعترضهم في التوضيح في التمثيل له بهذه الآية لأنها من قبيل المحكم لعدم احتمال الخبر النسخ والمفسر يحتمله. وفي التحرير أن المتقدمين والمتأخرين مثلوا بهذه الآية ويلزمهم أن لا يصح التمثيل لعدم احتمال النسخ وثبوت معتبر للتباين وإنما يتصور المفسر في مفيد حكم انتهى. ومثله في التوضيح بقوله تعالى: ﴿ وَقَنِينُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً ﴾ [التوبة: ٣٦] لأن قوله: كافة ساذ لباب التخصيص ويحتمل النسخ لكونه حكماً شرعياً. ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الأنفال: ٧٥] مثال للمحكم لعدم احتمال النسخ، وفي التحرير والأولى التمثيل بنحو قوله عليه الصلاة والسلام: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة» وكأنه ليفيد حكماً شرعياً فقهاً بخلاف ما مثلوا به فإنه من أصول الدين.

(ويظهر التفاوت) بين هذه الأربعة قوة وضعفاً (عند التعارض) وهو تقابل الحجتين مطلقاً لا تقابل الحجتين على السواء إذا لا مساواة بينهما (ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى وأحرى ولأن فيه جمعاً بين الدليلين بحمل الظاهر مثلاً على احتمال الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى: ﴿ وَأُحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ [النساء: ٢٤] ظاهر في حل ما فوق الأربع من غير المحرمات وقوله تعالى: ﴿ مَشَقٌّ وَتَلْكَ وَرَبِّعٌ ﴾ [النساء: ٣] نص في وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل به وقوله عليه الصلاة والسلام: «المستحاضة تتوضأ لكل صلاة» نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل الكلام على أنها للتأقبت وقوله عليه الصلاة والسلام: «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة» مفسر فيعمل به كذا في التلويح. (حتى قلنا إنه إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه يكون متعة) مثال لتعارض النص والمفسر من المسائل. فإن قوله: تزوجت نص في النكاح محتمل

(١) إلا بملاحظة الآخر فالمجموع منهما هو النص انتهى.

وأما الخفيّ فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفائه لمزية أو لنقصان فيظهر المراد كآية السرقة في حق الطرار والنباش

للمتعة، وقوله: إلى شهر مفسر فيها إذ النكاح لا يقبل التأقيت فيترجح على النص وأورد عليه بأن التعارض يقتضي كلامين مستقلين وهنا كلام واحد.

[الكلام على الخفيّ]

(وأما الخفيّ) بيان لأقسام الخفاء المقابلة لأقسام الظهور (فما) أي لفظ (خفي مراده) أي معناه (بعارض غير الصيغة لا ينال) ذلك المراد (إلا بالطلب) فخرج بقوله بعارض الأقسام الثلاثة فإن خفاءها بنفس الصيغة، والباء للسببية، وقوله: غير الصيغة تأكيد للعارض وليس بمخرج شيئاً كقوله: لا ينال إلا بالطلب، وعبرة التنقيح أخصر وأحسن وهي فإن خفي لعارض سمي خفياً وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلاً فمشكل أولاً بل نقلاً فمجمّل أولاً أصلاً فمتشابه، ولكن ظاهر عباراتهم أن الخفي ما خفي معناه وليس كذلك لأن الخفاء إنما هو في بعض أفراده فعبارة التحرير أولى. وحاصلها أن حقيقته لفظ دالّ على مفهوم عرض له فيما هو ببدائئ الرأي من أفراد ما يخفي به كونه من أفرادها إلى قليل تأمل انتهى. وهذا القسم مقابل للظاهر، وهو أقلّ أقسام الخفاء، وقد أطلق بعضهم اسم الضدّ عليه بناء على اصطلاح الأصوليين إنه ما يقابل الشيء ويكون بينهما نهاية الخلاف سواء كانا وجوديين أو أحدهما وجودي والآخر عدمي لا على اصطلاح أهل المعقول من أنهما الأمران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد كما ذكره الهندي. (وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفائه لمزية أو لنقصان فيظهر المراد كآية السرقة) فإن السرقة ظاهرة المعنى لكن خفي معناها (في حق الطرار) وهو الآخذ مال الغير ظلماً وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه، وفي المغرب الطرار الذي يطر الهمايين: أي يشقهما ويقطعهما انتهى، وفي الفقه وإن طرّ صرة خارجة من الكم لا يقطع وإن طرّ صرة داخلية فيه قطع وحلّ الرباط على العكس، وظاهر كلام الأصوليين أن الطرار يقطع مطلقاً. وقد علمت خلافه. (والنباش) وهو سارق الكفن بعد الدفن فإن اختصاصهما باسم أوجب الخفاء في كونهما من أفراد السرقة إلى أن يظهر بالتأمل أنه في الطرار لزيادة في معنى السرقة فيثبت فيه حده دلالة لا قياساً، وفي النباش لنقصان فيها باعتبار اختلال الحرز فلم يثبت الحد في حقه أطلق في النباش فشمّل ما إذا كان القبر في بيت مقفل على الأصل وسواء سرق الكفن أو غيره لأن البيت خرج عن أن يكون حرزاً بوجود القبر فيه.

وأما المشكل فهو الداخِل في إشكاله وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم
الاقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد وأما المجمل فما ازدحمت
فيه المعاني

[الكلام على المشكل]

(وأما المشكل فهو الداخِل في إشكاله) يفتح الهمز بمعنى الأمثال، والمراد به ما
فوق الواحد فهو مأخوذ من أشكل على كذا إذا دخل في أشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف إلا
بدليل يتميز به . وحاصله كما في التحرير أنه لفظ تعددت فيه المعاني الاستعمالية مع العلم
بالاشتراك ولا معين أو تجويزها مجازية أو بعضها إلى التأمل، ولا يشكل بصدقه على
المشترك كما في قوله تعالى: ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣] لاستعماله كأين
وكيف إلى أن تؤمل فظهر الثاني بقرينة الحرث وتحريم الأذى انتهى . وفي التقويم
المشكل هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعنى الذي وضع له واضع
اللغة الاسم أو إرادة المستعير لدقة المعنى في نفسه لا بعارض حيلة فكان هذا الخفاء
فوق الذي بعارض حيلة حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل، وكثير من العلماء لا
يهتدون إلى الفرق بينهما وفي تفسير الجلالين: ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ﴾ أي محله، وهو القبل
﴿أَنَّى﴾ كيف ﴿شِئْتُمْ﴾ من قيام وعود وإضجاع وإقبال وإدبار . وفي التنقيح والمشكل
إما لغموض في المعنى نحو: ﴿وَأَن كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦] فإن غسل ظاهر
البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقه الأشكال في الفم فإنه باطن من وجه حتى لا
يفسد الصوم بابتلاع الريق، وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول الشيء في الفم
فاعتبرنا الوجهين فألحق بالظاهر في الطهارة الكبرى وبالباطن في الصغرى أو لاستعارة
بديعة نحو: ﴿قَوَائِرَ مِنْ فِضَّةٍ﴾ [الإنسان: ١٦] انتهى لأن القارورة تكون من الزجاج لا
من الفضة، فبعد التأمل ظهر أن صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة . (وحكمه
اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد)
ظاهر في أنه يتأمل في نفس الصيغة، وليس كذلك لأن الخفي كذلك، والظاهر ما في
التقويم من أن حكم الخفي وجوب الطلب بتأمله في نفسه حتى يظهر، وحكم المشكل
وجوب الطلب بتأمله في نظيره من كلام العرب مما عقل معناه انتهى، والمراد بالتأمل
التكلف والاجتهاد في الفكر ليميز المعنى عن أمثاله .

[الكلام على المجمل]

(وأما المجمل) من أجمل الحساب رده إلى الجملة وأجمل الأمر أبهمه (فما) أي
لفظ (ازدحمت فيه المعاني) أي تواردت على اللفظ من غير رجحان لأحدها سواء كان

واشتبه المراد اشتبهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار من المعجم ثم الطلب والتأمل كالصلاة والزكاة وأما المتشابه، فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه

ذلك لتزاحم المعاني المتساوية كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا. وحاصله كما في التحرير ما كان لمتعدد لا يعرف إلا ببيان كمشارك تعذر ترجيحه كوصية لمواليه حتى بطلت فيمن له الجهتان، أو إبهام متكلم لوضعه لغير ما عرف كالأسماء الشرعية انتهى. (واشتبه المراد اشتبهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار من المعجم ثم الطلب والتأمل) يعني أن احتياج إليهما كما قيده به في التنقيح، وليس المراد أن كل معجم بعد بيان المعجم يحتاج إلى الطلب والتأمل، فالصلاة بيانها شاف فلم تحتج إلى تأمل بعد، وبيان الربا غير شاف صار به المعجم مؤولاً وهو يحتاج إلى الطلب والتأمل كما في الكشف. فالرجوع إلى الاستفسار في كل معجم، والطلب والتأمل إنما هو في البعض. وأورد عليه صدقه على المتشابه، وهو غفلة لأنه لا يدرك بالرجوع إلى الاستفسار (كالصلاة) فإنها في اللغة الدعاء ثم وضعها الشارع لأفعال وأقوال، وهي جملة بينها النبي ﷺ بقوله وفعله: (والزكاة) فإنها في اللغة النماء، ثم وضعها الشارع لجزء من المال وبينه النبي ﷺ.

[الكلام على المتشابه]

(وأما المتشابه، فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه) أي في الدنيا كالصفات في نحو اليد والعين والأفعال كالنزول. وإلى هنا ظهر أن الأسماء الثلاثة من المشكل والمعجم والمتشابه مع الاستعمال لا الوضع بخلاف المشترك، وفي التحرير والأكثر على إمكان دركه خلافاً للحنفية وحقيقة الخلاف في وجود قسم لا يمكن دركه فالحنفية أثبتوه. ولا يخفى أنه بحث عن قسم شرعي استتبع لا لغوي فجاز عندهم اتباعه طلباً للتأويل وامتنع عندنا فلا يحل طلبه. ولا نزاع في عدم امتناع الخطاب بما لا يفهم ابتلاء للراسخين بإيجاب اعتقاد الحقية وترك الطلب تسليماً وعجزاً بل النزاع في وقوعه. فالحنفية نعم لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَكْمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، وأما قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ [آل عمران: ٧] فهو عطف جملة، والخبر يقولون لأنه تعالى ذكر أن من الكتاب متشابهاً يتبغي تأويله قسم وصفهم بالزيغ، فلو اقتصر على هذا القسم لحكم بمقابلتهم. وهو قسم بلا زيغ لا يبتغون تأويله على وزان: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَأَعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧٥] اقتضى مقابله فتركه فكيف وقد صرح بذكر مقابله بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ وصحت جملة التسليم وهي قوله:

وحكمه اعتقاد الحقيقة قبل يوم الإصابة وهذا كالمقطعات في أوائل السور وأما الحقيقة اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له

﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ [آل عمران: ٧] خيراً عنه فيجب اعتباره كذلك. فإن قيل قسم الزيف هم المتبعون ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل. فالقسم المحكوم بمقابلته يبتغي الأمرين قلنا قسم الزيف بابتغاء كل لا المجموع إذ الأصل استقلال الأوصاف، ولأن جملة يقولون حينئذ حال، ومعنى متعلقها وهو آمنة به ينبئ عن موجب عطف المفرد لأن مثله في عادة الاستعمال يقال للعجز والتسليم إلى آخره. (وحكمه اعتقاد الحقيقة قبل يوم الإصابة) أي القيامة لأنه يصير معلوماً ومنكشفاً في الآخرة. والمراد في حقنا لأن المتشابهات كانت معلومة للنبي ﷺ كما ذكره فخر الإسلام. وفي التنقيح فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان في السير ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف، وهذا أعظمهما بلوى وأعمهما جدوى. (وهذا كالمقطعات في أوائل السور) مثل الم سميت بذلك لأنها أسماء لحروف يجب أن يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته ولم يطلق عليها حروفاً لأنها أسماء ومن أطلقها عليها فمجاز، لأن مدلولاتها حروف، أو لأن الحرف يطلق على الكلمة كذا في التلويح.

[الكلام على الحقيقة]

(وأما الحقيقة) شروع في القسم الثالث وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى ولفظ الحقيقة مشترك على ذات الشيء وعلى اللفظ المستعمل فيما وضع له فإطلاق الحقيقة على اللفظ المذكور حقيقة لغوية أيضاً. وهو الأصح لأن الحقيقة اسم للثابت لغة كذا في الكشف (اسم لكل لفظ) متناول للمهمل أيضاً وإشارة إلى أنها من خواص الألفاظ فإطلاق بعض الناس الحقيقة والمجاز على المعنى إما مجاز أو من خطأ العوام كذا في التوضيح وتعقبه^(١) في التلويح بتعيين أنه مجاز. وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص (أريد به ما وضع له) مخرج للمهمل والمجاز والغلط. والمعنى استعمل فيما وضع له فخرج أيضاً ما وضع ولم يستعمل فلا يوصف اللفظ قبل الاستعمال بهما، وما في بعض الشروح من أنه يلزم على عبارته أن يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك غير صحيح لأنه في ابتداء وضعه لم يرد به ما وضع له بل خصص أمر باعتبار لأن يوضع له اللفظ ولو كان ذلك الاعتبار اعتبار أنه

(١) قوله وتعقبه في التلويح الخ: أجاب السيد الشريف قدس سره بأن المصنف أراد أن من يطلق الحقيقة على المعنى إن أطلق بعد ملاحظة الملابس التي بين اللفظ والمعنى فمجاز وإلا فخطأ صريح لا يليق من الخواص فحينئذ يكون حمله على خطأ الخواص من خطأ العوام اهـ.

وحكمها وجود ما وضع له خاصاً كان أو عاماً وأما المجاز فاسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما

وضع له لكان قبل الوضع تخصصه لأن يوضع له بالوضع وهو محال: كذا في التقرير وقدمنا معنى الوضع في الخاص وأطلقه فشمّل الشرعي واللغوي والعرفي خاصاً كالرفع للنجاة وعماماً كالدابة. فالمعتبر فيها هو الوضع بشيء منها وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة أن تكون موضوعاً لذلك المعنى في جميع الأوضاع ولا في المجاز أن لا يكون موضوعاً لمعناه في شيء من الأوضاع، ولذا زاد في التحرير في عرف به ذلك الاستعمال، وفي التوضيح بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي، وفي التحرير ويدخل في الحقيقة المنقول والمرتجل وتمام تحقيقه في التلويح، وزاد في جمع الجوامع ابتداء لإخراج المجاز، وهو مفسد للحدّ لأنه يخلّ بعكسه لصدق الحقيقة^(١) على المشترك في المتأخر وضعه له كذا في التحرير وإن كان قد أجاب عنه السعد في حاشيته العصد. (وحكمها وجود ما وضع له خاصاً كان أو عاماً) أي ثبوت حكمه قطعاً كقوله تعالى: ﴿أَرْكَؤْا﴾ [الحج: ٧٧] فإنه خاصّ في الأمور به عام في الأمور.

[الكلام على المجاز]

(وأما المجاز فاسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما) فخرجت الحقيقة واستعمال لفظ الأرض في السماء لعدم المناسبة المشهورة بينهما غلطاً والعلم المنقول كفضل. واختلف في إخراج الهزل بقيد المناسبة، فقليل لم يدخل لأنه لم يرد به شيء وعليه الهندي، وقيل خرج بها لأنه أريد به غير ما وضع له، وهو ظاهر الكتاب في تعريف الهزل، وكذا خرج بها المجاز بالزيادة وتحقيقه في التلويح، وينقسم المجاز كالحقيقة إلى الثلاث، وفي التحرير واعلم أن الوضع قد يكون لقاعدة كلية جزئيات موضوعها ألفاظ مخصوصة، ولمعنى خاص وهو الوضع الشخصي والأول النوعي. وينقسم إلى ما يدل جزئي موضوع متعلقه بنفسه وهو وضع قواعد التركيب والتصاريح، وإلى ما يدل بالقرينة وهو وضع المجاز كقول الواضع كل مفرد بين مسماه وغير مشترك اعتبرته: أي استعملت في الغير باعتباره فلكل واحد من الناس ذلك مع قرينة. ولفظ الوضع حقيقة عرفية في كل من الأولين^(٢) مجاز في الثالث وهو

(١) قوله لصدق الحقيقة الخ: أي وهذه الزيادة تمنع صدق الحد عليه اهـ.

(٢) قوله في كل من الأولين: أي الشخصي والنوعي الدال جزئي موضوع متعلقه بنفسه وإنما كان وصف الوضع حقيقة عرفية فيهما لتبادر كل منهما إلى الفهم من إطلاق لفظ الوضع.

وحكمه وجود ما استعير له خاصاً كان أو عاماً وقال الشافعي: لا عموم للمجاز لأنه ضروري

ما يدل بالقرينة إذ لا يفهم بدون تقييده^(١) وظهر اقتضاء المجاز وضعين للفظ والمعنى وهو نوع العلاقة وسيأتي بيانها. وفي التنقيح ثم كل من الحقيقة والمجاز إما في المفرد وقد مر تعريفهما وإما في الجملة فإن نسب المتكلم الفعل إلى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية. وإن نسب إلى غيره لمناسبة بين الفعل والمنسوب إليه فالنسبة مجازية نحو أنبت الربيع البقل انتهى. وظاهره أنهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الأكثرين دون الإسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز إلا أن اتصاف الكلام بهما إنما هو باعتبار الإسناد. وفي بعض الشروح^(٢) أن إطلاق المجاز على اللفظ مجاز لأن المجاز مجوز من الجواز بمعنى العبور وهو حقيقة في الأجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل إلى آخر وفيه نظر، ففي ضياء الحلوم المجاز نقيض الحقيقة انتهى فثبت أنه لغوي. (وحكمه وجود ما استعير له) أي ثبوت الحكم للمعنى المستعار له (خاصاً كان أو عاماً) إذا اقترن به شيء من أداة العموم كالمعرف باللام ونحوه، ولا خلاف في أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك، وإنما محله ما إذا استعمل باعتبار أحد الأنواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله والصحيح أنه يعم جميع أفراد ذلك المعنى لما سبق من أن هذه الصيغة للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية أو المجازية. (وقال الشافعي: لا عموم للمجاز) أي فيما تجوز عنه (لأنه ضروري) أي لكونه ثابتاً على خلاف الأصل للحاجة وهي تندفع في المقترن بأداة عموم ببعض الأفراد فلا يراد به جميعها إلا بقرينة كالاستثناء في قولهم: ما جاءني الأسود الرماة إلا زيداً كذا في شرح جمع الجوامع، وبه اندفع ما في التلويح من أنه لا يتصور لأحد نزاع في صحة قولنا جاءني الأسود الرماة إلا زيداً لما علمت أن عمومه بالقرينة وليس الكلام فيه.

(١) قوله بدون تقييده: أي الوضع بالمجاز كأن يقال وضع المجاز فاندفع بهذا التحقيق ما قيل على حد الحقيقة إن أريد بالوضع الشخصي خرج من الحقيقة كثير من الحقائق كالمثنى والمصغر والمنسوب وكل ما يكون دلالة بحسب الهيئة دون المادة. لأنها إنما هي موضوعة بالنوع لا بالشخص أو أريد به مطلق الوضع الأعم من الشخصي والنوعي دخل المجاز في تعريف الحقيقة لأنه موضوع بالنوع وإنما اندفع لأن المراد به ما يتبادر إلى الفهم من إطلاقه وهو تعيين اللفظ بإزاء المعنى بنفسه: أي لا بضميمة قرينة إليه فيدخل الحقائق المذكورة ولا يدخل المجاز.

(٢) قوله وفي بعض الشروح: مراده شرح العلامة ابن ملك المشهور بابن فرشته واسمه عبد اللطيف اهـ.

وإننا نقول عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك وكيف يقال إنه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى ولهذا جعلنا لفظة الصاع في حديث ابن عمر

واعلم أن المصنف نسب هذا القول للشافعي، وفي بعض كتب الحنفية نسب إلى بعض أصحابه ونسبه ابن السبكي إلى بعض الحنفية وضعفه وصحح القول بعمومه، وبهذا ظهر أن الأصح في المذهبين القول بعمومه.

(وإننا نقول عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) وإلا لما وجدت حقيقة إلا وأن تكون عامة والواقع خلافه (بل لدلالة زائدة على ذلك) وهي أدوات العموم، فإذا وجدت الدلالة في المجاز وجب القول بعمومه، وتعقبه في التلويح بأنه يجوز أن يكون المؤثر في العموم هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعاً انتهى، فالأولى الاستدلال بما سبق للصحيح. (وكيف يقال إنه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى) والله تعالى منزّه عن الضرورة، هذا إن أريد بكونه ضرورياً من جهة المتكلم في الاستعمال ولأن للمتكلم في أداء المعنى طريقين: أحدهما: حقيقة، والآخر: مجاز يختار أيهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام: أي علوّ درجته وارتفاع طبقة ما ليس في الحقيقة، وإن أريد بالضرورة من جهة الكلام والسماع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز بالضرورة لثلا يلزم إلغاء الكلام فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فإنه يتعلق بدلالة اللفظ، فعند الضرورة يحمل على ما احتمله اللفظ خاصاً كان أو عاماً بخلاف المقتضى بالفتح فإنه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر على ما يحصل به صحة الكلام من غير إثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة، ولا يخفى أن التعليل بكونه ضرورياً من جهة المتكلم مما لا يعقل أصلاً لجواز أن لا يجد المتكلم لفظاً يدل على جميع أفراد مراده بالحقيقة فيضطر إلى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لأجل المعنى الخاص فكذا لأجل المعنى العام، وإنما يلائمه بعض الملاءمة الضرورة من جانب السماع لتصحيح الكلام كما مرّ. فإن قيل قد سبق أن العموم إنما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة إلى المعنى المجازي ليس بموضوع. قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع كذا في التلويح.

(ولهذا) أي ولأجل أن العموم يجري في المجاز (جعلنا لفظة الصاع في حديث ابن عمر) وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع

عاماً فيما يحله والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز ومتى أمكن العمل بها سقط المجاز فيكون العقد لما ينعقد دون العزم

بالصاعين» كما ذكره الزيلعي وهو مروى أيضاً عن غير ابن عمر. قال الجلال المحلي: والحديث في مسلم عن أبي سعيد الخدري قال: «كنا نرزق تمر الجمع فكنا نبيع الصاعين بالصاع فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: لا تبيعوا صاعي تمر بصاع ولا صاعي حنطة بصاع ولا درهماً بدرهمين» انتهى (عاماً فيما يحله) أي مكيل الصاع بمكيل الصاعين وعلى قول بعض الشافعية المراد بعض المكيل وهو المطعوم لما ثبت عندهم من أن علة الربا في غير الذهب والفضة الطعم وعلى الأصح عندهم أن المجاز يخص عمومه بما أثبت عليه الطعم فيسقط تعلق الحنفية به في الربا في الجصّ ونحوه ذكره الجلال المحلي. والحاصل أن هذا الحديث لا يتعين دليلاً لأحد لا في الأصل ولا في الفرع، وقد علمت أن الصاع روي معروفاً ومنكراً في سياق النفي وكل منهما للعموم.

[الحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز]

(والحقيقة لا تسقط عن المسمى) بيان لبعض علاماتها وهي عدم صحة نفي ما عرف حقيقياً له في الواقع (بخلاف المجاز) فإن صحة النفي علامة له، وتعبه ابن الحاجب بأنه يؤدي إلى الدور لأن صحة النفي تتوقف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفي لزم الدور، وردّه العلامة منصور القآني بأن معرفة كونه مجازاً في الحال تتوقف على صحة النفي في مجاري استعمالاتهم وذلك لا يتوقف على كونه مجازاً في الحال فلا دور انتهى، والظاهر أن كلام المصنف إنما هو بيان لحكم الحقيقة لا بيان لعلامتها، وفي التحرير يعرف المجاز بتصريحهم باسمه أو حدّه أو بعض لوازمه وبصحة النفي وبتبادر غيره لولا القرينة وبعدم اطراده على خلاف ما عرف لمسماه وبالتزام تقييده ويتوقف إطلاقه على متعلقه وتاممه فيه. (ومتى أمكن العمل بها) أي بالحقيقة (سقط المجاز) لكونه خلفاً عنها فلا يعارضها فهو متفرع على كونه خلفاً عنها، ولو أخره إلى بحث الخلفية لكان أولى (فيكون العقد) في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّرتَهُ﴾ [المائدة: ٨٩] الآية (لما ينعقد) حقيقة وهو مجموع اللفظ المستعقب حكمه، واختلف كلامهم في بيان الحقيقة فظاهر الكتاب أن مجموع اللفظ هو الحقيقة وأن العزم مجاز وفي غيره أن أصل العقد عقد الحبل وهو شدّ بعضه ببعض، ثم استعير للألفاظ التي عقد بعضها ببعض لإيجاب حكم، ثم استعير لما يكون سبباً لهذا الربط وهو العزم، والتوفيق بين كلامهم أن ما في الكتاب حقيقة، شرعية وإن كان مجازاً لغوياً أو أن المجاز لما كان أقرب إلى الحقيقة والشيء إذا قرب من شيء أخذ حكمه فسماه حقيقة مجازاً كما أشار إليه الأكمل. (دون العزم) على

والنكاح للوطء دون العقد

الفعل الذي هو سبب له لكونه مجازاً لا يصار إليه عند إمكان الحقيقة فلا تجب الكفارة في الغموس وهي حلفه على أمر ماض أو حال يتعمد الكذب فيه لأنها لا تجب إلا في المنعقدة وهي مجاز في المكسوبة بالقلب لما قدمنا لعدم الانعقاد لعدم استعابها وجوب البر لتعذره، وتعقبه في التحرير بأن كونها حقيقة في العقد إنما هو في عرف أهل الشرع وهو لا يستلزمه^(١) في عرف الشارع وهو المراد^(٢) لأنه في لفظه بل على أنه إن كان في عرف الشارع كذلك وإلا فالمجاز الأول^(٣) بالنسبة إلى العزم لقربه^(٤) وحاصله أن العقد إن كان حقيقة في كلام الشارع فبها وإلا فهو أولى لأنه المجاز الأول.

(والنكاح للوطء) حقيقة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٢] (دون العقد) لكونه مجازاً يتعين حملة على الحقيقة فحرمت مزنية الأب على الابن وحرمة ما عقد عليها الأب ولم يطأها بالإجماع لا بالآية لثلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهذه طريقة البعض وعامة المشايخ والمفسرين أن المراد به في الآية العقد حتى قال في الكشف في تفسير الأحزاب لم يرد لفظ في كتاب الله تعالى من النكاح إلا في معنى العقد لأنه في معنى الوطء من باب التصريح به، ومن آداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماساة والقربان انتهى، وعلى هذا فحرمة مزنيته بدليل آخر.

واعلم أن كونه للوطء ويتعين العمل به إنما هو فيما إذا أمكنا، أما إذا لم يمكن أحدهما تعين الممكن، فلو قال لزوجه أو أمته أن نكحتك تعين الوطء فلو تزوجها بعد إبانة أو عتق لم يحث قبل الوطء وحث به، ولو قال ذلك لأجنبية تعين العقد فلا يحث بوطئها كما في الكشف، ثم قيل في مثالي العقد والنكاح استعارة المسبب للسبب وهو ممنوع عندنا. أجيب بأن المسبب فيهما مخصوص بالسبب لأن انعقاد اللفظين لا يصير عقداً إلا بالقصد، ولذا لا ينعقد ممن ليس له قصد صحيح، وكذلك الوطء مخصوص بالعقد على حسب وضع الشرع فإن المقصود من الإماء الاستخدام ووطؤهن من باب الاستخدام كذا في التقرير.

(١) قوله وهو لا يستلزمه: قال في التحرير: ويدفع هذا بأن الأصل في مثله استحباب ما قبله إلا بناه له ولم يوجد النافي له اهـ فأنت تراه دفع التعقب الذي اقتصر عليه الشارح.

(٢) قوله وهو المراد: أي عرف الشارع هو المراد لأنه: أي المجاز في لفظه؛ أي لفظ الشارع اهـ.

(٣) قوله وإلا فالمجاز الأول: أي وإن لم يكن العقد في هذا حقيقة فهو المجاز الأول عن الحقيقة اللغوية التي هي شد بعض الحبل ببعض.

(٤) قوله لقربه: أي أكثر من العزم والمجاز الأقرب مقدم.

ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد

[استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز مرادين بلفظ واحد]

(ويستحيل اجتماعهما) أي الحقيقة والمجاز (مرادين) أي مقصودين بالحكم (بلفظ واحد) بأن يستعمل اللفظ ويراد في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معاً بأن يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول: لا تقتل الأسد أو الأسدين أو الأسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما: من حيث إنه موضوع له، والآخر: من حيث إنه متعلق به بنوع علاقة، ولا شك أن اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجاز وهو محل النزاع فعندنا لا وعند الشافعي هو جائز قيد بكونهما مرادين لأنه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفرادهِ^(١) وهو المعبر عنه بعموم المجاز كما أنه لا نزاع في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً، وكما أنه لا نزاع في الامتناع فيما لا يمكن الجمع كفاعل أمراً وتهديداً، وكما أنه لا نزاع على قول المحققين في امتناع تعميم المعاني المجازية كلاً اشترى لشراء الوكيل والسوم^(٢) كما في التحرير لكن في شرح جمع الجوامع^(٣) الراجع عندهم صحة إرادة المجازيين إن قامت قرينة عليهما أو تساويها ولا قرينة بين أحدهما وأطلق في اللفظ الواحد فشمّل المفرد وغيره، وخصصه في التحرير بالمفرد وصحح جوازه في غيره لغة أيضاً لتضمنه^(٤) المتعدد فكل لفظ لمعنى وقد ثبت من كلامهم القلم أحد اللسانين^(٥) والخال أحد الأبوين انتهى، ورده في التقرير بأن الجمع يفيد جميع ما اقتضاه المفرد فإن كان متساوياً لمعنييه كان الجمع كذلك وإن كان لا يفيد سوى أحد المعنيين كان الجمع كذلك انتهى لكن ظاهر ما في التحرير أنك إذا قلت رأيت أسدين، فمعنى

(١) قوله يكون المعنى الحقيقي من أفرادهِ: كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الأرض ووضع القدم في الدخول اهـ تلويح.

(٢) قوله لشراء الوكيل والسوم: فإن كلاً منهما معنى مجازي لقوله لا اشترى.

(٣) قوله لكن في شرح جمع الجوامع: هذا استدراك وارد بعد قول التحرير والتعميم في المجازية، قيل على الخلاف والمحققون لا خلاف في منعه، وقال ذلك بعد اطلاعه على غير ما حققه فكيف يستدرك بما هو تاركه قصداً لضعفه فتأمل.

(٤) قوله لتضمنه: أي غير المفرد، والمراد بالمفرد هنا ما ليس مثني ولا مجموعاً شرح التحرير.

(٥) قوله القلم أحد اللسانين الخ: فأريد بأحد اللسانين القلم وهو معنى مجازي للسان وباللسان الآخر الجارحة وهو معنى حقيقي له وبأحد الأبوين الخال وهو معنى مجازي للآب وبالأخر من ولده وهو معنى حقيقي له شرح التحرير.

كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في زمان واحد

الجمع إرادة وقوع الرؤية على اثنين الحيوان المفترس والرجل الشجاع، وظاهر ما في التقرير أن معنى الجمع في مثله وقوع الرؤية على أربعة اثنين حقيقة واثنين مجازاً، فعلى هذا فمن جَوَزَ الجمع في غير المفرد أراد ما في التحرير ومن منعه أراد معنى ما في التقرير. ثم اعلم أن ما في التحرير إنما هو في الجمع لغة، وأما على أصولنا فلا يجوز الجمع بينهما في غير المفرد كالمفرد قطعاً لتمثيلهم له بالموالي والأبناء وكل منهما ليس بمفرد فالحق ما في التقرير من عدمه مطلقاً، واختلف في سبب امتناع الجمع بينهما، فقيل يمتنع عقلاً ولغة والحق جوازه عقلاً لصحة إرادة متعدد به قطعاً وكونه لبعضها لا يمنع عقلاً إرادة غيره معه بعد صحة طريقه، إذ حاصله نصب ما يوجب الانتقال من لفظ بوضع وقرينة. لا يقال المجازي يستلزم معاند الحقيقي وهو قرينة عدم إرادته لأنه استلزام بلا موجب بل اللازم قرينة المجازي إلا أن يقصد عدم الحقيقي وهو غير لازم الاستعمال عقلاً، نعم يلزم عقلاً كونه حقيقة ومجازاً في استعمال واحد وهم ينفونه. لا يقال بل مجاز في المجموع وهو غير أحدهما لأنه لكل. لأننا نقول إن كلاً متعلق الحكم لا المجموع لكن نفيه غير عقلي بل يصح عقلاً أن يستعمل حقيقة لإرادة الحقيقي ومجازاً لنحوه كذا في التحرير تبعاً للتلويح من أن الحق جوازه عقلاً، وفي التقرير الحق أنه لا يجوز عقلاً لأنه إرادتهما جميعاً من حيث الحقيقة والمجاز لا بد فيها من توجه الذهن إلى أن أحدهما: حقيقة والآخر: مجاز وكل منهما قضية والذهن لا يتوجه في حالة واحدة إلى حكيمين باتفاق العقلاء، وإنما المختلف فيه توجه العقل في حالة واحدة إلى تصوّرين انتهى.

واستدل لمنع الجمع لغة بعدم تبادر غير الوضعي الواحد بنفي غير الحقيقي حقيقة، وعدم العلاقة بنفيه مجازاً والمصنف رحمه الله اختار أن المنع عقلي أيضاً، فلذا قال: (كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في زمان واحد) فإن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص، ورده في التلويح بأنه إن كان إثباتاً للحكم بطريق القياس فباطل لأن الامتناع في المقيس عليه مبني على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعاً وإن كان توضيحاً وتمثيلاً للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة إرادة المعنيين فإنها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على أنا لا نجعل اللفظ عند إرادة المعنيين حقيقة ومجازاً ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازاً قطعاً انتهى، وفي التحرير وقول بعض الحنفية يستحيل كالثوب ملكاً وعارية تهافت إذ ذاك في الظرف الحقيقي انتهى. وتوضيحه أنه إنما يستحيل في الثوب

حتى أن الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي وإذا كان له معتق واحد يستحق النصف ولا يلحق غير الخمر بالخمير ولا يراد بنو بنيه في الوصية لأبنائه.....

إذا كان كل من الملك والعارية حقيقياً في زمن واحد. وأما إذا كان أحدهما: حقيقة والآخر: مجازاً باعتبار ما كان فلا استحالة فلا يصح التشبيه، من الفروع الغريبة المتفرعة على امتناع الجمع ما في الظهيرية لو قال لزوجته وأمه أعتقتكما ونوى طلاق زوجته وعتق أمته عتقت أمته ولا تطلق زوجته وهو دال على عدم جواز الجمع في المثني كالمفرد عندنا ومسألة الوصية دالة على منعه في الجمع أيضاً. (حتى أن الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي) لأن إطلاق المولى على المعتق حقيقة وعلى معتق المعتق مجاز والجمع بينهما ممتنع فاخص بها مواليه ولا ينافيه ما قدمناه في المشترك من أن الوصية للموالي باطلة لأن الكلام هناك فيما إذا كان للموصي موالي أعتقوه وموالي أعتقهم وإطلاق المولى عليهما بالاشتراك ولا عموم للمشارك ولا بيان فبطلت وهنا فيما إذا لم يكن عليه ولاء لأحد والوقف كالوصية في المسألتين كما ذكره الخصاص وقيد بوجود النوعين لأنه لو أوصى لمواليه، وليس له إلا موالي الموالي استحقوا الوصية اتفاقاً لتعين المجاز حيثئذ كما أشار إليه في التحرير.

(وإذا كان له معتق) بفتح التاء (واحد يستحق النصف) أي نصف الموصى به سواء كان الموصى به الثلث أو أقل أو أكثر عند الاجازة أو عدم وارث ولم يذكر حكم النصف الثاني للاختلاف فعند الإمام يرد إلى الورثة ولا يعطي لموالي الموالي لما تقدم من امتناع الجمع وعندهما يكون النصف لموالي الموالي عملاً بعموم المجاز كما في التحرير وأشار باستحقاق الواحد النصف إلى أن الجمع هنا أقله اثنان كما قدمه من أن الحكم في الوصايا كالموارث ولم يذكر حكم أولاد المعتق بفتح التاء عند عدمه وهم كهو عند عدمه.

(ولا يلحق غير الخمر بالخمير) في إيجاب الحد كالمنصف والمثلث من الأشربة بقوله عليه الصلاة والسلام: «من شرب الخمر فاجلدوه» لأن الخمر حقيقة النبيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد وإطلاقها على غيره مجاز فلا يراد لامتناع الجمع وإنما وجب الحد عند السكر بالإجماع. ثم اعلم أن عدم اللاحق إنما هو في إيجاب الحد أما الحرمة فثابتة في الأشربة المحرمة كما علم في الفقه.

(ولا يراد بنو بنيه في الوصية لأبنائه) يعني لو أوصى لأبناء فلان اختص بها بنوه لصلبه لأنه الحقيقة فلا شيء لبني بنيه لأنه مجاز فلا يراد معها لامتناع الجمع وعندهما استحقها الجميع عملاً بعموم المجاز حيث أطلق الأبناء عرفاً على الفريقين، ولو أوصى لأبنائه وله ذكور وإناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والإناث عندهما

ولا يراد المس باليد في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣]؛ لأن الحقيقة فيما سوى الأخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مراداً وفي الاستئمان على الأبناء والموالي يدخل الفروع لأن ظاهر الاسم صار شبهة بخلاف الاستئمان على الآباء والأمهات حيث لا يدخل الأجداد والجندات لأن ذلك بطريق التبعية فيلحق بالفروع دون الأصول

وهو أحد قولي أبي حنيفة وإن كانت له إناث خاصة فلا شيء لهن، وإن أوصى لأولاده فللذكور والإناث الصلبية مختلفة أو منفردة وإن كان له أولاد وأولاد ابن فعنده يستحق الصلبية وعندهما الجميع، وقيل الصليات خاصة اتفاقاً لأن الأولاد لا تطلق عرفاً على أولاد الابن بخلاف الأبناء كذا في التلويح (ولا يراد المس باليد في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣]؛ لأن الحقيقة فيما سوى الأخير) وهي المسائل الثلاث وهي الوصية للموالي وإلحاق غير الخمر بها والوصية لأبناء فلان (والمجاز فيه) أي في الأخير وهو الجماع (مراد) اتفاقاً فإن القائل بأن المس باليد ناقض مستدلاً به قال بأن التيمم للجنب جائز مستدلاً به أيضاً (فلم يبق الآخر) بالفتح وهو المجاز في المسائل الثلاث والحقيقة في الأخير (مراداً) لثلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الذي قد أثبتنا امتناعه، وما ذهب إليه المصنف تبعاً لفخر الإسلام من أن حقيقة اللمس المس باليد ومجازه الجماع هو أحد الطريقتين والآخر عكسه ومشى عليه بعض الفقهاء وهو موافق لتفسير ابن عباس فإنه فسره بالجماع ولقول أهل اللغة حتى قال ابن السكيت اللمس إذا قرن بالمرأة يراد به الجماع تقول العرب لمست المرأة: أي جامعها.

(وفي الاستئمان على الأبناء والموالي يدخل الفروع) جواب عما أورد على المسألة الأولى والثالثة، وتقريره لو قال الكفار آمنونا على أبنائنا وأولادنا فإن أبناءهم يدخلون في رواية الاستئمان مع لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز (لأن ظاهر الاسم صار شبهة) يعني أن شمول الأمان إياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الأمان لحقن الدم، وهو مبني على التوسع إذ الإنسان بنيان الرب تعالى فيبني على الشبهات واسم الأبناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الأمان فيما هو تابع في الخلقة وفي إطلاق الاسم. (بخلاف الاستئمان على الآباء والأمهات حيث لا يدخل الأجداد والجندات) جواب عما أورد على الجواب من أن دخول الفروع لظاهر الاسم المورث للشبهة فإنه يقتضي دخول الأصول في الآباء والأمهات لظاهر الاسم (لأن ذلك) الدخول (بطريق التبعية فيلحق بالفروع) لكونهم تبعاً في الخلقة (دون الأصول) لأن الأصالة الخلقية تعارضه. وحاصله أن الأصالة في الخلق تمنع التبعية في الدخول في اللفظ. وأورد عليه إعطاء

وإنما يقع على الملك والإجارة والدخول حافياً ومنتعلاً فيما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى

الجد السدس لعدم الأب بإعطائه الأبوين . وأجيب بأنه ليس به بل بدليل آخر مستقل وتعقبهم في التحرير بأنه مخالف لقولهم الأم الأصل لغة، وقول بعضهم البنات الفروع لغة وأيضاً إذا صرف الاحتياط عن الاقتصار في الأبناء فصرفه إلى عموم المجاز في الفروع والأصول أوجه فيدخلون انتهى . وحاصله التسوية بين الفروع والأصول في الدخول لكن لا بطريق التبعية بل لأن الابن مجاز عن الفرع والأب أو الأم مجاز عن الأصل، ودليل المجاز الاحتياط في حقن الدم كما أن دليل المجاز في ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] الإجماع على حرمة الجدات، وقد يقال إن الاحتياط لما لم يكن دليلاً قطعياً وعارضه معارض وهو عدم صلاحية الأصول للتبعية للفروع سقط وفي حرمة الجدات حصل الدليل القطعي أعني الإجماع فلم يسقط دليل المجاز لمعارض ضعيف فافترقا .

(وإنما يقع) الحلف (على الملك والإجارة) فيما إذا حلف لا يدخل دار فلان مع أن الحقيقة داره المملوكة والمجاز داره بالإجارة، وقد قلتم يحث الحالف مطلقاً وفيه الجمع الممتنع (والدخول حافياً ومنتعلاً فيما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان) ولم يكن له نية فإنه يحث كيفما دخل مع أن وضع القدم حقيقة في الحافي لأن حقيقة وضع الشيء في الشيء أن يجعل الثاني ظرفاً له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس ومجاز في المنتعل (باعتبار عموم المجاز) جواب عما أورد على الأصل السابق من المسألتين فإن ظاهرهما لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز، وقدّمنا أن معنى العموم المجاز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفرادهِ. (وهو) في المسألة الثانية (الدخول) فهو مجاز عن وضع القدم لكون المعنى الحقيقي مهجوراً إذ لو اضطلع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال إنه وضع القدم في الدار ولهذا لو وضع القدم بلا دخول لم يحث كما ذكره قاضيخان . والحاصل أن قوله لا يضع قدمه له حقيقة لغوية، وهي وضعه دخل أولاً وهي مهجورة فلا يحث بها، وله حقيقة عرفية وهي الدخول ماشياً وهي غير مهجورة حتى لو نواه لم يحث بالدخول ركباً كما لو نوى الدخول حافياً لم يحث منتعلاً وله مجاز وهو الدخول من باب ذكر السبب وإرادة المسبب فيحث كيف دخل باعتبار عمومهِ ماشياً أو ركباً حافياً أو منتعلاً عند عدم البية . (ونسبة السكنى) بالرفع عطف على الدخول جواب عن الأولى يعني يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة إلى فلان نسبة السكنى إما حقيقة وإما دلالة حتى لو كانت ملك فلان وليس بساكنها يحث

وإنما يحنث إذا قدم ليلاً أو نهاراً في قوله عبده حرّ يوم يقدم فلان لأن المراد باليوم الوقت وهو عام وإنما أريد النذر واليمين إذا قال الله عليّ صوم رجب ونوى به اليمين

بالدخول فيها مطلقاً كما في الخانية والظهيرية أو بشرط أن لا يكون غيره ساكناً فيها ذكره شمس الأئمة ونسبة السكنى تعم الملك والإجارة والعارية فيحنث مطلقاً باعتبار عموم المجاز، وظاهر ما في التحرير أن الحنث بالسكنى والملك إنما هو بالحقيقة فإنه قال: والجواب أن حقيقة إضافة الدار بالاختصاص، وهو بالسكنى والملك فيحنث بمملوكة غير مسكونة كقاضيخان خلافاً للسرخسي انتهى. وقد علمت أن خلاف السرخسي فيما إذا كان غيره ساكناً فيها أما إذا كانت خالية فلا.

(وإنما يحنث إذا قدم ليلاً أو نهاراً في قوله عبده حرّ يوم يقدم فلان) جواب عما أورد أيضاً من أن هذه المسألة لزم فيها الجمع الممتنع فإنّ اليوم حقيقة بياض النهار ومجاز في الليل (لأن المراد باليوم الوقت) مجازاً (وهو عام) شامل الليل والنهار لأنه يذكر للنهار وللوقت فاحتجنا إلى ضابط يعرف به في كل موضع أن المراد به حقيقته أو مجازه فقلنا إذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لأن الفعل إذا نسب إلى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه معياراً له فإن امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار وإن لم يمتد كوقوع الطلاق ههنا لا يمتد المعيار فيراد به مطلق الوقت كذا في التوضيح، والمراد بالمتد ما يصح تقديره بمدة، وبغيره ما لا يصح وفيه إشارة إلى أن المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي أضيف إليه اليوم، وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والأرجح الأول لأن المجاز خير من الاشتراك. وأورد على الأصل السابق طالق يوم أصوم فإن الطلاق مما لا يمتد مع أن اليوم للنهار وأحسن الظنّ بالله يوم تموت فإنه مما يمتد واليوم لمطلق الوقت. وأجيب عن الأول بأنه لموجب وهو اختصاص الصوم به، وعن الثاني بالقرينة وهو السرور ولا يختص بالنهار كما أشار إليه في التحرير، وهو معنى ما في التلويح من أن الحكم المذكور إنما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع، ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن وتام هذا المبحث في فصل إضافة الطلاق إلى الزمان من شروح الهداية.

(وإنما أريد النذر واليمين إذا قال الله عليّ صوم رجب ونوى به اليمين) جواب عما أورد أيضاً من لزوم الجمع الممتنع في هذه المسألة فإنه للنذر حقيقة ولليمين مجازاً، وقد جمعتم بينهما بالنية والإيراد على قولهما فإن أبا يوسف لا يجعله لهما فلا إيراد على قوله وفائدته لزوم القضاء والكفارة إن لم يصم ووقع في عبارة فخر الإسلام

لأنه نذر بصيغته يمين بموجبه

رجب غير منون للعلمية والعدل عن الرجب معرفة، لأن المراد رجب بعينه: أي الذي يأتي عقيب اليمين كما في التلويح ويصح تنوينه على إرادة المنكر أي رجب كان وهذه على ستة أوجه لأنه إما أن لا نية له أو نوى النذر مع نفي اليمين أو بدونه أو نوى اليمين مع نفي النذر أو بدونه أو نواهما جميعاً والثلاثة الأول نذر بالاتفاق والرابع يمين اتفاقاً والأخيران على الخلاف وإليهما الإشارة بقوله ونوى اليمين: أي مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والإثبات لكن عند أبي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين. (لأنه نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يمين بموجبه) بفتح الجيم، واختلف في معناه هنا فقليل اللازم المتأخر لأن النذر إيجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلاً وإيجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح أيضاً كترك الصوم وتحريم المباح يمين للآية فعلى هذا الموجب نفس اليمين، وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجبه: أي أثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك إذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريماً للمباح بواسطة حكمه. وحاصل الجواب أن الصيغة حقيقة في النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً لا كون اللفظ حقيقة ومجازاً كيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم إرادة الموضوع له كذا في التلويح. وأجاب في التنقيح^(١) عن لزوم الجمع بينهما بأنه لا جمع بينهما في الإرادة لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بإرادته ورده في التحرير بأنه غلط إذ تحققه مع الإرادة وعدمها لا يستلزم عدم تحققها وإلا لم يمتنع الجمع^(٢) في صورة، وقد فرض إرادتهما انتهى. وأجاب شمس الأئمة بأنه أريد اليمين بلفظ لله وأريد النذر بلفظ علي أن أصوم رجب وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور: أي كأنه قال لله

(١) قوله وأجاب في التنقيح: قال في التلويح هذا الجواب إنما يصح فيما إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواهما جميعاً فقد تحقق إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً ولا معنى للجمع إلا هذا. فإن قلت لا عبرة بإرادة النذر لأنه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للإرادة فكأنه لم يرد إلا المعنى المجازي. قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لأن المعنى الحقيقي ثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولا تأثيرها اهـ تلويح، وهو ما أشار له في التحرير بقوله إذ تحققه الخ أي تحقق النذر.

(٢) قوله وإلا لم يمتنع الجمع: أي بين الحقيقي والمجازي في صورة لأن المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بإرادته ولا تأثير لها.

فهو كشرء القريب تملك بصيغته تحرير بموجبه وطريق الاستعارة

لأصومن وعليّ أن أصوم، وتعقبه في التحرير بأنه يلزم عليه أن لا يراد أن بنحو عليّ أن أصوم بدون لله وهذا يخالف الأول حيث قرره بأن المحلوف تحريم الترك والمنذور الصوم. وأجاب في الهداية بأنه لا تنافي بين الجهتين أي جهتي النذر واليمين لأنهما يقتضيان الوجوب إلا أن النذر يقتضيه لعينه، وهو وفاء المنذور واليمين لغيره وهو الصيانة عن الهتك فجمعنا بينهما عملاً بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض. قال الهندي: وكلامه يشير إلى جواز الجمع بسببين مختلفين وقد صرح به في آخر باب الحلف بالعتق انتهى، وتعقبه في فتح القدير بأنه يلزم التنافي من جهة أخرى^(١) وهو أن الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه الكفارة، وتنافي اللوازم أقل ما يقتضي التباين فلا بد أن لا يراد بلفظ واحد انتهى. والحاصل أنه لم يسلم جواب عن إيراد، وبه يترجح قول أبي يوسف.

(فهو كشرء القريب تملك بصيغته) لأنها موضوعة للملك (تحرير بموجبه) وهو الملك فكان اعتاقاً بواسطة حكمه، وأورد عليه أنه ينبغي أن يكون يميناً بغير نية كالمشبه به فإنه اعتاق بلا نية. وأجيب بأن الصيغة لما غلبت في النذر صارت اليمين كالحقيقة المهجورة فتوقفت على النية. وأورد على كون النذر بصيغته أنه ينبغي أن يلزم النذر أيضاً إذا نوى يمين وليس بنذر. وأجيب بأنه لما نوى مجازة ونفى حقيقته يصدق ديانة، لأنه حكم ثابت فيما بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه، بخلاف الطلاق والعتاق فإنه إن قال: أردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لأن هذا حكم فيما بين العباد وقضاء القاضي أصل فيه كذا في التوضيح.

(وطريق الاستعارة) وهي مرادفة للمجاز عند الأصوليين ومجاز خاص عند علماء البيان فإن عندهم المجاز نوعان: مجاز مرسل، وهو ما يكون علاقته غير المشابهة. واستعارة، وهو ما يكون علاقته المشابهة. وقد حصر العلماء بالاستقراء طريق الاتصال بين الشئيين في خمسة وعشرين نوعاً إطلاق اسم السبب على المسبب وعكسه واسم الكل على البعض وعكسه واسم اللزوم على اللازم وعكسه واسم المطلق على المقيد وعكسه واسم العام على الخاص وعكسه وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه أولاً وعكسه وتسمية الشيء باسم مجاوره وتسميته باسم ما يؤول

(١) قوله وتعقبه في فتح القدير بأنه يلزم التنافي من جهة أخرى، رده في النهر بأنه غير وارد على المصنف لأنه لم يدع عدم التنافي من كل وجه كما هو ظاهر كلامه بل من حيث الوجوب، وهذا القدر كافٍ في المطلوب اهـ.

الاتصال بين الشئيين صورة أو معنى كما في تسمية الشجاع أسداً والمطر سماء وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة

إليه واسم المحل على الحال وعكسه واسم آلة الشيء عليه واسم الشيء على بدله والنكرة في الاثبات للعموم والمعرف باللام وإرادة واحد منكر واسم أحد الضدين على الآخر والحذف والزيادة كذا في التقرير. واختلف المحققون في ضبطها فضبطها ابن الحاجب في خمسة: الشكل والوصف والكون عليه والأول إليه والمجاورة، وصدر الشريعة في تسعة: الكون والأول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية، وضبطها فخر الإسلام في شئيين اتصال صورة أو معنى وهو أضبط مما ذكروا إذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروا فإن كل موجود من الماديات إنما هو بالصورة أو المعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث كذا في التقرير، ولذا اختاره المصنف، فقال: (الاتصال بين الشئيين صورة) بأن يكون بينهما جهة اختصاص، فلا يجوز استعارة السماء للأرض وبالعكس مع أنهما يشتركان في الوجود والحدوث الجسمية وغيرها، فلو لم تختص الجهة لجازت (أو معنى) والمراد به الوصف الخاص المشهور، إذ لو لم يكن خاصاً امتنع الاستعارة وكذا إذا لم يكن مشهوراً ولهذا لم يصح تسمية إنسان أسداً باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص وكذا باعتبار البخر والحمى لعدم الشهرة وإن كانا من لوازم الأسد، بل الوصف المشهور في الأسد هو الشجاعة، ولذا مثل به (كما في تسمية الشجاع أسداً) وهذا لأن جواز الاستعارة بكل معنى يؤدي إلى ذهاب حسن الكلام وطراوته، واستواء الفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق استخراج الاستعارات البديعية والتشبيهات المليحة الغربية مع العاري عنها كما أن جواز القياس بكل وصف يفضي إلى ارتفاع فضل المجتهد المستخرج لدقائق المعاني على غيره، فكما أن القياس لا بد فيه من وصف جامع معدل، كذلك المجاز لا بد له من معنى خاص مشهور كذا في التقرير. (والمطر سماء) مثال للاتصال الصوري. قال ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم: أي المطر، يعني كنا في طين بسبب المطر إلى أن وصلناكم أطلق اسم السبب وهو السماء على المسبب وهو المطر لاتصال بينهما صورة، لأن كل عال عند العرب سماء، والمطر من السحاب ينزل فهو سماء عندهم فسمي باسمه. (وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية) أي بين السبب والمسبب (والتعليل) أي بين العلة والمعلول (نظير الصورة) أي نظير الاتصال الصوري في المحسوس لا المعنوي لأنه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى، إذ معنى السبب الافضاء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذلك معنى العلة التأثير، ومعنى المعلول ليس كذلك، فكان هذا الاتصال بالمجاورة التي بينهما نظير

والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع نظير المعنى والأول على نوعين: اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وإنه يوجب الاستعارة من الطرفين

اتصال المطر بالسحاب وهذا لأن المشروع ليس بصورة تحسّن فجعل الاتصال بالمجاورة كالاتصال من حيث الصورة (والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع) في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف، والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولاً لأي معنى شرع ذلك العقد المشروع (نظير المعنى) هو المراد بعلاقة المشابهة لأن المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة. والمعنى أن كل مشروع وجد فيه معنى مشروع آخر يثبت الاتصال بينهما من حيث المعنى كالوصية والإرث فإن كلاً منهما استخلاف بعد الموت إذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتهييز والدين فيجوز استعارة أحدهما للآخر كقوله تعالى: ﴿يُؤْتِيكَ اللَّهُ فِي ذِكْرِكَ مِثْرًا﴾ [النساء: ١١] أي يوزنكم وكذا الهبة والصدقة متصلان معنى أيضاً من حيث إن كلاً منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما إذا وهب للفقير شيئاً حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوخ من الصحة فيما إذا وهب لفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما إذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع ومنع الشيوخ إذا تصدق على غنيين. وفي التوضيح: والحاصل أنه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارجي من مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصوّرها تصوّره انتهى. وفي التحرير: لما لم يشترط نقل الأحاد جاز في الشرعية بالقرينة فالمعنوية فيها أن تشترك التصرفات في المقصود من شرعيتها وهو علتها الغائية كالحوالة والكفالة المقصود منهما التوثق فيطلق كل على الآخر كلفظ الكفالة بشرط براءة الأصيل وهو القرينة يجعل مجازاً في الحوالة، وهي بشرط مطالبته كفالة، وقول محمد يقال أحال ربّ المال: أي وكله لاشترآكهما في إفادة ولاية المطالبة لا النقل المشترك بين الحوالة التي هي نقل الدين، والكفالة على أنها نقل المطالبة والوكالة على أنها نقل الولاية، إذ المشترك الداخل غير معتبر لا يقال لإنسان فرس ولا لفرس إنسان فكيف ولا نقل في الكفالة والوكالة انتهى.

(والأول) أي الاتصال من حيث السببية والتعليل (على نوعين: اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وإنه يوجب الاستعارة من الطرفين) فيصح استعارة الحكم للعلة والعلة للحكم، والأصل فيه أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم أصل واللازم فرع، فإن كان اتصال الشئيين بحيث يكون كل منهما أصلاً من وجه فرعاً من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازاً وإلا جاز

حتى إذا قال إن اشتريت عبداً فهو حرّ ونوى به الملك أو قال إن ملكت ونوى به
الشراء يصدق فيهما ديانة

استعمال اسم الأصل في الفرع دون العكس، فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول إليه
وابتنائه عليه، والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وإن
كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج إلا أنها في الذهن علة لفاعليته متقدمة
عليها، ولهذا قالوا الأحكام مآلية: أي في المآل، والأسباب علل آتية، وذلك لأن
احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الأحكام دون الأسباب كذا في التلويح. وفي
التحرير: فالعلية كون المعنى وضع شرعاً لحصول الآخر فهو علته الغائية كالشراء
للملك فصحّ كلّ في الآخر لتعاكس الافتقار وإن كان في المعلول على البدل منه ومن
نحو الهبة انتهى، وبه اندفع ما قيل إن الحكم لم يفتقر إلى علة معينة، وتوضيحه أن
المشروط في جواز الاستعارة الافتقار إلى ما يصح علة للحكم في نفس الأمر لأن
الحكم قبل وجوده مفتقر إلى جميع العلل على وجه البدل فيجوز استعارتها للحكم.
(حتى إذا قال إن اشتريت عبداً فهو حرّ ونوى به الملك) من باب استعارة العلة للحكم
(أو قال إن ملكت ونوى به الشراء) من استعارة الحكم للعلة (يصدق فيهما ديانة) لما
قدمه من جواز الاستعارة من الطرفين أطلقه ولم يقيد بما إذا اشترى النصف وحده ثم
باعه ثم اشترى النصف الآخر في الأولى، وبما إذا ملك نصفه ثم باعه ثم ملك
النصف الآخر كما وقع في أكثر الكتب لعدم الاحتياج إلى ذلك التصوير لصحة
تصويره فيهما بما إذا اشترى بشرط الخيار له فإنه يصدق ديانة في الأولى ولا يصدق
قضاء لما فيه من التخفيف على نفسه فإنه لولا نيته لوقع العتق بالشراء وسقط الخيار
وفي الثانية يصدق ديانة وقضاء فإنه بنيته شدّد على نفسه ويصح تصويره أيضاً بما إذا
نوى بالشراء الملك فملكه بهبة أو نوى بالملك الشراء فوهب له كما لا يخفى.

وحاصل ما ذكره أن المسألة عند عدم النية، لأنه إما أن يكون الحلف على
الملك أو على الشراء، وكل واحد منهما إما أن يكون على منكر أو معرف فإن على
الملك على منكر لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه وإن كان على الشراء على منكر
عتق النصف الثاني، وإن كان على معرف على الملك والشراء عتق النصف فيهما لأن
الاجتماع صفة، وهي في الحاضر لغو، وفي غير المعين معتبرة كذا في التقرير. وأما
عند النية فما فيه تخفيف يصدق ديانة لا قضاء للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة وما فيه
تشديد يصدق ديانة وقضاء. والمراد من قول المشايخ في أمثال هذه الصور صدق ديانة
أنه إذا استفتى فقيهاً يجيبه على وفق ما نواه ولكن القاضي يحكم عليه بموجب الكلام
ولا يلتفت إلى ما نوى إذا كان فيه تخفيف كذا في التقرير، وهو يقتضي أن القاضي

والنوع الثاني اتصال السبب بالمسبب كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرّبة فيصحّ استعارة السبب للحكم

الجاهل لا يمكنه الحكم بالفتوى لكون المفتي يفتي بالديانة والقاضي لا يحكم بها فينبغي أن يجيب المفتي بالديانة ويبين ما لا يصدّق فيه قضاء كما لا يخفى. وفي التوضيح أن أصل الفرق بين الملك والشراء مبنيّ على أن إطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف إنما هو بطريق الحقيقة. أما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغويّ لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية، ولفظ المشتري من هذا القبيل فإنه يعد الفراغ من الشراء يسمى مشترياً عرفاً فصار منقولاً عرفياً. أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفاً، ففي قوله إن ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله إن اشتريت الحقيقة العرفية انتهى.

(والنوع الثاني) من الاتصال الصوري في الشرعيات (اتصال السبب بالمسبب)

وهو كما سيأتي الخارج المتعلق بالحكم المفضي إليه بلا تأثير، وقيد في التوضيح والتقرير بالسبب المحض وهو ما لا تضاف العلة إليه فخرج السبب في معنى العلة فما في بعض الشروح من أن المراد به الأعم ففيه نظر. (كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرّبة) فإنه إذا قال لأمته أنت حرّة يزول به ملك الرّبة وبواسطة زواله يزول به ملك المتعة تبعاً ولا يحلّ الاستمتاع إلا بالنكاح فكان قوله أنت حرّة سبباً لزوال ملك المتعة لكونه مفضياً لا علة لتخلل الوسطة وهي زوال ملك الرّبة وإذا ثبت الاتصال بين المعنيين جازت استعارة لفظ أحدهما للآخر بالشرط الآتي فلا حاجة إلى ما في بعض الشروح من تقدير مضاف في كلام المصنف تقديره بألفاظ زوال ملك الرّبة. (فيصحّ استعارة السبب للحكم) فيقع الطلاق بلفظ العتق إطلاقاً لاسم السبب وهو العتق على المسبب وهو زوال ملك المتعة بشرط النية لأن المحل غير متعين للمجاز بل هو محلّ لحقيقة الوصف بالحرّية، ومن هذا النوع انعقاد النكاح بلفظ الهبة فإنها وضعت لملك الرّبة والنكاح لملك المتعة وذلك سبب لهذا فأطلق اللفظ الموضوع لملك الرّبة وأريد به ملك المتعة ونكاح غيره عليه الصلاة والسلام كنكاحه، والخلوص في الآية في الحكم وهو عدم وجوب المهر لا في اللفظ فإن المجاز لا يختص بحضرة الرسالة ولا يتوقف على النية وإن كان مجازاً، لأن الإضافة إلى الحرّة لا يدلّ إلا على النكاح حتى لو كانت أمة تثبت الهبة فيتنفّر عليها أحكام الهبة لا أحكام النكاح. ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة أن يطلب الزوج منها الهبة إذ لو طلب منها التمكين من الوطاء لا يكون نكاحاً كذا في التلويح، ومن هذا النوع أيضاً

انعقاد الإجارة بلفظ البيع كما في فتاوى قاضيخان وغيرها لأن ملك الرقبة سبب لملك المتعة فهو تابع له كما أنه سبب لملك المتعة وهو تابع له فإذا قال الحرّ بعث نفسي منك شهراً بدرهم لعمل كذا فإنه جائز، بخلاف ما إذا قال العبد ذلك فإنه يكون بيعاً لا إجارة كذا في التقرير، وفيه نظر لأن التأقيت قرينة المجاز في العبد أيضاً وهو مفسد للبيع فكيف يجعل بيعاً فالحق ما في التلويح، ولو قال: بعث عبدي وداري منك بكذا فإن لم يذكر المدة ينعقد بيعاً وإن ذكرها فإن لم يسمّ جنس العمل فلا رواية فيه وإن سماه مثل بعث عبدي منك شهراً بعشرة لعمل كذا انعقد إجارة، وقيل ينعقد بيعاً صحيحاً بحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعاً فاسداً عملاً بالحقيقة انتهى، وأورد عليه أنه لو قال بعث منك منافع هذه الدار شهراً بكذا لم يجز فدل على عدم جواز الاستعارة. وأجاب فخر الإسلام بأن عدم الجواز ليس لفساد في الاستعارة، وإنما هو لفساد في المحل لأن المنفعة لا تصلح محلاً للإضافة لأن ذلك معدوم ليس في مقدور البشر حتى أو أضاف إليها الإجارة لم تجز فكذا ما يستعار لها. وفي التوضيح: ثم اعلم أن في الأمثلة المذكورة، وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والإجارة بلفظ البيع الحق أن جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق إطلاق السبب على المسبب، لأن الهبة ليست سبباً لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح، بل إطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللزوم وهو الاستعارة، ثم إنما لا يثبت العكس لما ذكرت أن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد. وأما أمثال البيع والملك فصحيح انتهى. وأجيب عنه بجوابين: الأول: لصاحب الكشف بأن ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الأحكام لتغايرهما صفة لا ذاتاً فإنه يثبت في باب النكاح مقصوداً وفي ملك اليمين تبعاً ونحن إنما اعتبرنا اللفظ لإثبات ملك المتعة في المحل فثبتت على حسب ما يحتمله المحل، فإذا جعلنا لفظ الهبة مجازاً أثبتنا به ملك المتعة قصداً لا تبعاً فثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك اليمين. الثاني: لصاحب التلويح أنا لا نسلم أنه يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سبباً للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره، فعلى هذا لو قال: إن اشتريت عبداً فهو حر وأراد الملك فملكه هبة أو ارثاً يعتق وعلى ما في التوضيح لا يعتق انتهى.

(دون عكسه) وهو استعارة الحكم للسبب بأن يذكر المسبب ويراد السبب فلا يجوز عندنا لأن شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو بالافتقار والافتقار ثابت من جهة المسبب لكون الحكم مفترقاً إلى السبب، فأما السبب فليس بمفترق إلى الحكم، بل

هو مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وحصول حكمه الأصلي الذي وضع له وثبوت المسبب به إنما هو من الأمور الاتفاقية إلا أن يكون المسبب مختصاً بالسبب فيصير بمنزلة العلة والاستعارة جائزة فيها من الجانبين كما مر، وهذا كقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَرْبَىٰ أَعْصَرَ حَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦] وأورد عليه أن المسبب لا يخلو إما أن يكون لازماً أو ملزوماً، وعلى التقديرين ينبغي أن تجوز الاستعارة وإن لم يكن مختصاً لجواز ذكر اللازم وإرادة الملزوم وعكسه. وأجيب بأنه ملزوم ولا يلزم جواز الاستعارة، لأن المراد بقولهم ذكر الملزوم وإرادة اللازم جائز الملزوم المساوي كما في العلة والمعلول والمسبب ليس كذلك إلا إذا اختص كذا في التقرير. وحاصل دليلهم أنه يجب في الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه كالأسد في الشجاعة فإن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد لا متناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين، وتعقبهم في التلويح بأن القائل أن يقول: قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس، وتحصل المبالغة بإطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به أقوى في وجه الشبه إنما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرّر في علم البيان انتهى. وجوابه أن أهل اللسان لما جوزوا إطلاق اسم السماء على المطر ولم يجوزوا إطلاق اسم المطر على السماء علمنا أنهم إنما يتجوزون بالأصل عن الفرع دون العكس فلذا قلنا لا يجوز إطلاق المسبب على السبب، وتفرع عليه أنه لا يجوز استعارة ألفاظ الطلاق بالعتق ولا بالنية ولا انعقاد الهبة بلفظ النكاح ولا انعقاد البيع بلفظ الإجارة. وذكر في معراج الدراية من بحث الخلوة القائمة مقام الوطء في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٧] الآية أن الشافعي حمل المسّ على الجماع مجازاً اطلاقاً لاسم السبب على المسبب، ونحن حملناه على الخلوة اطلاقاً للمسبب على السبب، إذ الخلوة سبب للمسّ عادة ومجازنا أولى لأن مبنى الإطلاق على الملازمة وهي في المسبب أقوى، إذ لا يوجد بدون سببه ويوجد السبب بدون المسبب كما في البيع بشرط الخيار انتهى. وظاهره المخالفة لما في الأصول فإنهم قرروا أن إطلاق المسبب على السبب لا يجوز إلا إذا اختص ولا اختصاص هنا كما لا يخفى. وفي الفتاوى لو قال: آجرتك هذه بغير أجره لا تكون إعارة بل إجارة فاسدة، ولو قال: أعرتك هذه شهراً بكذا كانت إجارة فقد استعاروا العارية للإجارة دون عكسه، وصرحوا في كتاب العارية أن عارية ما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه قرض مجازاً. وفي التنقيح أن إجارة الحرّ تنعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك الرقبة سبب لملك المنفعة ولا يلزم عدم الصحة فيما إذا أضافه إلى المنفعة لأن ذلك

وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز بالإجماع كما إذا حلف
لا يأكل من هذه النخلة

ليس لفساد المجاز بل لأن المنفعة المعدومة لا تصلح محلاً للإضافة حتى لو أضاف
الإجارة إليها لا تصح فكذا المجاز عنها انتهى . وصورة الإضافة إلى المنفعة أن يقول
بعث منافع هذه الدار شهراً بكذا وقد قدمناه . وفي التلويح : واعلم أنه إذا وجد بين
المعنيين نوعان من العلاقة فلك أن تعتبر أيهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثل
اطلاق المشفر على شفة الإنسان إن كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وإن كان
باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل . وفي التنقيح : واعلم أنه يعتبر
السماع في أنواع العلاقات لا في أفرادها فإن إبداع الاستعارات اللطيفة من فنون
البلاغة ، وعند البعض لا بد من السماع فإن النخلة تطلق على الإنسان الطويل دون
غيره . قلنا لا اشتراط المشابهة في أخص الصفات انتهى .

[وجوب الصيرورة

إلى المجاز بالإجماع إذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة]

(وإذا كانت الحقيقة متعذرة) وهي ما لا يتوصل إليه أصلاً أو يتوصل إليه بمشقة
(أو مهجورة) وهي ما يتيسر إليه الوصول لكن الناس تركوه، ويفرق بينهما أيضاً بأن
المتعذر ما لا يتعلق به الحكم وإن تحقق، والمهجور قد يثبت به الحكم إذا صار فرداً
من أفراد المجاز (صير إلى المجاز بالإجماع) لوجود المقتضى وهو الاحتراز عن
الالغاء، وانتفاء المانع وهو كون الحقيقة أولى (كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة)
مثال للمتعذرة بالمعنى الثاني وهو ما يتوصل إليه بمشقة وكذا الشجرة والكرم لأن
العين لا تؤكل فانصرف إلى مجازها وهو ما يخرج مأكولاً بلا كثير صنع، ومنه الجمار
والعصير والخل للإمام أبو اليسر رحمة الله ولا يحنت بناطفها ونبيدها ولو لم تخرج
مأكولاً فلثمنها كذا في التحرير . ومثال الأخير شجرة الخلاف وأطلق في النخلة وقيدها
في التقرير معزياً إلى الكردي بما إذا كانت عينها لا تؤكل . أما إذا كانت عينها مما
تؤكل فإن يمينه تقع على عينها كقصب السكر والزرجون الرطب وهذا إذا لم تكن له
نية فإن نوى شيئاً فيمينه على ما نوى، وأشار بتعيين المجاز إلى أنه لا يحنت لو أكل
من عين ما لا يؤكل وهو الصحيح ولم يمثل للمتعذرة بالمعنى الأول . ومثل لها في
التحرير بما إذا حلف لا يأكل من هذا القدر ولا نية له فإن يمينه لما يحله وبه علم أن
اقتصارهم في تفسير المتعذرة على المعنى الثاني مما لا ينبغي ولو قالوا كما في
التحرير يلزم المجاز لتعذر الحقيقي أو لتعسره أو لهجره لكان أولى . ومثل الشجرة
الذيقي فتقع يمينه على ما يتخذ منه لتعذر الحقيقة، وقيد بها لأنها لو حلف لا يأكل

أو لا يضع قدمه في دار فلان والمهجور شرعاً كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصوصة إلى الجواب مطلقاً وإذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمن صباه

من هذه الشاة أو من هذا اللبن أو من هذا الرطب فإن يمينه تقع على عينه حتى لو أكل ما يتخذ منها بغير نية لا يحنث كذا في التقرير. (أو لا يضع قدمه في دار فلان) مثال للمهجور عادة وإن سهل فإن حقيقته وضع القدم حافياً ولكن هجره الناس والمتعارف فيه هو الدخول فيكون مراداً على أي وجه دخل كما مر. وقد قدمنا أن الدقيق كالشجرة تبعاً لفخر الإسلام وقد جعله في التحرير من قبيل المهجور عادة وكذا لو حلف لا يشرب من هذه البئر فإن فخر الإسلام جعله من المتعذر وهو الكرع وجعله في التحرير من المهجور. والظاهر أنه من قبيل المهجور فيهما لكن حكى الاختلاف فخر الإسلام فيما إذا أكل من الدقيق أو كرع من البئر ورجح عدمه.

[المهجور شرعاً كالمهجور عادة]

(والمهجور شرعاً كالمهجور عادة) لأن ظاهر حال المسلم الامتناع عن المنهي عنه شرعاً لدينه وعقله، فلو حلف لينكحن أجنبية لا يحنث بالزنا إلا بالنية كما في التحرير (حتى ينصرف التوكيل بالخصوصة إلى الجواب مطلقاً) إقراراً كان أو إنكاراً لأن الخصومة منازعة وهي منهي عنها بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْزَعُوا﴾ [الأنفال: ٤٦] فكان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعاً عن إرادة حقيقة الخصومة دالة على أن الخصومة مجاز عن مطلق الجواب بطريق استعمال اسم المقيد في المطلق أو الجزء في الكل بناء على عموم الجواب فملك الإقرار لكن عند القاضي، فلو أقر عند غيره لا يصح وخرج عن الوكالة، وهو مستفاد من الجواب لأنه لا يصح إلا عند القاضي وأطلقه فشمّل وكيل المدعي كما لو أقر بأنه مبطل ووكيل المدعي عليه كما لو أقر عليه بثبوت الحق، وقيد بالتوكيل بالخصومة من غير استثناء لأنه لو وكله بها غير جائز الإقرار صار وكيلاً بالإنكار فقط في ظاهر الرواية ولو وكله غير جائز الإنكار صار وكيلاً بالإقرار فقط ولو وكله غير جائز الإقرار والإنكار فقد اختلف المتأخرون في صحته وتماهه في النهاية.

(وإذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمن صباه) لأن فيه هجرانه بترك الكلام وهو مهجور شرعاً لأن فيه ترك المرحمة وهو حرام للحديث «من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا» فتكون حقيقته المشار إليها وهي الذات المقيد بصفة الصبا مهجورة فيصار إلى المجاز وهو مطلق الذات إطلاقاً لاسم الكل على الجزء عكس ما قبله فإن الكلي جزء الجزئي، وإذا أريد الذات حنث مطلقاً كلمه وهو شيخ أو شاب لأن الذات موجودة فيهما، وأورد ينبغي أن يجعل تبدل الوصف قائماً مقام

وإذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً خلافاً لهما كما إذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة أو لا يشرب من الفرات

تبدل الذات فإنه أصل كلي كما عرف في حديث بريرة. وأجيب بأنه يستلزم بطلان المحلوف عليه وهو باطل، وأورد الحمل على الذات يستلزم محظورات أربعاً ترك الترحم ما دام صبيّاً وترك التوقير إذا كبر وترك المواصلة مع المؤمن دائماً وهجران المؤمن وهو حرام فوق ثلاثة أيام. وأجيب بأنها تثبت ضمناً ولا معتبر به وإنما الالتفات إلى مباشرة المحذور قصداً، فلو لم يحمل الصبا على الذات لزم هجران الصبي قصداً وهو حرام وتمامه في التقرير، قيد بالإشارة لأنه لو حلف لا يكلم صبيّاً تقيد بزمن صباه وإن كان مهجوراً لأن صفة الصبا صارت مقصودة بالحلف لكونه معرّفاً للمحلوف عليه، فلو لم يتقيد بها لزم بطلان المحلوف عليه.

(وإذا كانت الحقيقة مستعملة) أي غير مهجورة، وبه سقط ما قيل من أن الاستعمال داخل في حقيقة الحقيقة، فكأنه قال وإذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة (والمجاز متعارفاً) أي غالباً في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض كما سيأتي (فهي أولى عند أبي حنيفة) لأن الأصل لا يترك إلا لضرورة (خلافاً لهما) فعندهما المجاز الأغلب أولى لأن المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة. وجوابه أن غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لأن العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حدّ التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما، سواء كان عاماً متناولاً للحقيقة أو لا. وفي كلام فخر الإسلام وغيره ما يدل على أنه إنما يترجح عندهما إذا تناول الحقيقة بعمومه وتمامه في التلويح، وقيد بغلبة المجاز لأن الحقيقة لو كانت أغلب منه أو استويا في الاستعمال فهي أولى اتفاقاً لأصالتها وانتفاء المعارض كذا في التقرير، وذكر في التحرير وتفسير التعارف بالتفاهم أولى منه بالتعامل لأنه في غير محله لأنه كون المعنى المجازي متعلق عملهم بل هو سببه إذ به يصير أسبق، ثم هذا على تسمية المعنى بالحقيقة والمجاز والتحرير أن التعامل هو الأكثر استعمالاً في المجازي منه في الحقيقي، وما قيل تفسيره بالتعامل قولهما وبالتفاهم قوله للحث عنه بأكل لحم آدمي وخنزير في حلفه لا يأكل لحماً خلافاً لهما غير لازم بل لاستعمال اللحم فيهما فتقدم الحقيقة والأسبقية ما سواهما عندهما ويشكل بما قالوا: من التخصيص بالعادة بلا خلاف فإنه ينبغي أن لا يحث اتفاقاً. (كما إذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة) فإنه يقع على عينها عنده لأن عينها مأكولة عادة فلا يحث بأكل خبزها ودقيقها فالعادة فيها مشتركة فلا توجب التخصيص وعندهما يقع على مضمونها: أي الأجزاء التي تضمنته هذه الحنطة للتعارف (أو لا يشرب من الفرات) فإن يمينه تقع على الكرع عنده لأنه

وهذا بناء على أن الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم

الحقيقة فإن من لا ابتداء الغاية فتستدعي كون ابتداء الشرب من الفرات وهي مستعملة، وعندهما تقع على شرب ماء منسوب إلى الفرات وبالأخذ بالأواني لا تنقطع هذه النسبة فلو شرب من نهر متشعب منها لم يحدث قال في الأساس: كرع في الماء إذا أدخل فيه أكارعه للشرب وأصله في الدابة، ثم قيل للإنسان كرع في الماء إذا شرب بفيه كذا في التقرير، وظاهره أنه في الإنسان الشرب بفيه سواء أدخل أكارعه أو لا، وفي الظهيرية^(١) خلافه كما أوضحناه في شرح الكنز ومحل الاختلاف عند عدم النية أما إذا نوى فهو على ما نوى من حقيقة أو مجاز^(٢).

(وهذا) أي الاختلاف في تقديم الحقيقة المستعملة أو المجاز المتعارف (بناء على) أصل آخر مختلف فيه، وهو (أن الخلفية) أي كون المجاز خلفاً عن الحقيقة إنما هو (في التكلم عنده) بمعنى أن التكلم بلفظ المجاز صار خلفاً عن التكلم بلفظ الحقيقة حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أو لا، ثم يثبت الحكم بناء على صحة التكلم بطريق الاستبداد لا خلفاً عن حكم الحقيق. (وعندهما) الخلفية (في الحكم) أي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلاً بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلاً والتحقيق أن هذا ابني إثبات البنوة خلف عن هذا ابني كإثبات الحرية في حكمه، وما ذكروه من أن حكم هذا خلف عن ضد ذلك أخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فإنه لا نزاع أن الأصل والخلف هما اللفظان أعني الحقيقة والمجاز كما في التلويح. فالحاصل أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي هل يشترط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا

(١) قوله وفي الظهيرية الخ: قال في شرح التحرير: وفي الفتاوى الظهيرية وتفسير الكرع عند أبي حنيفة أن يخوض الإنسان في الماء ويتناوله بفيه من موضعه ولا يكون إلا بعد الخوض في الماء فإنه من الكراع، وهو من الإنسان ما دون الركبة ومن الدواب ما دون الكعب كذا قال الشيخ الإمام نجم الدين النسفي اهـ. والأول هو المعروف المتبادر لأنه كما قال في التلويح أصل ذلك في الدابة لا تكاد تشرب إلا بإدخال أكارعها فيه، ثم قيل للإنسان كرع في الماء إذا شرب بفيه خاض أو لم يخض اهـ.

(٢) قال البيهقي: الكلام إذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة، وعندهما العمل بعموم المجاز أولى، وهذا يرجع إلى ما ذكرنا من أن الأصل أن المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم، وفي الحكم للمجاز رجحان لأنه ينطلق على الحقيقة والمجاز معاً فصار مشتتلاً على حكم الحقيقة فصار أولى، ومن أصل أبي حنيفة أنه خلف عن التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم فصار الحقيقة أولى.

ويظهر الخلاف في قوله لعبدته وهو أكبر سنًا منه هذا ابني

يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية والمشهور في استدلالهما أن الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ باعتبار الأصالة والخلفية في المقصود أولى وفي استدلاله أن الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ، فاعتبار الأصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم إلى الوجود أولى واستدل لهما في التوضيح بما يلائم كلام أهل العربية من أن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم فلا بد من إمكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه . وأجاب بأن الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على إرادته والفهم إنما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على إمكان معناه وصحته في نفسه، ثم لا يخفى أن المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء أكثر من أن يحصى بل وفي كلام الله تعالى كذا في التلويح .

(ويظهر الخلاف في قوله لعبدته وهو أكبر سنًا منه هذا ابني) فعنده يعتق، واختلف في معنى كونه خلفاً في حق التكلم عنده، فقال بعضهم: إن هذا ابني إذا أريد به الحرية خلف عن هذا حرّ، وبعضهم فسروه بأن هذا ابني إذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني إذا أريد به البنوة والوجه الأوّل صحيح في المعنى مفيد للغرض، لكن الثاني أليق وتمامه في التوضيح، وعندهما لا يعتق لعدم إمكان المعنى الحقيقي وقدّمنا دليل كل من القولين، وفي التنقيح أنه على قوله لما فهم الأوّل وامتنع إرادته علم أن المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فيجعل إقراراً فيعتق قضاء من غير نية لأنه متعين ولا يعتق بقوله: يا ابني لأنه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى فإن الاستعارة تقع أولاً في المعنى وبواسطة في اللفظ ويعتق بقوله: يا حرّ لأنه موضوع له انتهى وبه علم أنه لا يعتق عنده ديانة حيث كان كاذباً. ثم اعلم أنه إذا عتق عنده هل تصير أمه أم ولد له فلا يبي حنيفة في وجه اعتاقه طريقان: أحدهما: أنه إقرار بالحرية فيجب أن يصير مقراً بحق الأم أيضاً لأنه يحتمل الإقرار. والثاني: أنه لإنشاء التحرير فلا يثبت في حق الأم لأنه ليس في وسعه إثبات أمومية الولد قولاً لأنها من حكم الفعل فلا يثبت بدونه، وصحح في التقرير الطريق الأول فتصير أم ولد لما ذكر في الإكراه إذا أكره أن يقول هذا ابني لا يعتق عليه والإكراه يمنع صحة الإقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء، وقيد بكونه أكبر لأنه لو كان مثله يولد لمثله سنًا وهو معروف النسب من غيره عتق إنفاقاً عملاً بحقيقته دون مجازة لأنه ممكن فإن النسب قد يثبت لزيد ويشتهر من عمرو فيكون المقر صادقاً في حق نفسه فثبت أحكام النسب في حقه وتصير أمه أم ولد له. وحاصله أن النسب لما كان ممكن الثبوت منه في الباطن يجعل كأنه ثابت منه وله لوازم

وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معاً إذا كان الحكم ممتنعاً كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سنأ منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبداً

كالحرية وأمومية الولد وقطع النسب عن الغير فثبت لوازمه إلا ما تحقق فيه المانع، وهو الأخير. ثم اعلم أن المصنف جعل اختلافهم في الأصل السابق مبنياً على اختلافهم في جهة الخلفية للمجاز نظراً إلى أن الخلفية لما كانت عنده في التكلم اعتبر لفظ الحقيقة وإن قل استعمالاً ولما كانت عندهما في الحكم اعتبر في الحكم الأكثر استعمالاً ورده في التحرير^(١) بعدم البناء على هذا الأصل لأن الغرض يتعلق بالخصوص كما يتعلق بالعموم والمعين لأحدهما الدليل، فالمعنى صلاح غلبة الاستعمال دليلاً فأثبتاه ونفاه.

(وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معاً إذا كان الحكم) أي لازم المعنى الحقيقي إذ المعنى الحقيقي لا يكون حكماً بل هو أثره وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، فينتفي المعنيان جميعاً كذا قرره يحيى السيرامي (ممتنعاً) لأن الكلام وضع لمعناه فإذا استحال معناه ولازم معناه بطل (كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سنأ منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبداً) أي سواء أصر على هذا القول أو كذب نفسه بأن قال غلطت أو وهمت، قيد بالحرمة لأنه يفرق القاضي بينهما إذا أصر عليه لا لثبوت الحرمة لأنه بالإصرار صار ظالماً يمنع حقها في الجماع لأنه يمتنع عن وطئها عند الإصرار فصارت كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة والظاهر أن التفريق طلاق، واستشكل السيرامي التفريق إن حصل الوطاء مرة وفي الإيلاء الفرقة بحكم الشرع لا بتفريق القاضي انتهى، والحق أنه لا تفريق بينهما كما صرح به في الخانية والبرازية، وقيد بقوله وهي معروفة النسب لأنها لو كانت مجهولة وثبت على ذلك ويولد مثلها له يفرق وإن أقرت أنها بنته يثبت النسب وإن كان لا يولد مثلها له لم يثبت كذا في البرازية، وقيد باقتصاره على قوله هذه بنتي لأنه لو

(١) قوله ورده في التحرير الخ: عبارته مع شرحه وكون هذه المسألة أعني تقديم الحقيقة المستعملة على المجاز المتعارف فرع جهة الخلفية فرجح التكلم بالحقيقة على التكلم بالمجاز لرجحانها عليه ورجحاً الحكم بأعميته أي حكم المجاز لخصمها: أي الحقيقة لأنه شملها حتى صارت فرداً من أفرادها فكثرت فائدته، وكان فيه عمل بالحقيقة من وجه لدخولها فيه لا يتم إذ الغرض يتعلق بالخصوص كضده: أي كما يتعلق بالعموم والمعين لما هو الغرض منهما الدليل مع أن المجاز المتعارف قد لا يعم الحقيقة فالمبنى لهذه المسألة صلوح غلبة الاستعمال دليلاً مرجحاً للغالب استعمالاً فيهما على الآخرة فأثبتاه ونفاه بأن العلة لا ترجح بالزيادة فتكافأ أي فتساوي الحقيقة والمجاز في الاعتبار ثم ترجح الحقيقة عنده لرجحانها عليه لا ذلك أي كون المجاز أعم كما قاله.

والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلاة والحج

زاد عليه رضاعاً فإن قال: أخطأت أو نسيت لم يفرق وإن أصر بأن قال قولي حق فرق وحكمه قبل النكاح كذلك وإقراره بأنها أمه أو أخته كذلك وإقرارها بأنه ابنها رضاعاً ليس بمعتبر وإن أصرت عليه لأن الحرمة ليست إليها قالوا: وبه يفتي في جميع الوجوه كذا في البزازية. وحاصل ما قرروا به تعذر المعنيين في مسألة الكتاب أن موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كإنشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك، ولهذا يصح شراء أمه وبنته فإثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للأب من سنناً مجازاً عن ذلك. وأما التحريم الثابت بهذه بنتي أعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف للملك النكاح فالزوج لا يملك إثباته إذ ليس له تبديل محل الحل وإنما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له. والحاصل أن التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه إثبات التحريم بهذا اللفظ كذا في التلويح، وأورد عليه أن غاية الأمر المنافاة بين الحرمتين واستعارة المنافي للمنافي جائزة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠] سمي الحي ميتاً. وأجيب بأن ذلك إنما يجوز بالمجاورة لانتفاء الاتصال المعنوي بين المتنافيين في الشرعيات لأن الاتصال المعنوي فيها بالنظر إلى المعنى المشروع كيف شرع وليس بين المتنافيين ذلك ولا مجاورة هنا كذلك لأن الاتصال الصوري في الشرعيات بالعلية أو السببية وأحد المتنافيين لا يكون سبباً للآخر ولا علة له كذا في التقرير، وتعقبهم في التحرير بأن ثبوت التحريم حكماً للنسب لا يضره ثبوته من الغير لأنه لا يمنعه في نفس الأمر من الزوج فإنه مما يخفي فيلزمه حكمه غير محكوم به كما في عبده المنسوب الممكن انتهى.

(والحقيقة تترك بدلالة العادة) شروع في بيان قرينة المجاز فإنه لا بد له من قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلية في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان أو شرطاً لصحته واعتباره كما هو رأي أئمة الأصول كذا في التلويح، والعادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة، وهي أنواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة والعرفية الشرعية ذكره الهندي وقد جمع فخر الإسلام بين الاستعمال والعادة نظراً إلى أن الاستعمال راجع إلى القول والعادة راجعة إلى الفعل. (كالنذر بالصلاة والحج) فإن حقيقة الصلاة الدعاء وصارت في العرف اسماً لعبادة مخصوصة فانصرف النذر إليها لأنه مجاز متعارف والحج هو القصد لغة ثم صار اسماً لعبادة

وبدلالة اللفظ في نفسه كما إذا حلف لا يأكل لحماً

مخصوصة مجازاً كذا ذكر فخر الإسلام، وظاهره أن استعمال الصلاة والحج في العبادة المخصوصة مجاز فظن صاحب البديع أنه مجاز شرعي، وليس كذلك لأنه لا خلاف أن المستعملة لأهل الشرع حقائق شرعية يتبادر منها ما علم بلا قرينة وإنما الخلاف في أنها عرفية للفقهاء أو بوضع الشارع فالجمهور على الثاني عليه يحمل كلام الشارح فقول فخر الإسلام إنها مجازات يريد مجازات لغوية هجرت حقائقها: أي معانيها الحقيقية لغة كما في التحرير في حث الحقيقة وفيه في بحث التخصيص مسألة العادة العرف العملي مخصص عند الحنفية خلافاً للشافعية كحرمت الطعام وعاداتهم أكبر البر انصرف إليه وهو الوجه^(١) أما بالعرف القولي^(٢) فاتفق كالدابة للحمار والدرهم على النقد الغالب ومثل جمع^(٣) من الحنفية لذلك^(٤) بالنذر بالصلاة والحج ينصرف إلى الشرعي فقد يظن أنه^(٥) غير مطابق والحق صدقهما^(٦) عليهما إذ وضعهم ترك الحقيقة عاماً أو غيره بدلالة العادة انتهى.

(وبدلالة اللفظ في نفسه) أي إنباء المادة عن كمال فتخص بما فيه كمال أو نقص فلا يتناول ذا كمال. (كما إذا حلف لا يأكل لحماً) مثال لإنباء المادة عن كمال فلا يدخل السمك لانباته^(٧) عن الشدة بالدم، وقد يدخل في العرفي لو انفرد^(٨) ولم يعارضه عرف آخر، ولو عارض الدلالة المذكورة عرف قدّم العرف^(٩) كذا في

(١) قوله وهو الوجه: أي قول الحنفية.

(٢) قوله بالعرف القولي: وهو أن يتعارف قوم اطلاق لفظ المعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه إلا ذلك المعنى.

(٣) قوله جمع: منهم المصنف صاحب المنار اهـ.

(٤) قوله لذلك: أي للتخصيص بالعادة وهي العرف العملي اهـ.

(٥) قوله إنه، التمثيل غير مطابق: أي وإنهما مثالان للتخصيص بالعرف القولي.

(٦) قوله صدقهما: أي التخصيص بالعرف العملي والتخصيص بالعرف القولي عليهما: أي هذين المثالين لأن الأصل والمعتاد في فعل المسلم لهما أن يكون على الوجه الشرعي، وفي إطلاق كل من لفظهما شرعاً وخصوصاً في النذر المعنى الشرعي له، ولا يقال وضع الحنفية يشير إلى أن المراد العرف القولي لأننا نقول لا نسلم ذلك، إذ وضعهم لهذه المسألة تترك الحقيقة بخمسة أشياء، ولا شك أن هذا أعم من أن تكون الحقيقة عاماً أو غيره بدلالة العادة هذا أحد الخمسة وبدلالة اللفظ في نفسه هذا ما في الخمسة الخ. وما كان ينبغي لابن نجيم الإعراض عن كلام شارح التحرير الموضح لألفاظ التحرير بنقل عبارة المتن مجردة.

(٧) أي لفظ اللحم اهـ.

(٨) قوله لو انفرد: أي أنباء اللفظ بالإخراج من العام أو المطلق اهـ.

(٩) قوله قدم العرف: أي على الانباء لرجحان اعتباره عليه اهـ.

وقوله كل مملوك لي حرّ وعكسه الحلف بأكل الفاكهة وبدلالة سياق النظم كقوله
 طلق امرأتي إن كنت رجلاً وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم كما في يمين الفور
 وبدلالة في محل الكلام

التحرير. والحاصل أنه لا يحث بأكل السمك للعرف ولدلالة اللفظ فلو وقع التعارف
 على إطلاق اللحم عليه حث به عملاً بالعرف فقط والكلام عند عدم نية معممة
 للسمك، أما عندها فيحث به كما أشار إليه في التحرير. (وقوله كل مملوك لي حرّ)
 يعني لا يتناول المكاتب وهو مثال آخر لانباء المادة عن كماله لأن المكاتب ليس
 مملوكاً من كل وجه لكونه حرّاً يداً ودخل المدبر وأم الولد والمستأجر والمستعار
 والمرهون والمأذون ولو مديوناً كما عرف في الفقه (وعكسه الحلف بأكل الفاكهة) أي
 عكس ما أنبأ عن كمال ما أنبأ عن نقص كالحلف لا يأكل فاكهة فلا يحث بالعنب
 والرمان والرطب لأن تركيب الفاكهة دال على التبعية والقصور في المقصود الأصلي
 والزيادة فيها وهو كونه غذاء مناف لتفكه بخلاف زيادة الطرار فإنها غير منافية للسرقة
 وإنما هي مكملة لها فألحق بالسارق دلالة كالضرب والشتم الملحقين بالتأفيف.

(وبدلالة سياق النظم) أي سوق الكلام يعني تترك الحقيقة لقيام قرينة التحقت
 بالكلام إما في سياقه بالياء المثناة وإما في سياقه بالياء الموحدة إلا أن الأول أكثر ما
 يستعمل فيما يلحق آخر الكلام. (كقوله طلق امرأتي إن كنت رجلاً) فلا يكون توكيلاً
 لأنه صار للتوبيخ بقرينة آخره، ومثله إن قدرت وكذا قوله اصنع في مالي ما شئت إن
 كنت رجلاً، ولو قال لي عليك ألف فقال لك علي ألف ما أبعدك لم يكن إقراراً،
 وقال محمد في السير الكبير: الحربي إذا استأمن مسلماً فقال له: أنت آمن كان أماناً،
 فإن قال: أنت آمن ستعلم ما تلقى لم يكن أماناً، ولو قال: انزل كان أماناً، ولو قال:
 انزل إن كنت رجلاً لم يكن أماناً كذا ذكره فخر الإسلام.

(وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم) أي من قبله لا غير (كما في يمين الفور)
 وهي اليمين المؤبدة لفظاً المؤقتة معنى، والفور في الأصل مصدر فارت القدر إذا
 غلت استعير للسرعة، ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث، فقيل رجع
 فلان من فوره: أي من ساعته، ومن قبل أن يسكن وحقيقته دلالة حالهما كان خرجت
 فطالق عقيب تهيئها لخرجة لجت فيها لا يحث بخروجها بعد ساعة، وقول من دعي
 إلى غداء والله لا أتغدى فإنه يتقيد بالغداء المدعو إليه.

(وبدلالة في محل الكلام) وهو المخبر عنه فإذا لم يكن قائلاً لما أخبر عنه تركت
 حقيقة الكلام وصير إلى المجاز كقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات»
 و«رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» لأن عين فعل الجوارح لا يكون بالنية، وعين الخطأ

تنبیه والتحریم المضاف إلى الأعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافاً للبعض .

والنسيان لا يكون مرفوعاً، بل المراد الحكم وهو نوعان: الأول: الثواب والإثم، والثاني: الجواز والفساد، والأول: بناء على صدق عزمته، والثاني: بناء على كونه وشرطه فإن من توضع بماء نجس جاهلاً وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه^(١) لصدق عزمته، ولما اختلف الحكماء صار الاسم بعد كونه مجازاً مشتركاً فلا يعم . أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له، وأما عنده فلأن المجاز لا عموم له، فإذا ثبت أحدهما اتفاقاً لم يثبت الآخر كذا في التنقيح وفيه كلام آخر يعلم من التلويح، وفي التحرير لا إجمال في نحو: رفع عن أمي الخطأ لأن العرف في مثله رفع العقوبة والإجماع على إرادته شرعاً وليس الضمان عقوبة بل جبراً لحال المغبون قالوا: لا ضمان متعين ولا معين . أجيب عنه الفرق المذكور انتهى، وفي التقرير ولقائل أن يمنع كون الحكم مشتركاً لفظياً بل هو عام معنوي كالشيء فيتناول الكل باعتبار المعنى الأعم إذ تفسير الحكم الأثر الثابت بالشيء وذلك عام . والجواب أن ذلك إنما يستقيم أن لو كان الحكم مقولاً عليهما بالتواطؤ وهو ممنوع لأن الجواز والفساد وإن كانا أثريين ثابتين بالأعمال موجبين لها لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح انتهى . وحاصله أن المشترك المعنوي إن كان متواطئاً قبل العموم وإن كان مشككاً لا يقبل .

تنبیه: قال في الخلاصة: الرياء لا يدخل الفرائض، وقال الولوالجي: الرياء لا يدخل في صوم الفرائض وصوم التطوع وفي سائر الطاعات يدخل لقوله عليه الصلاة والسلام: «يقول الله تعالى: الصوم لي وأنا أجزى به» فنفي شركة الغير وهذا لم يوجد في سائر الطاعات انتهى، وفي البزازية ولا رياء في الفرائض في حق سقوط الواجب انتهى فيفيد أنه يدخل الفرائض في حق سقوط الثواب وحصول الإثم .

(والتحریم المضاف إلى الأعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا) لاستعماله فيما وضع له لأنه إذا أضيف إلى العين كان ذلك أمانة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازاً لكن التحريم نوعان: تحریم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلاً كأكل مال الغير . والثاني أن يخرج المحل في الشرع من أن يكون قابلاً لذلك الفعل فيندم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخاً فيصير الفعل تابعاً من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم إليه ليعلم أن المحل لم يجعل صالحاً له، وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتأكيد النفي فإما أن يجعل مجازاً ليصير مشروعاً بأصله فغلط فاحش كذا ذكره فخر الإسلام . (خلافاً للبعض) وهم طائفتان: طائفة قالوا

(١) قد يقال إنه ليس الثواب المخصوص المترتب على نفس العمل بل على شيء آخر وهو صدق العزيمة .

ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني

بأن الإضافة مجاز، ومنهم الكرخي من قبيل ذكر المحل وإرادة الحال أو بحذف المضاف تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام فإن المخبر عنه بالحرمة هو العين وهو لا يحتملها لأن الحرمة من صفات الفعل والعين ليست بفعل، وهذا هو المناسب لذكر هذه المسألة هنا فإن البعض جعلوه مما ترك بدلالة محل الكلام وقدمنا أنه غلط فاحش، لكن اعترض على فخر الإسلام بأنه قد اعترف بالمجاز لأن إقامة العين مقام الفعل ليوصف بالتحريم توصيف الفعل به نوع من المجاز، وقد أجيب عنه بما حاصله كما ذكره السيرامي أن إقامة العين مقام الفعل ليست بمعنى أن يوصف المحل بالحرمة بدلاً عن توصيف الفعل بالحرمة كما أن استعمال لفظ الأسد في الشجاع بدل عن استعماله في الفرس فيكون مجازاً بل بمعنى أن توصيف العين بالحرمة حقيقة لكن المقصود منه إفادة حرمة الفعل ونفيه بالطريق الأولى لأنه لا يتصور بدون المحل فإذا انتفى المحل كان الفعل بالانتفاء أولى وبالمنع أخرى فهذا كالكناية أريد بها الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل إلى لازمه فلا يكون من المجاز في شيء انتهى، وطائفة قالوا: بالإجمال والحق ظهوره في معين. لنا الاستقراء في مثله إرادة منع الفعل المقصود منها حتى كان متبادراً من نحو حرمت الحرير والخمر والأمهات فلا إجمال. قال في التحرير: وإدعاء فخر الإسلام وغيره من الحنفية الحقيقة لقصد إخراج المحل عن المحلية تصحيحه بإدعاء تعارف تركيب منع العين لإخراجها عن محلية الفعل المتبادر لا مطلقاً وفيه زيادة سبب العدول عن التعليق بالفعل إلى التعليق بالعين انتهى.

[حروف المعاني]

(ويتصل بما ذكرنا) من الحقيقة والمجاز (حروف المعاني) فإنها تنقسم إلى حقيقة لاستعمالها فيما وضعت له، وإلى مجاز لاستعمالها في غير ما وضعت له، فإن الاستعارة التبعية تجري في الحروف كما تجري في المشتقات، فإن الاستعارة تقع أولاً في متعلق معنى الحرف ثم فيه كاللام مثلاً فيستعار أولاً التعليل للتعقيب ثم بواسطتها تستعار اللام له نحو لدوا^(١) للموت

(١) قوله نحو لدوا: ومثاله أيضاً فالتقطه الخ قال في التلخيص مع بعض شرحه، ويقدر التشبيه في استعارة لام التعليل نحو: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾ للعداوة أي يقدر تشبيه العداوة والحزن الحاصلين بعد الالتقاط بعلة الالتقاط الغائية كالمحبة والتبني اهـ. قال العلامة عبد الحكيم: وحاصل كلامه أنه يقدر التشبيه أولاً للعداوة والحزن بالعلة الغائية، ثم يسري ذلك التشبيه إلى تشبيه ترتبها على الالتقاط بترتب العلة الغائية عليه فستعار اللام الموضوع لترتب العلة الغائية لترتب العداوة والحزن من غير استعارة في المجرور، وهذا التشبيه كتشبيه الربيع بالقادر المختار ثم إسناد الانبات إليه وهو المفاد من الكشاف حيث قال =

وتمامه في التلويح^(١). وفي البدائع الحرف: ما لا يستقل بالمفهومية معناه أن ذكر متعلقه شرط دلالته على معناه الإفرادي كمن وإلى فإنه لا يفهم معنى الابتداء والانتهاء بدون ذكر المكان المخصوص الذي هو متعلقهما، بخلاف الابتداء والانتهاء وابتداء وانتهى، ومعنى الإفرادي الاحتراز عن قسيميه فإن ذكر متعلقهما كالفاعلية والمفعولية شرط التركيب، وأما مثل ذو وفوق وإن لم يفد معناه الإفرادي إلا بذكر متعلقه فليس لأنه شرط بل لأن وضعهما للتوصل إلى وصف العلة بالجنس وإلى علو خاص اقتضى ذلك انتهى.

= في هذه الآية معنى التعليل في اللام وهو كون الالتقاط لأجل العداوة والحزن: وارد على طريق المجاز لأنه لم يكن داعيتهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدواً وحزناً ولكن المحبة والتبني، غير أن ذلك: أي العداوة والحزن لما كان نتيجة التقاطهم وثمرته شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل للفعل لأجله، فاللام هنا حكمها حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه التعليل كما يستعار الأسد لمن يشبه الأسد وهو الحق عندي لأن اللام لما كان محتاجاً لذكر المجرور كان اللائق أن تكون الاستعارة والتشبيه فيها تبعاً لتشبيه المجرور لا تبعاً لتشبيه معنى كلي بمعنى كلي معنى الحرف من جزئياته كما ذكره السكاكي وتبعه الشارح اهـ. فالحاصل أن الاستعارة التبعية في الحرف تابعة للتشبيه على مذهب المصنف فما زعمه السعد أنها تابعة للاستعارة في المجرور زيادة منه وتقول عليه.

(١) قوله وتمامه في التلويح: الذي في التلويح هكذا الاستعارة التبعية لا تختص بالأفعال والصفات بل تجري في الحروف أيضاً فيعتبر التشبيه أولاً في متعلق معنى الحروف ويجري فيه الاستعارة، ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه ثم قال مثال ذلك لدوا للموت شبه ترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوع للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة أولاً في العلية والغرضية وتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الأسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح إلا أن المصنف اعتبر زيادة تدقيق وهو أن التعليل يستعار أولاً للتعقيب لكونه لازماً للتعليل، فيراد بالتعليل التعقيب أعم من أن يكون تعقيب المعلول للعلة أو غيره، ثم بواسطة ذلك تستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الأسد للشجاع أعم من أن يكون سبباً أو إنساناً، ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على أنه تعقيب كما يقع أسد على زيد بناء على كونه شجاعاً فيكون تعقيب الموت للولادة مشبهاً بتعقيب المعلول لعلته ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه، ثم إن قول التلويح شبه ترتب الموت أي مطلق موت سواء تعلق بالمخاطبين أو غيرهم فالمراد الكلي، وقوله على الولادة أي على مطلق ولادة وفي الكلام حذف والأصل ثم استعير ترتب العلة الغائية أي مطلق ترتب لمطلق ترتب موت على ولادة فسرى التشبيه للجزئيات ثم استعمل اللام الخ. وإنما قلنا ذلك لأجل قوله فجرت الاستعارة أولاً في العلية والغرضية أي في ترتبها وتبعيتها الخ فاندفع ما يقال إن الاستعارة في الحرف على كلامه غير تابعة لاستعارة أصلاً وهذا يخالف قوله بعد فجرت الخ اهـ.

فالواو لمطلق العطف

ثم اعلم أن مدلول اللفظ إما لفظ كالجمله والخبر والاسم والفعل والحرف على نوع تساهل إذ الألفاظ ما صدقات مدلوله الكلي، أو غير لفظ فإما أن لا يدل عليه إلا بضميمة لوضعه لمعنى جزئي من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين فهو الحرف كمن والى بخلاف الأسماء اللازمة للإضافة أو يستقل بالدلالة لعدم ذلك فإما أن لا يكون معناه حدثاً مقيداً بأحد الأزمنة بهيئة فهو الاسم كالابتداء والانتهاى والكاف وعن وعلى، وحينئذ مشترك لفظي له وضع للمعنى الكلي يستعمل فيه اسماً لخصوص منه كذلك فيستعمل فيه حرفاً أو يكون كالفعل كذا في التحرير، وكثيراً ما يسمى الجميع حروفاً تغليياً أو تشبيهاً للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والأول أوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز أو إطلاقاً للحروف على مطلق الكلمة والظاهر أن المصنف أراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني، ثم ذكر بعد ذلك الأسماء لا على أنها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على أن وضعها لمعان تتميز بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة إذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهي من حروف المعاني وإلا من حروف المباني كذا في التلويح.

[الكلام على الواو]

(فالواو لمطلق العطف) أي الجمع بالنقل عن أئمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهو^(١) بين الاسمين المختلفين كألف التثنية بين المتحددين فإنه يمكن رجاء

(١) قوله وهو: أي الواو، وهو دليل ثالث وهو مختصر من التلويح، وعبارته الثالث: أي من الأدلة على كونه لمطلق الجمع أنهم ذكروا أن الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الألف بين الاسمين المتحددين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة أو ترتيب إجماعاً فكذا جاءني رجل وامرأة إلا أن في قولهم بين الاسمين تسامحاً انتهى. ثم قال الرابع أن قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز وتحقيقه أنه نصب تشرب باضمار أن ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أي لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الأكل لا متقدماً ولا مقارناً ولا يخفى أن هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة إلا أن المقصود الأهم نفي الترتيب اهـ. وقوله: ولا يخفى أن هذا الاستدلال الخ أي الاستدلال بأكل السمك وشرب اللبن حيث يدل على نفي الجمع بينهما لا ينفي المقارنة إلا أن المقصود الأهم نفي الترتيب بعيد عن الصواب لأنه كما ينفي الترتيب حيث لا يدل عليه ينفي المقارنة فليس معناه لا يقارن حتى لو قدم أكل السمك على شرب اللبن أو بالعكس جاز ويكون المنون أكلهما معاً دفعة ترجيح.

من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وفي قوله لغير الموطوءة إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وإنما تطلق واحدة عند أبي حنيفة لأن موجب هذا الكلام الافتراق

رجلان ولا يمكن في رجل وامرأة فأدخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن: أي لا تجمع بينهما فلذا لا يجب الترتيب في الوضوء، وأما في السعي بين الصفا والمروة فوجوب الترتيب بقوله عليه الصلاة والسلام: «ابدؤوا بما بدأ الله به» لا بالقرآن فإن كونهما من الشعائر لا يحتمل الترتيب^(١) كذا في التنقيح، وقد اختلفوا في التعبير في معنى الواو فجماعة بما في الكتاب وجماعة بأنها للجمع المطلق بجعل المطلق صفة للجمع كما ذكره ابن الحاجب وردّه في المغني بأنه غير سديد لتقيد الجمع بقيد الاطلاق وإنما هي للجمع لا بقيد انتهى. وأجاب عنه الشمني بأن ذكر المطلق هنا ليس للتقيد بل لبيان الاطلاق وكثيراً ما يذكر اللفظ ويراد به ذلك، ومنه قول المتكلمين الماهية من حيث هي والماهية لا بشرط حيث لا يريدون بذلك التقيد بل ببيان الاطلاق، وذكر الشيخ بهاء الدين السبكي أن العبارتين صحيحتان وأن مؤذاهما واحد لأن المطلق هو الحقيقة بلا قيد عند أهل الأصول ثم قلنا مطلق الجمع معناه مطلق من الجمع فإن كان الجمع المطلق يقتضي تقيد الجمع فمطلق الجمع كذلك لأن التقيد بالإضافة والصفة سواء إلى آخره. وعبارة التحرير الواو للجمع فقط وهي الأولى، وفسر في التلويح مطلق العطف بجمع الأمرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو أو في حكم نحو قام زيد وعمرو، أو في ذات نحو قام وقعد عمرو وفسره في المغني بأنها تعطف الشيء على مصاحبه نحو: ﴿فَأَنبِئْنَهُ وَأَصْحَبَ السَّيْنِكَةَ﴾ [العنكبوت: ١٥] وعلى سابقه نحو: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ﴾ [الحديد: ٢٦] وعلى لاحقه نحو: ﴿كَذَلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ﴾ [الشورى: ٣] فعلى هذا إذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلاث معان انتهى. (من غير تعرض لمقارنة) أي الاجتماع في الزمان كما نسب إلى أبي يوسف ومحمد (ولا ترتيب) أي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نسب إلى أبي حنيفة استدلالاً بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في المسألة الآتية (وفي قوله لغير الموطوءة إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وإنما تطلق واحدة عند أبي حنيفة) جواب عما استدل به من زعم أنها للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لأنها لو لم تكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما تعلقن ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الأول ولغا ما بعده. (لأن موجب هذا الكلام الافتراق) أي الانفصال في التعليق بالشرط فيلزم

(١) قوله لا يحتمل الترتيب، إذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك اهـ.

فلا يتغير بالواو وقالوا موجه الاجتماع فلا يتغير بالواو وإذا قال لغير الموطوءة أنت طالق وطالق وطالق إنما تبين بواحدة لأن الأول وقع قبل التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف

التعاقب في الوقوع . (فلا يتغير بالواو) لأنه لا يتعرض للقرآن وتوضيحه أن تعليق الأجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لأن قوله إن دخلت الدار فأنت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله : وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الإفادة إلى الأولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الأولى والثالثة بعدهما وإذا كان تعليق الأجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضاً كذلك لأن المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالأولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل ، قيد باتحاد الشرط لأنه لو كثره يقع الثلاث بالدخول لأن الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وقيد بتقديم الشرط لأنه لو أخره وقع الثلاث فإن الكل يتعلق بالشرط دفعة لأنه إذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله يتوقف الأول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع كذا في التلويح . (وقالوا موجه الاجتماع) لأن الثاني جملة ناقصة وكل ناقصة تشارك الكاملة فيما تمت به فصار الشرط شرطاً للثانية لتصير كاملة فكان تعليق الثانية بالشرط كتعليق الأولى به بغير واسطة فنزلت الثانية والثالثة عند نزول الأولى فصار تكرار الشرط (فلا يتغير بالواو) وحاصله أن الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقاً ورجح في الأسرار قولهما ولذا أورده المصنف آخراً تبعاً لفخر الإسلام ، وأورداً على قوله إشكالاً بأنه أثبت التعاقب في أزمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وإنما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق أزمنة الوقوع كشم ولم توجد وبأن المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية أن يقع طلاقاً عند وجود الشرط فما لم يكن طلاقاً في الحال لا يقبل وصف الترتيب لأن الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة لحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق أزمنة الوقوع .

(وإذا قال لغير الموطوءة أنت طالق وطالق وطالق إنما تبين بواحدة) جواب عما توهم أنها للترتيب عندنا استدلالاً بقولهم بالواحدة (لأن الأول وقع قبل التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف) إذ لا توقف لعدم الشرط لا لأن الواو للترتيب وما ذكره المصنف قول أبي يوسف وما روي عن محمد من أنه يقع عند الفراغ من الأخير محمول على العلم به لتجويز إلحاق المغير ، وإلا لم تفت المحلية فيقع^(١)

(١) قوله فيقع : بنصب يقع على جواب النفي اهـ .

وإذا زوج أمتين من رجل بغير إذن مولاها وبغير إذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلاً وإنما بطل نكاح الثانية لأن عتق الأولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية فبطل الثاني قبل التكلم بعقها

الكل، ولأنه^(١) بلا دليل كذا في التحرير، وفي فتح القدير ولا يخفى أن النظر إلى تعليل محمد بتجويز أن يلحقه مغير يفيد أن المراد تأخر ظهور وقت الوقوع فإن مقتضاه إنما هو أنه إذا ألحق تبين عدم الوقوع وإذا لم يلحق تبين الوقوع من حين تلفظ بالأول وهذا لا ينفيه أبو يوسف فلا خلاف في المعنى بينهما انتهى، وفيه نظر لأنه حينئذ لا ثمرة له وقد ذكر في السراج الوهاج أن فائدته تظهر في الموت انتهى .

(وإذا زوج) فضولي (أمتين من رجل بغير إذن مولاها وبغير إذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلاً) فإنه يبطل نكاح الثانية كما لو أعتقها بكلامين منفصلين بأن قال أعتقت هذه ثم قال للأخرى بعد زمان أعتقت هذه، وهذا يدل على أن الواو عندنا للترتيب إذ لو لم تكن له لكان بمنزلة أعتقتها وحكمه أن يصح النكاحان حيث كان برضى الزوج لأن المسألة مفروضة فيما إذا كان النكاح برضى الأمتين فالتوقف إنما كان لمانع وهو حق المولى وقد زال بالإعتاق فأشار إلى منع الدلالة بقوله: (إنما يبطل نكاح الثانية لأن عتق الأولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية) فإن نكاح الأمة على الحرّة لا يجوز ولو كان موقوفاً فلم تبق الأمة محلاً للنكاح . (فبطل الثاني قبل التكلم بعقها) وحاصله أن بطلانه لفوت المحلية لا لكونها للترتيب . وأورد أن قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تنكح الأمة على الحرّة» لا يتناول إلا النافذ وإلا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا مخلص إلا بالقول بجواز الجمع في مقام النفي كما جاز الجمع في المشترك في مقام النفي وهو مردود لأن النكاح المنفي هو الصحيح وله فردان نافذ وموقوف فالموقوف من أفراد الحقيقة لا أنه مجاز فلا جمع أصلاً كما لا يخفى وقد قيد المصنف وضع المسألة بكونه بغير إذن الزوج أيضاً تبعاً لفخر الإسلام وهو تابع لقاضي خان في جامعته وترك التقييد به في التنقيح والتحرير تبعاً لشمس الأئمة وهو الحق لأن هذا الحكم المذكور لا يحتاج إليه مع أنه يحتاج في تصويره إلى أن يقبل عنه فضولي آخر لأن الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح عندهما خلافاً لأبي يوسف سواء تكلم بكلامين أو بكلام واحد وهو الحق تبعاً لما في فتح القدير

(١) قوله ولأنه: أي تأخير حكم الأول إلى الفراغ من الأخير قول بلا دليل فالصواب ما قاله أبو يوسف من أنه يقع بمجرد فراغه من الأول وحيث أول صاحب التحرير كلام محمد بما تقدم ارتفع الخلاف إذ لا شك في تأخر العلم بالوقوع عن تمام الكلام لكن عند تمامه يحكم بأن الوقوع كان بمجرد فراغه من الأول شرح التحرير .

وإذا زوج رجلاً أختين في عقدين بغير إذن الزوج فبلغه فقال أجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما إذا أجازهما معاً وإن أجازهما متفرقاً بطل الثاني لأن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوله كالشرط والاستثناء وقد تكون
الواو للحال

خلافاً لما في النهاية وأما التقييد بالاتصال فهو لكون المسألة محل التوهم لأن الواو للترتيب وإن كان الحكم مع الانفصال كذلك وأطلق فشمّل ما إذا كان النكاح بعقد أو بعقدين والمولى واحد وأما إذا تعدد المولى والنكاح برضى الزوج فهو خارج عن محل التوهم لأنّ اعتاقهما بكلامين والحكم فيه أن نكاح من تأخر عتقها باطل بإعتاق الأولى وإن كان بغير رضى الزوج فالنكاحان على حالهما فأيهما أجاز جاز وإن أجازهما جاز نكاح المعتقة الأولى فقط .

(وإذا زوج رجلاً أختين في عقدين) احتراز عما إذا زوجها له في عقد فإنه غير منعقد (بغير إذن الزوج قبله) الخبر (فقال أجزت نكاح هذه وهذه بطلا) أي العقدان (كما إذا أجازهما معاً) للجمع بين الأختين (وإن أجازهما متفرقاً) بأن قال: أجزت نكاح هذه ثم بعد زمان قال: أجزت نكاح الأخرى (بطل) نكاح (الثاني) أي بطل العقد الثاني لعدم المحلية لها ما دامت أختها في نكاحه وبطلانها في الأولى موهم أنه لكون الواو للمقارنة فأزاله بقوله: (لأن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوله كالشرط والاستثناء) وبيانه أن صدر الكلام وضع لجواز النكاح وآخره ينفي جوازه لكونه جمعاً بين الأختين فصار آخره في حق أوله بمنزلة الشرط والاستثناء، ولا يرد عليه أن ذلك موجود فيما إذا أجازهما متفرقاً لأن شرط المغير الوصل كما في التقرير بخلاف مسألة الأمتين لأنّ عتق الثانية إن انضم إلى الأولى لم يغير نكاح الأولى عن الصحة إلى الفساد فاختلفت الجواب في مسألة الأختين والأمتين لهذا مع اتحاد الوضع وهو الصحيح خلافاً للبعض كما في التقرير، وأورد في التحرير إشكالاً على مسألة الأختين بأن القائل أن يقول: الضم المفسد لهما الدفعي كتزوجتهما وأجزتهما لا المرتب لفظاً لأنه فرع التوقف ولا موجب له فيصح الأول دون الثاني كما لو كان بمفصول انتهى. وترك المصنف مسألة أخرى أوردت مع مسألة الأختين وجوابهما واحد وهي عتق كل من الأعبد الثلاثة إذا قال: من مات أبوه عنهم فقط أعتق أبي في مرضه هذا وهذا وهذا متصلاً وإنما كان كذلك للتوقف لمغيره من كمال العتق إلى تجزئ عند الإمام ومن براءة إلى شغل عند الكل .

(وقد تكون الواو للحال) مجازاً بمصحح الجمع بين الحال وصاحبه ولو أخره عن عطف الجملة لكان أولى لأنه حقيقة فيه، وأما في الحال فمجاز كما في البدائع

كقوله لعبدہ أذ إلي ألفاً وأنت حرّ وقد تكون لعطف الجملة

والتحرير، وقد اختلف فروع هذا الأصل: فالواو في أذ إلي ألفاً وأنت حرّ للحال وأنت طالق وأنت تصلين أو مصلية أو مريضة لا يتقيد الطلاق فيكون لعطف الجملة، ويحتمل الحال بالنية. وخذ هذا المال واعمل به في البر للعطف لأن كلاً منهما إنشائية، ولأن الأخذ ليس حال العمل فلا يتقيد به مطلقاً. واختلفوا في طلقني ولك ألف كما سيأتي. فالضابط كما في البدائع الاعتبار بالصلاحيّة وعدمها فإن تعين معنى الحال يفيدته وإلا فإن احتمل فالمعين النية، وإلا كانت لعطف الجملة. (كقوله لعبدہ أذ إلي ألفاً وأنت حرّ) فإن العطف متعذر لكمال الانقطاع وللهم فكانت للحال فيفيد ثبوت الحرّية مقارناً لحصول مضمون العامل وهو تأدية الألف، وهذا معنى كون الحال قيداً للعامل أي يكون حصول مضمون العامل مقارناً لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمون العامل للقطع بأنه لا دلالة لقولنا اثنتي وأنت ركب إلا على كونه ركباً حالة الإتيان. وقد توهم بعضهم أنه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيداً له وشرطاً، وحينئذ يلزم الحرّية قبل الأداء. فأجاب عنه أنه من باب القلب: أي كن حرّاً وأنت مؤدّ لي ألفاً أو هي حال مقدرة: أي أذ إلي ألفاً مقدر الحرية في حال الأداء، والجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر: أي أذ إلي ألفاً تصرّ حرّاً والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتأخر عن الأداء كذا في التلويح.

(وقد تكون) الواو (لعطف الجملة) وحاصله كما في التحرير أن الواو إذا عطفت جملة تامة^(١) على أخرى لا محل لها فإنها توجب الشركة^(٢) في مجرد الثبوت^(٣) واحتمال كونه^(٤) من جوهر^(٥) اللفظ فيها يبطله ظهور احتمال الاضراب مع عدم الواو وانتفاؤه معها فلذا^(٦) وقعت واخدة على الثانية في هذه طالق ثلاثاً، وهذه طالق وإن

(١) قوله جملة تامة: أي غير مفتقرة إلى ما تتم به اهـ.

(٢) قوله توجب الشركة: أي بين الجملتين اهـ.

(٣) قوله في مجرد الثبوت: لاستقلالها بالحكم ومن ثمة سماها بعضهم واو الاستئناف والابتداء نحو واتقوا الله ويعلمكم الله.

(٤) قوله كونه: أي الثبوت اهـ.

(٥) قوله من جوهر اللفظ: أي لا من الواو وقوله: وانتفاؤه أي احتمال الاضراب وقوله: معها أي الواو فإن قام زيد قام عمرو يحتمل قصد الاضراب عن الاخبار الأول إلى الاخبار الثاني بخلاف ما إذا توسطت الواو.

(٦) قوله فلذا: أي فلكون عطف التامة على أخرى لا محل لها من الإعراب تشرك في مجرد الثبوت فقوله وهذه طالق المشار إليها ثانياً جملة تامة لاشتمالها على المبتدأ والخبر.

كان المعطوف عليه لها محل من الإعراب فإن الواو تشرك المعطوفة في موقعها إن خبراً وجزاء فخير وجزاء كأن دخلت فأنت طالق وعبدي حرّ فيتعلق العتق أيضاً إلا بصارف نحو وضرتك^(١) طالق فالعطف على جملة الشرط لا الجزاء فينجز طلاق الضرة^(٢)، وأما اعتبار قيود الأولى في الثانية ففروض إلى القرائن لا إلى الواو وإن عطفت الواو جملة ناقصة وهي المفتقرة في تمامها إلى ما تمت به الأولى وهو عطف المفرد انتسب^(٣) إلى عين ما انتسب إليه الأول بجهته ما أمكن ففي قوله: إن دخلت فطالق وطالق وطالق تعلق^(٤) به لا بمثله كما هو قولهما فيكون على قولهما من تعدد الشروط وعلمت أنه لا ضرر عليهما في القول باتحاد الشرط وما تقدم^(٥) لهما تنظير لا استدلال لاستقلال ما سواه^(٦) فتفريع كلما حلفت فطالق. ثم قال: إن دخلت فطالق وطالق على القول باتحاد الشرط يمين واحدة وعلى القول بالتعدد يمينان فتطلق ثنتين تفريع غير صحيح لكونه على غير خلافية. بل لو فرض الخلاف كان كذلك وفيما لا يمكن الانتساب إلى عين الأول يقدر المثل كجاء زيد وعمرو بناء على اعتبار شخص المجيء^(٧) وإن كان العامل بكليته ينصب عليهما معاً لأن هذا تقدير حقيقة المعنى انتهى^(٨).

- (١) قوله نحو وضرتك: أي إن دخلت فأنت طالق وضرتك طالق فإن اظهار خبرها صارف عن تعلقها به إذ لو أريد عطفها على الجزاء اقتصر قوله على جملة الشرط أي برمتها.
- (٢) قوله فينجز طلاق الضرة: لأنه غير معلق اهـ.
- (٣) قوله انتسب: أي المفرد المعطوف.
- (٤) قوله تعلق: أي طالق الثاني والثالث به أي بدخلت بعينه.
- (٥) قوله وما تقدم لهما: أي في أول بحث الواو من الحاق إن دخلت فأنت طالق وطالق وطالق بتعدد الشرط في قوله إن دخلت فأنت طالق إن دخلت فأنت طالق إن دخلت فأنت طالق.
- (٦) قوله لاستقلال ما سواه: وإنهما لو اعتبرا دليلاً لم يضرهما بطلانه إذ يكفيهما ما ذكر مما تقدم اهـ. والحاصل أنه في التحرير قدم الخلاف بينه وبينهما في قول القائل لامرأته قبل الدخول إن دخلت فطالق وطالق وطالق فقال الإمام تبين بواحدة وعندهما بثلاث لأن موجب العطف عنده تعلق المتأخر بواسطة المتقدم فينزلن كذلك أي مرتبات فيسبق الطلاق الأول فتبطل محليتها وقالوا بعد ما اشتركت المعطوفات في التعلق وإن اشتركاها بواسطة عطف بعضها على بعض تنزل دفعة لأن نزول كل منها حكم الشرط فتقترن أحكامه عند وجوده كما في تعدد الشرط لكل واحد، ودفع هذا بالفرق بانتفاء الوسطة لا يضر إذ يكفي ما سواه أي سوى هذا الدليل اهـ فهو ترجيح منه لقولهما.
- (٧) قوله بناء على اعتبار شخص المجيء: لاستحالة تصور الاشتراك في مجيء واحد لأن العرض الواحد لا يقوم بمحلين.
- (٨) قوله انتهى أي كلام التحرير ذكر فيه أن من جملة ما اشتمل على الصارف عن تعلقها بما تعلقت به المعطوف عليها قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ بعد ولا تقبلوا بناء على =

فلا تجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق وكذا في قولها طلقني ولك ألف حتى لا يجب شيء وقالوا إنها للحال فتصير شرطاً وبدلاً

(فلا تجب به المشاركة في الخبر) قد علمت أنّ محله ما إذا عطفت جملة تامة على أخرى لا محل لها أو على ما لها محل وأمكن جمعهما بلفظ واحد كطلاق الضرة فإنه يمكن جمعهما بأن يقال إن دخلت فأنتما طالقان ثلاثاً بخلاف عتق العبد لا يمكن جمعه مع طلاق بلفظ واحد (كقوله هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق) فتطلق الثانية واحدة لعدم المشاركة لعدم افتقارها إليها، قيد بكون الثانية تامة إذ لو كانت ناقصة كما لو اقتصر على قوله وهذه فإنها تشارك الأولى. (وكذا في قولها طلقني ولك ألف حتى لا يجب شيء) عند أبي حنيفة فهي لعطف الجملة عنده لا للحال تقديماً للعطف الحقيقي للواو والمعاوضة لا تصلح صارفاً للعطف لأنها ليست لازمة في الطلاق. وفي التحرير والوجه أنها للاستئناف عدة أو غيره للانقطاع فلم يلزم كونها للحال لجواز مجازي آخر ترجح بأن الأصل براءة الذمة وعدم الزام المال بلا معين بخلاف أحمله ولك درهم فإنها للحال اتفاقاً للزوم المعاوضة في الإجارة (وقالوا إنها للحال فتصير شرطاً وبدلاً) لتعذر العطف بالانقطاع للزوم عطف الاسم على الفعلية ولفهم المعاوضة.

ثم اعلم أن المصنف ذكر للواو معنى حقيقياً وهو العطف، ومجازياً وهو الحال، وفي المغني لابن هشام انتهى بمجموع ما ذكر من أقسامها إلى أحد عشر الأول العاطفة الثاني والثالث واوان يرتفع ما بعدهما إحداهما واو الاستئناف نحو لنين لكم ونقرّ في الأرحام والثانية واو الحال الداخلة على الجملة الاسمية. الرابع والخامس واوان ينصب ما بعدهما وهما واو المفعول معه كسرت والنيل والواو الداخلة على المضارع المنصوب لعطفه على اسم صريح أو مؤول، والحق أن هذه واو العطف. السادس والسابع واوان يجر ما بعدهما وهما واو القسم وواو رب كقوله: وليل كموج البحر والصحيح أنها واو العطف وأن الجر برب محذوفة. الثامن الواو الزائدة نحو حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها بدليل الآية الأخرى. والتاسع واو الثمانية. والعاشر الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها لتأكيد لصوقها بموصوفها

= الأوجه من عدم عطف الأخبار على الإنشاء فإنه لازم على تقدير العطف على ولا تقبلوا أو فاجلدوا ومفارقة الأولين أي جملة فاجلدوا وجملة لا تقبلوا لهذه الجملة بعدم مخاطبة الأئمة بمضمونها بخلافهما مع الأنسبية من ايقاع الجزاء على الفاعل أعني اللسان كاليد في القطع فإن رذ الشهادة حدّ في اللسان الصادر منه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة إلا أنه ضم إليه الإيلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فإن منهم من لا ينزجر بالإيلام باطناً اهد بشرحه.

والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وإن لطف وإذا قال إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى بلا تراخ وتستعمل في أحكام العلل فإذا قال بعث منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر أنه قبول للبيع

وإفادة أن إتصافه بها أمر ثابت وهذه الواو أفادها الزمخشري وحمل على ذلك مواضع الواو فيها للحال نحو: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] الحادي عشر واو ضمير الذكور نحو الرجال قاموا انتهى.

[الكلام على الفاء]

(والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وإن لطف) يعني أنها للترتيب بلا مهملة كما في التحرير، وفي المغني أن العاطفة تفيد ثلاثة أشياء أحدها الترتيب وهو نوعان معنوي كما في قام زيد فعمرو، وذكرى وهو عطف مفصل على مجمل نحو توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه الثاني التعقيب وهو في كل شيء بحسبه ألا يرى أنه يقال تزوج زيد فولد له إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وإن كانت مدة متطاولة الثالث السببية وذلك أمر غالب في العاطفة جملة أو صفة فالأول نحو: ﴿فَوَكَّرْهُمُ مَوْسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾ [القصص: ١٥] والثاني نحو: ﴿لَا يُلُونُ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُؤْمٍ﴾ [٥٢] قَالُونَ وَمِنَا أَلْبُتُونَ ﴿٥٣﴾ فَشَرَّوْنَ عَلَيْهِ مِنْ لَلِيمِ ﴿٥٤﴾ [الواقعة: ٥٢ - ٥٤] انتهى.

(وإذا قال إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى بلا تراخ) فلو دخلتها بعد الأولى بتراخ لم تطلق ولو دخلت الثانية قبل الأولى لم تطلق وفي التحرير وتدخل^(١) الأجزية فبانت غير الملموسة بواحدة في طالق فطالق. (وتستعمل في أحكام العلل) مجازاً لأن الأحكام مترتبة على العلل بالذات فصحت الاستعارة لوجود الترتيب فلا ينافيه أن العلة مقارنة للمعلول على الصحيح كما في التقرير. (فإذا قال بعث منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر أنه قبول للبيع) فيعتق العبد كأنه قال: قبلت فهو حر إذ الاعتاق لا يترتب على الإيجاب إلا بعد ثبوت القبول، قيد بالفاء لأنه لا يكون قبولاً بالواو وبدون حرف الفاء فإنه يحتمل أن يكون ردّاً للإيجاب بثبوت الحرية قبله وفي التنقيح ولو قال لخياط: أيكفيني هذا الثوب قميصاً فقال: نعم فقال: فاقطعه فقطع فإذا هو لا يكفي يضمن كما لو قال: إن كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه انتهى، ومثل الفاء ما إذا قال: اقطعه إذا كما في جامع الفصولين ومن هذا القبيل جاء الشتاء فتأهب على التجوز بجاء عن قرب فإن قربه علة

(١) قوله وتدخل الخ: عبارة التحرير فدخلت في الأجزية اهـ مصححه.

وتدخل الفاء على العلل إذا كانت مما يدوم كقوله أذ إلي ألفاً فأنت حرّ أي أذ إلي ألفاً لأنك حرّ فيعتق للحال وتستعار بمعنى الواو كما في قوله له عليّ درهم فدرهم حتى لزمه درهمان

التأهب له وقوله عليه الصلاة والسلام: فيشتره فيعتقه لأن العتق معلول معلوله أي فيشتره فيعتق بسبب شرائه فليس من اتحاد العلة والمعلول في الوجود ولا نحو سقاه فأرواه كذا في التحرير.

(وتدخل الفاء على العلل إذا كانت مما يدوم) أي يبقى لأن الأصل أن لا تدخل على العلل لامتناع تأخرها عن المعلول لكن إذا كانت العلة مما تدوم تكون متأخرة عن ابتداء الحكم فتصير بمعنى المتأخر مستعملة في موضعها من وجه كقولك لمن هو في شدة وقد ظهرت أمارات الخلاص أبشر فقد أتاك الغوث وقد نجوت باعتبار أن الغوث علة باقية بعد ابتداء الإيثار وفي التحرير وتدخل العلل كثيراً لدوامها فتأخر في البقاء أو باعتبار أنها معلولة في الخارج للمعلول ومن الأول لا الثاني أبشر فقد أتاك الغوث ومنه أذ فأنت حر وانزل فأنت آمن ومن الثاني زملوهم بدمائهم فيها يبعثون انتهى. (كقوله أذ إلي ألفاً فأنت حرّ أي أذ إلي ألفاً لأنك حرّ فيعتق للحال) ولا يمكن أن يكون فأنت حر جواباً للأمر^(١) لأن جواب الأمر لا يقع إلا فعلاً مضارعاً لأن الأمر إنما يستحق الجواب بتقدير إن وكلمة إن تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وإنما يجعل ذلك إذا كانت ملفوظة أما إذا كانت مقدرة فلا كما تقول إن تأتني أكرمتك ولا يقال: اثنتي أكرمتك بل يجب أن يقال: اثنتي أكرمتك فكذا في الجملة الاسمية تقول: إن تأتني فأنت مكرم فكما لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل لا يجعل الاسمية بمعنى المستقبل بل أولى لأن مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب إليه لأن اشتراكهما في كونهما فعلاً ودالتهما على الزمان فلما لم يجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بطريق أولى كذا في التوضيح.

(وتستعار بمعنى الواو كما في قوله له عليّ درهم فدرهم حتى لزمه درهمان) لمشاركة الفاء الواو في نفس العطف وتعذرت الحقيقة لأنها للوصل والتعقيب وهو لا يتحقق في الأعيان بل في الأفعال فيصرف^(٢) الترتيب إلى الوجوب دون الواجب فكأنه قال: وجب درهم وبعده درهم آخر.

(١) قوله جواباً للأمر: أي حتى يكون العتق معلقاً بأداء الألف ولا يقع للحال على معنى إن أديت إليّ ألفاً فأنت حر اهـ.

(٢) قوله فيصرف الخ: اعلم أنه إذا صرف الترتيب إلى الوجوب تكون الفاء على حقيقتها ولا =

وتم للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم حتى إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعنده يقع الأول ويلغو ما بعده ولو قدم الشرط تعلق الأول ووقع الثاني ولغا الثالث وقالوا يتعلقن جميعاً وينزلن على الترتيب.

[الكلام على «ثم»]

(وتم للتراخي) أي لتراخي مدخولها عما قبله مفرداً بأدنى زمان ولازمه الترتيب وقد جمع بينهما في التنقيح فقال: للترتيب مع التراخي، وفي المعنى أنها مفيدة لثلاثة الترتيب والتراخي والتشريك في الحكم (بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) يعني أن التراخي عند الإمام في التكلم والحكم ليحصل كمال التراخي إذ لو كان في الحكم وحده كان ثابتاً من وجه دون وجه. (وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم) لأنها للعطف ولا عطف مع الانفصال (حتى إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعنده يقع الأول) في الحال لعدم تعليقه بالشرط كأنه قال: أنت طالق وسكت ثم قال: أنت طالق لأن التراخي عنده في التكلم (ويلغو ما بعده) لعدم المحل ولم يتوقف أول الكلام على آخره لعدم الاتصال.

(ولو قدم الشرط تعلق الأول ووقع الثاني) في الحال لعدم الاتصال بالأول (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الأول أنه لو تزوجها ووجد الشرط وقع. (وقالوا يتعلقن جميعاً) مطلقاً سواء قدمه أو أخره مدخولاً بها أو لا (وينزلن على الترتيب) عند وجود الشرط فإن كانت مدخولاً بها وقع الثلاث وإلا وقعت واحدة، قيد بغير المدخولة لأنه في المدخولة أن آخر الشرط تنجز الطلقتان وتعلق الثالث وإن قدمه تعلق الأول ووقع ما بعده ورجح في التحرير أصلهما من أن التراخي في الحكم فقط لأن اعتباره كونه سكت بلا موجب، وما خيل دليل من ثبوت تراخي حكم الإثبات عنها إذ هي لا تتأخر فلزم الحكم على العلة بهذا الاعتبار ممنوع الملازمة ولو سلم نفى محل تراخي حكمه وهو في الإضافة والتعليق فقط دون عطفه بشم للقطع بوقوع الثلاث بمجرد الفراغ منها معطوفة بها في قوله: أنت طالق ثم طالق من غير خلو زمان عن الحرمة بعدها وعنه حكمنّا بأنها في ذلك مستعار لمعنى الفاء إجماعاً فلا أثر إلا في التعقيب يظهر في تعليقها لغير المدخولة فبانت بوحدة عند الشرط، وما قيل هي

= تكون مستعارة لمعنى الواو فلا تكون الحقيقة متعذرة وهذا غير كلام المصنف فهو طريقة أخرى في وجه لزوم الدرهمين فكان الصواب أن يقول أو يصرف الخ ويكون دليلاً آخر للرد على الشافعي في قوله يلزم درهم واحد فتدبره وقد نبه على ذلك في حاشية شرح الحصكفي على المنار.

وقوله عليه الصلاة والسلام فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير استعير ثم لمعنى الواو عملاً بالرواية الأخرى وإجراء للأمر على حقيقته وبل لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله على سبيل التدارك

للتراخي فيجب كماله وهو باعتباره ممنوع إذ المفهوم ليس غير حكم اللفظ في الإنشاء ومعنى في الخبر وكذا في الجمل وموهم خلافه ثم اهتدى ثم كان من الذين آمنوا يؤول بترتيب الاستمرار انتهى .

(وقوله عليه الصلاة والسلام) من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها (فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير استعير ثم لمعنى الواو عملاً بالرواية الأخرى) وهي قوله فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه (وإجراء للأمر على حقيقته) وحاصله أن رواية تأخير ثم ليكفر حقيقة لأن وجوب الكفارة إنما يكون بعد الحنث اتفاقاً ورواية تقديم ثم ليكفر مجاز عن الجمع بين التكفير والحنث ولو لم يكن مجازاً عن الواو كما قال الشافعي للزم ارتكاب مجازين جعل الأمر للإباحة والمطلق وإرادة المقيد لأن تعجيل التكفير بالصوم غير جائز عنده وفيما ذهبنا إليه ارتكاب مجاز واحد فكان أولى، إليه أشار في التحرير .

[الكلام على «بل»]

(وبل لإثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك) أي جعل ما قبله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لإثباته أو نفيه وإذا انضم إليها لا صارت نصاً في نفي الأول نحو جاني زيد لا بل عمرو ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك أن الكلام الأول باطل وغلط بل إن الاخبار به ما كان ينبغي أن يقع، وبعضهم أن معنى الاعراض هو الرجوع عن الأول وإبطاله وإثبات الثاني في تدارك لما وقع أولاً من الغلط كذا في التلويح والحق ما في المغني أنها للإضراب فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب إما الإبطال نحو: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الأنبياء: ٢٦] ونحو: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ حِجَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ ﴿٧٠﴾﴾. وأما الانتقال من غرض إلى آخر ووهم ابن مالك إذ زعم أنها لا تقع في التنزيل إلا على هذا الوجه ومثاله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّى ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴿١٥﴾ بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا ﴿١٦﴾﴾ [الأعلى: ١٤ - ١٦] وهي حرف ابتداء لا عاطفة على الصحيح وإن تلاها مفرد فهي عاطفة على الصحيح وإن تلاها مفرد فهي عاطفة ثم إن تقدمها أمر أو إيجاب كاضرب زيدا بل عمراً وقام زيد بل عمرو فهي جعل ما قبلها كالمسكوت عنه فلا يحكم عليه بشيء وإثبات الحكم لما بعدها وإن تقدمها نفي أو نهي فهي لتقرير ما قبلها على حاله وجعل ضده لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو ولا يقوم زيد بل عمرو انتهى واعتمده

فتطلق ثلاثاً إذا قال لامرأته الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لأنه لا يملك إبطال الأول فيقعان بخلاف قوله له علي ألف درهم بل ألفان

في التحرير وخالفه المحقق الرضي بأن الظاهر أنها لجعل ما قبلها في حكم المسكوت عنه في الأوجه الأربعة وتماه فيه وقد أجاب الشمني عن توهيمه لابن مالك رحمه الله بأن الإضراب في الآيتين إنما هو عن الاخبار عنهم بما ذكروه وهو صدق لا يمكن إبطاله فهي للانتقال وليس الإضراب عن المقول المحكي متعيناً ليتعين كونه للإبطال . (فتطلق ثلاثاً إذا قال لامرأته الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لأنه لا يملك إبطال الأول فيقعان) أي الأول وهو الواحدة والثاني وهو الثتان، قيد بالموطوءة لأنه لو قال ذلك لغيرها وقعت واحدة بالأول لأنه لا يملك إبطاله ولغا الثاني لعدم المحل بخلاف التعليق وهو قوله لغيرها: إن دخلت الدار فأنت واحدة بل ثنتين فإنه يقع الثلاث لأنه قصد إبطال الأوّل وإفراد الثاني بالشرط مقام الأول ولا يملك الأوّل ويملك الثاني فتعلق بشرط آخر فصار كما لو قال لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت بخلاف الواو فإنه للعطف على تقدير الأول فيتعلق الثاني بواسطة الأول كما قلنا كذا في التنقيح . وحاصله الفرق بين العطف ببل وبالواو فيتعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور في بل ويعين الشرط الأول في الواو وتعبه^(١) في التلويح أنه يفرق بغير دليل كيف وقد أجمعوا أن ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلاً عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله . لا يقال: إنه قصد إبطال الأوّل فكيف يجعل الثاني معلقاً بما قصد إبطاله . لأننا نقول إنما قصد إبطال المعطوف عليه كالأحادة لا نفس الشرط والتعليق انتهى، وقد أشار في التحرير إلى جوابه بأنه كتقدير شرط آخر لا بتقدير شرط آخر للعجز عن إبطال الأول فلا يتوسط بخلافه بالواو انتهى، وقيد بكون الطلاق إنشاءً لأنه لو قال: كنت طلقتها واحدة بل ثنتين فإنه تقع ثتان لأنه اخبار كما في البدائع، وقيد بالإنشاء لأنه في الإقرار بخلافه وهو ما أفاده بقول: (بخلاف قوله له علي ألف درهم بل ألفان) فإنه يلزمه الألفان لأن الاخبار يحتمل التدارك وهو بكلمة بل يراد به نفي إفراده عرفاً لا إبطاله أصلاً نحو سني سنتون بل سبعون بخلاف الإنشاء فإنه لا يحتمل الكذب فقد ظهر الفرق فبطل قياس زفر الإقرار على الإنشاء .

(١) قوله وتعبه الخ: رده في الترجيح بأبلغ وجه فيلزم مراجعته، والعجب من ابن نجيم كيف لا يراجع كتب الفن ويحرر المقام برد تعصبات صاحب التلويح اهـ وقد يقال لعله اكتفى بجواب صاحب التحرير اهـ.

ولكن للاستدراك بعد النفي خاصة

ثم اعلم أنه ليس المراد به أنه في الاقرار يلزمه ما بعد بل فقط وإنما المسألة على وجهين أحدهما أن يكون جنس المال متحداً والثاني أن يكون مختلفاً فإن كان متحداً فإنه يلزمه أفضل المالين سواء كان ما بعد بل هو الأفضل أو ما قبلها وسواء كان الفضل في الذات أو في الصفة فلذا قال في المبسوط إذا أقر لفلان بألف درهم لا بل بخمسمائة فعليه ألف وكذا لو قال: خمسمائة بل ألف ولو قال: عشرة دراهم بيض لا بل سود أو قال سود لا بل بيض أو قال: جيد لا بل رديء أو رديء لا بل جيد فعليه أفضلهما انتهى وإن كان مختلفاً فعليه المالا لأن الغلط لا يقع في الجنس المختلف عادة فرجوعه عن الأول باطل والتزامه الثاني صحيح فلو قال له: عليّ درهم بل دينار لزمه درهم ودينار ولو قال: عليّ كر حنطة لا بل كر شعير لزمه الكران كذا في المبسوط أيضاً، وأما في الحدود ففي غاية البيان لو قال: لآخر يا زاني فقال: لا بل أنت فإنهما يحدان وأما في السرقة ففي العدة لو قال: سرقت من فلان مائة درهم لا بل عشرة دنانير يقطع في عشرة دنانير ويضمن المائة إذا ادعى المقر له المالين ولو قال: سرقت مائة لا بل مائتين قطع ولم يضمن ولو قال: سرقت مائتي درهم لا بل مائة لم يقطع وضمن المائة انتهى .

[الكلام على «لكن»]

(ولكن للاستدراك) أي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو إذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضاً بناء على مخالطة وملابسة بينهما كذا في التلويح وفسره في التحرير بمخالفة حكم ما بعدها لما قبلها فقط ضدّاً ونقيضاً ومخالفاً نحو ما هو أبيض لكنه أسود وما هذا ساكناً لكنه متحرك وما زيد قائماً لكنه شارب على الترتيب أطلق لكن فشمّل الخفيفة والثقيلة كما صرح به في التلويح والتحرير قال: وإذا ولى الخفيفة جملة فحرف ابتداء، أو مفرد فعاطفة وشرطه تقدم نفي أو نهي ولو ثبت كل ما بعدها كقام زيد لكن عمرو لم يقم ولا شك في توكيدها في لو جاء أكرمه لكنه لم يجئ ولم يخص الأمثلة بالعاطفة إذ لا فرق وفرقهم بينها وبين بل بأن بل توجب نفي الأول وإثبات الثاني بخلاف لكن مبني على أنه للإبطال لا جعله كالمسكوت وعلى قول المحققين يفرق بإفادتها معنى المسكوت عنه بخلاف لكن انتهى . (بعد النفي خاصة) بيان لشرطها وقد علمت أن محله إذا وليها مفرد وأن النهي كالنفي نحو ما قام زيد لكن عمرو ولا يقم زيد لكن عمرو وذكر في المغني أنك إذا قلت قام زيد ثم جئت بلكن جعلتها حرف ابتداء فجئت بالجملة فقلت لكن عمرو لم يقم وأجاز الكوفيون لكن عمرو على العطف

غير أن العطف به إنما يصح عند اتساق الكلام وإلا فهو مستأنف كالأمة إذا تزوجت بغير إذن مولها بمائة درهم فقال لا أجزى النكاح ولكن أجزىه بمائة وخمسين إن هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لأن هذا نفي فعل وإثباته بعينه

وليس بمسموع وفيه أن لها شرطاً آخر أن لا تقترن بالواو قاله الفارسي . وأكثر النحويين . واختلف في نحو ما قام زيد ولكن عمرو على أربعة أقوال منها ما اختاره ابن مالك أن لكن غير عاطفة والواو عاطفة جملة حذف بعضها على جملة صرح بجمعها قال : فالتقدير في نحو ما قام زيد ولكن عمرو ولكن قام عمرو لأن الواو لا تعطف مفرداً على مفرد مخالف له في الإيجاب والسلب بخلاف الجملتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما فيه نحو قام زيد ولم يقم عمرو الخ .

(غير أن العطف به) أي بلكن (إنما يصح عند اتساق الكلام) أي انتظامه وارتباطه والمراد ها هنا أن يصلح ما بعد لكن تداركاً لما قبلها بأن يكون المذكور بعدها مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم المخاطب منه عكسه أو يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الأصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن ومنه قول المقر له بعين ما كان لي قط لكن لفلان يحتمل رد الإقرار فلا يثبت له والتحويل وهو قبوله ثم الإقرار به فاعتبر التحويل صوتاً لكلام العاقل عن الإلغاء فيكون النفي مجازاً وقيل حقيقه أي اشتهر لي وهو له فهو مغير للظاهر فصح موصولاً لا غير فثبت النفي مع الإثبات للتوقف للمغير في آخره ومنه ادعى داراً على جاحد بيينة ف قضى فقال ما كانت لي لكن لزيد موصولاً فقال : بل باعني بعد القضاء فهي لزيد لثبوتها مقارناً للنفي للوصول والتوقف وتكذيب شهوده حكمه فتأخر عنه فقد أتلفها على المقضى عليه بعد سبق الإقرار فعليه قيمتها . ثم اعلم أن شرط عطفها الذي هو الاتساق عدم اتحاد محل النفي والإثبات وأنه الأصل وأنه يحمل عليه ما أمكن كما قدمناه فتفرع عليه أنه لو قال رجل له عليّ مائة قرصاً فقال : لا لكن غضب فإنه يصح لصرف النفي إلى السبب وإن اتحد محل النفي والإثبات فإنها لا تكون للعطف وهو المفاد بقوله : (وإلا فهو مستأنف كالأمة إذا تزوجت بغير إذن مولها بمائة درهم فقال) المولى (لا أجزى النكاح ولكن أجزىه بمائة وخمسين إن هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لأن هذا نفي فعل وإثباته بعينه) يعني ففات شرط كونها عاطفة لاتحاد محل النفي والإثبات والمهر تابع في النكاح لا يوجب تعدده تعدد الأصل فبطل لعدم توقعه للعجز فصار ما بعد لكن إنشاء عقد آخر بقدر آخر كذا في التحرير فظاهره أن الزوج لو قبل بعده انعقد النكاح الثاني وهو متوقف على أن النكاح ينعقد بلفظين أحدهما أجزت النكاح وظاهر ما في التوضيح يخالفه فإنه قال : فيكون إجازة لنكاح آخر مهره مائتان وقيد لاقتصاره

وأو لأحد المذكورين

على أصل النكاح لأنه لو قال: لا أجيزه بمائة لكن بمائتين فإنه صحيح لأن التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح كذا في التحرير وعزاه في التلويح إلى قاضي خان قال: وهو الموافق لما تقرر عنده من أن النفي في الكلام راجع إلى القيد بمعنى أنه يفيد رفع تقيد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن أصله بل إنما يفيد إثباته متقيداً بقيد آخر. فإن قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فإذا أبطل لم يبق حتى ينعقد بمائتين. قلنا هو نكاح مقيد وإبطال الوصف ليس إبطالاً للأصل انتهى، وبهذا ظهر أن ما في المغني للخبازي من تصوير المسألة التي فيها لكن للابتداء لا للعطف بقوله: لا أجيز النكاح بمائة ولكن أجيزه بمائة وخمسين غير صحيح كما لا يخفى وذكر السيرامي أنه غلط.

[الكلام على «أو»]

(وأو لأحد المذكورين) فإن كانا مفردين فهي تفيد ثبوت حكم ما قبلها ظاهراً لأحد المذكورين منه^(١) ومما بعدها وإن كانا جملتين تفيد حصول مضمون إحداهما وذكر المحقق الرضي أن أو ليست إلا لأحد الشئيين في كل موضع وإنما استفيدت الإباحة في قوله: تعلم إما في الفقه أو النحو مما قبل العاطفة وما بعدها لأن تعلم العلم خير فدلالة أو في الإباحة والتخيير والشك والإبهام والتفصيل على معنى أحد الشئيين أو الأشياء على السواء وهذه المعاني تعرض في الكلام لا من قبل أو بل من قبل أشياء آخر فالشك من قبل جهة المتكلم وعدم قصده في التفصيل والإبهام والتفصيل من حيث قصده إلى ذلك والإباحة من حيث كون الجمع يحصل به فضيلة والتخيير من حيث لا يحصل به ذلك. وأما في سائر أقسام الطلب فلا يعرض فيه شيء من المعاني المذكورة والاستفهام نحو أزيد عندك أم عمرو وأما التمني نحو ليت لي فرساً أو حماراً فالظاهر فيه الجمع إذ من غالب العادات أن من يتمنى أحدهما لا يكره حصولهما معاً. وأما التحضيض نحو هلا تتعلم الفقه أو النحو وهلا تضرب زيداً أو عمراً والعرض نحو ألا تتعلم النحو أو الفقه أو ألا تضرب زيداً أو عمراً فكالأمر في احتمال الإباحة والتخيير بحسب القرينة اهـ وبهذا ضعف قول أبي زيد: إنها موضوعة في الخبر للشك وهو وإن رجحه في التلويح فالأصح خلافه، وفي المغني: التحقيق أن أو موضوعة لأحد الشئيين أو الأشياء وهو الذي يقوله: المتقدمون وقد يخرج إلى معنى بل وإلى معنى الواو وأما بقية المعاني فمستفادة من غيرها انتهى.

(١) قوله منه: أي مما قبلها.

وقوله هذا حر أو هذا كقوله أحدكما حرّ وهذا الكلام إنشاء يحتمل الخبر فأوجب التخيير على احتمال أنه بيان وجعل البيان إنشاء من وجه وإظهاراً من وجه وإذا دخلت في الوكالة يصح

(وقوله هذا حر أو هذا كقوله أحدكما حرّ) لأن أو لأحد الشئيين، قيد به لأنه لو قال: هذا حرّ أو هذا وهذا بالواو في الثالث وبأو في الثاني فإنه يعتق الثالث ويخير في الأولين كأنه قال أحدهما حرّ وهذا ويمكن أن يكون معناه هذا حرّ وهذان فيخير بين الأول والأخيرين، لكن حمله على قوله أحدهما حرّ وهذا أولى لوجهين: أحدهما أنه حينئذ يكون تقديره أحدهما حرّ وهذا حرّ وعلى ذلك الوجه تقديره هذا حرّ أو هذان حرّان ولفظ حرّ مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حرّان فالأول: أن يضمّر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه. والثاني: أن قوله: وهذا مغير لمعنى قوله: هذا حرّ ثم قوله: وهذا غير مغير لما قبله لأن الواو للتشريك فتقتضي وجود الأول فيتوقف أول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الأول والثاني فلا توقف على الثالث فصار معناه أحدهما حرّ، ثم قوله: وهذا يمكن أن يكون عطفاً على أحدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري كذا في التوضيح وفيه كلام في التلويح والفرع مذكور في البدائع كما في التوضيح فكان هو المذهب، ولو قال: هذا حرّ أو هذا أو هذا بأو في الأخيرين عتق الأول ويؤمر بالبيان في الأخيرين وكذا في الطلاق كذا في البدائع.

(وهذا الكلام إنشاء) للحرية شرعاً كالصيغة في المعين لما علم أن الصيغة إنشاء عرفاً لأنه لم يتحقق إثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خيراً لكان كذباً فيجب أن تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحاً لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه إنشاء شرعاً وعرفاً، اخبار حقيقة ولغة (يحتمل الخبر) بأصل وضعه كما قدمناه بأن يكون اخباراً عن حرية سابقة ولذا لو جمع بين حرّ وعبد وقال: أحدكما حرّ أو قال: هذا حرّ أو هذا لا يعتق العبد كذا في التوضيح (فأوجب التخيير) بأن يوقع العتق في أيهما شاء نظراً إلى أنه إنشاء (على احتمال أنه) أي اختيار المولى العتق في أحدهما (بيان) أي إظهار لما في الواقع حتى لا يكون له أن يعين في غير من قصده أولاً. (وجعل البيان إنشاء من وجه) حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ فلا يصح البيان في الميت والخارج عن ملكه ويتعين الحيّ والباقي في الملك (وإظهاراً من وجه) فيجبر على البيان فإنه لا جبر في الانشآت بخلاف الاخبارات كما إذا أقرّ بالمجهول حيث يجبر على البيان.

(وإذا دخلت) كلمة أو (في الوكالة) بأن قال وكلت هذا أو هذا (يصح) التوكيل

بخلاف البيع والإجارة إلا أن يكون من له الخيار معلوماً في اثنين أو ثلاثة فيصح استحساناً وفي المهر كذلك عندهما إن صح التخيير وفي النقدين يجب الأقل وعنده يجب مهر المثل وفي الكفارة يجب أحد الأشياء عندنا خلافاً للبعض وفي قوله تعالى: ﴿أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ [المائدة: ٣٣]؛ للتخيير عند مالك

وأيهما تصرف صح حتى لو باعه أحد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه وإن عاد إلى ملك الموكل كذا في التلويح، ولا يمتنع اجتماعهما فهو لتسوية ملحق بالإباحة بخارج للعلم بأنه برأيهما أرضى بخلاف بع ذا أو ذا يمتنع الجمع لانتهائه كذا في التحرير، وفي البزازية لو قال: وكلت هذا أو هذا أو هذا يبيعه فهو باطل انتهى، وهو مخالف لما عليه الأصوليون (بخلاف البيع) كما إذا قال بعتك هذا أو هذا وقيدته في تلخيص الجامع بالقيمين فقال: لو اشترى أحد عبيد أو ثوبين فسد لجهل يورث نزاعاً ضد المثلي انتهى. قال الفارسي: في شرحه بخلاف ما إذا اشترى أحد هذين القفيزين من الحنطة حيث يصح انتهى (والإجارة) كما إذا قال: آجرتك هذا أو هذا فإن كلا منهما غير صحيح للجهالة وهي مفسدة للبيع والإجارة، وفي المحيط لو قال: اصنع هذا الثوب بدرهم أو درهمين يحكم ما زاد الصنع فيه انتهى (إلا أن يكون من له الخيار معلوماً في اثنين أو ثلاثة فيصح استحساناً) كما قدمناه في بحث التخصيص للعام وهو المراد بخيار التعيين. (وفي المهر كذلك عندهما إن صح التخيير) يعني المهر كالتوكيل يصح مع أو إن كان التخيير مفيد الاختلاف الماليين حلولاً وأجلاً أو جنساً فيكون الخيار للزوج يعطي أيأ شاء. (وفي النقدين يجب الأقل) أي إن لم يكن التخيير مفيداً تعين الأقل كالإقرار والوصية والخلع والعق فالتقдан مثال لا قيد (وعنده يجب مهر المثل) لبطلان التسمية لأنه جهالة لا حاجة إلى تحملها إذا كان له موجب أصلي وهو مهر المثل، وقد أجاب عنه لهما في التحرير بأن لزوم الموجب الأصلي عند عدم تسمية ممكنة.

اعلم أن الإمام إنما يقول: بتحكيم مهر المثل إذا كانا مختلفي القيمة، فإن كان مهر مثلها مثل أحسهما أو أقل فلها الأخرس، وإن كان مثل أعلاهما أو أكثر فلها الأعلى، وإن كان بينهما فلها مهر المثل، فوجوبه إنما هو فيما إذا كان بينهما ففي إطلاقه مسامحة.

(وفي الكفارة يجب أحد الأشياء عندنا) عملاً بكلمة أو (خلاقاً للبعض) فإنهم حكموا بوجوب جميع خصالها، ويسقط بالبعض ظناً منهم بأن صحة التكليف تنافي التخيير وهو قول منهم بلا موجب لأن صحة التكليف بإمكان الامثال وهو ثابت لأنه بفعل إحداها (و) أو (في قوله تعالى: ﴿أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾ [المائدة: ٣٣]؛ للتخيير عند مالك) أي لتخيير

وعندنا مجاز عن بل أي بل يصلبوا إذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إذا أخذوا المال فقط بل ينفوا من الأرض إذا خوفوا الطريق وقالوا إذا قال لعبد ودابته هذا حرّ أو هذا إنه باطل لأنه اسم لأحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسألة العبدین والعمل بالمحتمل أولى من الإهدار فجعل ما وضع لحقيقته مجازاً عما يحتمله

الإمام بين كل نوع (وعندنا) هي (مجاز عن بل) للصارف لها عن حقيقتها وهو^(١) أنها أجزية بمقابلة جنایات لتصور المحاربة بصور^(٢): أخذ وقتل وجمع بينهما وإخافة فذكرها^(٣) متضمن ذكرها ومقابلة متعدّد بمتعدّد ظاهر في التوزيع وأيضاً مقابلة أخف الجنایات بالأغلظ وقلبه ينبو عن قواعد الشرع والسمع وجزاء سيئة سيئة مثلها (أي بل يصلبوا إذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إذا أخذوا المال فقط بل ينفوا من الأرض إذا خوفوا الطريق) على أنه ورد في الحديث على أنه على هذا المنوال كما في التنقيح وهو وإن ضعف فإنه لا ينفي الصحة في الواقع فموافقته للأصول ظاهر في صحته كما في التحرير، ولم يذكر المصنف تخيير الإمام فيما إذا قتل وأخذ المال وهو ثابت عند الإمام فعنده إن شاء قطع ثم قتل أو صلب وإن شاء قتل أو صلب لأن الجنایة تحتل الاتحاد والتعدد كذا في التنقيح. (وقالوا إذا قال لعبد ودابته هذا حرّ أو هذا إنه باطل لأنه اسم لأحدهما غير عين) أعم من كل منهما على التعيين والأعم يجب صدقه على الأخص. (وذلك) الواحد الأعم الذي يصدق على الدابة والعبد (غير محل للعتق) أي غير صالح له وإنما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لأن إيجاب العتق إنما هو على ما يصدق أنه أحد الشئيين لا على المفهوم العام إذ الأحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام أنه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما، وفي المبسوط أنه يعتق بالنية كذا في التلويح.

(وعنده هو كذلك) أي أنها لأحد الشئيين غير معين وأن غير المعين ليس بمحل (لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسألة العبدین والعمل بالمحتمل) الذي هو المجاز (أولى من الإهدار) عند تعذر العمل بالحقيقة (فجعل ما وضع لحقيقته) وهو الواحد المبهم (مجازاً عما يحتمله) أي لما يحتمله وهو المعين فعن

(١) قوله وهو: أي الصارف، أنها: أي آية المحاربة.

(٢) قوله بصور بالتونين، وقوله أخذ بالجر والتونين بدل من صور.

(٣) قوله فذكرها: أي الأجزية.

وإن استحالت حقيقته وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينه، وذلك إذا كانت في موضع النفي أو الإباحة

بمعنى اللام لأن ما بعد عن هو المعنى الحقيقي وما بعد اللام هو المعنى المجازي وعلى هذا الخلاف علي ألف أو علي هذا الجدار كما في المجمع من الإقرار. (وإن استحالت حقيقته وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم) كما تقدم في مسألة هذا ابني للأكبر سناً منه، وأورد في التحرير على أبي حنيفة أنهم يمنعون التجوز في الضد والمعين ضد المبهم بخلاف ابني للأكبر لا يضاد حقيقته مجازيه وهو العتق انتهى^(١) وقد يجاب عنه بأنه ليس ضداً له كما قدمنا أنه صادق عليه ولأنه يحتاج إلى إثبات أن الإمام يمنع التجوز في الضد، قيد بأو لأنه لو قال لعبدته ودابته أحدهما حرّ عتق بالإجماع لأن قوله: أو هذا تخيير وقوله: أحدهما حرّ إيقاع فإنه يقع على من يقبل العتق فأما التخيير فيصح بين من يقبل العتق وبين ما لا يقبله كذا في المحيط وقيد بالدابة لأنه لو قال لعبدته وعبد غيره فإنه لا يتعين عتق عبده لأن عبد الغير محل لإيجاب العتق لكنه موقوف على إجازة المالك كذا في التلويح ولو قال لعبدته ذلك وأحدهما ميت لم يعتق عبده اتفاقاً لأن الميت مما يسمى عبداً أو حرّاً ألا ترى أنك تقول: مات حرّاً ومات عبداً كذا في المحيط.

(وتستعار) أو (للمعوم) لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين (فتصير بمعنى واو العطف لا عينه، وذلك إذا كانت في موضع النفي أو الإباحة) وهو صريح في أنها مجاز للعموم فيهما. قال في التحرير: إنه غير صحيح لأنها للأحد فيهما انتهى يعني فالحق أنها حقيقة أيضاً لأنها لأحد الأمرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور إلا بانتفاء المجموع، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْعَمْنَهُمْ إِيَّامًا أَوْ كُفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] معناه لا تطعم واحداً منهما وهو نكرة في سياق النهي فتعم وكذا ما جاءني زيد أو عمرو كذا في التلويح وذكر الرضي أن كلمة أو في جميع الأمثلة موجبة كانت أو لا مفيدة لأحد الشيئين أو الأشياء، ثم معنى الوحدة في غير

(١) قوله انتهى: لم ينته بل أردفه بقوله: فالوجه أنها أي أو دائماً للأحد وفهم التعيين أحياناً بخارج من غير أن يستعمل فيه اهـ أي فالتعيين الذي ذهب إليه الإمام في قوله لعبدته ودابته هذا حر أو هذا بخارج وهو لزوم صون عبارة العاقل ما أمكن وقد أمكن إذ عرف أنّ أو تقع في موقع يتعين فيه المراد كما قرره نفس مصنف التحرير فاعلم هذا ولا تلتفت لجواب الشارح فإن الفقهاء والأصوليين الذين هم أتباع للإمام في هذه المقالة مجمعون على أن الضدية لا تعتبر علاقة فيكفينا في تخريج قول الإمام ما قرره ابن الهمام فإن إيراد على مجرد تخريج المذهب لا على نفس المذهب كما توهم ابن نجيم فوقع في حيص بيص.

كقوله والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً حتى إذا كلم أحدهما يحنث

الموجب يفيد العموم فلا تخرج أو مع القطع بالجمع في الانتهاء في نحو: ﴿وَلَا تُطْعِمْنَهُمْ أَيُّماً أَوْ كُفُوراً﴾ عن معنى الوحدة التي هي موضوعة له انتهى وذكر قبله أن النكرة تفيد الوحدة والوحدة في غير الموجب تفيد العموم في الأغلب فإذا قصدت التنصيص على العموم في ما لقيت رجلاً وما لقيت واحداً قلت ما لقيت من رجل ومن واحد فإذا قلت ما لقيت رجلين أو رجلاً فالمعنى ما لقيت مثني واحداً من هذا الجنس وما رأيت جماعة واحدة منه فمع عدم من احتمالان الاستغراق وغيره ومعها يصير الأول نصاً في استغراقه لجميع مستثنيات هذا الجنس والثاني لاستغراقه لجميع جماعاته فظهر أن معنى ما رأيت زيداً أو عمراً ما رأيت زيداً ولا عمراً في الأظهر انتهى. (كقوله والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً) أي لا أكلم واحداً منهما فممنوع من كل منهما وليس المراد لا أكلم أحدهما لأنه حينئذ يكون أحد معرفة وإذا^(١) لم يقدر معرفة فلا يشكل بمسألة الجامع وهي ما لو قال: والله لا أقرب هذه أو هذه فإنه يكون مولياً منهما^(٢) ولو قال: والله لا أقرب إحداهما كان مولياً من واحدة^(٣) لا منهما، وتعقبه في التحرير بأن الحق عدم توقفه على التنكير ويعم مثله لاتحاد الموجب للعموم في النكرة وهو الضرورة إذ انتفاء أحدهما بانتفاء الجميع وحينئذ يعود إشكال مسألة الجامع بخلافه بالواو فإنه من الجميع للعموم الاجتماع انتهى. وأجاب عنه في التلويح بأن القياس عدم الفرق إلا أن كلمة إحدى خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشيء من دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة أو فإنها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الإباحة فالأولى أن تفسر أو بأحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف إلا أنه لا يصح في الإيجاب على ما صرح به أئمة اللغة انتهى. (حتى إذا كلم أحدهما يحنث) بخلاف ما إذا أتى بالواو فإنه لا يحنث إلا بكلامهما ولهذا قال: فتصير بمعنى واو العطف لا عينه إذ لو كانت بمعنى عين الواو لم يحنث بكلام أحدهما قال في التوضيح إلا أن يدل الدليل على أن المراد أحدها كما إذا حلف لا يرتكب الزنى وأكل مال اليتيم ودلالته أن لا يكون للاجتماع تأثير في النفي. وحاصله أنه إن كان للاجتماع تأثير في المنع لعدم

(١) قوله وإذا شرطية: جوابه فلا يشكل وضمير يقدر راجع لأحد اهد.

(٢) قوله يكون مولياً منهما، لأنه في معنى واحدة منهما وهي نكرة في سياق النفي فتعمها فتبين معاً عند انقضاء مدة الإيلاء من غير فيء.

(٣) قوله كان مولياً من واحدة: أي ولا يشكل بصيرورته مولياً من إحدى زوجتيه المخاطبتين بلا أقرب إحداهما لا منهما جميعاً حتى لو مضت مدة الإيلاء من غير فيء تبين إحداهما لا هما لأن إحداهما معرفة غير عامة.

ولو كلمهما لم يحنث إلا مرة واحدة ولو حلف لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً
فله أن يكلمهما وتستعار بمعنى حتى أو إلا أن إذا فسد العطف لاختلاف الكلام
ويحتمل ضرب الغاية

الشمول وإلا فلشمول العدم وتعقبه في التلويح بأنه ليس بمطرد فإنه إذا حلف لا يكلم
هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع أنه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله أكثر من أن
يحصى وتبعه في التحرير بقوله: وتقييده بما إذا كان للاجتماع تأثير في المنع باطل
بنحو لا أكلم زيدا وعمراً وكثير انتهى. واختار في التلويح في الضابط أنه إذا قامت
قرينة في الواو على شمول العدم فذاك وإلا فهو لعدم الشمول وأو بالعكس انتهى (ولو
كلمهما لم يحنث إلا مرة واحدة) كالواو. (ولو حلف لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً
فله أن يكلمهما) من غير حنث بمنزلة واو العطف لأنها وقعت في موضع الإباحة فتمت
كجالس زيدا أو بكرأ. قال في البدائع: والفرق بين الإباحة والتخيير مخالفة المأمور
بالجمع فيه دون الإباحة ومعرفة الفرق من خارج، وعلى هذا لو قال لأقربكز إلا فلانة
أو فلانة لا يكون مولياً منهما لأنه إطلاق بعد حظر فكان إباحة فعمت انتهى وفرق
بينهما في التوضيح بأن التخيير منع الجمع والإباحة منع الخلو يعرف بدلالة الحال.
وفي التلويح: والتحقيق أن كلمة أو لأحد الأمرين وجواز الجمع وامتناعه إنما هو
بحسب محل الكلام ودلالة القرائن. وفي المغني: ومن العجب أنهم ذكروا أن معاني
صيغة افعال التخيير والإباحة ومثله بنحو خذ من مالي درهماً أو ديناراً وجالس الحسن
أو ابن سيرين ثم ذكروا أن أو تفيدهما ومثلا بالمثاليين المذكورين انتهى ولا عجب لما
في التلويح والإباحة والتخيير قد يضافان إلى صيغة الأمر وقد يضافان إلى كلمة أو.
وفي تلخيص الجامع: حلف لا يكلم ذا أو ذا أو ذا فحنثه بالأول أو الأخيرين وفي
عكسه بالآخر أو الأولين إذ الواو للجمع وأو بمعنى ولا لتناولها نكرة في النفي بخلاف
ذا حرّ أو ذا وذا في الأظهر لأنها تخص في الإثبات الخ.

(وتستعار) كلمة أو (بمعنى حتى أو إلا أن إذا فسد العطف لاختلاف الكلام) كما
إذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب (ويحتمل ضرب الغاية)
بأن يكون ما قبلها فعلاً ممتداً يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع
بعد أو نحو لألزمك أو تعطيني حقي ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الأول
ممتداً إلى غاية هي وقت إعطاء الحق كما إذا قال: لألزمك حتى تعطيني فصار
مستعاراً وحتى والمناسبة أن أو لأحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار
قاطع لاحتمال الآخر كما أن الوصول إلى الغاية قاطع للفعل ولذا ذهب النحاة إلى أن
أو هنا بمعنى إلى لأن الفعل الأول يمتد إلى وقوع الفعل الثاني أو لأن الفعل الأول

كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ﴾ [آل عمران: ١٢٨] وحتى للغاية كإلى

ممتد في جميع الأوقات إلا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده (كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ﴾ [آل عمران: ١٢٨]) أي ليس لك من الأمر في عذابهم أو استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم أو تعذيبهم وذهب صاحب الكشف إلى أنه عطف على ما سبق وهو يكتبهم وليس لك من الأمر شيء اعتراض والمعنى أن الله تعالى مالك أمرهم فإما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم واختاره في التحرير بقوله وليس منه أو يتوب عليهم بل عطف على يكتبهم وليس ومعمولاها اعتراض لما في ذلك من التكلف مع إمكان العطف انتهى. ثم اعلم أنها إذا كانت بمعنى إلى أو إلا فإن المضارع بعدها منصوب بأن مضمرة بعدها كما في المغني.

ومن الفروع الفقهية ما في البدائع والتوضيح لو قال: والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الأخرى أي حتى أدخلها فإن دخل الأولى حث أو الثانية أولاً انتهت اليمين اهـ وقيده في التلويح بما إذا نصب ما بعد أو لأنه حينئذ تعذر العطف لعدم مضارع منصوب قبله فلو رفعه كان عطفاً على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه أحد الأمرين عدم دخول الأولى أو دخول الثانية فلو دخل الأولى ولم يدخل الثانية حث وإلا فلا ويحتمل أن يكون عطفاً على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع أو في النفي فيحث بدخول إحدى الدارين أيتها كانت كما إذا حلف لا يكلم زيدا أو عمراً انتهى. وفي تلخيص الجامع: لو قال: والله لا أدخل هذه أو لا أدخل هذه فدخل إحداها حث ولو قال: لأدخلن برّ لأن المراد نكرة فتخصص في الإثبات وتعم الأفراد في النفي، دليله ﴿كَايْتًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢٤] وآية التكفير ولو قال: لا أدخل هذه أبداً أو لأدخلن هذه اليوم برّ بدخول الثانية في اليوم وحث بفوته أو دخول الأولى وفاء بالشرط وتنحل بالحث مرة لاتحاد الاسم كذا المبتدأ بالإثبات ولو لم يوقت أصلاً حث بدخول الأولى قبل الثانية وبرّ بعكسها حملاً على للغاية كقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلْهُمْ أَوْ يُسْلِمُوا﴾ [الفتح: ١٦] كذا بزيادة أو أدخل هذه والغاية دخول أحد الآخرين وتماه فيه.

[الكلام على «حتى»]

(وحتى للغاية) أي للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءاً منه كما في أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ مَطَلْعِ الْفَجْرِ﴾ [القدر: ٥]. وأما عند الإطلاق فالأكثر على أن ما بعدها داخل فيما قبلها (كإلى) أي كما أن إلى للغاية. وفرق بينهما في الكشف من أوجه: الأول: اشتراط أن يكون شيئاً ينتهي به المذكور أو عنده بخلاف إلى فامتنع نمت البارحة حتى نصف الليل وصح

وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية كقولهم استنتت الفصال حتى القرعي ومواضعها في الأفعال أن تجعل غاية بمعنى إلى أو غاية هي جملة مبتدأة.....

نمتها إلى نصف الليل . الثاني: أن حتى لا تدخل على مضمرة فلا يقال حتاه بخلاف إليه . الثالث: أن حتى لا تقع بعد من لابتداء الغاية فلا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة ويقال إليها .

(وتستعمل للعطف) أي وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الإعراب وقد تكون ابتدائية يقع ما بعدها جملة اسمية أو فعلية مذكور خبرها أو محذوف بقرينة الكلام السابق . فالأول نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان . والثاني نحو أكلت السمكة حتى رأسها بالرفع أي مأكول وفي الكل معنى الغاية وهو المراد بقوله: (مع قيام معنى الغاية) وفي العاطفة يجب أن يكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه أفضلها أو دونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وأن يكون الحكم مما ينقضي شيئاً فشيئاً حتى ينتهي إلى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه ولا تتعين العاطفة إلا في صورة النصب مثل أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والأصل هي الجارة كذا في التلويح، ثم اعلم أنها في نحو أكلت السمكة حتى رأسها جارة إن خفضت ما بعدها وعاطفة إن نصبت أي أكلته وابتدائية إن رفعت أي مأكول كما في البدائع ولم يذكر المصنف دخول ما بعدها فيما قبلها . وحاصل ما في التحرير أنها إن كانت جارة ففيها أربعة أقوال ثالثها إن كان جزءاً دخل ورابعها لا دلالة إلا للقرينة واتفقوا على الدخول في العطف وفي الابتدائية بمعنى وجود المضمونين . (كقولهم استنتت الفصال) جمع فصيل هو ولد الناقة . الاستئان أن يرفع يديه ويطحرحهما معاً في حالة العدو (حتى القرعي) جمع قريع وهو الفصيل الذي له بشر أبيض ودواؤه الملح فإن المعطوف أرذل فإن القرعي لا يتوقع منها الاستئان لضعفها هذا مثل يضرب لمن تكلم مع من لا ينبغي أن يتكلم بين يديه لعلو قدره .

(ومواضعها في الأفعال أن تجعل غاية بمعنى إلى) نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ

سَتَأْتُوا﴾ [النور: ٢٧] أي تستأذنون، ثم اعلم أنهم جعلوا حتى هذه داخلة في الفعل نظراً إلى ظاهر اللفظ وصورة الكلام وإلا فالفعل منصوب بإضمار أن فهي داخلة حقيقة على الاسم كذا في التلويح . (أو غاية) بالنصب (هي جملة مبتدأة) أي هي داخلة على جملة مبتدأ بها فتكون حتى حرف ابتداء أي حرفاً تبدأ به الجمل أي تستأنف سواء كان الفعل مضارعاً كقراءة نافع: ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ بالرفع أو ماضياً نحو: ﴿حَتَّىٰ عَفْوًا﴾ [الأعراف: ٩٥] كذا في المغني وذكر الرضي أنا لا نعني بذلك أن ما بعدها مبتدأ مقدر أي أنا أدخلها لأن ذلك لا يطرد في نحو قوله تعالى:

وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء فإن لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي فإن تعذر هذا جعل مستعاراً للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا مسائل الزيادات كأن لم أضربك حتى تصيح

﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢١٤] بالرفع انتهى. وفي المغني ولا محل للجملّة الواقعة بعد حتى الابتدائية.

(علامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء) كقوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩] فإن القتال يحتمل الامتداد وإعطاء الجزية يصلح منتهى له. (فإن لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي) فتفيد السببية والمجازاة لأن جزاء الشيء ومسببه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو أسلمت حتى أدخل الجنة، فإنه إن أريد بالإسلام إحداثه فهو لا يحتمل الامتداد وإن أريد الثبات عليه فدخل الجنة لا يصلح منتهى بل الإسلام حينئذ أكثر وأقوى وهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية أن الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي المغيا بوجود الغاية، على أنه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر أعني السبب الامتداد والآخر أعني المسبب الانتهاء إليه كذا في التلويح. (فإن تعذر هذا جعل مستعاراً للعطف المحض وبطل معنى الغاية) أي تعذر كون الصدر سبباً للثاني ولا توجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل ما جاءني زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في أفراد المجاز إلى السماع مع أن محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفي بلفظه سماعاً كذا في التلويح، وفي المغني أن حتى لا تعطف الجمل وذلك لأن شرط معطوفها أن يكون جزءاً مما قبلها أو كجزء منه ولا يتأتى ذلك إلا في المفردات هذا هو الصحيح، وزعم ابن السيد في قول امرئ القيس:

سريت بهم حتى تكل مطيهم

فيمن رفع «تكل» أن جملة تكل مطيهم معطوف بحتى على سريت بهم انتهى، وتعقبه الدماميني بأنه يجوز في بعض الجملة أن يكون مضمون إحداهما بعضاً من مضمون أخرى كما تقول أكرمت زيدا بما أقدر عليه حتى أقمت نفسي خادماً له وبخل عليّ زيد بكل شيء حتى منعني دانقاً إلى آخره سهو، فلم يتعين كون حتى ابتدائية في كلام امرئ القيس كما توهمه في التحرير، ولا أن كونها للعطف المحض مما اخترعه الفقهاء كما في التنقيح (وعلى هذا مسائل الزيادات كان لم أضربك حتى تصيح) فحتى

إن لم آتك حتى تغديني إن لم آتك حتى أتغدى عندك ومنها حروف الجر

للاغاية لأن الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الأمثال، وصياح المضروب يصلح منتهى له، فلو امتنع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب إلى الغاية المذكورة (إن لم آتك حتى تغديني) فهي للسببية دون الغاية لأن آخر الكلام أعني التغدية لا يصلح لانتهاؤ الإتيان إليه بل هو أدعى إلى الإتيان فالمراد بصلاحه لانتهاؤ إليه أن يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاؤ الصدر إليه وانقطاعه به كالصياح للضرب، وقد يقال: إن الصدر أعني الإتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة (إن لم آتك حتى أتغدى عندك) فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية. أما الغاية فلما مر، وأما السببية والمجازاة فلأن فعل الشخص لا يكون جزءاً لفعله إذ المجازاة هي المكافأة ولا معنى لمكافأته نفسه، وفي التلويح: واعلم أن قولهم حتى أتغدى بإثبات الألف ليس بمستقيم، والصواب حتى أتغدى بالجزم مثل فأتغدى لأنه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعاً لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم انتهى، ولذا رواه الاتقاني بدون الألف ولم يذكر المصنف أن حتى بمعنى أي حرف للاختلاف، فليل بمعنى الواو فلا تفيد الترتيب، وذهب فخر الإسلام وتبعه صدر الشريعة إلى أنها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والعاية فلو أتى وتغدى عقيب الإتيان من غير تراخ حصل البرّ وإلا فلا، حتى لو لم يأت أو أتى ولم يتغدى أو أتى وتغدى متراخياً حنث، والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها أن الحكم كذلك إن نوى الفور وإلا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه حتى لو أتى وتغدى متراخياً حصل البرّ وإنما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الإتيان متصلاً أو متراخياً في جميع العمر إن أطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكره أن وقته هكذا ذكر الأقوال الثلاثة في التلويح من غير ترجيح. واختار في التحرير القول الأخير من أنها لعطف مطلق الترتيب لعلاقة الترتيب في الغاية وإن كانت بالتعقيب أنسب فشرط الفعلين للتشريك فيبر بالتغدي في إتيان ولو متراخياً عنه إلى آخره. وبه اندفع ما رجحه الاتقاني من أنها بمعنى الواو لنقل الحكم عن الزيادات أنها للترتيب.

[حروف الجر]

(ومنها) أي من حروف المعاني (حروف الجر) قال ابن الحاجب: وهي ما وضع للافضاء بفعل أو شبهه أو معناه إلى ما يليه، وذكر الرضي أن الأظهر أنه قيل لها حروف الجرّ لأنها تعمل إعراب الجرّ كما سميت بعض الحروف حروف الجزم وبعضها حروف النصب.

فالباء للإلصاق وتصحب الأثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكرّ من حنطة جيدة يكون ثمناً

[الكلام على الباء]

(فالباء للإلصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به كذا في التلويح . وظاهر ما في الكتاب أنها موضوعة للإلصاق فقط فليل معنى لا يفارقها فلهذا اقتصر عليه سيبويه وفي التحرير الباء مشكك للإلصاق الصادق في أصناف الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة فإنه^(١) في الظرفية مثلاً كقمت بالدار أتم منه^(٢) في نحو مررت بزيد ولا يتحقق مجرداً إلا في التعديّة وهي إيصال معنى متعلقها بمدخولها انتهى، ويخالفه ما ذكره الرضي أن معنى الاستعانة للباء مجازاً للإلصاق، وما في المغني من أن الإلصاق حقيقي كأمسكت بزيد إذا قبضت على شيء من جسمه أو على ما يحبسه من يد أو ثوب ومجازي نحو مررت بزيد: أي ألصقت مروري بمكان يقرب منه زيد انتهى فلم تكن الباء من قبيل المشكك . وظاهر ما في المغني أنّ لها أربعة عشر معنى: الأول: الإلصاق كما قدمناه. الثاني: التعديّة نحو ذهبت بزيد. الثالث: الاستعانة نحو كتبت بالقلم. الرابع: السببية نحو: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعَيْلِ﴾ [البقرة: ٥٤] الخامس: المصاحبة نحو: ﴿أَهَيْطَ لِسَانِي﴾ [هود: ٤٨] أي معه. السادس: الظرفية نحو: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ﴾ [آل عمران: ١٢٣] السابع: البدل نحو: فليت لي بهم قوماً الثامن: المقابلة وهي الداخلة على الأعراس كاشتريت بألف. التاسع: المجاوزة كعن نحو: ﴿فَسَلِّ بِهِ خَيْرًا﴾ [الفرقان: ٥٩] العاشر: الاستعلاء نحو: ﴿وَإِذَا مَرَأُوا بِهِمْ﴾ [المطففين: ٣٠] الحادي عشر: التبعض أثبتة جماعة وجعلوا منه: ﴿عَيْنًا يَتْرَبُّ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦] قيل ومثله: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] والظاهر أن الباء فيها للإلصاق. الثاني عشر: القسم. الثالث عشر: الغاية نحو: ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي﴾ [يوسف: ١٠٠] والرابع عشر: التأكيد وهي الزائدة إلى آخره.

(وتصحب الأثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكرّ من حنطة جيدة يكون) الكر (ثمناً) وظاهره أن الباء فيه للإلصاق وهو قول فخر الإسلام ووجهه أن المقصود في الإلصاق هو الملتصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الأثمان التي هي بمنزلة الآلات وجعلها صدر الشريعة للاستعانة فتدخل على الوسائل إذ بها يستعان على المقاصد لأن المقصود الأصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك

(١) قوله فإنه: أي الإلصاق اهـ.

(٢) قوله منه: أي الإلصاق اهـ.

فيصح الاستبدال به بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكرّ ولو قال إن أخبرتني
بقدم فلان فعبدني حري يقع على الحق بخلاف ما إذا قال إن أخبرتني أن فلاناً
قدم ولو قال إن خرجت من الدار إلا بإذني يشترط تكرار الإذن بخلاف قوله إلا
أن آذن لك

وذلك في المبيع والثلث وسيلة إليه لأنه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها
بالذات بل بواسطة التوسل بها إلى المقاصد (فيصح الاستبدال به) أي بالكرّ قبل
قبضه كما في سائر الأثمان لا باعتبار أن الثمن لا يتعين بالتعيين وإنما هو باعتبار أنه
وسيلة فشمّل ما يتعين أيضاً (بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكرّ) كما لو قال:
بعثك كراً من الحنطة بهذا العبد فإنه يكون سلباً وبصير العبد رأس المال والكرّ هو
المبيع المسلم فيه حتى يشترط التأجيل فيه وقبض رأس المال قبل الافتراق ولا يجوز
الاستبدال في الكرّ قبل قبضه.

(ولو قال إن أخبرتني بقدم فلان فعبدني حري يقع على الحق) لأن الشرط اخبار
ملصق بالقدم فإذا أخبر به كاذباً لم يوجد الشرط (بخلاف ما إذا قال إن أخبرتني أن
فلاناً قدم) فإنه لا يختص بالحق فلو أخبره بقدمه كاذباً عتق لأن الشرط مطلق الأخبار
وهو لا يتقيد بالصدق ومثل إن أخبرتني إن أعلمتني فإن قال: إن أعلمتني بقدم فلان
فأعلمه كاذباً لا يحث كما في البرازية لكن قال فيها: إن كتبت إليّ بقدم فلان أو أن
فلاناً قدم فكتب كاذباً يحث انتهى وهو خطأ. والصواب ما في الخلاصة أنه كالأخبار
يعني إن كان بالباء لا يحث وإلا حث وهو الموافق لكون الباء للإلصاق.

(ولو قال إن خرجت من الدار إلا بإذني يشترط تكرار الإذن) وكذا لا تخرجي إلا
بإذني لأن معناه إلا خروجاً ملصقاً بإذني وهو استثناء مفرغ فيجب أن يقدر له مستثنى عام
مناسب له من جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرجي خروجاً إلا خروجاً بإذني والنكرة في
سياق النفي تعم. فإذا أخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل
لا أكل أكلاً لأن المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا أكل لما سيجيء من أن الأكل
المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه. ألا ترى أن قولنا لا آتيك إلا
يوم الجمعة أو لا آتيك إلا ركباً يفيد عموم الأزمنة والأحوال مع الاتفاق على أن قولنا لا
آتيك بدون الاستثناء لا يزيد العموم في الأزمان والأحوال فيظهر أن ما ذكره في الكشف
من أن الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فتعم ليس كما ينبغي كذا في
التلويح ووجهه أنه إنما يكون نكرة في موضع النفي إذا كان من قبيل المحذوف كما في
الاستثناء المفرغ وأما ما دل عليه الفعل فلا يوصف بالعموم والنكرة في موضع الشرط كهي
في موضع النفي. (بخلاف قوله إلا أن آذن لك) فإنه لا يشترط تكرار الإذن فإذا آذن لها مرة

وفي قوله أنت طالق بمشيئة الله بمعنى الشرط وقال الشافعي الباء في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا رُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]؛ للتبويض وقال مالك إنها صلة وليس كذلك، بل هي للإلصاق لكنها إن دخلت في آلة المسح كان الفعل متعدياً إلى محله فيتناوله كله وإذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعدياً إلى الآلة فلا يقتضي استيعاب الرأس وإنما يقتضي إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا

فخرجت ثم خرجت مرة أخرى بلا إذنه لم يحث قالوا: لأنه استثنى الإذن من الخروج لأن أن مع الفعل بمعنى المصدر والإذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن إرادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازاً عن الغاية والمناسبة بين الغاية والاستثناء ظاهرة فيكون معناه إلا أن آذن فيكون الخروج ممنوعاً إلى وقت وجود الإذن وقد وجد مرة فارتفع المنع وتمازأ أبحاثه وفروعه في شرحنا على الكنز ولزوم تكرار الإذن^(١) في دخول بيته عليه الصلاة والسلام مع تلك الصيغة^(٢) بخارج وهو تعليقه بالأذى^(٣). (وفي قوله أنت طالق بمشيئة الله بمعنى الشرط) لأن الباء للإلصاق فالتقدير أنت طالق طلاقاً ملصقاً بالمشيئة فلا يقع قبلها والطلاق الملصق بها لا يطلع عليه فكان إبطالاً أو تعليقاً بما لا تعلم مشيئته، قيد بها لأنه لو قال: أنت طالق بأمر الله أو بحكمه أو بإذنه أو بقدرته يقع في الحال ولا يكون شرطاً، وتماهه في الفقه.

(وقال الشافعي الباء في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا رُءُوسِكُمْ﴾؛ للتبويض) كما نقله عنه النووي في شرح المهذب (وقال مالك أنها صلة) أي زائدة (وليس كذلك). قال في المغني والحادي عشر التبويض أثبت ذلك الأصمعي والفارسي والقنبي وابن مالك قيل والكوفيون قيل ومنه: ﴿وَأَمْسَحُوا رُءُوسِكُمْ﴾ والظاهر أن الباء للإلصاق وقيل هي في آية الوضوء للاستعانة وإن في الكلام حذفاً وقلباً فإن المسح يتعدى إلى المزال عنه بنفسه وإلى المزيل بالباء فالأصل امسحوا رؤوسكم بالماء انتهى، وذكر الرضي وقيل جاءت للتبويض نحو قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا رُءُوسِكُمْ﴾ قال ابن جني: إن أهل اللغة لا يعرفون هذا بل يورده الفقهاء ومذهبه أنها زائدة لأن الفعل يتعدى إلى مجرورها بنفسه انتهى. (بل هي للإلصاق لكنها إن دخلت في آلة المسح كان الفعل متعدياً إلى محله فيتناوله كله) كمسحت الحائط بيدي (وإذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعدياً إلى الآلة فلا يقتضي استيعاب الرأس وإنما يقتضي إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا

(١) قوله تكرار الأذن: أي من النبي ﷺ اهـ.

(٢) أي ﴿إلا أن يؤذن لكم﴾ اهـ.

(٣) قوله وهو تعليقه بالأذى حيث قال تعالى: ﴿إن ذلكم كان يؤذي النبي﴾ اهـ.

يستوعب الكل عادة فصار المراد أكثر اليد فصار التبويض مراداً بهذا الطريق وعلى للإلزام

يستوعب الكل عادة فصار المراد أكثر اليد فصار التبويض مراداً بهذا الطريق) وحاصله أن التبويض لازم عقلاً لا من البناء، لكن اعتباره أكثر اليد في قدر المفروض ضعيف رواية ودراية وظاهر الرواية الربع باعتبار أن الفعل تعدى إلى الآلة العادية أي اليد فالمأمور استيعابها^(١) ولا تستغرق غالباً سوى ربعة فتعين في ظاهر المذهب كما بينه المحقق في التحرير وفتح القدير وحديث أنس في أبي داود وسكت عليه حجة على مالك إذ قوله^(٢): «أدخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه» ظاهر في الاقتصار كما في التحرير وليس حجة على الشافعي كما بينه في فتح القدير.

[الكلام على «على»]

(وعلى للإلزام) مخالف لما في التحرير والتنقيح والبديع من أنها للاستعلاء حساً ومعنى قال في التحرير فهي في الإيجاب والدين حقيقة فإنه يعلو المكلف ويقال: ركبته دين انتهى، وفي المغني أنها حرفية واسمية فالحرفية لها تسعة معان: أحدها: الاستعلاء إما على المجرور وهو الغالب نحو وعليها وعلى الفلك تحملون، أو على ما يقرب منه نحو: ﴿أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ [طه: ١٠] وقد يكون الاستعلاء معنوياً نحو: ﴿وَمَنْ عَلَى ذَنْبٍ﴾ [الشعراء: ١٤] الثاني: المصاحبة كمع نحو: ﴿وَأَنَّ الْمَلَائِكَةَ كُتُبُهُ﴾ [البقرة: ١٧٧] الثالث: المجاوزة كعن كقوله:

إذا رضيت علي بنو قشير

الرابع: التعليل كاللام نحو: ﴿وَلْيُكْفِرُوا بِاللَّهِ عَلَىٰ مَا هَدَيْتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٨٥] الخامس: الظرفية كفي نحو: ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينٍ غَفْلَةٍ﴾ [القصص: ١٥] السادس: موافقة من نحو: ﴿إِذَا أَكَلُوا عَلَى النَّاسِ﴾ [المطففين: ٢]. السابع: موافقة البناء نحو: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ﴾ [الأعراف: ١٠٥] الثامن: أن تكون زائدة. التاسع: أن تكون للاستدراك نحو فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على أنه لا ييأس من رحمة الله. والاسمية أن تكون اسماً بمعنى فوق كقوله غدت من عليه انتهى وظاهر كلامهم أنها للاستعلاء حقيقة ولبقية المعاني مجازاً لما عرف من أن المجاز خير من الاشتراك وذكر الرضي أن الاستعلاء في الدين مجازي لأن الحقوق كأنها راكبة لمن تلزمه وكذا قوله تعالى: ﴿كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ [مريم: ٧١] تعالى

(١) قوله استيعابها: أي الآلة اهـ.

(٢) قوله إذ قوله: أي أنس اهـ.

فقوله له عليّ ألف درهم يكون ديناً إلا أن يصل به الوديعة فإن دخلت في
المعاوضات المحضّة كانت بمعنى الباء وكذا إذا استعمل في الطلاق عندهما
وعند أبي حنيفة للشرط

الله عن استعلاء شيء عليه ولكن إذا صار الشيء مشهوراً في الاستعمال في شيء لم
يراع أصل معناه انتهى .

(فقوله له عليّ ألف درهم يكون ديناً إلا أن يصل به الوديعة) فيقول له عليّ ألف
درهم وديعة فلا يكون للإلزام لقريظة المجاز وكذا لو قال: أردت به الوديعة متصلاً كما
ذكره العيني في شرح الكنتز، وحكم الإبراء كالإقرار فلو أبرأه من ماله عليه دخل كل
دين من قرض وثمن مبيع وغصب ولا تدخل الأمانات كلها ولو أبرأه مما له عنده كان
بالعكس كما في البزازية .

(فإن دخلت في المعاوضات المحضّة) مالية أولاً كالبيع والإجارة والنكاح
نحو بعت هذا على ألف درهم واحمله على ألف درهم وزوجتك على ألف (كانت
بمعنى الباء) إجماعاً مجازاً لأن اللزوم يناسب الإلصاق والمراد بالمحضّة ما خلا
عن معنى الإسقاط فلا تحمل على الشرط لأنها لا تقبل الحظر والشرط حتى لا
يصير قماراً . (وكذا إذا استعمل في الطلاق عندهما) فإنها تكون بمعنى الباء لكون
الطلاق على مال معاوضة من جانبها ولذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج (وعند
أبي حنيفة للشرط) بأن يكون ما بعدها شرطاً لما قبلها كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَشْرِكُوا﴾ [الممتحنة: ١٢] أي بشرط عدم الإشراف وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة
عند الفقهاء لأنها في أصل الوضع للإلزام والجزاء لازم للشرط، فلذا رجحه الإمام
عملاً بالحقيقة والطلاق يقبل التعليق بالشرط فحملة على معناه الحقيقي وفائدة
الاختلاف فيما لو قالت: طلقني ثلاثاً على ألف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الألف
عنده لأنها للشرط عنده وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط ويجب الثلث
عندهما لأنها بمعنى الباء عندهما فتكون الألف عوضاً لا شرطاً وأجزاء العوض تنقسم
على أجزاء المعوض . قال: في التلويح وتحقيق ذلك أن ثبوت العوض مع المعوض
من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا بمقابلة جزء من ذلك، ويمتنع تقدم
أحدهما على الآخر بمنزلة المتضايقين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاينة
ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم أجزاء الشرط على
أجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاينة انتهى
قيدنا بهذه الصورة لأنها لو قالت: طلقني ثلاثاً بألف فطلقها واحدة وجب ثلث الألف
اتفاقاً لأن الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت: طلقني وضرتي على ألف

ومن للتبعيض

فطلقها واحدة يجب ما يخصها من الألف لأنها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال إذ لو حمل على الشرط لكان البديل كله عليها ولا فائدة لها إلى آخر ما في التلويح وفي كافي الحاكم الشهيد: لو خلع امرأته على ألف فإن الألف تقسم عليهما على قدر ما تزوجهما عليه من المهر انتهى فالمراد بما يخصها في كلام التلويح ما كان بقدر مهرها، وبه علم أن قوله إنها في الطلاق على الاختلاف ليس على إطلاقه كما لا يخفى وكذا لو قال: أنت طالق على ألف توقف على قبولها لا أدائها وكذا لو قال: أنت طالق على أن تعطيني ألفاً فالشرط قبولها لا إعطاؤها وكذا لو قال: أنت طالق على دخولك الدار توقف على قبولها لا على دخولها كذا في الخانية وفي شرح الكنز أنت طالق على أن تدخل الدار توقف على الدخول فكان شرطاً انتهى، فعلى هذا يفرق بين ما إذا دخلت على بين المصدر وما كان بمعناه وقد فرقوا بينهما في مسائل.

«الكلام على «من»

(ومن) بكسر الميم موضوعة (للتبعيض) ظاهر في أنه المعنى الحقيقي لها فقط، وفي المغني أنها تأتي على خمسة عشر وجهاً: أحدها: ابتداء الغاية وهو الغالب عليها حتى ادعى جماعة أن سائر معانيها راجعة إليه نحو: ﴿مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠] الرابع: التعليل نحو: ﴿مِنَ خَطَايَاهُمْ﴾ [العنكبوت: ١٢] الخامس: البديل نحو: ﴿أَرْضَيْشُرَّ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾ [التوبة: ٣٨] السادس: مرادفة عن نحو: ﴿قَوْلٍ لِلْقَنِيَّةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٢٢] السابع: مرادفة الباء نحو: ﴿يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفِ حَفِيٍّ﴾ [الشورى: ٤٥] الثامن: مرادفة في نحو: ﴿أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٤٠] التاسع: مرادفة عند نحو: ﴿لَنْ نُفِيَّ عَنْهُمْ أَهْلَهُمْ وَلَا أَوْلَادَهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً﴾ [آل عمران: ١٠] العاشر: مرادفة رب إذا اتصلت بما نحو:

وأنا لما نضرب الكبش ضربة

الحادي عشر: مرادفة على نحو: ﴿وَصَرَّتْهُ مِنَ الْقَوْمِ﴾ [الأنبياء: ٧٧] الثاني عشر: الفصل نحو: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدِينَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٠] الثالث عشر: الغاية نحو ما رأيت من ذلك الموضع الرابع عشر: التنصيص على العموم وهي الزائدة في نحو ما جاءني من رجل الخامس عشر: توكيد العموم وهي الزائدة في نحو ما جاءني من أحد انتهى.

فإذا قال من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه له أن يعتقهم إلا واحداً عند أبي حنيفة وإلى لانتهاه الغاية.....

وفي التلويح والمحققون على أن أصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة إليها، وذهب بعض الفقهاء إلى أن أصلها للتبويض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق أئمة اللغة على أنها حقيقة في ابتداء الغاية اهـ. وتعقبه في التحرير بقوله: وكثير من أئمة اللغة أنها لابتداء الغاية ورجع معانيها إليه فالمعنى في نحو أكلت من الرغيف ابتداء أكلي، وهو مع تعسفه لا يصح لأن ابتداء أكلي وأخذني لا يفهم من التركيب ولا مقصود الإفادة بل تعلقه ببعض مدخولها، وكيف وابتداؤه مطلقاً قد يكذب وتخصيصه بذلك الجزئي غير مفيد واستقراء مواقعها يفيد أن متعلقها أن تعلق بمسافة قطعاً لها كسرت ومشيت أولاً كبعت وأجرت فلابتداء الغاية أي ذي الغاية وهو^(١) ذلك الفعل أو متعلقه^(٢) المبين منتهاه وإن أفاد^(٣) تناولاً كأخذت وأكلت وأعطيت فلاتصاله^(٤) إلى بعض مدخولها فعلمت تبادر كل من المعنيين^(٥) في محلبيهما أي مع خصوص ذلك الفعل فلم يبق إلا إظهار معنى مشترك يكون^(٦) له أو المشترك اللفظي أما جعلها حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر بعد استوائهما في المدلولية والتبادر في محلبيهما فتحكم وانتفى جعلها^(٧) للابتداء ورد التبويض إليه والظاهر أنه مشترك لفظي^(٨) ويرد البيان^(٩) إلى التبويض بأنه^(١٠) أعم من كونه تبويض مدخولها من حيث هو متعلق الفعل أو كون مدخولها بعضاً بالنسبة إلى متعلق الفعل فالأوثان بعض الرجس انتهى. (فإذا قال من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه له أن يعتقهم إلا واحداً عند أبي حنيفة) كما قدمناه في بحث العالم.

[الكلام على «إلى»]

(وإلى لانتهاه الغاية) أي المسافة قال في التلويح: والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية وإلى لانتهاه الغاية هو المسافة إطلاقاً لاسم الجزء على الكل، إذ الغاية

- (١) قوله وهو: أي ذو الغاية اهـ.
- (٢) قوله أو متعلقه: أي ذلك الفعل وهو المكان أو الزمان اهـ.
- (٣) قوله وإن أفاد: أي متعلقها.
- (٤) أي المتعلق اهـ.
- (٥) قوله المعنيين: ابتداء الغاية والتبويض.
- (٦) قوله يكون له: أي يكون لفظ من موضوعاً له اهـ.
- (٧) قوله جعلها: أي حقيقتها اهـ.
- (٨) قوله مشترك لفظي: والمعين لكل الاستعمال في المتعلق الخاص اهـ.
- (٩) قوله ويرد البيان: أي كونها للبيان.
- (١٠) قوله بأنه: أي التبويض.

فإن كانت قائمة بنفسها كقوله من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا تدخل الغائتان وإن لم تكن، فإن كان أصل الكلام متناولاً للغاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل كالمرفاق وإن لم يتناولها أو كان فيه شك فذكرها لمد الحكم إليها فلا يدخل كالليل في الصوم

هي النهاية وليس لها ابتداء أو انتهاء، وفي التحرير إلى للغاية أي دالة على أن ما بعدها منتهى حكم ما قبلها، وقولهم لانتفاء الغاية تساهل أو بإرادة المبدأ، إذ تطلق عليه بالاشتراك عرفاً بين ما ذكرنا ونهاية الشيء من طرفيه ومنه لا تدخل الغائتان لأن الدلالة بها على انتهاء حكمه لانتهاؤه انتهى^(١). وفي المغني لها ثمانية معان انتهاء الغاية والمعية والتبيين ومرادفة اللام وفي الابتداء وموافقته عند التوكيد. (فإن كانت قائمة بنفسها) موجودة قبل التكلم غير مفتقرة إلى المغيا: أي متعلق الفعل لا الفعل كذا في التحرير (كقوله من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا تدخل الغائتان) أي الحائطان في هذا المثال تحت حكم المغيا لأنها لما كانت قائمة بنفسها فلا يمكن أن يستتبعها المغيا (وإن لم تكن، فإن كان أصل الكلام متناولاً للغاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل كالمرفاق) لأن ذكرها ليس لمد الحكم إليها لأن الحكم ممتد فإذا كانت لإسقاط ما وراءها بقيت هي داخلة تحت حكم الصدر (وإن لم يتناولها) أي أصل الكلام الغاية (أو كان فيه) أي في تناوله (شك فذكرها لمد الحكم إليها) فتمتد إليه وتنتهي بالوصول إليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لأن الصيام في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمِنُوا الْيَوْمَ إِلَى آتِلٍ﴾ [البقرة: ١٨٧] إن كان عاماً فظاهر وإن كان خاصاً فلا قائل بالفصل بين رمضان وغيره. (فلا يدخل كالليل في الصوم) مثال لما إذا لم يتناولها، ومثال ما فيه شك آجال الأيمان كما إذا حلف لا يكلمه إلى رجب فلا يدخل رجب تحت المنع وهو ظاهر الرواية لأن التأيد للصدر لم يكن مصرحاً به فلا يدخل بالشك ويدخل ما بعد إلى في رواية الحسن نظراً إلى أن مطلقه يوجب الأبد فهي لإسقاط ما بعدها وحكم في التحرير بغلط هذه الرواية لانفاق الرواية على عدم الدخول في أجل الدين والضمن والإجارة ولا فرق^(٢) وقيل بالفرق في الأولين^(٣) عدم الدخول للترفيه^(٤) ويصدق بالأقل زماناً فلا يتناولها^(٥) فهي^(٦) للمد والإجارة تملك

(١) قوله انتهى: أي تمّ كلام التحرير وأقره شارحه اهـ.

(٢) قوله ولا فرق: أي بين اليمين وبين هذه.

(٣) قوله في الأولين: أي الدين والضمن.

(٤) قوله للترفيه: أي التخفيف والتسعة، ويصدق أي الترفيه.

(٥) قوله فلا يتناولها: أي الكلام الغاية.

(٦) قوله فهي: أي الغاية فيهما للمد أي لمد الحكم إليها.

منفعة ويصدق^(١) كذلك^(٢) وهو^(٣) غير مراد فكان^(٤) مجهولاً فهي لمدته إليها بيان القدر انتهى، وفيه نظر لثبوت الخلاف أيضاً في أجل الدين والإجارة كأجل اليمين كما في جامع الفصولين وفيه لو باع بخيار إلى غد تدخل الغاية إذ القصد تناولها فأسقطت ما وراءها ومن أراد استكمال هذا المبحث من الفروع فعليه بجامع الفصولين والذي اختاره المحققون أن إلى إنما تفيد أن ما بعدها منتهى الحكم ودخوله وعدمه بالدليل واختاره في الكشاف والتلويح وقال في التحرير وإليه أذهب فيهما أي في حتى وإلى ولا ينافي الزام الدخول في حتى وعدمه في إلى لأنه إيجاب الحمل عند عدم القرينة للأكثرية بهما حملاً على الأغلب لا مدلولاً لهما والتفصيل بلا دليل وليس يلزم الجزئية الدخول ولا عدمها عدمه إلا أن ثبت استقراؤه^(٥) كذلك فيحمل كما قلنا وكذا^(٦) تفصيل فخر الإسلام انتهى وذكر الرضي أن الأكثر عدم دخول حدّي الابتداء والانتهاؤ في المحدود والدخول بقرينة وهو المذهب انتهى وبحث القاضي إذا قرن الكلام بغاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيّد بل بجملته^(٧) فالفعل مع الغاية كلام واحد للإيجاب إليها لا للإيجاب^(٨) والإسقاط عما بعدها يوجب أن لا اعتبار^(٩) لتفصيل فخر الإسلام بل الإدخال بالدليل من وجوب احتياط أو قرينة وهو في الخيار كونه^(١٠) للتروي وقد ضرب الشرع له ثلاثة حيث ثبت كإمهال المرتد لأنها^(١١) مظنة إتقانه^(١٢) تاماً فالظاهر إدخال ما عين غاية دونها^(١٣) وعلى هذا انتفى بناء إيجاب

- (١) قوله ويصدق: أي تمليكها.
- (٢) قوله كذلك: أي بالأقل زماناً.
- (٣) قوله وهو: أي تمليكها كذلك.
- (٤) قوله فكان: أي المراد منها مجهولاً لجهالة مقداراً لمدة المرادة فهي أي الغاية فيها لمدة أي الحكم إليها أي الغاية بياناً لقدر مجهول فلم تدخل الغاية اهـ.
- (٥) قوله استقراؤه: أي هذا التفصيل.
- (٦) قوله وكذا تفصيل الخ: أي لا دليل عليه.
- (٧) قوله بل بجملته: أي بل يعتبر مع القيد جملة واحدة.
- (٨) قوله لا للإيجاب والإسقاط: لأنها ضدان فلا يثبتان إلا بنصين والكلام مع الغاية نص واحد.
- (٩) قوله يوجب أن لا اعتبار الخ: يعني أن بحث القاضي المذكور وما قبله يؤيد ما ورده من التفصيل بين كون محل الغاية متناول الصدر فيدخل أولاً فلا حيث قال والتفصيل بلا دليل.
- (١٠) قوله كونه: أي الخيار.
- (١١) قوله لأنها: أي الثلاثة.
- (١٢) قوله إتقانه: أي التروي إتقاناً تاماً.
- (١٣) قوله دونها: أي ثلاثة أيام.

وفي للظرف لكن اختلفوا في حذفه وإثباته في ظرف الزمان فقالا هما سواء وفرق أبو حنيفة بينهما فيما إذا نوى آخر النهار .

المرافق^(١) عليه^(٢) وذكر لإدخالها وجه ردها في التحرير والأحسن^(٣) التمسك بالإجماع على إدخالها كما نقله شيخ الإسلام ابن حجر في فتح الباري عن حكاية الشافعي له قال: زفر محجوج بالإجماع قبله وصحح في المغني عدم دخول ما بعدها مطلقاً إلا بقرينة لأن الأكثر مع القرينة عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد انتهى .

[الكلام على «في»]

(وفي للظرف) بأن يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالاً مكانياً أو زمانياً إما تحقيقاً نحو زيد في الدار أو تقديراً نحو نظرت في الكتاب وتفكر في العلم وأنا في حاجتك لكون الكتاب والعلم والحاجة شاغلة للنظر والتفكير والمتكلم مشتملة عليها اشتمال الظرف على المظروف فكانها محيططة بها من جوانبها كذا ذكره الرضي وفي المغني ذكر لها معاني عشرة ردها المحقق الرضي في الظرفية (لكن اختلفوا في حذفه وإثباته في ظرف الزمان) يعني اختلفوا في أن الحذف والإثبات سواء أو لا (فقالا هما سواء) أي الحذف والإثبات فإذا قال: أنت طالق غداً أو في غد ونوى آخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة (وفرق أبو حنيفة بينهما فيما إذا نوى آخر النهار) فقال: يصدق قضاء وديانة مع إثباتها وديانة فقط مع حذفها لأن متعلقها يعم مدخولها إذا كانت مقدرة لا ملفوظة لغة للفرق بين صمت سنة وفي سنة لغة وإنما يتعين أول أجزائه مع عدم النية لعدم المزاحم واليوم والشهر ووقت العصر كالغد فيهما ومن فروعها ما في البديع إن صمت الدهر أو في الدهر فالأول على الأبد والثاني على ساعة ومن فروعها أيضاً ما في البرازية ويدخل في قوله: لا أكلمه كل يوم الليلة حتى لو كلمه في الليل فهو كالكلام في النهار كما في قوله: أيام هذه الجمعة وفي قوله: في كل يوم لا

(١) قوله ايجاب المرافق: أي غسلها .

(٢) قوله عليه: أي على كونه متناولاً للصدر .

(٣) قوله والأحسن الخ: قال في التحرير والأقرب من هذا كله أن لزوم غسلها للاحتياط لثبوت الدخول وعدم الدخول كثيراً ولم يرو عنه ﷺ قط تركه أي غسل المرافق فقامت قرينة إرادته: أي الدخول من النص ظناً فأوجب هذا التوجيه الاحتياط بالغسل إلا أن مقتضى هذا التوجيه وجوب ادخالهما أي المرفقين في غسل اليدين على أصل الحنفية لأنه ثبت بدليل ظني لا افتراض دخولهما ولكن ظاهر كلامهم الافتراض وإن أطلق بعضهم الوجوب عليه والحق أن إطلاق الوجوب عليه يجب أن يكون بالمعنى الحقيقي الاصطلاحي له ويجب أن يكون هو المراد من إطلاق الفرض عليه لا بالقلب ومن ثمت لم يكفروا هم ولا غيرهم المخالف في ذلك اهـ مع شرحه .

وإذا أضيف إلى مكان يقع في الحال إلا أن يضمم الفعل فيصير بمعنى الشرط ومع للمقارنة.....

تدخل الليلة حتى لو كلمه في الليل لا يحث لا يكلمه اليوم وغداً وبعد غد فهذا على كلام واحد ليلاً كان أو نهاراً ولو قال: في اليوم وفي غد وفي بعد غد لا يحث حتى يكلم في كل يوم سماه ولو كلمه ليلاً لا يحث في يمينه كقوله: لامرأته أنت عليّ كظهر أمي كل يوم لم يقربها ليلاً ونهاراً حتى يكفر ولو زاد في له أن يقربها ليلاً وظهاره على الأيام يبطل كل يوم بمجيء الليل ويعود بمجيء الغد ولو كفر عن الظهر في يوم بطل ظهار ذلك اليوم وعاد من الغد انتهى ومما خرج عن هذا الأصل ما روى إبراهيم عن محمد أنه إذا قال: أمرك بيدك رمضان أو في رمضان فهما سواء وكذا غداً أو في غد ويكون الأمر بيدها في رمضان أو في الغد كله كذا في التلويح يعني فلم يتعين الجزء الأول هنا.

(وإذا أضيف) الطلاق (إلى مكان) بأن قال: أنت طالق في مكة (يقع في الحال) لعدم صلاحيته للإضافة لأن الطلاق لا يختص بمكان (إلا أن يضمم الفعل فيصير بمعنى الشرط) فالتقدير أنت طالق في دخولك مكة فيكون من حذف المضاف وهذا أحد الوجوه. الثاني: أن يكون من إطلاق المحل وإرادة الحال. الثالث: أن تكون للمقارنة فتكون كالتعليق توقفاً لا ترتباً فعنه لا تطلق أجنبية قال لها: أنت طالق في نكاحك وتعلق أنت طالق في مشيئة الله تعالى فلم يقع لأنه غيب لاختصاصها وتنجر في علم الله تعالى فلا خطر بل تعليق بكائن وتاممه في التحرير، ومن فروع الظرفية غضبته ثوباً في منديل لزماءه ولبطلانها لزم عشرة في له عليّ عشرة في عشرة إلا إن قصد به المعية أو العطف فعشرون لمناسبة الظرفية كليها ومثله طالق واحدة في واحدة تقع واحدة وإن نوى الضرب والحساب.

[الكلام على «مع»]

(ومع للمقارنة) أي لزمان مقارن لما أضيفت إليه قال في المغني مع اسم بدليل التنوين في قولك معاً ودخول الجار في حكاية سيبويه ذهبت من معه وتسكين العين لغة لا ضرورة واسميتها حينئذٍ باقية وقول النحاس إنها حينئذٍ حرف بالإجماع مردود وتستعمل مضافة فتكون ظرفاً ولها حينئذٍ معان ثلاثة: أحدها: موضع الاجتماع. الثاني: زمانه. الثالث: بمعنى عند ومفردة فتنون وتكون حالاً وقد جاءت ظرفاً مخبراً به إلى آخره، ومن فروعها إذا قال لغير المدخولة أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة وقعت ثنتان. أقول ومن فروع استعمالها بمعنى عند ما في البزازية معزياً إلى المحيط ليس لي مع فلان شيء فهو على الأمانات لا على الدين انتهى، ومن فروعها ما في البزازية أنت طالق مع كل تطلقة وقع الثلاث الساعة.

وقبل للتقديم وبعد للتأخير وحكمها في الطلاق ضدَّ حكم قبل فإذا قيد بالكناية كل صفة لما بعده وإن لم يقيد كان صفة لما قبله وعند للحضرة فإذا قال: عندي ألف درهم كان وديعة لأن الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم.....

[الكلام على «قبل»]

(وقبل للتقديم) أي لزمان متقدّم على ما أضيفت إليه فلو قال لها وقت الضحوة أنت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده بخلاف ما لو قال قبيل غروب الشمس فإنها لا تطلق إلا قريب الغروب ذكره الهندي .

[الكلام على «بعد»]

(وبعد للتأخير) أي لزمان متأخر عما أضيفت إليه (وحكمها في الطلاق ضدَّ حكم قبل فإذا قيد بالكناية كل صفة لما بعده) لأنهما خبران عنه (وإن لم يقيد كان صفة لما قبله) فلو قال لغير المدخولة أنت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة لأنهما خبران وثنتان لو قال قبلها لأن الموقع ماضياً يقع حالاً فيفترقان كعم وبعد على العكس وفي المدخولة تقع ثنتان في الكل وكذا الإقرار كذا في التحرير فيلزمه درهمان في مثل عليّ درهم قبل درهم أو بعد درهم أو قبله درهم أو بعده درهم إذ الدرهم بعد الدرهم يجب ديناً كذا في التلويح وبه اندفع ما في بعض الشروح أنه يلزمه درهمان إلا في قوله درهم قبل درهم فدرهم واحد وعلل له الهندي بأنه صفة للأول فكأنه قال درهم قبل درهم يجب عليّ في المستقبل انتهى . واعلم أن المراد بالصفة هنا الصفة المعنوية لا النعت النحوي وإلا فالجملة الظرفية أعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة كذا في التلويح .

[الكلام على «عند»]

(وعند للحضرة) قال في المغني: عند اسم للحضور الحسي والمعنوي وللقرب كذلك وكسر فائها أكثر من ضمها وفتحها ولا تقع إلا ظرفاً أو مجرورة بمن، وقول العامة ذهبت إلى عنده لحن وقولنا عند اسم للحضور موافق لعبارة ابن مالك والصواب اسم لمكان الحضور فإنها ظرف لا مصدر وتأتي أيضاً لزمانه نحو: «الصبر عند الصدمة الأولى» ولدي كعند إلا أن عند أمكن منها وتماهه فيه . (فإذا قال: عندي ألف درهم كان وديعة لأن الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم) كما يقال وضعت الشيء عندك فإنه يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون ديناً لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي ألف ديناً ثبت هكذا في التوضيح والتلويح من أنها لا تدل على اللزوم كالمصنف وما في التحرير يخالفه فإنه قال عند للحضرة وهو أعم من الدين والوديعة وإنما تثبت بإطلاقها كعندي ألف لأصلية البراءة فتوقف الدين على

وغير تستعمل صفة للنكرة وتستعمل استثناء كقوله له عليّ درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم إلا دانقاً وسوى كغير

ذكره معها انتهى وهو الأوجه ولو قالوا كان أمانة كان أولى لأنه لا دليل على تعيين الوديعة فإنها أمانة خاصة وليس حكم الأمانات سواء لأنه لو حلف في الوديعة ثم عاد إلى الوفاق لا يبرأ وفي غيرها يبرأ ومن فروعها ما في البزازية لو قال برئت إليك مما لك عندي فقال: نعم، دخل فيه المضاربة والوديعة والعارية وكل شيء أصله أمانة لا الدين انتهى.

[الكلام على «غير»]

(وغير تستعمل صفة للنكرة وتستعمل استثناء) لما في المغني أنها اسم ملازم للإضافة في المعنى ويجوز أن يقطع عنها لفظاً إن فهم معناه وتقدّمت عليها كلمة ليس وقولهم لا غير لحن ولا تعرف غير بالإضافة لشدة إبهامها وتستعمل غير المضافة لفظاً على وجهين: أحدهما: وهو الأصل أن تكون صفة للنكرة نحو: ﴿نَعْمَلْ صَلِيحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧] أو لمعرفة قريبة منها نحو: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ﴾ الآية [الفاحة: ٧] لأن المعرف الجنسي قريب من النكرة والثاني: أن تكون استثناء فتعرب بإعراب الاسم التالي إلا في ذلك الكلام تقول جاء القوم غير زيد بالنصب إلى آخره. (كقوله له عليّ درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام) لأن المعنى عليّ درهم مغاير للدانق. (ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم إلا دانقاً) والحاصل أنها إن وقعت صفة فإنها لا تفيد حال ما أضيفت إليه وإن وقعت استثناء أفادته ويلزمها إعراب المستثنى وقد يكون الاستثناء من الجنس لأنه لو كان خلافاً نحو: له عليّ دينار غير عشرة دراهم بالنصب ففيه خلاف فعندهما هو كذلك وعند محمد يلزمه تمام الدينار للانقطاع لشرطه في الاتصال الصورة والمعنى واقتصر الشيخان على المعنى لأنه يجمعهما الثمنية فالمعنى ما قيمته كذا والدانق بفتح النون والكسر قيراطان والجمع دوانق ودوانيق كذا في التقرير وفي التارخانية لو قال له: عليّ غير ألف درهم فعليه ألفان وإن قال له: عليّ غير ألفين فعليه أربعة آلاف انتهى. وبه علم أن كونها للاستثناء عند نصبها إنما هو فيما إذا كان الكلام تاماً أما إذا لم يذكر المستثنى منه تعين أن تكون صفة.

[الكلام على «سوى»]

(وسوى كغير) فتستعمل صفة للنكرة كما في قوله تعالى: ﴿مَكَانًا سَوِيًّا﴾ [طه: ٥٨] واستثناء لكن تنصب على الظرفية بخلاف غير فإنها لا تقع ظرفاً وذكر الرضي أن سوى

ومنها حروف الشرط وإن أصل فيها وإنما تدخل على أمر معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة

في الأصل مكان مستو ثم صار بمعنى مكان ثم بمعنى بدل ثم بمعنى الاستثناء، ولا يخفى أن الفرق السابق لغير بين كونها صفة أو استثناء إنما ظهر بالإعراب وسوى لا يظهر فيها الإعراب فكيف يعلم أنها صفة فيلزمه درهم تام أو استثناء فينقص منه ولم يتعرض له في التوضيح والتلويح والتقرير والتحرير وإنما ذكره العلامة يحيى السيرامي وظاهره أنه بطريق التخريج لا النقل فقال: فعلى هذا لو قال لفلان درهم سوى دائق لم يعلم أنه صفة أو استثناء لعدم ظهور الإعراب الفارق فرجع إلى المقر فيما نوى وإن لم تكن له نية يلزمه الأقل انتهى، والقواعد لا تأباه لأن الأصل البراءة. وأقول وهكذا يقال في غير لو سكنها لعدم ظهور الفارق فينبغي أن ينوي وإلا فالأقل. وأقول إنهم اعتبروا الإعراب هنا وصرّحوا في الطلاق بعدم اعتباره في قوله: أنت واحدة فقالوا إنه كناية في جميع الوجوه معللين بأن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب فلم يعتبر فيحتاجون إلى الفرق.

[الكلام على حروف الشرط]

(ومنها) أي حروف المعاني (حروف الشرط) أي أدواته حروفاً كانت أو أسماء تجوزاً وتغليباً والإضافة لدلالاتها عليه، وللشرط إطلاقان الأول تعليق مضمون جملة على أخرى تليها وحاصله ربط خاص. الثاني: مضمون الجملة الأولى ومنه قولهم: الشرط معدوم على خطر الوجود كذا في التحرير.

[الكلام على «إن» الشرطية]

(وإن أصل فيها) أي في حروف الشرط لتجردها للشرط وأما غيرها فمع خصوصية زمان ونحوه، وفي المغني أن المكسورة الخفيفة ترد على أربعة أوجه شرطية ونافية ومخففة من الثقيلة وزائدة (وإنما تدخل) إن (على أمر معدوم على خطر) أي خطر الوجود أي متردد بين أن يكون وأن لا يكون فخرج المستحيل المقطوع بانتفائه والكائن المقطوع بوجوده لكن أراد تأكيد إخراج الكائن فقال (ليس بكائن لا محالة) وليس الشرط مخصوصاً بأن بل بجميع الأسماء الجازمة كذلك. قال في التحرير: واشترط الخطر في مدخولها ومدخول الأسماء الجازمة كمتى حتى امتنع أن متى طلعت الشمس أفعل إلا لنكتة لغة لا لأنه شرط الشرط. وحاصله أنها إنما وضعت لإفادة التعليق كذلك، بخلاف كلمة إذا فإنها على ضد إن لا يكون مدخولها إلا محققاً أو منتظراً لا محالة فصح إذا جاء غداً أكرمك لوضعها كذلك إلا لنكتة كذا جاء زيد تفاعلاً وإذا تصبك خصاصة تنزيلاً محققاً لعادة الوجودي وتوطئناً لدفع الجزع

فإذا قال إن لم أطلقك فأنت طالق لم تطلق حتى يموت أحدهما وإذا عند نحة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها أخرى وإذا جوزي بها سقط عنها الوقت كأنها حرف شرط وهو على قول أبي حنيفة

عنه (فإذا قال إن لم أطلقك فأنت طالق لم تطلق حتى يموت أحدهما) أي أحد الزوجين الرجل أو المرأة ففي موته اتفاق وفي موتها خلاف والصحيح الوقوع والمراد الوقوع في آخر حياة أحدهما لأنهما ما داما حيين يمكنه أن يطلقها فلا يقع المعلق عليه لأن الشرط عدمه مطلقاً لا العدم المقيد بزمان عدمه إذ لو كان كذلك لوقع بالسكوت كما في متى ثم إن لم يدخل بها فلا ميراث وإن دخل فلها الميراث بحكم الفرار وأما إذا ماتت فلا ميراث له مطلقاً وأنها ماتت قبل موته. ثم اعلم أن محل التوقف إلى موت أحدهما ما إذا لم تقم قرينة الفور أما معها فلا توقف ولذا قالوا لو قالت له طلقني فقال لم أطلقك كان للفور كما في القنية وتاممه في فتح القدير ولا خصوصية للطلاق بل كل فعل وقع بعد إن فهو كالطلاق.

[الكلام على «إذا»]

(وإذا عند نحة الكوفة تصلح للوقت) بمعنى وقت حصول مضمون ما أضيف إليه فلا يجزم به الفعل (والشرط على السواء فيجازى بها مرة) كقوله:

وإذا تصبك خصاصة فتجمل

فأدخل الفاء في جوابها فكانت للشرط جازمة للفاعلين. (ولا يجازى بها أخرى) كقوله:

وإذا تكون كريمة أدعى لها وإذا يحاس الحيس يدعى جندب

نظراً إلى أنها للوقت. (وإذا جوزي بها سقط عنها الوقت كأنها حرف شرط) كان دفعاً للاشتراك (وهو على قول أبي حنيفة) وظاهره أنه إذا استعملت للشرط لا تكون حرفاً بل هي باقية على اسميتها، وفي كلام فخر الإسلام أنها حرف بمعنى إن بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء البيان فإن إذا كثيراً ما تستعمل في المشكوك تنزيلاً له منزلة المقطوع لنكتة كذا في التلويح، وهو مردود لأن عبارة فخر الإسلام كالمصنف من قوله كأنها حرف والظاهر أنها حرف لأنها مستعملة لمجرد الشرط الذي هو ربط خاص وهو من معاني الحروف وقد تكون الكلمة حرفاً واسماً وإليه أشار في التحرير قال في المغني: إن إذا لم تكن للمفاجأة فالغالب أن تكون ظرفاً للمستقبل مضممة معنى الشرط وتختص بالدخول على الجملة الفعلية ولا تعمل الجزم إلا في الضرورة كقوله: وإذا تصبك خصاصة والجمهور على أنها لا تخرج عن

وعند نحاة البصرة هي للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت مثل متى فإنها لا يسقط عنها ذلك وهو قولهما فإذا قال لامرأته إذا لم أطلقك فأنت طالق لا يقع عنده ما لم يمت أحدهما وقالوا يقع كما فرغ مثل متى لم أطلقك وروي عنهما إذا قال أنت طالق لو دخلت الدار أنه بمنزلة إن دخلت الدار

الظرفية الخ . (وعند نحاة البصرة هي للوقت) حقيقة فتضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى: ﴿وَأْتَلِ إِذَا يَتَىٰ﴾ [الليل: ١] أي وقت غشيانه على أنه بدل من الليل .

(وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت) مثل إذا خرجت خرجت أي أخرج وقت خروجك تعليقاً لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط إلا أنهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزوا جوابه المضارع لفوات معنى الإبهام اللازم للشرط فجزم الفعل بها لا يجوز إلا في ضرورة الشعر تشبيهاً للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي إن، وأما استعمالها في الشرط من غير جزم فشائع مستفيض . (مثل متى فإنها لا يسقط عنها ذلك) أي معنى الوقت بحال بمعنى أنها لا تستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة إن وأما استعمالها للشرط فلا نزاع فيه ويجزم بها المضارع مثل متى تخرج أخرج قال في التلويح والعجب أنهم جعلوا إذا متمحضاً للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازماً للمضارع مستعملاً فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضاً للشرط مع دوام ذلك فيه انتهى . (وهو) أي قول البصريين (قولهما) في إذا ولم يلزم على قولهما الجمع بين الحقيقة وهو الوقت والمجاز وهو الشرط لأنها لم تستعمل إلا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار إفادة معنى الكلام تقييد حصول مضمون جملة هي بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى معنى الشرط . (فإذا قال لامرأته إذا لم أطلقك فأنت طالق لا يقع عنده ما لم يمت أحدهما) كان (وقالاً يقع كما فرغ مثل متى لم أطلقك) فإنه يقع الطلاق في حين سكت اتفاقاً فالحاصل أن إذا كان عنده وكمى عندهما والخلاف عند عدم النية أما إذا نوى الوقت يقع للحال ولو نوى الشرط يقع آخر العمر لأن اللفظ يحتملها كذا في الهداية وينبغي أنه لا يصدق قضاء عندهما إذا نوى آخر العمر لما فيه من التخفيف على نفسه وقيد الخلاف بإذا لم أطلقك لأنه قال: أنت طالق إذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى اتفاقاً فاحتيج الإمام إلى الفرق . وحاصله أن الأصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق بالمشيئة الأصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك وتماه في التلويح . (وروي عنهما إذا قال أنت طالق لو دخلت الدار أنه بمنزلة إن دخلت الدار) فتكون لو عاملاً في المستقبل على خلاف ما وضع له لأنه وضع للشرط في الماضي فيكون بمعنى إن

وكيف سؤال عن الحال

مجازاً لاستوائيهما في معنى الشرط صوتاً عن اللغو عند الإمكان وقد أشار المصنف إلى أنه لا نص فيه عن أبي حنيفة كما صرح به في التقرير وفي التحرير أن لو للتعليق في الماضي مع انتفاء الشرط فيه فيمتنع الجواب المساوي فدلالته عليه التزامية ولا دلالة في الأعمّ الثابت معه وضده كلو لم يخف لم يعص انتهى . بيانه أنها تدل على امتناع الشرط خاصة ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته ولكنه إن كان مساوياً للشرط في العلوم كما في قولك لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً لزم انتفاؤه وإن كان أعمّ كما في قولك: لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجوداً فلا يلزم انتفاؤه كذا في المغني .

اعلم أن المشهور أن لو لامتناع الشيء لامتناع غيره وقد وقع في بعض العبارات لامتناع الثاني لامتناع الأول، وفي بعضها لأنه لامتناع الأول لامتناع الثاني كما قال ابن الحاجب في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] أنه انتفى التعدد لانتفاء الفساد، والتحقيق فيه أنه يستعمل فيه كلا المعنيين لكن باعتبارين باعتبار الوجود والتعليل وباعتبار العلم والاستدلال فنقول لما كان المجيء علة للإكرام بحسب الوجود فانتهى الإكرام لانتفاء المجيء انتفاء للمعلول لانتفاء علته وأيضاً لما علم انتفاء الإكرام فقد يستدل منه على انتفاء المجيء استدلالاً من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فمن قال بالأول نظر إلى اعتبار الأول ومن قال بالثاني نظر إلى اعتبار الثاني كذا في شرح الفوائد الغياثية ثم قال: فلو لم يخف الله تعالى لم يعصه إن له منطوقاً ومفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فمنطوقه ترتب عدم العصيان على عدم الخوف ومفهوم الموافقة إذا خاف لم يعصه أيضاً بالأولى ومفهوم المخالفة إذا خاف عصى لكنه غير معتبر لأن شرط اعتبار عدم مفهوم الموافقة انتهى وتماه في المغني، ولم يذكر المصنف لولا وهي لامتناع الثاني لوجود الأول ليس غير فلا تطلق في أنت طالق لولا حسنك أو أبوك وإن زال حسنها ومات أبوها كذا في التحرير .

[الكلام على «كيف»]

(وكيف سؤال عن الحال) وهو المعبر عنه بالاستفهام إما حقيقياً نحو: كيف زيد أو غيره نحو: كيف تكفرون بالله فإنه أخرج مخرج التعجب وتقع خبراً قبل ما لا يستغني نحو: كيف أنت وحالاً قبل ما يستغني نحو: كيف جاء زيد، أي على أي حالة جاء زيد وتستعمل شرطاً فتقتضي فعلين متفقي اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو كيف تصنع أصنع ولا يجوز كيف تجلس أذهب وتماه في المغني وليس مقصود المصنف أنها من أدوات الشرط وإنما مقصوده أنها من الكلمات التي يبحث عنها هنا .

فإن استقام وإلا بطل ولذلك قال أبو حنيفة في قوله: أنت حر كيف شئت أنه إيقاع وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر

ثم اعلم أنها لم تبق في مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقتها وإلا لما كان الوصف مفوضاً إلى مشيئتها بمنزلة ما إذا قال أنت طالق أرجعياً تريدين أم بائناً على قصد السؤال بل صارت مجازاً والمعنى أنت طالق بأية كيفية شئت وذكر بعضهم أنه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت أسماء للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى كيف يصنع أي إلى حال صنعه وعلى هذا تكون كيف منصوباً بنزع الخافض كذا في التلويح وفي التحرير وعلى الحالية التفريع.

(فإن استقام) السؤال عن الحال أي حمل عليه^(١) (وإلا بطل) لفظ كيف يعني ولم يصح أن تكون للحال وأما إذا صحت أن تكون للحال لم تبطل كما قدمناه وفي عبارته تسامح فإنه كما قررنا لم يستقم السؤال عن الحال في أنت طالق كيف شئت، فمقتضاه أن تبطل كيف فيه كما بطلت في أنت حر كيف شئت فالعبارة الصحيحة فإن لم يستقم حمل على الحال وإلا بطل. (ولذلك) أي لبطلانه (قال أبو حنيفة في قوله: أنت حر كيف شئت أنه إيقاع) فلا مشيئة له لتعذرها لأنه بعد وقوعه لا كيفية له وهو مراد من قال إن العتق لا كيفية له وأما قبل وقوعه فله كيفيات من كونه معلقاً ومنجزاً على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقاً ومقيداً بما يأتي من الزمان وبه اندفع اعتراض التلويح وفتح القدير على قولهم إن العتق لا كيفية له وأما الطلاق فله كيفية بعد وقوعه أيضاً من جعلها بائنة أو ثلاثاً في العدة وأشار بتخصيص الإمام إلى أن عندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس كما في المبسوط لكن ذكر في الكشف أنه إذا شاء عتقاً على مال أو إلى أجل أو شرط أو شاء التدبير ينبغي أن يثبت ما شاء بشرط إرادة المولى ذلك على قولهما وما رأيته في كتاب انتهى.

(وفي الطلاق) وهو قوله: أنت طالق كيف شئت (تقع الواحدة) قبل المشيئة لأن كلمة كيف إنما تدل على تفويض الأحوال والصفات دون الأصل أشار به إلى بطلان المشيئة لو كانت غير ممسوسة لأنها بانة لا إلى عدة وأما فيها فالمحل باق بعد الطلاق فيصح التفويض (ويبقى الفضل في الوصف) أي الزائد على أصل الطلاق من كونه بائناً (والقدر) بالرفع أي الثلاث، وإنما قيدنا به لأنها لا تملك أن تطلق ثنتين ولو نواها لأن المفوض لا يملك بهذه الصيغة وإن نواها وإنما ملكت الثلاث مع أنه لا يملك إيقاعها بأنت طالق ولو نوى بسبب التفويض وهو فرد اعتباري فصحت إرادته

(١) قوله أي حمل عليه: هذا تقدير لجواب الشرط أعني قوله فإن استقام اهـ.

مفوضاً إليها بشرط نية الزوج وقالوا: ما لا يقبل الإشارة فحاله ووصفه بمنزلة أصله فيتعلق الأصل بتعليقه وكم اسم للعدد الواقع

والمثنى بمعزل كما علم (مفوضاً إليها) أي في المجلس لا مطلقاً (بشرط نية الزوج) فإن خالف إيقاعها ما نواه لغا إيقاعها وما نواه وبقي أصل الطلاق، فلا بد من اعتبارهما وفائدة التفويض إليها استقلالها عند عدم نيته لا مطلقاً فإن المفوض إليها الوصف وهو متنوع بين البيونة والعدد فيحتاج إلى النية لتعيين أحدهما وبه اندفع ما رجحه في النهاية من رواية الطحاوي أنه لا يحتاج إلى النية كما في التقرير قيدنا بأنت طالق لأنه لو قال طلقتي نفسك كيف شئت فإنه يتعلق بالأصل والوصف اتفاقاً لأن تفويض الأصل إليها ليس من كلمة كيف وإنما هو من لفظ طلقتي، وكيف تفيد تفويض الأوصاف كذا في التلويح (وقالوا: ما لا يقبل الإشارة) أي مما لا يكون من قبيل المحسوسات كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها (فحاله ووصفه بمنزلة أصله) أي حاله وأصله سواء والحال والوصف مترادفان لأن وجوده لما لم يكن محسوساً كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فافتقرت معرفة ثبوته إلى معرفة أثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف أيضاً مفتقر إلى الأصل فاستويا. (فيتعلق الأصل بتعليقه) أي الوصف فلا يقع شيء ما لم تشأ فإذا شاءت في المجلس فالتفريع كما قال أبو حنيفة كذا في التقرير. ثم اعلم أن في عبارته تسامحاً لأن الوصف مفوض إليها اتفاقاً وإنما الخلاف في تفويض الأصل وإذا كان الوصف مثل الأصل والأصل غير مفوض عند الإمام كان الوصف كذلك فالأولى أن يحمل على القلب بقوله فيتعلق الأصل بتعليقه كذا في التقرير فالأصل أصله بمنزلة وصفه وقد يقال إنهما جعلاً تفويض الأصل أصلاً بسبب تفويض الوصف على طريقة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]. وأجاب في التقرير عن قاعدتهما بعدم صحتها بأنها تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل وبيان الملازمة أن الفاسد مشروع بأصله دون وصفه والبيع مما لا يقبل الإشارة انتهى. فقد خالفا أصلهما في البيع الفاسد وخالفه أبو يوسف في الصلاة فقال إذا بطل وصفها لا يبطل أصلها وفاقاً للإمام، وجرى محمد على أصله فيها فأبطل الأصل وخالفا أصلهما في الصوم فإنهما وافقا للإمام في أنه إذا بطل وصفه لا يبطل أصله، وبه علم أيضاً أن أصلهما هنا ليس بصحيح.

[الكلام على «كم»]

(وكم اسم للعدد الواقع) أي بالنظر إلى الطلاق وأما مطلقاً فلا دلالة لها على وجود شيء من المعدودات كذا في التقرير وذكر في المغني أنها خيرية بمعنى كثير،

فإذا قال أنت طالق كم شئت لم تطلق حتى تشاء وحيث وأين اسمان للمكان المبهم فإذا قال أنت طالق حيث شئت وأين شئت أنه لا يقع ما لم تشأ وتتوقف مشيئتها على المجلس بخلاف إذا ومتى

واستفهامية بمعنى أي عدد ويشتركان في خمسة: الاسمىة والإبهام والافتقار إلى التمييز والبناء ولزوم التصدير، ويفترقان في خمسة: الكلام مع الخبرية محتمل للتصديق والتكذيب والمتكلم به لا يستدعي من مخاطبه جواباً والمبدل مكها لا يقترن بالهمزة وتمييزها لا يختص بالمفرد وتمييزها واجب الخفض بخلاف الاستفهامية وتاممه فيه فعلى هذا كم في قوله: أنت طالق كم شئت استفهامية بمعنى أي عدد شئت فقولهم للعدد الواقع تسامح. وقول بعض الشارحين للمنار أن كلا منهما بمعنى الكثير ليس بصحيح. (فإذا قال أنت طالق كم شئت لم تطلق حتى تشاء) لأنه بمعنى الشرط ولا بد من المجلس لأنه تملك فيقتصر عليه وإن رذته بطل لأنه خطاب واحد فيقتضي جواباً في الحال ولها أن تطلق نفسها ما شاءت لأنه فوض إليها أي عدد شاءت كذا في الهداية وظاهره أنه لا يتوقف على نية الزوج بخلافه في كيف لأن المفوض إليها الحال وهو مشترك كما قدّمناه لكن ذكر في الكشف أنه رأى بخط شيخه معلماً بعلامة البزدوي أن مطابقة إرادة الزوج شرط لأنه لما كان للعدد المبهم احتيج إلى النية وأقره في التقرير والظاهر خلافه لأنه لا اشتراك لأن المفوض إليها القدر فقط وله أفراد فلا إبهام.

[الكلام على «حيث و«أين»]

(وحيث وأين اسمان للمكان المبهم) أما حيث فيجوز في الثاء الضم تشبيهاً لها بالغايات لأن الإضافة إلى الجملة كلا إضافة والكسر على أصل التقاء الساكنين والفتح للتخفيف. ومن العرب من يعربها وهي للمكان اتفاقاً. قال الأخفش وقد تكون للزمان والغالب كونها في محل نصب على الظرفية أو خفض بمن، وتلزم حيث الإضافة إلى الجملة اسمية أو فعلية وإضافتها إلى الفعلية أكثر وندر إضافتها إلى المفرد وتاممه في المغني، وأما أين فكذلك للمكان. (فإذا قال أنت طالق حيث شئت وأين شئت أنه لا يقع ما لم تشأ) لأن الطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشيئة، فلذا قال: (وتتوقف مشيئتها على المجلس) فإذا قامت خرج من يدها وأورد عليه أنه إذا لغا ذكره بقي أنت طالق شئت فينبغي أن يقع في الحال كما في قوله أنت طالق دخلت الدار. وأجيب بأنه لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازاً لحرف الشرط لمشاركتهما في الإبهام فصار بمنزلة إن لأنها الأصل ولم يجعل بمنزلة إذا ومتى، ولذا قال: (بخلاف إذا ومتى) لأنه لا يبطل بالقيام عن المجلس فيهما، وأورد أن الشرط الذي فيه جهة الحقيقة أولى فجعل حيث مجازاً عن إذا أولى لاشتراكهما في معنى الظرفية

الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط ولا يتناول إلا الإناث المفردات وإن ذكر الجمع بعلامة التأنيث يتناول الإناث خاصة حتى قال محمد في السير الكبير إذا قال أمنوني على بنيّ وله بنون وبنات إنّ الأمان يتناول الفريقيين ولو قال أمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من أولاده ولو قال على بنيّ وليس له سوى البنات لا يثبت الأمان لهن

وأجيب بأنه ليس فيهما ظرفية المكان، ورد بأن مطلق الظرفية أقرب إلى الحقيقة من عدمها وأجيب بأن مطلق الظرفية لا وجود له في الخارج كذا في التقرير ورده السيرامي بأنه لا يلزم من عدم تحقق المطلق في الخارج إلا في ضمن المقيد عدم إرادته إلا في ضمنه انتهى. وأجاب في فتح القدير عن أصل الإيراد بأن معنى الظرفية مطلقاً ليس معناه أصلاً بل اسم الظرف اصطلاح مبني على تشبيه الزمان والمكان كالأوعية للأمتعة وهي الظروف لغة.

[الكلام على الجمع المذكر

وأنه يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط]

(الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط) أي يتناوله على وجه الحقيقة لأنه صح للمذكر والمؤنث كما للمذكر فقط، والأصل الحقيقة. وقال: الأكثر أنه مجاز لأنه خير من الاشتراك ورد بأنه خير من المشترك اللفظي وإنما هو مشترك معنوي أي الأحاد الدائر في عقلاء المذكرين منفردين أو مع الإناث فإن استبدل بعدم دخولهم في الجمعة والجهاد وغيرهما فقد يقال إنه لدليل خارجي، واستدل الأكثر بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] وفائدة الابتداء أولى من النصوصية بعد المتناول. ظاهراً وسببه وهو قول أم سلمة يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال فأنزلت، في مسند أحمد من طريق أم سلمة ومن طريق أم عمارة وحسنه الترمذي فقرر النبي ﷺ نفهين وهن أيضاً من أهل اللسان. وأجيب بأن معنى قولهن ما نرى الله ذكرهن أي باستقلال ولا يخفى عدم تحقق الخلاف في نحو زيدون إلا بفرض امرأة مسماة بزيد وتماهه في التحرير في بحث العموم.

(ولا يتناول إلا الإناث المفردات) أي لا يكون لهن خاصة (وإن ذكر الجمع بعلامة التأنيث يتناول الإناث خاصة حتى قال محمد في السير الكبير إذا قال) المستأمن (أمنوني على بنيّ وله بنون وبنات إنّ الأمان يتناول الفريقيين ولو قال أمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من أولاده ولو قال على بنيّ وليس له سوى البنات لا يثبت الأمان لهن) ظاهره أن المشايخ أخذوا من هذه الفروع القاعدة الأصلية قال في التحرير:

وأما الصريح فما ظهر المراد به ظهوراً بيناً حقيقة كان أو مجازاً

والأظهر خصوصه بالذكر لتبادر خصوصهم عند الإطلاق وأما دخول البنات فلاحتياط في الأمان حيث كان مما تصح إرادته انتهى، ويدل على خصوصه بالذكر وجود الاختلاف في الوقف. قال في فتح القدير: فتدخل البنات في قوله بني واختاره هلال، وعن أبي حنيفة اختصاص الذكر به قال بعض المشايخ: في المسألة روايتان انتهى، والوجه الدخول لما عرف في أصول الفقه وعليه بنوا قول المستأمن أمنوني على بني تدخل البنات. قال في الخلاصة: وهذا إنما يستقيم في بني أب يحصون أما فيما لا يحصون فيصح أن يقال هذه المرأة من بني فلان انتهى. يعني فتدخل المرأة بلا تردد ولو لم يكن له إلا البنات صرفت الغلة للفقراء وعلى بناتي لا تدخل الذكر انتهى ما في الفتح. وأقول الأظهر عدم دخول البنات في الوقف وإنما دخلن في الأمان للاحتياط عملاً بما رجحه في التحرير وأما ما رجحه في الفتح فبناه على ما ضعفه في الأصول.

[الكلام على الصريح]

(وأما الصريح) في اللغة فهو الظهور من صرح كخلص وزنا ومعنى فعيل بمعنى فاعل أو من صرحه إذا أظهره، ومنه سمي القصر صرحاً لظهوره وارتفاعه على سائر الأبنية وفي الاصطلاح. (فما) أي لفظ (ظهر المراد به ظهوراً بيناً) فخرج الظاهر لأنه ليس بيبين وأما النص والمفسر والحكم فخارجة بمورد القسمة فإن ظهورها ليس بكثرة الاستعمال إنما هو بحسب اللغة هذا ما اختاره في التقرير واختار المحقق في التحرير أن الصريح ما تبادر المراد به للغلبة ويدخل فيه الصريح المشترك المشتهر في أحد المعاني بحيث يتبادر المجاز كذلك مع الهجر اتفاقاً ومع استعمال الحقيقة عندهما، وأما الظاهر وأخواته فإن اشتهرت دخلت في الصريح فأخرج شيء منها مطلقاً لا يتجه لكن ما لا يشتهر منها لا يكون كناية والحال تبادر المعنى وإن كان لا للغلبة بل للعلم بالوضع وقرينة النص وأخويه فيلزم تثليث القسمة إلى ما ليس صريحاً ولا كناية لكن حكمه إن اتحد بالصريح أو بالكناية فلا فائدة فليترك ما تعارفه كثير من المشايخ ومالوا إليه من قيد الاستعمال في الصريح ويقتصر في تعريفه على ما يتبادر خصوص مراده لغلبة أو غيرها لكن أخرجوا الظاهر على قيد الاستعمال من الصريح ولا يتم بزيادة عدم احتمال غيره وقد يمنع بأن طالقاً صريح في رفع النكاح ولم ينقطع احتمال إرادة غيره حتى يثبت من وثاق فهي زوجته ديانة انتهى. وقد يقال: إنهم اصطالحوا على اشتراط الاستعمال في هذا القسم ولا مشاحة في الاصطلاح فخرجت الأقسام الأربعة اصطلاحاً. (حقيقة كان) الصريح (أو مجازاً) كما قدمناه في المجاز المشتهر عند هجر الحقيقة اتفاقاً كقوله: لا آكل من هذه النخلة وتمثيل بعضهم هنا بقوله: لا آكل من

كقوله أنت حرّ وأنت طالق وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة وأما الكناية فما استتر المراد به إلا بقرينة حقيقة كان أو مجازاً

هذه الحنطة إنما يصح على قولهما كما قيده به في التحرير. (كقوله أنت حرّ وأنت طالق) وبعث ونكحت، وظاهر كلام فخر الإسلام وتبعه في التقرير أن معناها اتفق عليه أهل اللغة والاصطلاح بخلاف نحو: الصلاة والحج والزكاة فإنها لم تبق على معانيها اللغوية، وبه اندفع ما ذكره بعضهم من أن المثال المذكور صالح للحقيقة وللمجاز.

(وحكمه) أي الصريح (تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة) يعني أن الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام أراده أو لم يرده حتى لو طلق أو أعتق مخطئاً وقع، ثم المراد ثبوت حكمه بلا نية قضاء فقط^(١) وإلا أشكل بعت أو اشتريت إذ لا يثبت حكمهما في الواقع مع الهزل وفي نحو الطلاق والنكاح لخصوصية دليل كذا في التحرير، وقولهم لو طلق أو عتق مخطئاً وقع أي قضاء وأما في الديانة فلا بخلاف الهازل فإنه يقع عليه قضاء وديانة ثم لا بد من القصد بالخطاب بلفظه عالماً بمعناه أو النسبة إلى الغائبة وتمام تفريره في فتح القدير وبه ظهر ما في القنية امرأة كتبت أنت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ عليّ فقرأ لا تطلق انتهى. لأنه لم يقصدها بالخطاب فهو كقولهم لو كرر أنت طالق من الكتاب بحضرة زوجته ولم ينوها فلا إشكال خلافاً لمن توهمه.

(وأما الكناية) فمأخوذة من قولهم كنييت إن كان لام الكلمة ياء وهو المشهور فهي في الكناية أصلية كما في النهاية والعناية أو من كنوت إن كان واواً وهي لغة غير مشهورة فهي متقلبة عن الواو على غير قياس كذا في التقرير، وأما في الاصطلاح (فما استتر المراد به) ولا يفهم (إلا بقرينة حقيقة كان أو مجازاً) أي بالاستعمال بأن استعمله المتكلم قاصداً للاستتار لكونه مقصوداً عنده لأغراض صحيحة وإن كان معناه ظاهراً في اللغة كما أن الانكشاف التام يحصل في الصريح باستعماله وإن كان معناه خفياً في اللغة، وعلى هذا فالضمير في به في التعريفين راجع إلى الاستعمال حكماً، ومن لم يشترط الاستعمال في الصريح لا يشترطه هنا فيدخل فيه المشترك والمشكل ونحوهما كذا في التقرير، واختار في التحرير أنها ما لا يتبادر المراد ومنه أقسام الخفاء والمجاز غير المشتهر وهو مبني على عدم اشتراط الاستعمال وأورد على اشتراطه لزوم كون

(١) قوله قضاء فقط: فيه تأمل ويحتاج للمراجعة فإن الذي في حفطي أنه يقع قضاء وديانة اهـ بحرواي، ثم بمراجعة حواشي الدر في أول باب الصريح رأيت التصريح بعدم صحة ما ذكره الشارح هنا وفي البحر والأشباه وأن الصواب وقوعه قضاء وديانة: أي فيما إذا لم ينو شيئاً أو نوى عن العمل. أما لو نوى عن وثاق صدق ديانة لا قضاء فليحفظ.

مثل ألفاظ الضمير وحكمها أن لا يجب العمل إلا بالنية وكنيات الطلاق سميت بها مجازاً حتى كانت بوائن إلا في قوله اعتدي واستبرئي رحمك وأنت واحدة.

الضمائر ليس منها لأنها كنيات بالوضع لا بالاستعمال مع أنها منها؛ ولذا قال: (مثل ألفاظ الضمير) وأجاب في التقرير بأنها إنما وضعت ليستعملها المخاطب بطريق الكناية فإن المتكلم إذا أراد أن لا يصرح باسم زيد مثلاً يكتفى عنه بهو كما يكتفى عنه بأبي فلان لا أنها كنيات قبل الاستعمال. فإن قبل الكناية عند علماء الأصول هل هي الكناية عند علماء البيان أو غيرها؟ أجيب بأن الظاهر أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً فإن ما هو كناية عند علماء البيان كناية عندهم فإن صاحب المفتاح قال: الكناية أن تترك ذكر الشيء بذكر ما يلزمه لينتقل الذهن من المذكور إلى المتروك وحذف المرجع نادر لا حكم له فليس كل كناية عند أهل الأصول كناية عند أهل البيان كذا في التقرير.

(وحكمها أن لا يجب العمل إلا بالنية) أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه (وكنيات الطلاق) كبائن وحرام (سميت بها مجازاً) لأنه لا استتار في معانيها بل ظاهرة على كل أحد لكنها شابته الكناية من جهة الإبهام فيما تعمل فيه مثلاً البائن معلوم المراد إلا أن محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة أنواعاً مختلفة كوصلة النكاح وغيرها فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار إبهام المحل الذي يظهر أثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت إلى النية ليزول إبهام المحل وتعيين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيًا ولذا قال: (حتى كانت بوائن) وذكر السيرامي أنه من باب تسمية الملزوم باسم اللازم لا من باب تسمية الحال باسم المحل إذ الوصلة ضد البينونة فلا تكون محلاً لها حقيقة انتهى. وتعقب قولهم إنها كنيات مجازاً في التلويح بأنها ما استتر المراد منه وإن كان معناه اللغوي معلوماً والمراد بقوله أنت بائن بينونة خاصة لا مطلقاً وهي غير معلومة وإن كان المطلق معلوماً فيكون كناية حقيقة وفي التحرير فما قيل لفظ كناية الطلاق مجاز لأنها عوامل بحقائقها غلط إذ لا تنافي الحقيقة الكناية، وما قيل الكناية الحقيقية مستترة المراد وهذه معلومته والتردد فيما يراد بها أبائن من الخير أو النكاح منتف فإن الكناية بالتردد في المراد لا الوضعي كالمشترك والخاص في فرد معين وإنما المراد مجازية إضافتها إلى الطلاق فإن المفهوم أنها كناية عنه وليس كذلك وإلا وقع رجعيًا انتهى. والحاصل أن قولهم إنها كنيات الطلاق مجازاً صحيح والغلط في تعليل صاحب الهداية بقوله لأنها عوامل بحقائقها وفي تعليل الأصوليين بأنها معلومة المراد والحق أن المجاز إنما هو في الإضافة إلى الطلاق. (إلا في قوله اعتدي واستبرئي رحمك وأنت واحدة) استثناء من قوله وكنيات الطلاق فيكون إطلاق

والأصل في الكلام الصريح وفي الكناية قصور وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات

الكناية على هذه الثلاثة حقيقة ولذا وقع بها الرجعي، وفيه نظر لأن الإبهام فيها إنما هو في المتعلق كسائر ألفاظ الكناية فالحق أنه استثناء من قوله حتى كانت بوائن فإن ما عداها يدل على البيئونة والطلاق يقع بموجبها فيكون بائناً وفي الثلاثة لا يقع الطلاق بموجبها بل بالتطبيق المقدر أو المستعار له والواقع به رجعي أي اعتدي لأنني طلقك ففي المدخولة يثبت الطلاق والعدة وفي غيرها يثبت الطلاق بالنية ولا تجب العدة وكذا في استبرئي، وأما في أنت واحدة فالمعنى أنت تطليقة واحدة على أنه وصف للمصدر حيث نوى الطلاق ولا معتبر بإعراب الواحدة هو الصحيح لأن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب كما في الهداية وقد ألحق في فتح القدير بهذه الثلاثة كنايات كثيرة يقع بها رجعياً بجامع أن المقدر الطلاق.

(والأصل في الكلام الصريح) لأن الكلام موضوع للأفهام والصريح هو التام في هذا المعنى (وفي الكناية قصور وظهر هذا التفاوت) بين الصريح والكناية (فيما يدرأ بالشبهات) كالحدود فلا يجب حدّ القذف إلا إذا صرح بنسبته إلى الزنا بخلاف جامعتها أو واقعتها أو وطنتها ولا يجب بالتعريض وهو أن يذكر شيئاً ليدل به على شيء لم يذكره وحقيقته إمالة الكلام إلى عرض أي جانب يدل على المقصود فإذا قال لست أنا بزنان تعريضاً بأن المخاطب زان لا يجب الحدّ كما في التلويح. وذكر فخر الإسلام لو قذف رجلاً بالزنى فقال له آخر صدقت لم يحدّ المصدق ولو قال له هو كما قلت حدّ. وفرق بينهما شمس الأئمة بأن كاف التشبيه توجب العموم عندنا في محل يقبله ولذا قلنا يقتل المسلم بالذمي عملاً بقول علي رضي الله عنه دماؤهم كدمائنا فتكون نسبته إلى الزنا قطعاً بمنزلة الكلام الأول وصدقت يحتمل أموراً كثيرة التصديق فيما مضى فكيف تكلمت بهذا أو صدقت في إنجاز وعدك في نسبته إلى الزنا والسخرية والاستهزاء. وفرق بينهما في الأسرار بأن قوله صدقت لم يتصل بالمقذوف لأنه خطاب للرامي لا له وإذا لم يتصل به لم يكن قذفاً بل إنما يتصل به اقتضاء صدق الأول والحدّ يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لأنه ضروري بخلاف قوله: هو كما قلت فإنه اتصل به فإنه إخبار عنه على سبيل المغايبة كأنت في المخاطبة كذا في التقرير، وأورد عليه السيرامي أن التشبيه هو الترك الدال على اشتراك أمرين في شيء فلا يفيد العموم. وأجاب بأنه إذا ورد بين شيئين ولم يكن ثمة أمر خاص يتعين لوجه الشبه والمحل قابل للاشتراك في أمور متعددة حمل على الاشتراك فيها لا في واحد منها لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح كالمعرف بلام الجنس في المقام الخطابي يحمل

وأما الاستدلال بعبارة النصّ فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له وأما الاستدلال بإشارة النصّ فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النصّ وليس بظاهر من كل وجه

على الاستغراق، بخلاف قول عائشة: سارق أمواتنا كسارق أحيائنا فلا يحتمل العموم لانتفاء المشاركة في أمور كثيرة فيحمل على المتيقن وهو الاثم في الآخرة دون القطع لسقوط الحد بالشبهات وعدم العموم شبهة.

[الكلام على الاستدلال]

(وأما الاستدلال) وهو طلب الدلالة كالاتنصار طلب النصر، وما قيل هو أن ينتقل الذهن من الأثر إلى الموتر كالدخان مع النار على عكس التعليل فليس من مفهوم اللفظ ذكره المصنف في آخر شرحه والدلالة كون الشيء متى فهم فهم غيره فإن كان التلازم بعلة الوضع فوضعية أو العقل فعقلية ومنها الطبيعية وتامه في التحرير، واللفظية عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء، وباعتباره ينقسم اللفظ إلى دالّ بالعبارة إلى آخره. (بعبارة النصّ) أي اللفظ لا النصّ قسيم الظاهر، فالمرأ بعبارة النصّ عينه فالإضافة من قبيل جميع القوم وكل الدراهم كذا في التقرير. (فهو العمل) أي عمل المجتهد لا العمل بالجوارح (بظاهر ما سيق الكلام له) أي المعنى الموضوع له النظم سواء كان ذلك المعنى مقصوداً أصلياً وهو المعتمد عندنا في النصّ أو غير أصلي وهو المعتمد في الظاهر ففهم إباحة النكاح والقصر على العدد من آية ﴿فَأَنْكِحُوا﴾ [النساء: ٣] من العبارة وإن كانت ظاهراً في الأول وكذا حرمة الربا وحل البيع والفرقة من آية: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فالمراد بالسوق هنا مجرد التكلم به لإفادة معناه سواء كان سوقاً أصلياً أو لا كما في التحرير وحاصله أن العبارة دلالة اللفظ على المعنى.

(وأما الاستدلال بإشارة النصّ فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة) أي بتركيبه (لكنه غير مقصود) بالقصد الأول (ولا سيق له النصّ) وهو الذي يسمى في علم آخر بدلالة التضمن كأنّ السامع لإقباله على ما سيق الكلام له غفل عما في ضمنه فهو يشير إليه. (وليس بظاهر من كل وجه) لعدم السوق له ولذا لم يقف عليه أحد بدون التأمل، فإن كان الغموض يزول بأدنى تأمل يقال لها إشارة ظاهرة وإن كان محتاجاً إلى زيادة تأمل يقال لها إشارة غامضة فقوله وليس بظاهر بيان تسميته بهذا الاسم كالرجل إذا نظر إلى شيء أدرك مع ذلك غيره بلحظاته كأنه يشير الناظر إلى غير ما أقبل عليه ليدركه واللحظ النظر بمؤخر العين، وفي التحرير ودلالته على ما لم يقصد به أصلاً إشارة وقد يتأمل وقد ظهر أنها الالتزامية للعبارة، وفي التقرير ثم النسبة بين العبارة

وهذا كقوله تعالى ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] سيق الكلام لإثبات النفقة وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول أحق عند التعارض

وأخواتها. أما بين العبارة والإشارة فعموم وخصوص مطلق لأن كل إشارة لا بد لها من نظم ولا ينعكس كلياً. وأما الدلالة والافتضاء فبينهما عموم وخصوص من وجه وكذا بين الدلالة والإشارة. وأما الدلالة والافتضاء فبينهما وبين العبارة عموم وخصوص مطلق لأن مفهوم المفهوم والثابت اقتضاء لا يحصلان إلا لمنطوق انتهى. (وهذا كقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٣]) أي الأب ﴿رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]) إطعام الوالدات ﴿وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]) على الإرضاع إذا كن مطلقات كذا في تفسير الجلالين. (سيق الكلام لإثبات النفقة) أي لإيجابها على الأب (وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء) لأن اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصاً به من حيث الملك بالإجماع فدل على اختصاصه به بالنسبة ويدل عليه أنت ومالك لأبيك. قال المصنف: وفيه إشارة إلى أنه لا يقتل قصاصاً بقتله ولا يحد بوطء جاريته وإن علم حرمتها وأنه ينفرد بتحمل نفقته ولا يشاركه فيها أحد وأن الولد لا يشاركه أحد في نفقة أبيه الفقير وفي قوله: ﴿رِزْقُهُنَّ﴾ إشارة إلى أن آخر الرضاع يستغني عن التقدير بالكيل والوزن فيكون دليلاً لأبي حنيفة في جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها انتهى. زاد في التقرير ولا عقر عليه لو وطئ جاريته وثبت نسب ولد جاريته من غير قيمة الولد وعدم الضمان في إنفاق ماله للحاجة ووجوب نفقة خادم الأب عليه انتهى، وقد مثلوا للإشارة أيضاً بزوال ملك المهاجر عن المخلف من لفظ الفقراء والوجه أنه اقتضاء لا إشارة لأن صحة إطلاق الفقر بعد ثبوت ملك الأموال منه متوقف على الزوال كذا في التحرير، ومنها دلالة لفظ الثمن في الحديث على انعقاد بيع الكلب ومنها دلالة آية ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ﴾ [البقرة: ١٨٧] على الإصباح جنباً.

[العبارة والإشارة سواء في إيجاب الحكم]

(وهما) أي العبارة والإشارة (سواء في إيجاب الحكم) أي في إثباته لأن كلاً منهما يفيد الحكم بظاهر نظمه، قيل ويجوز التفاوت بينهما بكون العبارة قطعية دون الإشارة وفيه نظر لأن كلاً منهما دلالة لفظية وهي تفيد القطع عندنا إذا لم يوجد احتمال ناشئ عن دليل فالحق أنهما قد يكونان قطعيين وظنيين ومتعاكسين كذا في التقرير. (إلا أن الأول) أي القسم الذي هو العبارة (أحق عند التعارض) من الإشارة لعدم كونها مقصودة كقوله عليه الصلاة والسلام في النساء: «أنهن ناقصات عقل ودين» الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر

وللإشارة عموم كالعبارة وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهاداً كالنهي عن التأنيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد والثابت به كالثابت بالإشارة

يوماً وهو معارض بما روي «أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة» بناء على أن الشطر النصف لا البعض . (وللإشارة عموم كالعبارة) لأن كلاً منهما ثابت بالصيغة فقبلا التخصيص كما خضت إشارة اللام السابقة بإباحة وطء جارية ابنه .

(وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهاداً) أي دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط والمراد من معنى النص هنا ما أدى إليه الكلام كالإيلام من الضرب فإنه مفهوم لغة لا المعنى الذي يوجبه ظاهر اللفظ وهو ما يفهم من الضرب من استعمال آلة التأديب في كل محل قابل ومفهوم يؤدي إليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالإيلام من ذلك وهو أيضاً لغوي فإن كل من كان من أهل اللسان يفهمه منه كذا في التقرير، وعرفها في التحرير بدلالة اللفظ على حكم منطوق لمسكوت يفهم مناطه بمجرد فهم اللغة كان أولى أولاً كدلالة ﴿فَلَا تَقْلُكُمَا أَيُّ﴾ [الإسراء: ٢٣] على تحريم الضرب، وأما على مجرد لازم المعنى كدلالة الضرب على الإيلام مشهور فالوجه أنه من الإشارة انتهى وبه اندفع ما في التقرير . (كالنهي عن التأنيف) بكلمة أف بفتح الفاء وكسرها متوناً وغير متون مصدر بمعنى تباً وقبحاً كذا في تفسير الجلالين .

(يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد) فإن له معنى معلوماً بظاهره وهو إظهار السأمة بالتلفظ به ومعنى مفهوماً لمعناه وهو الأذى وهو مفهوم به لغة لا قياساً لأن المفهوم القياسي نظري وما نحن فيه ضروري أي بمنزلة لأننا نجد أنفسنا ساكنة إليه في أول سماعنا هذا اللفظ فلماذا تساوى فيه الفقيه وغيره فكل من كان من أهل اللسان يقف من لفظ أف على حرمة الإيذاء بدون الاجتهاد حتى أن السامع إذا كان من قوم هذا في لغتهم إكرام لم تثبت الحرمة، لا يقال العبرة منصوص عليه في محل النص لا للمعنى فيحرم استعماله وإن كان على جهة الإكرام لأن ذلك في المعنى الثابت بالاجتهاد لكونه ظنياً أما ما عرف من النص لغة فلا بد من اعتباره كطهارة سؤر الهرة لما تعلق بالظوف بالنص كان سؤر الهرة الوحشية نجساً مع قيام النص لعدم الطوف وإذا عرف أن النهي عن التأنيف باعتبار الأداء يوقف به على سائر الأذى من الضرب والشتم وغيرها بدون الاجتهاد كذا في التقرير .

(والثابت به) أي بهذا القسم (كالثابت بالإشارة) في كونه قطعياً مستنداً إلى النظم لاستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغة ولذا سميت دلالة النص فتقدّم على خير

إلا عند التعارض ولهذا صح إثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس والثابت به لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له

الواحد والقياس . (إلا عند التعارض) فإن الثابت بالإشارة مقدم على الثابت بالدلالة لأن فيها النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالماً عن المعارض، مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النصّ الوارد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ﴾ [النساء: ٩٣] حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون إشارة إلى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النصّ. وأما وجوب القصاص فمن عبارة دليل آخر كذا في التلويح . (ولهذا صح إثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس) لأن المعنى في القياس مدرك رايأ لا لغة بخلاف الدلالة والحدود تدرأ بالشبهات وفي القياس شبهة دون الدلالة وقد استفيد من التعليل أن الدلالة لا تقدّم على القياس المنصوص العلة واستفيد من كلامهم أنّ دلالة النصّ مغايرة للقياس الشرعي لأنها ثابتة قبل شرع القياس ولأن النافين له اعترفوا بها وقيل هو قياس لما فيه من إلحاق فرع بأصل بعلّة جامعة بينهما فإن المنصوص عليه حرمة التأفيف فألحق به الضرب والشمّ بجامع الأذى إلا أنه قياس جلّي قطعي وهذا النزاع لفظي كذا في التلويح، ثم اعلم أنه ربما توهم من كلامهم هنا أن الحدود لا تثبت بدليل فيه شبهة وليس كذلك لأنها تثبت بخبر الواحد إجماعاً، والفرق بينه وبين القياس أن الشبهة في القياس اختلال المعنى الذي يتعلّق به الحكم والشبهة في خبر الواحد إنما هو في طريق الثبوت كذا في التلويح، والحق أن مفهوم الموافقة المسمى عندنا بدلالة النصّ ليس من قسم القياس أصلاً لما في التحرير من بحث القياس لو اعتبر قسماً بطل اشتراطهم عدم دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع انتهى، ثم اعلم أنهم جعلوا الكفارات هنا كالحدود لا تثبت بالشبهات وصرحوا أن كل كفارة فيها معنى العبادة ومعنى العقوبة والأول أغلب إلا على كفارة الفطر في رمضان فإن الثاني أغلب فينبغي أن يكون مرادهم هنا كفارة الإفطار فقط لأنها لا تثبت مع الشبهة وأما غيرها فثبت مع الشبهة بدليل وجوبها على المخطئ في القتل .

(والثابت به) أي بهذا القسم المسمى بالدلالة (لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له) لأنه من عوارض الألفاظ والدلالة ليست بلفظ وأشار إلى أن الإشارة تقبله وهو الأصح كما في التلويح لما سبق أنها متعلقة باللفظ، وما ذكره المصنف من أن الدلالة لا عموم لها قول فخر الإسلام وتبعه في التقرير ولم يذكرها خلافاً فظهر به أن ما في التحرير سهو، وعبارته الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة دلالة النصّ وكذا إشارة النصّ عند الحنفية لأنهما دلالة اللفظ واختلف في عموم مفهوم المخالفة عند القائلين

وأما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل إلا بشرط تقدّم عليه فإن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله فصار هذا مضافاً إلى النصّ بواسطة المقتضي وعلامته أن يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف

به . (وأما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل إلا بشرط تقدّم عليه فإن ذلك أمر اقتضاه النصّ لصحة ما يتناوله فصار هذا مضافاً إلى النصّ بواسطة المقتضي) هذه عبارة فخر الإسلام وقد شرحها في التقرير بقوله الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتفاضه أي طلبه، وما ذكره الشيخ هنا يمكن أن يكون تعريفاً للمقتضي بالكسر وهو الظاهر ويمكن أن يكون تعريفاً للحكم الثابت به وذلك لأن الثابت المذكور في الكتاب إن كان عبارة عن المقتضي لأنه هو الثابت باقتضاء النصّ فمعنى قوله: وأما الثابت وأما المقتضي والضمير البارز في عليه راجع إلى النصّ ويقرأ بشرط تقدّم بالإضافة والتنوين في تقدم يكون عوضاً عن المضاف إليه وهو الضمير العائد إلى ما أي بشرط تقدّمه وذلك وهذا إشارتان إلى الثابت والمقتضي بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام بدل الإضافة والفاء فإن ذلك إشارة إلى تعليل تسميته بهذا الاسم أو إلى تعليل اشتراط تقدمه عليه وفي فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الأولى وتقدير الكلام وأما المقتضي فالشيء الذي يوجب النصّ حكماً إلا بشرط تقدّم ذلك الشيء عليه وإنما سمي هذا النوع مقتضى لأنه أمر اقتضاه النصّ وإن كان عبارة عن حكم المقتضي فالأقتضاء بمعنى المقتضى ويقرأ بشرط بالتنوين والجملة بعده صفة له وذلك إشارة إلى الشرط وهذا أي الثابت والمقتضي بمعنى المفعول والفاء في فإن إشارة إلى تعليل التقدّم لا غير وفي فصار للإشارة إلى كون إضافة الحكم نتيجة الاقتضاء، وتقديره وأما الحكم الثابت بمقتضى النصّ فما لم يعمل النصّ في إثباته إلا بشرط تقدّم على النصّ وإنما تقدّم لأنه أمر اقتضاه النصّ، ولما كان مثبت ذلك الحكم مضافاً إلى النصّ بواسطته لا يكون ثابتاً بالرأي فكان كالثابت بالنصّ وهذا التقدير يحتاج إلى حذف الجار والمجرور وهو في إثباته انتهى . وحاصل دلالة الاقتضاء دلالة على مسكوت يتوقف صدق المنطوق عليه كرفع عن أمّتي أو صحته شرعاً كاعتق عبدك عني كما في التحرير .

(وعلامته) أي المقتضى بالفتح (أن يصح به المذكور) وهو المقتضي بالكسر بأن يصير مفيداً وموجباً للحكم (ولا يلغى) المذكور عند (ظهوره) أي المقتضى بالفتح أي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله عند ظهوره . (بخلاف المحذوف) فإنه إذا قدر مذكوراً انقطع عنه ما أضيف إلى المذكور وانتقل إلى المقدر كما في قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] فإنه إذا صرح بالمحذوف وهو الأهل كان السؤال واقعاً عليه ويتغير إعراب القرية من النصب إلى الجر . اعلم أن العامة جعلوا ما أضمر لتصحيح

ومثاله الأمر بالتحريم للتكفير مقتضى للملك ولم يذكره

المنطوق ثلاثة: ما أضمر ضرورة الصدق كرفع عن أمتي . وما أضمر لصحته عقلاً «كاسأل القرية»، وشرعاً: كأعتق عبدك وسموا الكل مقتضى بالفتح فهو ما استدعاه الصدق أو الصحة وقالوا بجواز عمومته ما خلا الدبوسي، وخالفهم فخر الإسلام وشمس الأئمة وصدر الإسلام وصاحب الميزان فقالوا: المقتضى ما أضمر لصحة الكلام شرعاً وجعلوا ما وراءه محذوفاً أو مضمراً وجوزوا عموم المحذوف دون المقتضى إلا صدر الإسلام فإنه لم يجوز عموم المحذوف أيضاً، وسبب مخالفتهم أنهم رأوا في بعض أفراد هذا النوع عموماً مثل طلقي نفسك فإن طلاقاً غير مذكور ونية الثلاث فيه صحيحة ففصلوا بين ما يقبل العموم وسموه محذوفاً وبين ما لا يقبل وسموه مقتضى ووضعوا لكل علامة، لكن أورد عليهم أنها ليست مطردة ومنعكسة فإن بعض ما هو مقتضى قد وجد فيه التغيير كالمثال المشهور فإن البيع لو قدر مذكوراً تغير الكلام فإن العبد حينئذ لم يبق ملكاً للمأمور بل يصير ملكاً للأمر كأنه قال أعتق عبدي عني وبعض ما هو محذوف لا يوجد فيه التغيير كما في قوله عز وجل: ﴿فَقُلْنَا أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ﴾ [البقرة: ٦٠] وأجاب عنه في التقرير بأنه لا تغيير في المثال المشهور فإن الموجود منه محض إيجاب وبه لا يخرج العين عن ملكه ولا يدخل في ملك الأمر وكذلك في صورة المحذوف في الآية عدم التغيير ممنوع فإن قوله: ﴿فَأَنْفَجَرَتْ﴾ في الظاهر مسبب عن الأمر وعند التصريح بالمقدر ينقلب سبباً أما عن شرط إن قدر فإن ضربت فتد انفجرت أو عن فعل مسبب عن الأمر إن قدر فضرب فانفجر ولا شك في كون ذلك تغييراً، وعلى هذا فمراد فخر الإسلام ومن تبعه بالصحة الشرعية فقط انتهى، وأورد السيرامي أن المقتضى ما يتوقف عليه الصحة الشرعية وصحة الإعتاق عنه تتوقف على الملك الحاصل بالإيجاب والقول بالإيجاب وحده لا يكون مقتضى. وأجاب بأن الموقوف على المجموع موقوف على جزئه أيضاً وليس المقتضى جميع ما يتوقف عليه الصحة الشرعية بل ما يتوقف عليه مطلقاً انتهى.

(ومثاله الأمر بالتحريم للتكفير) في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢].

(مقتضى للملك) المصحح له إذ تحرير الحر غير متصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير رقة مملوكة. (ولم يذكره) أي لم يذكر الله تعالى الملك والتصريح به لا يوجب تغييراً فكان مقتضى هذا ما ذكره فخر الإسلام أولاً وتبعه في التقرير وليس هو المثال المشهور وهو أعتق عبدك عني بألف فإنه لا يلزم فيه أن يكون للتكفير فالمقتضى بالكسر هو الأمر بالإعتاق والمقتضى بالفتح هو البيع والاقتضاء دلالة هذا الكلام على البيع، لكن اختلف في المقتضى المقدر ما هو فقدره صدر الشريعة بقوله:

والثابت به كالثابت بدلالة النص إلا عند التعارض ولا عموم له عندنا

كان قال بع عبدك عني بألف وكن وكيلي في الإعتاق وصرح بأن البيع المقدر سقط منه القبول لأنه يقبله كما في التعاطي . وحاصله أن البيع الثابت اقتضاء انعقد بالإيجاب فقط وقدره الإمام البرغري مشتملاً على الإيجاب والقبول فقال كأنه قال اشترته منك فأعتقه عني والمأمور حين قال : أعتقه فكانه قال بعته منك فأعتقه عنك ورجحه في التلويح من أنه أحسن من جهة أنه جعل عني متعلقاً بأعتقه على معنى أعتقه نائباً عني ووكيلاً لا صلة للبيع على ما توهمه صدر الشريعة إذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق أن عني حال من الفاعل وبألف متعلق بأعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال : أعتقه عني مبيعاً مني بألف انتهى ، واختار في التحرير طريقة البرغري وردّ على صدر الشريعة بأن بعنيه توكل للبايع فقد لا يجزئ انتهى وقد يقال إنه تسومح فيما ثبت اقتضاء حتى قال في البديع : المقتضى بالفتح يثبت بشروط ما توقف عليه لا بشروط نفسه لأنه تابع حتى أسقط أبو يوسف القبض في الهبة اقتضاء في قوله أعتقه عني بغير شيء قياساً على إسقاطه في البيع الفاسد اقتضاء نحو أعتقه عني بألف ورطل من خمر إلى آخره ولذا قالوا تشترط أهلية الأمر للإعتاق ولا تكفي أهليته للبيع حتى لغى لو كان الأمر صبيهاً مأذوناً وقالوا لا يثبت في هذا البيع خيار الرؤية والعيب وضح الأمر بإعتاق الأبق وإن لم يصح بيعه فجاز انعقاده بصيغة الأمر ومما يضعف طريقة البرغري ما صرحوا به من أنه لو صرح بالمأمور بقوله : بعته منك بألف وأعتقته لم يجز عن الأمر بل كان مبتدئاً ووقع العتق عن نفسه فقد تغير الكلام لو صرح بما قدره البرغري .

(والثابت به) أي بالاقتضاء (كالثابت بدلالة النص) في كونه مضافاً إلى النص ومقدماً على القياس (إلا عند التعارض) فيقدم الثابت بالدلالة لأنه ثابت لغة بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضروري (ولا عموم له) أي للمقتضى بالفتح (عندنا) لأنه ثابت ضرورة فنتقدر بقدرها لأن الضرورة تندفع بإثبات فرد إذا كان له أفراد فلا دلالة على إثبات ما وراءه ولأن العموم من عوارض الألفاظ والمقتضى معنى لا لفظ، وتعقبهم في التحرير بأن منع عمومه هنا لعدم كونه لفظاً ليس بشيء لأن المقدر كالمفوض وقد تعقبهم في التحرير بأن منع عمومه هنا لعدم كونه لفظاً ليس بشيء لأن المقدر كالمفوض وقد تعين، وأيضاً لا يصح قولهم لا ضرورة إلى العموم لأن الكلام فيما إذا فرض توقف الكلام على عام فهو ضروري وإلا فغير المفروض فالحق أنه إن توقف على خاص أو عام لزم وأما إذا توقف على أحد الأفراد فقط فإنه لا يقدر ما يعمها، بل إن اختلفت أحكامها ولا معين كان مجملاً وإن لم تختلف أحكامها قدر الأحد الدائر لأن إضمار الكل بلا نقيض لا يجوز ففي حديث رفع عن أمي أريد حكمهما ومطلقه

حتى إذا قال إن أكلت فعبيدي حرّ ونوى طعاماً دون طعام لا يصدق وكذا إذا قال أنت طالق وطلقتك ونوى الثلاث لا يصح بخلاف طلقتك نفسك وأنت بائن

يعم حكم الدارين ولا تلازم إذ ينتفي الإثم بهما ويلزم الضمان فلولا الإجماع على أن الأخرى مراد توقف وإذ أجمع على الأخرى انتفى الحكم الديني ففسدت الصلاة بنسيان الكلام وخطئه والصوم بالثاني لا الأول بالنص ولو صح قياس الخطأ على النسيان فدلّل آخر، أما قياس الصلاة على الصوم فبعيد لأن عذر الناسي ولا مذكر له لا يستلزم عذره مع المذكر ولذا وجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسياً انتهى مع زيادة إيضاح فينبغي أن يخص قولهم إنه لا عموم له بما إذا كان له أفراد وتوقفت صحته على أحدها فإنه لا يقدر كلها كما لا يخفى.

(حتى إذا قال إن أكلت فعبيدي حرّ ونوى طعاماً دون طعام لا يصدق) جعله متفرعاً على أن المقتضى لا عموم له فكان من قبيله، ورده في التحرير بقوله وليس من المقتضى المفعول في نحو لا أكل وإن أكلت إذ لا يحكم بكذب مجرد أكلت فلم يتوقف صدقه عليه ولا بعدم صحة شرعية فتخصه باسم المحذوف ولم يتحد حكمهما في عدم العموم غير أن عمومه لا يقبل التخصيص إذ ليس لفظاً ولا في حكمه فلو نوى مأكولاً دون آخر لم يصح ديانه خلافاً للشافعية والاتفاق عليه في باقي المتعلقات من الزمان والمكان والتزام الخلاف فيها غير صحيح، بقي أن يقال لا أكل لا أوجد أكلاً فيقبل العموم لأجل المصدر والنظر يقتضي أنه إن لاحظ الأكل الجزئي المتعلق بالمأكول الخاص إخراجاً صح أو المأكول فلا يصح غير أنا نعلم بالعادة في مثله عدم ملاحظة الحركة الخاصة وإخراجها بل المأكول وعلى مثله يبني الفقه فوجب البناء عليه بخلاف الحلف لا يخرج مخرجاً للسفر مثلاً حيث يصح لأن الخروج متنوع إلى سفر وغيره قريب وبعيد والعادة ملاحظته فنية بعضه نية نوع كانت بائن ينوي الثلاث انتهى. والحاصل أن إن أكلت^(١) لا يصح أن يكون مقتضى وإنما هو من المحذوف وهو يقبل العموم لكن لا يقبل التخصيص فقد سلم الحكم وإنما نازع في كونه من هذا القبيل ولا أسكن بيتاً كلا أخرج فلو نوى بيتاً صحت نيته وكذا لا أسكن فلاناً وتمامه في التوضيح. (وكذا إذا قال أنت طالق وطلقتك ونوى الثلاث لا يصح) لأن المصدر الذي يثبت من الحكم إنشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتاً اقتضاء (بخلاف طلقتك نفسك) فإنه يصح نية الثلاث فإن معناه افعلي فعل الطلاق فينوب المصدر عن المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر أسماء الأجناس فصار كانت طالق ثلاثاً وطلقتك طلاقاً (وأنت بائن) فإنه تصح فيه نية الثلاث لأن البيونة على نوعين فتصح نية أحدهما ولا

(١) قوله أن إن أكلت: فيه تسامح أي مفعول إن أكلت فتدبر.

على اختلاف التخريج التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض

كذلك نية الطلاق فإنه لا اختلاف فيه إلا بالعدد (على اختلاف التخريج) فعندنا لما ذكرنا وعند الشافعي فلأن للمقتضي عموماً عنده، ثم اعلم أن التحقيق أن هذا كله ليس من باب المقتضى فصحت نية الثلاث في طلقي لأن الجنس مذكور لغة إذ هو أوجدي طلاقاً فصحت نية العموم، وأما أنت طالق فجعله الشارع إنشاءً للواحدة ولا مقدر أصلاً لأنه فرع الخبرة المحضة ولا يصح أن يكون خبراً وإنشاءً لتنافيهما لتنافي لازمي الخبر والإنشاء والثابت له لازم الإنشاء فقط وأما طالق طلاقاً فعلي إرادة التطبيق بطلاقاً مصدر المحذوف وإنما يتم بإلغاء طالق معه كما مع العدد وإلا وقع به واحدة فيلزم ثتان بالمصدر وهو متف عندهم كذا في التحرير والله سبحانه وتعالى أعلم .

فصل

في الأدلة الفاسدة

(التنصيص على الشيء باسمه العلم) وهو ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان علماً أو اسم جنس كذا في التقرير، وفسره في التحرير بالاسم الجامد (يدل على الخصوص عند البعض) وهو الدقاق، والمراد بالخصوص أفراد محل النص بالحكم من بين ما يصلح له من المحال كذا في التقرير . وحاصله أنه يدل على نفي الحكم عما عداه ولا بد هنا من معرفة دلالة المنطوق والمفهوم وبيان أقسامه . فالأول دلالة اللفظ في محل النطق على حكم المذكور . والثاني دلالته لا فيه : أي على حكم مذكور لمسكوت أو نفيه عنه، وقسمه الشافعية إلى مفهوم موافقة وهو دلالة النص عندنا وإلى مفهوم مخالفة هو دلالته على نقيض حكم المنطوق للمسكوت ويسمى عندهم دليل الخطاب، وهو أقسام : مفهوم الصفة والشرط وسيأتيان والغاية عند مدّ الحكم إليها ﴿فَلَا تَحِلُّ لِمَنْ بَعْدَ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠] فتحل إذا نكحت ومفهوم العدد عند تقييده به ومفهوم اللقب تعليق الحكم بجامد كفى الغنم زكاة، والفرق كلها على نفيه سوى شذوذ الحنفية ينفون مفهوم المخالفة بأقسامه في كلام الشارع فقط . وأما في الروايات فقالوا به ويضيفون حكم الصفة والشرط إلى الأصل وهو العدم الأصلي إلا للدليل وحكم الغاية والعدد إلى الأصل الذي قرّره السمع . وألحق بعض مشايخ الحنفية بالمفهوم دلالة الاستثناء والحصر نحو «إنما الأعمال بالنيات» والعالم زيد وهو عندنا عبارة ومنطوق إلا في الحصر باللام والتقديم فما بالأداتين ظاهر وقد نفوا اليمين عن المدعي بحديث: «البينة على المدعي» بواسطة العموم فلم تبق يمين عليه وقيل مفهوم العدد معتبر اتفاقاً وسيأتي بيانه كذا في

كقوله عليه الصلاة والسلام: الماء من الماء فهم الأنصار رضي الله عنهم عدم وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء وعندنا لا يدل عليه سواء كان مقروناً بالعدد أو لم يكن هو الصحيح

التحرير. (كقوله عليه الصلاة والسلام: الماء من الماء) المراد من الماء الأول الماء المطلق ومن الثاني المنّي ومن للسببية، معناه استعمال الماء واجب بسبب إنزال المنّي ذكره السيد نكوكار (فهم الأنصار رضي الله عنهم) جمع نصير كشريف وأشرف أو جمع ناصر كصاحب وأصحاب واللام للعهد: أي أنصار النبي ﷺ واختص عرفاً بأصحاب المدينة الذين آووا ونصروا وهم المبتدئون بالبيعة على إعلان توحيد كلمة الله تعالى وشريعته فلذا كان حبهام علامة الإيمان. فإن قلت الأنصار جمع قلة فلا يكون لما فوق العشرة لكنهم كانوا أضعاف آلاف. قلت القلة والكثرة إنما اعتبرتا في نكرات الجموع ذكره الكرمانى. (عدم وجوب الاغتسال بالإكسال) وهو أن يفتر الذكر من الجماع قبل الإنزال (لعدم الماء) وهم كانوا أهل اللسان.

اعلم أن الأنصار وإن فهموا ذلك رجعوا عنه لما أخبرتهم عائشة بالحديث الشريف: «إذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل أنزل أو لم ينزل» فوافقوا المهاجرين على الوجوب فكان حديث: «الماء من الماء» منسوخاً ولذا أجمع الأئمة الأربعة على الوجوب كما نقله النووي في شرح مسلم ومنهم من حمل الحديث على الاحتلام. (وعندنا لا يدل عليه) وإلا يلزم الكفر في «محمد رسول الله» إذ يلزم أن لا يكون غير محمد رسولاً وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لأنه يلزم أن لا يكون غير زيد موجوداً كذا في التوضيح والكذب والكفر لازم في كل منهما فلا وجه لتخصيص الكفر بالأول والكذب بالثاني لأنه يلزم منه نفي وجود الباري تعالى كما أفاده في التلويح، وأما في بعض الشروح من أن رسالته تستلزم صدقه وهو مستلزم لصحة نبوتهم لأنه أخبر به فلا ملازمة مدفوع لأن الكلام فيما لزم من القول بمفهوم المخالفة من غير دليل خارجي. (سواء كان مقروناً بالعدد أو لم يكن هو الصحيح) كما ذكره المصنف في شرحه احترازاً عن قول الثلجي من أصحابنا فإنه قال: بأن مفهوم العدد معتبر مستدلاً بقوله عليه الصلاة والسلام: «خمس من الفواسق يقتلن» فإنه يدل على نفي ما عداه كيلا يلزم إبطال العدد المنصوص عليه. وأجاب عنه في التقرير بأن ذكر العدد لبيان أن الحكم ثابت بالنص في العدد المذكور بعله النص لا به فلا يوجب إبطال العدد المنصوص عليه، وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعمو عن القصاص والنذر على قوله عليه الصلاة والسلام: «ثلاث جدهن جدّ وهزلهنّ جدّ: النكاح والطلاق واليمين» لأن العتاق والعمو نظير الطلاق بجامع الإسقاط والنذر

لأن النصّ لم يتناوله فكيف يوجب نفيّاً أو إثباتاً والاستدلال منهم بحرف الاستغراق وعندنا هو كذلك لكن فيما يتعلق بعين الماء غير أن الماء يثبت مرة عياناً وطوراً دلالة والحكم إذا أضيف إلى مسمى بوصف خاصّ

كالميمين انتهى . وقد رجح بعضهم قول الثلجي بقول الهداية في جزاء الصيد في حديث: «خمس من الفواسق» أن في إلحاق السبع إبطال العدد المنصوص، وقد أجاب عنه في التحرير بأن الحق أنّ نفي الزائد بالأصل، وقول صاحب الهداية يكفي أنه إلزام للخصم على ما ظن لكم وقد زادوا على الخمس انتهى . وقد رده في فتح القدير من وجوه (لأن النصّ لم يتناوله) أي ما وراء المنصوص (فكيف يوجب نفيّاً أو إثباتاً) أي لا يمكن أن يدل على نفي الحكم أصلاً .

(والاستدلال منهم) أي من الأنصار إنما هو (بحرف الاستغراق) وهو اللام لأنها تنفيذ العموم عند عدم العهد لا بدلالة التنصيص، وفي بعض الشروح وقد ورد في بعض الروايات «إنما الماء من الماء» وذلك يوجب الحصر اتفاقاً وقد قدّمنا عن التحرير أن بعض مشايخنا ألحق دلالة الحصر بالمفهوم في عدم الاعتبار فلا اتفاق كما لا يخفى . (وعندنا هو كذلك) أي أنه موجب للاستغراق فلا اغتسال إلا من المنّي (لكن فيما يتعلق بعين الماء) أي في غسل يتعلق بالمنّي وقضاء الشهوة لا مطلقاً للإجماع على وجوبه بالحيض والنفاس، فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجب الغسل بالإكسال، فأجاب عنه بقوله: (غير أن الماء) أي ماء المنّي (يثبت مرة عياناً) بالكسر: المعاينة كذا في ضياء الحلوم (وطوراً) بفتح الطاء: أي مرة أخرى (دلالة) بالتقاء الختانيين في محل مشتبه على الكمال فإنه دليل الإنزال وهو أمر خفيّ فيدور الحكم مع دليله كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر، قيدنا بكون المحل مشتبه لأنه لو جامع ميتة أو بهيمة أو صغيرة لا يجب الغسل إلا بالإنزال عندنا لأن المحل لما لم يكن مشتبه فلا بد من معاينة الإنزال وهذا كله على تقدير عدم النسخ أو حمله على الاحتلام كما قدمناه . (والحكم إذا أضيف إلى مسمى بوصف خاصّ) أي مخصص فخرج ما كان للكشف أو المدح أو الذم فإنه لا يدل على نفي الحكم كما في التحرير وترك المصنّف قيوداً أخرى: أن لا يكون الوصف خرج مخرج الغالب كاللائي في حجوركم فلا يدل على النفي وأن لا يكون خرج جواباً عن الوصف وبيان الحكم لمن هو له ولتقدير جهل المخاطب بحكمه^(١) أو ظن المتكلم

(١) قوله جهل المخاطب بحكمه: أي دون حكم المسكوت كما لو سئل ﷺ هل في الغنم السائمة زكاة، أو قيل بحضرته لفلان غنم سائمة أو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال في الغنم السائمة زكاة محلي .

أو علق بشرط كان دليلاً على نفيه عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعي

أو جهله^(١) بحال المسكوت وخوف^(٢) يمنع ذكر حاله أو غير ذلك كما في التحرير، ومثال ما اجتمع فيه الشروط في الغنم السائمة الزكاة (أو علق بشرط) خاص مثاله: ﴿وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَلِيٍّ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] فلا نفقة لمبانة غيرها عند الشافعي. قال في التحرير: وشرطه ما تقدم في مفهوم الوصف من عدم خروجه مخرج الغالب ونحوه. (كان دليلاً على نفيه) أي نفي الحكم (عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعي) وعندنا لا يدل فيهما، واستدل الشافعي على الأول بأنه صح عن أبي عبيد فهمه من «لبي الواجد ومطل الغني ظلم»، وكذا عن الشافعي نقله عنه خلق وهما عالمان باللغة، وعورض بقول الأخفش ومحمد بن الحسن: ولو ادعى السليقة في الشافعي فالشيباني كذلك مع تقدم زمانه أو ادعى العلم وصحة النقل للاتباع فكذا عند محمد. فإن قيل المثبت أولى. قلنا ذلك في نقل الحكم عن الشارع ونفيه أما هنا فلا أولوية قالوا لو لم يدل خلا التخصيص عن فائدة. أجيب بمنع انحصار الفائدة فيه وبأنه إثبات اللغة وهو باطل وتماهه في التحرير. واستدل للشافعي على إثبات أن الشرط سبب فعلي اتحاده فالنفي ظاهر لأن السبب إذا انتفى انتفى المسبب وعلى جواز التعدد فالأصل عدم غيره فإذا انتفى انتفى مطلقاً ملاحظة للنفي الأصلي ما لم يقم دليل الوجود مع أن الكلام فيما استقصى البحث عن آخر فلم يوجد وهذا الاستدلال يقتضي موافقة الحنفية لأنهم أضافوا عدم الحكم إلى انتفاء السبب فيبقى عند عدم الشرط على عدمه الأصلي في التحقيق، والأقرب في الاستدلال للشافعي إضافة العدم إلى شرطية اللفظ المفادة للأداء بناء على أن الشرط ما ينتفي للجزاء بانتفائه فيكون مدلولاً للأداء. والجواب منع كون الشرط سوى ما جعل سبباً للجزاء وانتفاء الجزء لانتفاء الشرط ليس من مفهومه بل لازم لتحقيقه وفائدة الخلاف أن النفي حكم شرعي عنده وعدم أصلي عندنا فلا يجوز تعديدة الحكم المعلوم عند عدم الشرط عندنا ويجوز عنده، ثم اعلم أن الشرط له معنى شرعي وعرفي عام واصطلاحاً للمتكلمين واصطلاحاً للنحاة. أما الأول فله استعمالان: أحدهما: أمر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء. ثانيهما: ما يترتب عليه الشيء ولا يتوقف كالدخول في مثل إن دخلت ولا يلزم من انتفائه انتفاء

(١) قوله أو جهله: أي جهل المتكلم كقولك في الغنم السائمة زكاة وأنت تجهل حكم المعلوفة محلي.

(٢) قوله وخوف: يعني أنه إذا كان ترك المسكوت لخوف في ذكره لا يدل على نفي الحكم عنه، مثاله قول قريب العهد بالإسلام لعبده بسبب حضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوفاً من أن يتهم بالنفاق كذا في شرح المحلي على جمع الجوامع.

حتى لم يجوز نكاح الأمة عند طول الحرّة ونكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النصّ.

وحاصله أنه ألحق الوصف بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب

المعلق عليه . وأما الثاني فما يتوقف عليه وجود الشيء . وأما الثالث ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلاً في الشيء ولا مؤثراً فيه . وأما الرابع فهو ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني ذهنياً أو خارجياً سواء كان علة للجزء مثل إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلولاً مثل إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة أو غير ذلك مثل إن دخلت الدار فأنت طالق ومحل الخلاف هو الشرط النحوي وظاهر أنه لا يكون موقوفاً عليه كذا في التلويح .

(حتى لم يجوز) الشافعي (نكاح الأمة عند طول الحرّة) بفتح الطاء : الغني لأنه عند القدرة على نكاح الحرّة . (و) لم يجوز (نكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط) في الأول وهو عدم الاستطاعة . (والوصف) في الثاني وهو قيد الإيمان (المذكورين في النصّ) وهو قوله تعالى : ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْنَتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء : ٢٥] .

واعلم أن قيد المؤمنات الأول لا مفهوم له اتفاقاً لأنه خرج مخرج الغالب كما ذكره الجلالان في التفسير وإنما الكلام في المؤمنات الثاني، وعندنا يجوز فيهما لأن العدم ليس بحكم شرعيّ فلا يجوز أن يكون مخصصاً لعموم : ﴿وَأَجَلَ لَكُمْ مَأْوَاةٌ ذَلِكَ﴾ [النساء : ٢٤] وإن لم يشترط الاتصال في المخصص كقول الشافعي ولا يجوز أن يكون المتأخر ناسخاً له كما في التحرير .

(وحاصله) أي قول الشافعي (أنه ألحق الوصف بالشرط) في كونه موجباً لعدم الحكم عند عدمه قال في التلويح دلائل مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب إليه بعض من لم يذهب إلى مفهوم الصفة . (واعبر) الشافعي (التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب) ظاهره أن الخلاف السابق من أن مفهوم الشرط معتبر أولاً مبني على هذا الأصل وهو أن الشرط مانع للحكم دون السبب عنده ومانع لهما عندنا . قال في التحرير : إن بناء الخلاف السابق على هذا الأصل غلط لأن ما يدعيه الشافعي سبباً ينتفي الحكم بانتفائه في الخلافية معنى لفظ الشرط وهو الدخول في إن دخلت لا الجزء الذي هو فأنت طالق ولا معناه والخلاف المشار إليه هو أن اللفظ الذي ثبتت سببته شرعاً لحكم إذا جعل جزء الشرط هل يسلبه سببته لذلك الحكم قبل وجود

حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز التكفير بالمال قبل الحنث

معنى الشرط كأنت طالق وحرّة جعل شرعاً سبباً لزوال الملك فإذا دخل الشرط منع الحكم عنده وعندنا منع سببه ففترعت الخلافات انتهى . والحاصل أنه اشتبه على المشايخ سببية الشرط بسببية الجزاء فإنهم لما رأوا أن الشافعي عبر بالسببية للشرط فقال بأن الشرط لا يمنع انعقاد السببية ظنوا أن السببية في الموضوعين واحد وجعلوا أحدهما مبنياً على الآخر وهو غلط لأن قولهم إن الشرط لا يمنع انعقاد السببية أي سببته للجزاء للحكم وقوله إن الشرط سبب: أي كالسبب للجزاء فالسببية مختلفة فيه وقد ظهر لي أن الغلط من ابن الهمام قال صاحب التوضيح جعل الخلاف في اعتبار مفهوم الشرط مبنياً على الأصل وهو أن الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فإنه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيد الحكم، ونحن نعتبر المشروط مع الشرط فإن الشرط واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل أنت طالق، وأوضحه في التوضيح بما حاصله أن الشافعي مال إلى أهل العربية في الجملة الشرطية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له، وأبو حنيفة مال إلى أهل النظر من أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام الخ. قال في التوضيح فعلى هذا الأصل انعقد المعلق سبباً للحال عنده لأن المشروط بدون الشرط موجب للحكم في جميع التقادير والشرط قيد الحكم بتقدير معين فكان أنت طالق سبباً للحكم وأثر التعليق في تأخير الحكم لا في منع السببية، وعندنا لما كان مجموعهما كلاماً واحداً كان أنت طالق بمنزلة جزء السبب فلم ينعقد سبباً. وحاصله أن أنت طالق ليس كلاماً وحده وإنما هو جزء الكلام عنده فلم تنعقد سببته عنده وكلام والشرط قيد فقال بانعقاد السببية فقد ظهر صحة بناء الخلاف على الأصل السابق المبني على أصل آخر. (حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) فإن وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سبباً عند الشافعي فإذا علق الطلاق أو العتاق بالملك وهو غير موجود عند وجود السبب يبطل التعليق.

(وجوز) الشافعي (التكفير بالمال) من الإعتاق والكسوة والإطعام في كفارة اليمين (قبل الحنث) بناء على أن السبب فيها اليمين وهي وإن كانت معلقة بالحنث فالتعليق لا يمنع انعقاد السببية عنده وإنما يثبت وجوب الأداء عند الشرط وهو الحنث، قيد بالمال لأن التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز اتفاقاً والفرق له أن المالية تقبل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الأداء كما في الثمن فإنه يثبت المال في الذمة مع أنه لا يجب أداءه بخلاف البدني فإنه لا ينفك فيه أحدهما عن الآخر. قال في

وعندنا التعليق بالشرط لا ينعقد سبباً لأن الإيجاب لا يوجد إلا بركنه ولا يثبت إلا في محله وههنا حال الشرط بينه وبين المحل فيبقى غير مضاف إليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً

التوضيح وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح إذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وإنما المقصود هو الأداء فيصير كالبدني وذكر قبله أنا لا نسلم أن اليمين سبب لأنها انعقدت للبرّ فكيف تكون سبباً للكفارة بل سببها الحنث وفي التحرير والأوجه خلاف قوله لعقلية سببية الحنث لا اليمين وإن أضيفت إليه في النص كإضافة صدقة الفطر عندنا انتهى .

(وعندنا التعليق بالشرط) أي المعلق (لا ينعقد سبباً) للحال وإنما يتأخر انعقاده إلى وجود الشرط الأول (لأن الإيجاب) نحو أنت طالق (لا يوجد إلا بركنه) وهو صدوره من الأهل (ولا يثبت إلا في محله) وهو الملك . (وههنا حال الشرط بينه) أي بين الإيجاب (وبين المحل) لأنه مانع للمعلق من الوصول إلى المحل (فيبقى) الإيجاب (غير مضاف إليه) أي إلى المحل (وبدون الاتصال) أي اتصال الإيجاب (بالمحل لا ينعقد سبباً) لأن السبب عبارة عما يكون طريقاً إلى الشيء ومفضياً إليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحرّ لعدم الوصول إلى المحل، وأورد عليه أنه لما لم يصل إلى المحل كان ينبغي أن يلغو كما إذا قال لأجنبية أنت طالق . وأجيب بأنه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاماً صحيحاً له عرضية أن يصير سبباً كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغى مثل أنت طالق إن شاء الله تعالى، ولم يذكر المصنف رحمه الله هنا الإيجاب المضاف إلى وقت وقد قالوا ينعقد سبباً للحال كما ذكره المؤلف في بحث السبب، وتعقبهم في فتح القدير بأن مقتضى ما ذكره في المعلق أن لا ينعقد سبباً أيضاً ولا فرق إلا ظهور إرادة المضيف الإيقاع بخلاف المعلق فإن قصده البرّ فكان هذا المعنى المعقول صارفاً للفظ عن حقيقته ولا يعرى عن شيء مع أن نحو أنت طالق غداً وإذا جاء غد واحد في قصد الإيقاع وهم يجعلون إذا جاء غد تعليقاً غير سبب في الحال والآخر سبباً في الحال انتهى . والحاصل أن المشايخ فرقوا بينهما من وجهين: أحدهما: أن التعليق يمين وهي للبرّ إعدام موجب المعلق ولا يفضي إلى الحكم أما الإضافة فلبتوت حكم السبب في وقته لا لمنعه فيتحقق السبب بلا مانع إذ الزمان من لوازم الوجود، ويرده أن اليمين إنما توجب الإعدام إذا كانت للمنع أما إذا كانت للحمل فلا توجب الإعدام كأن بشرتني بقدم ولدي فأنت حرّ. ثانيهما: أن الشرط على خطر ولا خطر في الإضافة ويرده أشياء: منها ما في

والمطلق يحمل على المقيد وإن كانا في حادثتين عند الشافعي .

فتح القدير من إذا جاء غد فإنه لا خطر في مجيء الغد فينبغي أن لا يكون تعليقاً بل إضافة وهم يجعلونه تعليقاً . ومنها ما في التحرير من لزوم كون يوم يقدم فلان مثل إن قدم فلان فإن القدوم فيهما على خطر الوجود فينبغي أن لا يكون الأول إضافة بل تعليقاً وهم يجعلونه إضافة حتى جوزوا التعجيل قبل القدوم فيما لو قال علي صدقة يوم يقدم فلان لأنه تعجيل بعد وجود السبب بخلافه في أن قدم فإنه لا يجوز التعجيل . ومنها لزوم أن يكون إذا جاء غد فأنت حرّ مثل إذا مت فأنت حرّ لعدم الخطر فيمتنع بيعه قبل الغد كما يمتنع بيعه قبل الموت لانعقاده سبباً في الحال على ما عرف لكنهم يجيزون بيعه قبل الغد قال والأجوبة عنه ليست بشيء ، وقيل المراد بالسبب في نحو قولنا المعلق ليس سبباً العلة وفي المضاف السبب المفضي وهو السبب الحقيقي فلا خلاف وارتفعت الإشكالات وصدق المضاف ليس سبباً أيضاً في الحال بذلك المعنى إلا أن اختلاف الأحكام حيث قالوا المضاف سبب في الحال فجاز تعجيله والمعلق ليس سبباً في الحال فلا يجوز تعجيله بنفيه انتهى . والحاصل أن الفرق بينهما من مشكلات الأصول والفروع وقد ذكر في الكافي من باب الخلع أن الطلاق على مال إذا كان مضافاً إلى وقت فإنّ قبولها قبل الوقت غير صحيح ، وفي جامع الفصولين أن المعلق بالشرط كذلك وفي التجنيس ما يخالفه في المعلق ، ولو قيل إن قبولها في المضاف قبله صحيح لانعقاده سبباً للحال بخلافه في المعلق لكان أوفق للأصول وقد أوضحناه في شرح الكنز وفي شرح المجمع لو قال أنت طالق غداً إن شئت ثبت الخيار لها في الغد ، ولو قدّم الشرط فقال إن شئت فأنت طالق غداً فظاهر المذهب أن لها المشيئة في المجلس وجعل لها الخيار في المجلس فيهما وعن أبي يوسف أن لها ذلك في المجلس فيهما وتمامه فيه .

(والمطلق) ذكره في الأدلة الفاسدة لأن حمله على المقيد مطلقاً منها وذكره صدر الشريعة عقب الخاصّ العام لأنه من الخاصّ كما صرح به في التحرير وحده فيه بما دلّ على بعض أفراد شائع لا قيد له فوضعه لذلك البعض لأن الدلالة عند الإطلاق دليل الوضع ولأن الأحكام على الأفراد والوضع للاستعمال فكانت دليلاً ولا دليل على وضع اللفظ للماهية . من حيث هي بل في ضمن الموضوع له والمقيد ما معه قيد كرقبة مؤمنة والرقبة والمؤمنة والمعارف بلا قيد قسم ثالث وقد يترك فتدخل في المقيد انتهى . (يحمل على المقيد وإن كانا في حادثتين عند الشافعي) .

اعلم أنه إذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فيما أن يختلف الحكم أو يتحد فإن اختلف فإن لم يكن أحدهما موجباً لتقييد الآخر فلا حمل كأطعم رجلاً واكس رجلاً عارياً وإن أوجبه بالذات كأعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة كأعتق عني

مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لأن قيد الإيمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لأنها جنس واحد والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لأن التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب إلا الوجود وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وإن كانا في حادثة لإمكان العمل بهما إلا أن يكونا في حكم واحد

رقبة ولا تملكني رقبة كافرة حمل عليه وإن اتحد الحكم فإما منفياً أو مثبتاً فلا حمل في الأول كلا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لإمكان الجمع بأن لا يعتق أصلاً ولا يخفى^(١) أن هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وإن كان مثبتاً فإما أن تختلف الحادثة أو تتحد، فإن اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل عندنا خلافاً للشافعي، وإن اتحدت فإما أن يكون الإطلاق والتقييد في السبب ونحوه أولاً فإن كان فلا حمل وإلا حمل كالتتابع في صوم كفارة اليمين وتماه في التلويح، وبه علم أن محل الاختلاف أن يردا مع اتحاد الحكم المثبت واختلاف الحادثة، فعندنا لا يحمل خلافاً له وأنا نقول بالحمل إذا اختلف الحكم وكان أحدهما موجباً للتقييد أو اتحد الحكم مع اتحاد الحادثة في غير السبب.

(مثل كفارة القتل) المقيدة بالإيمان في قوله تعالى: ﴿مَنْحَرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] (وسائر الكفارات) المطلقة عن ذلك القيد وهي كفارة الظهار واليمين (لأن قيد الإيمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص) أي في كفارة القتل: يعني أن التقييد بوصف الإيمان فيها ينفي الأجزاء عند عدمه بناء على اعتبار مفهوم الوصف كمفهوم الشرط (وفي نظيره من الكفارات لأنها جنس واحد) من حيث إن الكلّ تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر، فورد عليه لم تلحق كفارة القتل بكفارة اليمين في جواز التكفير بالإطعام بجامع أنهما جنس واحد؟ فأجاب عنه بقوله: (والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لأن التفاوت ثابت باسم العلم) وهو عشرة مساكين فإنه اسم جامد (وهو) أي العلم (لا يوجب إلا الوجود) أي لا يثبت إلا المنطوق ولا ينفي الحكم عما عداه وإذا لم يفد العلم لم يجز تعديته لأن تعديته المعدوم محال (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وإن كانا في حادثة لإمكان العمل بهما) بإجراء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده وحيث أمكن العمل بهما وجب (إلا أن يكونا في حكم واحد) وحادثة واحدة ولم يردا في الأسباب ولم يتعرض في المصنف لتاريخهما، وفي التحرير أنهما إن وردا معاً حمل

(١) قوله ولا يخفى الخ: ولا يخفى أنه من قبيل المناقشة في المثال وهي غير معتبرة عند فحول الرجال انتهى.

مثل صوم كفارة اليمين لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه وفي صدقة الفطر وردّ النصاب في السبب ولا مزاحمة في الأسباب فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل

المطلق عليه على أنه بيان للمطلق وإن جهل فالأوجه عندي كذلك حملاً على المعية تقديماً للبيان على النسخ عند التردد وإن علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ عند الحنفية أي أريد الإطلاق ثم رفع بالقيد فلذا لم يقيد خبر الواحد عندهم المتواتر وهو المسمى^(١) بالزيادة على النص وهو الوجه^(٢) والشافعية يقولون يحمل كالتخصيص أي بين المقيد أنه المراد بالمطلق وإذن فاستدلّوا بأنهم بأنه جمع بين الدليلين مغالطة وقولهم لأن العمل بالمقيد عمل به قلنا بالمطلق الذي في ضمن المقيد من حيث هو كذلك وهو المقيد لأنه إنما يعمل به حال كونه في ضمن ذلك المقيد بخصوصه وليس العمل به كذلك بل أن يجزي كل ما صدق عليه من المقيدات بدلاً وتماه فيه . (مثل صوم كفارة اليمين) ورد فيها قراءة متواترة: ﴿فَصِيَامٌ ثَلَاثَةٌ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] وقراءة مشهورة وهي قراءة ابن مسعود «متتابعات» . (لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين) التتابع وعدمه، وأراد بالمتضادين ما بينهما نهاية الخلاف كما هو اصطلاح الأصوليين لا الأمران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد كما هو اصطلاح أرباب المعقول (فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه) اعلم أن هذا المثال غير مناسب لأن الحكم والحادثة إذا اتحدا فإنه يحمل اتفاقاً والشافعي لا يقول بالتتابع في كفارة اليمين لأنه لا يعمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله ﷺ في حديث الأعرابي: «صم شهرين، وروي شهرين متتابعين» كذا في التلويح .

(وفي صدقة الفطر وردّ النصاب) وهو رواية: «أدوا عن كل حرّ وعبد» ورواية من المسلمين (في السبب ولا مزاحمة في الأسباب) إذ يجوز أن يكون للشيء الواحد أسباب كثيرة فيكون مطلق الرأس سبباً والرأس المؤمنة سبباً (فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل) فتجب صدقة الفطر بسبب العبد الكافر كالمؤمن خلافاً للشافعي . قال في التحرير والاحتياط المتقدم لهم ينقلب عليهم إذ هو في جعل كل سبباً للحكم انتهى . وأورد في التلويح على عدم الحمل أن حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم إلغاء المقيد . وأجاب بأنه يفيد استحباب القيد وفضله وأنه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك، وبالجمله هو أولى من إبطال

(١) قوله وهو المسمى: أي تقييد خبر الواحد المتواتر هو المسمى بالزيادة على النص عندهم

لأن خبر الواحد ظني والمتواتر قطعي ولا يجوز نسخ القطعي بالظني انتهى ابن أمير حاج .

(٢) قوله وهو الوجه: أي كون المقيد للتأخير على المطلق ناسخاً له هو الأوجه .

ولا نسلم أن القيد بمعنى الشرط ولئن كان فلا نسلم أنه يوجب النفي ولئن كان فإنما يصح الاستدلال به على غيره أن لو صحت المماثلة وليس كذلك فإن القتل أعظم الكبائر وأما قيد الإسامة والعدالة فلم يوجب النفي لكن السنة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل والحوامل أوجب نسخ الإطلاق والأمر بالتثبت في نبأ الفاسق أوجب نسخ الإطلاق وقيل إن القرآن في النظم

حكم الإطلاق انتهى . وأجاب في التقرير بأننا لا نسلم أن حكم المقيد يفهم من المطلق لأن المطلق لا دلالة له على الأفراد وحكم المقيد العمل بفرض خاص على سبيل التعيين لا يسع غيره والمطلق ليس كذلك انتهى، وهو مبني على أن المطلق وضع للماهية وقدّمنا ضعفه .

(ولا نسلم أن القيد بمعنى الشرط) جواب عن قول الشافعي: إن القيد بمعنى الشرط وإنما لم يكن بمعناه لأنه يجوز أن يكون قيداً اتفاقياً (ولئن كان) القيد بمعنى الشرط (فلا نسلم أنه يوجب النفي) لأنه ساكت عن الكافرة فكانت باقية على العدم الأصلي . وحاصله أن الإعدام على قسمين: الأول: عدم ما لا يكون تحريراً كعدم أجزاء الصلاة . والثاني: عدم أجزاء ما يكون تحرير رقة غير مؤمنة . فالقسم الأول إعدام أصلي بلا خلاف . والثاني كذلك عندنا وعنده حكم شرعي والعدم الأصلي لا يصح تعديته . (ولئن كان) يوجب النفي ويصح تعديته كما قال الشافعي به (فإنما يصح الاستدلال به على غيره أن لو صحت المماثلة) بين الأصل والفرع (وليس كذلك) أي ولا مماثلة بينهما (فإن القتل) الذي نزع من الكفارة واجبة فيه الشامل للعمد والخطأ (أعظم الكبائر) أي بعد الإشراك بالله تعالى ولا كذلك الظهار واليمين، وفي التوضيح أن القتل من أعظم الكبائر بزيادة من وهي الأولى وعليه يحمل كلام المصنف فإن قتل الخطأ ليس أعظمها، وظاهر كلامهم أن قتل الخطأ كبيرة وهو مشكل لأنهم قالوا إن الكفارة لا تجب في الكبيرة .

(وأما قيد الإسامة) جواب عما أورد نقضاً علينا بأنكم نفيتم وجوب الزكاة عن غير السائمة عملاً بمفهوم التقييد بالسائمة (والعدالة) في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] فإنكم قيدتم به قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] (فلم يوجب النفي) أي نفي الجواز بدون القيد (لكن السنة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل والحوامل أوجب نسخ الإطلاق) أي إطلاق الحديث: «في خمس من الإبل شاة» (والأمر بالتثبت) أي بالتوقف (في نبأ الفاسق) أي خبره وهو قوله تعالى: ﴿إِن جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنْهُ﴾ [الحجرات: ٦] أي فتثبتوا (أوجب نسخ الإطلاق) أي إطلاق شهيدتين من رجالكم . (وقيل إن القرآن في النظم) أي الجمع بين

يوجب القران في الحكم فلا تجب الزكاة على الصبي لاقترانها بالصلاة واعتبروا بالجملة الناقصة وقلنا إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما تتم به فإذا تم بنفسه لم توجه الشركة إلا فيما يفتقر إليه والعام إذا خرج مخرج الجزاء أو مخرج الجواب ولم يزد عليه أو لم يستقل بنفسه يختص بسببه

الكلامين بحرف الواو (يوجب القران في الحكم) رعاية للتناسب (فلا تجب الزكاة على الصبي لاقترانها بالصلاة) في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. (واعتبروا بالجملة الناقصة) أي قاسوا التامة على الناقصة فإن الناقصة توجب المشاركة اتفاقاً كأن دخلت فأنت طالق وزينب تعلقاً (وقلنا إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما تتم به فإذا تم بنفسه لم توجه الشركة إلا فيما يفتقر إليه) كأن دخلت فأنت طالق وعبدي حرّ لعدم إمكان جمعهما بخبر واحد بخلاف وضرتك طالق لإمكان الجمع فيتنجز وقد تقدم الكلام عليه في بحث الواو.

[العام إذا خرج مخرج الجزاء]

أو مخرج الجواب أو لم يستقل بنفسه يختص بسببه]

(والعام إذا خرج مخرج الجزاء) نحو: زنى ما عزر فرجم وسهى النبي ﷺ فسجد (أو مخرج الجواب) كقول من دعي إلى الغداء إن تغديت (ولم يزد عليه) أي على الجواب (أو لم يستقل بنفسه) أي لم يفد منفرداً كبلى أو نعم، وذكر في التحقيق أن موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفي أو مثبت استفهاماً كان أو خبراً كما إذا قيل لك قام زيد أو أقام زيد أو لم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقاً لما قبله وتحقيقاً لما بعد الهمزة وموجب بلى إيجاب ما بعد النفي استفهاماً كان أو خبراً فإذا قيل لم يقم زيد أو ألم يقل زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فإذا قال الرجل لآخر أليس لي عليك ألف درهم، وفي التلويح أن نعم مقررة لما سبق من كلام موجب أو منفي استفهاماً أو خبراً وبلى مختصة بإيجاب النفي السابق استفهاماً أو خبراً فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أليس لي عليك كذا إقراراً إلا أن المعتبر في أحكام الشرع العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر ويكون إقراراً في جواب الإيجاب والنفي استفهاماً أو خبراً انتهى. وذكر في التقرير أن قولهم نعم لا تجعل المنفي موجباً، محله ما إذا لم تكن الهمزة للإنكار، أما إن كانت للإنكار وقد دخل على النفي ونفي النفي إثبات فصح الجواب بنعم وعلى هذا لا يلزم الكفر لو قالوا نعم في جواب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] (يختص) العام (بسببه) اتفاقاً، ومعنى

وإن زاد على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأً حتى لا تلغى الزيادة خلافاً للبعض وقيل الكلام المذكور للمدح أو الذم لا عموم له وعندنا هذا فاسد

الاختصاص به اقتضاه عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتاً في حق غير السائل بنص آخر أو بدلالة أو بقياس كذا في التحقيق .

ثم اعلم أن الاختصاص بالسبب لا يختص بالعام، ولذا قال في التحرير الجواب غير المستقل يساوي السؤال في العموم والخصوص اتفاقاً على الظاهر .

(وإن زاد على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأً حتى لا تلغى الزيادة) كما لو قال المدعو إلى الغداء أن تغذيت اليوم فكذا فإنه لا يتقيد بالغداء المدعو إليه حتى يحث بالتغدي في ذلك اليوم سواء كان ذلك الغداء المدعو إليه أو غيره مع الداعي أو بدونه لأن في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة وإلغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الأمر بالعكس ولا يخفى أن العمل بالحال دون العمل بالمقال كذا في التلويح . قال في التنقيح ولو نوى الجواب صدق ديانة يعني لأنه نوى ما يحتمله لفظه لا قضاء لأنه خلاف الظاهر مع أن فيه تخفيفاً عليه .

ثم اعلم أن قوله لا يختص بالسبب معنى ما اشتهر أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لأن التمسك إنما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتضاه عليه ولأن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فكان إجماعاً على أن العبرة لعموم اللفظ .

(خلافاً للبعض) ومنهم الشافعي فإنه قال: إن السبب يخص العام وتماهه في التحرير والتلويح (وقيل الكلام المذكور للمدح) كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿١٣﴾﴾ [الانفطار: ١٣] (أو الذم) كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْفُرُونَ أَكْذَٰبُ ﴿٣٤﴾﴾ [التوبة: ٣٤] (لا عموم له) حتى منع بعضهم الاستدلال بالذين يكتزون على وجوبها في الحلي . قال في جمع الجوامع: والأصح تعميم العام بمعنى المدح والذم إذا لم يعارضه عام آخر ومثله المحلى مع المعارض ﴿وَالَّذِينَ هُمْ يُرْجِعُهُمْ كَافِرُونَ ﴿٥﴾﴾ [الأنعام: ٥] أو ما ملكت أيمنهم ﴿[المؤمنون: ٥، ٦] فإنه وقد سبق للمدح يعم بظاهرة الأختين بملك اليمين فحمل الأول على غير ذلك بأن لم يرد بأوله أو أريد ورجح الثاني عليه بأنه محرّم انتهى . (وعندنا هذا فاسد) لأنه عام بصيغته قالوا عهد فيهما ذكر العام مع عدم إرادته مبالغة . أجيّب بأنها لا تنافيه إذا كانت للحث بخلاف نحو قتلت الناس كلهم كذا في التحرير .

وقيل الجمع المضاف إلى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى إذا قال لامرأته إذا ولدتما ولدين فأنتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولداً طلقنا وقيل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون أمراً بضده وعندنا الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة

[الجمع المضاف]

[إلى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد]

(وقيل الجمع المضاف إلى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد) ونسب هذا القول إلى زفر وكذا المثنى إذا أضيف إلى مثنى (وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد) كقوله تعالى: ﴿جَمَلُوا أَسْمِعُكُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ [نوح: ٧] لأن كل واحد جعل أصبعه في أذنه فقط (حتى إذا قال لامرأته إذا ولدتما ولدين فأنتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولداً طلقنا) لوجود الشرط ولا يشترط أن تلد كل ولدين قيد بقوله: ولدين لأنه لو قال: إن ولدتما ولداً فأنتما طالقان يقع الطلاق عليهما بوجود ولد واحد منهما كقوله: إن حضمتا حيضة لأن الفرد قد يضاف إلى المثنى مجازاً كقوله تعالى: ﴿نَسِيَا حُرَّتَهُمَا﴾ [الكهف: ٦١] والمجاز أولى من اللغو ولو قال إذا ولدتما فقط فهو كما لو قال ولدين يشترط ولادتهما رعاية للحقيقة وكذا إن حضمتا وتما تفريعاته في تلخيص الجامع الكبير من باب الحنث يقع بالواحدة والاثنين.

[الأمر بالشيء يقتضي النهي]

[عن ضده، والنهي عن شيء يكون أمراً بضده]

(وقيل الأمر بالشيء يقتضي النهي ضده) نسبه في التحرير^(١) إلى العامة من الحنفية والشافعية لكن قيده بما إذا كان واحداً وإلا فعن الكل وقيل عن واحد غير عين وهو بعيد ثم منهم من عمم في الإيجابي والندبي فهما نهياً تحريم وكراهة في الضد ومنهم من خصص أمر الوجوب (والنهي عن الشيء يكون أمراً بضده) المتحد وإلا فقيل بالكل وفيه بعد (وعندنا الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة) أي ثابتة مؤكدة قريبة من الواجب نسبه في التحرير إلى فخر الإسلام والقاضي أبي زيد وشمس الأئمة وأتباعهم وأطلق في الأمر

(١) قوله نسبه في التحرير: في حاشية عزمي زاده على ابن ملك: يتضح لمن تتبع أقوال القوم أن ما ذكره المصنف هو مذهب الجصاص اه فتأمل مع كلام التحرير وحرر المواقع اه.

وفائدة هذا الأصل أن التحريم إذا لم يكن مقصوداً لا يعتبر إلا من حيث تفويت الأمر فإذا لم يفوته كان الاشتغال مكروهاً كالأمر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصداً حتى إذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود لكنه يكره ولهذا قلنا إن المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء ولهذا قال أبو يوسف: إن من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لأنه غير مقصود بالنهي إنما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر فإذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده وقالوا: الساجد على النجس بمنزلة الحامل له والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتاً.....

فشمل أمر الإيجاب والندب وفي النهي فشمّل نهي التحريم وحرر أن المسألة في أمر الفور لا التراخي وفي الضد المستلزم للترك لا الترك وليس النزاع في لفظهما ولا المفهومين للتغاير بل في أن طلب الفعل الذي هو الأمر عين طلب ترك ضده الذي هو النهي وقول فخر الإسلام ومن معه لا يستلزم اللفظي بل هو كالمتضمن ومراده غير أمر الفور لتنصيصه على تحريم الضد المفوت، وعلى هذا ينبغي أن يقيد الضد بالمفوت ثم إطلاق الأمر عن كونه فورياً وفائدة الخلاف استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط أو به وبفعل الضد حيث عصى أمراً ونهياً وتماهه في التحرير.

(وفائدة هذا الأصل أن التحريم إذا لم يكن مقصوداً بالأمر (لا يعتبر إلا من حيث تفويت الأمر) أي المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام (فإذا لم يفوته) أي لم يفوت الاشتغال بالضد فعل المأمور به (كان الاشتغال) بالضد (مكروهاً) ولا يحرم (كالأمر بالقيام) في الركعة الثانية (ليس بنهي عن القعود قصداً حتى إذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود لكنه يكره) القعود لاستلزامه تأخير الواجب، وتعقبه في التحرير بأن الكراهة ليست مقتضى الأمر وإنما مبناها خارج هو التأخير وإلا لم يكره. (ولهذا) أي لأن النهي يقتضي سنية الضد (قلنا إن المحرم لما نهي عن لبس المخيط) في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يلبس المحرم القباء ولا القميص» إلى آخره. (كان من السنة لبس الإزار والرداء) وتعقبه في التحرير بقوله. وأما قوله النهي يوجب في أحد الأضداد السنية كنهى المحرم عن المخيط سن له الإزار والرداء فلا يخفى بعده عن وجه الاستلزام انتهى. (ولهذا) أي لأن الأمر يوجب كراهة الضد إذا لم يفوت (قال أبو يوسف: إن من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لأنه) أي لأن السجود على مكان نجس (غير مقصود بالنهي إنما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر فإذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده) فيكون مكروهاً لا مفسداً (وقالوا: الساجد على النجس بمنزلة الحامل له والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتاً

للفرض كما في الصوم المشروعات على نوعين

للفرض كما في الصوم) فإن الكف فيه عن المفطرات الثلاث فرض والصوم يفوت بوجود الفطر في جزء من وقته فكذا في حمل النجاسة، وذكر الإمام الأسنوي في التمهيد مسألة الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده أم لا فيه ثلاثة مذاهب ولنقدّم على ذلك مقدّمة وهي أنه إذا قال السيد لعبده مثلاً اقعد فهنا أمران منافيان للمأمور به وهو وجود القعود: أحدهما مناف له بذاته أي بنفسه وهو عدم القعود لأنهما نقيضان والمنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهي عن عدمه أو على المنع منه بلا خلاف. والثاني مناف له بالعرض أي بالاستلزام وهو الضد كالقيام في مثالنا أو الاضطجاع، وضابطه أن يكون معنى وجودياً يضاد المأمور به ووجه منافاته بالاستلزام أن القيام مثلاً يستلزم عدم القعود الذي هو نقيض القعود فلو جاز عدم القعود لاجتماع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين إنما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما، فاللفظ الدال على القعود يدل على النهي عن الأضداد الوجودية كالقيام بالالتزام والذي يأمر قد يكون غافلاً عنها ثم صحح أنه نهى عن ضده بالالتزام ثم قال: فائدة الخلاف في هذه المسألة وفي عكسها من الفروع ما إذا قال لامرأته إن خالفت أمري فأنت طالق ثم قال لها: لا تكلمي زيداً فكلمته لم تطلق لأنها خالفت نهيها لا أمره هذا هو المشهور. وقال الغزالي أهل العرف يعدونه مخالفاً للأمر ولو قال إن خالفت نهي فأنت طالق ثم قال لها قومي فقعدت فلأصوليين من الأصحاب وغيرهم أقوال، فذهب بعض من جعله نهياً إلى وقوع الطلاق والأظهر عند الإمام وغيره المنع مطلقاً إذ لا يقال في عرف اللغة لمن قال قم إنه نهى انتهى، ومقتضى ما اختاره مشايخ المذهب أنها إذا خالفت نهيها في المسألة الأولى لم يقع وكذا لم يقع في عكسه كما لا يخفى.

فصل

في بيان الحكم وأقسامه

أما لفظ الحكم فيقال للوضعي وللتكليفي. فالأول قول الله تعالى النفسي جعلته مانعاً أو علامة على تعلق الطلب كالدلوك والتغير أو الملك أو زواله. والثاني خطابته تعالى المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو تخييراً ويقال لوصف الفعل أثراً للخطاب كالوجوب والحرمة أو لم يكن أثراً له كالنافذ واللازم والموقوف وغير اللازم كالوقف عند أبي حنيفة وتمام أبحاثه في التحرير.

ثم الحكم ينقسم إلى قسمين: عزيمة ورخصة أشار إليهما بقوله: (المشروعات على نوعين) أي الأحكام ظاهره انحصارها في العزيمة والرخصة وظاهر تقسيم العزيمة إلى الأربعة أن المباح ليس منها وظاهر تفسير الرخصة بأنه ليس منها أيضاً فلم يكن

عزيمة وهو اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض وهي أربعة أنواع فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً ثبتت بدليل لا شبهة فيه

عزيمة ولا رخصة فلم تنحصر الأحكام فيها. وأجاب في التقرير بأنها داخلة في العزيمة بوكادة شرعيتها إذ ليس إلى العباد رفعها وإنما لم يذكرها في أنواع العزيمة لأن غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم انتهى.

[الكلام على العزيمة وتقسيمها إلى أربعة أقسام]

(عزيمة) بالجبر بدل وبالرفع خير مبتدأ محذوف (وهو اسم لما هو أصل منها) أي من المشروعات بأن ثبت ابتداءً بإثبات الشارع له وقوله: (غير متعلق بالعوارض) تفسير للأصالة فشمّل الأحكام كلها قال في التلويح وهو الحق على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الأحكام إلى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه لأن العزيمة اسم للحكم الأصلي في الشرع على الأقسام التي ذكرناها.

(وهي أربعة أنواع) لأن الحكم إما أن يثبت بدليل مقطوع به أولاً الأول الفرض والثاني إما أن يستحق تاركه العقاب أولاً الأول: هو الواجب والثاني إما أن يستحق الملامة أولاً والأول هو السنة والثاني: النفل وهي حاصرة للأفعال والتروك لأن ترك المنهي عنه فرض إن كان ثابتاً بقطعي وواجب إن كان فيه شبهة وسنة ونفل إن كان دونه كذا في التقرير. وأما المباح فقد علمت أنه داخل في العزيمة وأدخله في التقرير في قسم النفل والمكروه تنزيهاً من المباح، وفي التحرير إن ثبت الطلب بقطعي فالافتراض والتحرير أو بظني فالإيجاب وكراهة التحريم ويشاركانهما في استحقاق العقاب بترك متعلقهما وعنه قال محمد كل مكروه حرام نوعاً من التجوّز وقال على الحقيقة إلى الحرام أقرب للقطع بأن محمداً لا يقول بإكفار جاحد المكروه فلا اختلاف بينهم كما يظن انتهى.

(فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً) أشار به إلى أنه في اللغة بمعنى التقدير وأنه مراعى في الاصطلاح لأنها مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصاناً حتى لو آمن بما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام من عند الله وغيره لم يكن مؤمناً كذا في التقرير. (ثبتت بدليل لا شبهة فيه) أشار به إلى أنه في اللغة بمعنى القطع أيضاً وأنه مراعى أيضاً فقد روعي فيه كلا المعنيين وشبهة نكرة في سياق النفي فعمت الشبهة ثبوتاً ودلالة فلا بدّ في دليل الفرد من قطعيتهما وبه اندفع ما أورد عليه من أن بعض المباحات ثابت بدليل قطعي نحو: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [البقرة: ١٨٧] وكذا بعض المندوبات نحو وافعلوا الخير لأن المراد بالقطعي ما لا يحتمل التأويل وعدم احتمالها في الآيتين ممنوع فإن الأمور به في الآيتين من منافعتها فهو لنا لا علينا، وعرفه في

كالإيمان والأركان الأربعة وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب وعملاً بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركة بلا عذر وواجب وهو ما وجب بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والأضحية وحكمه اللزوم عملاً لا علماً على اليقين

التوضيح بأنه فعل لازم علماً وعملاً وفي التحرير بما قطع بلزومه من فرض قطعي . (كالإيمان والأركان الأربعة) وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج . (وحكمه) أي الفرض (اللزوم علماً) بالعقل فإن العلم الاستدلالي بالأشياء إنما يكون بالعقل (وتصديقاً بالقلب) فإن محل الاعتقاد إنما يجب اعتقاد حقيقته لكونه ثابتاً بمقطوع به وهذا الاعتقاد على هذه الصفة هو الإسلام حتى لو تبدل بضده كان كفراً كذا في التقرير (وعملاً بالبدن) أي يلزم إقامته بالبدن (حتى يكفر جاحده) أي ينسب إلى الكفر من أكفره إذا دعاه كافراً ومنه قوله: لا تكفر أهل قبلك وأما لا تكفر من التكفير فهو غير ثابت هنا وإن كان جائزاً في اللغة كذا في المغرب . وحاصله أنه من أكفر يكفر بضم الياء وكسر الفاء وبالبناء للمجهول تفتح ألفاً والأصل حتى يكفر الشارع جاحده سواء أنكره قولاً أو اعتقاداً كما في التلويح . (ويفسق تاركة بلا عذر) لقوله: ما هو من أركان الشرائع لا ما هو من أصول الدين ، وعلى هذا فقوله حتى يكفر جاحده شامل للإيمان والأركان وقوله ويفسق تاركة خاص بالأركان وقيدته في التقرير بأن يتركه بلا استخفاف وإلا فهو كافر .

(وواجب وهو ما وجب) أي لزم (بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والأضحية) فإنهما لزمَا بدليل ظني أطلقه فشمّل خبر الواحد والمشهور والكتاب المؤوّل وإنما قيدته فخر الإسلام بالأوّل لأن غالب الواجبات ثبتت به كذا في التقرير وهذا القسم أعني الواجب لم يكن ثابتاً في زمن النبي ﷺ لأن خبر الواحد الذي مفهومه قطعي ليس بظني في حق من سمعه من في النبي ﷺ كما ذكره في فتح القدير من باب الإمامة وعرفه في التحرير بما ظن لزومه لسقوط لزومه على المكلف بلا علم من وجب سقط . (وحكمه اللزوم عملاً) للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن وفي التوضيح ويعاقب تارك الفرض والواجب إلا أن الله يغفر انتهى وأقره عليه في التلويح هنا ومرادهم الاستواء بينهما في أصل العقوبة وإن اختلفا فيما تكون به العقوبة فإن تارك الفرض يستحق العقوبة بالنار وتارك الواجب يستحق العقوبة بغيرها كحرمان الشفاعة لما في التلويح أول الكتاب من بحث الفقه أن المكروه تحريماً يستحق فاعله محذوراً دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة انتهى والواجب في رتبة المكروه تحريماً والمراد بحرمان الشفاعة أن لا يشفع العاصي في أحد لا أن لا يشفع فيه أحد فإن الشفاعة حق لأصحاب الكبائر كما نبه عليه الكمال بن أبي شريف في حاشية شرح العقائد . (لا علماً على اليقين) أي لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل ظني ومبني

حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركة إذا استخف بأخبار الآحاد وأما متأولاً فلا

الاعتقاد على اليقين . (حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركة إذا استخف بأخبار الآحاد) بأن لا يرى العمل بها واجباً . (وأما متأولاً فلا) أي لا يفسق لأن التأويل في مظاهره من سيرة السلف وظاهر تقييده أولاً بالاستخفاف أنه لا يفسق إذا لم يكن مستخفاً سواء كان متأولاً أو لا ، وظاهر تقييده ثانياً بالتأويل أنه إذا لم يكن مستخفاً ولا متأولاً فإنه يفسق والحق أنه إن كان متأولاً فلا يضل ولا يفسق وإلا فإن كان مستخفاً يضل لأن رد خبر الواحد والقياس بدعة وإن لم يكن متأولاً ولا مستخفاً يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه كذا في التلويح ونقله في التقرير عن عامة الكتب وفي التحرير . وقال الشافعية إن الفرض والواجب مترادفان ولا ينكرون انقسام ما لزم إلى ظني وقطعي ولا اختلاف حالهما فالخلف لفظي غير أن أفراد كل قسم باسم أنفع عند الوضع للحكم انتهى وتمامه في التلويح ، ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض ويسمى فرضاً عملياً وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة وذكر المحلي في شرح جمع الجوامع ما تقدم من أن ترك الفاتحة من الصلاة لا يفسدها عند أبي حنيفة دوننا لا يضر في أن الخلف لفظي لأنه أمر فقهي لا مدخل له في التسمية التي الكلام فيها انتهى ، وذكر الإسنوي في التمهيد أن من الفروع المخالفة لقاعدتهم من ترادف الفرض والواجب ما لو قال الطلاق لازم لي أو واجب عليّ طلق زوجته للعرف بخلاف ما إذا قال الطلاق فرض لعدم العرف كذا ذكره الرافعي انتهى . وأما مذهبنا فنقل في فتح التقدير الاختلاف في طلاقك عليّ لازم أو واجب أو فرض أو ثابت ثم قال والمختار أنه يقع في الكل لأن الطلاق لا يكون واجباً أو ثابتاً بل حكمه وحكمه لا يجب ولا يثبت إلا بعد الوقوع وفرق بينه وبين العتاق انتهى ، ثم اعلم أنهم حكموا هنا بتضليل المستخف بأخبار الآحاد وقالوا من ترك سنن الصلوات الخمس إن لم يرها حقاً كفر وإن رآها وتركها قيل لا يأنم والصحيح أنه يأنم لأنه جاء الوعيد بالترك كذا في النوازل ، وفي فتح القدير هذا إذا تجرد الترك عن استخفاف بل يكون مع رسوخ الأدب والتعظيم فإن لم يكن كذلك دار الأمر بين الكفر والإثم بحسب الحال الباعثة له على الترك انتهى ، وفي البرازية قيل قلم الأظفار سنة فقال لا أفعل وإن كان سنة كفر ثم قال : والحاصل أنه إذا استخف بسنة أو حديث من أحاديثه عليه الصلاة والسلام كفر انتهى ، فقد علمت أن الاستخفاف بالحديث كفر فكيف قال الأصوليون : إنه يضل وقد ظهر لي أن معنى الاستخفاف مختلف فمراد الأصوليين به الإنكار بغير تأويل مع رسوخ الأدب ومراد الفقهاء الإنكار مع الاستهزاء ولا شك في كونه الثاني كفراً .

وسنة الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب إلا أن السنة تقع على سنة النبي ﷺ وغيره من الصحابة وقال الشافعي مطلقاً طريقة النبي ﷺ

[الكلام على السنة]

(وسنة) وهي لغة الطريقة مرضية أولاً واصطلاحاً (الطريقة المسلوكة في الدين) أي سنه عليه الصلاة والسلام أو الخلفاء الراشدون أو بعضهم كذا في التحرير وأورد عليه شموله للفرص والواجب فزيد عليه من غير افتراض ولا وجوب فأوردت عليه في شرح الكنز المندوب فالأولى من غير لزوم على سبيل المواظبة والأحسن ما في التحرير بأنها ما واطب عليه النبي ﷺ مع الترك أحياناً بلا عذر ليلزم كونه بلا وجوب وقد أوضحت الكلام فيها في سنن الوضوء من شرح الكنز (وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب) لم يذكر حكم الترك اكتفاءً بذكره في حكم نوعيها، وقد منا أن الأصح أنه يأنم بترك المؤكدة لأنها في حكم الواجب والإثم مقول بالتشكيك هو في الواجب أقوى منه في المؤكدة. (إلا أن السنة تقع على سنة النبي ﷺ وغيره من الصحابة) فإن السلف كانوا يقولون سنة العمرين أي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كذا في التوضيح، وتعقبه في التلويح بأن الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه الصلاة والسلام: «من سنَّ سنة حسنة» الحديث فإن قوله من سنَّ قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي ﷺ انتهى. (وقال الشافعي مطلقاً طريقة النبي ﷺ) لأنه هو المتبع والمقتدى على الإطلاق فلفظ السنة عند الإطلاق لا يحمل إلا على سنته أضاف هذا القول إلى الشافعي مع أنه قول كثير من أصحاب أبي حنيفة، والأول قول فخر الإسلام وجمع من المتأخرين كما في التلويح، ورجح الثاني في الميزان واختاره في التلويح بقوله ولا نزاع في صحة إطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي، ولا خفاء في أن المجزء عن القرائن يتصرف في الشرع إلى سنة النبي ﷺ للعرف الطارئ كالطاعة تنصرف إلى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن أبي حنيفة أن الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا في يوم واحد: أحدهما فرض، والآخر سنة أي واجب بالسنة انتهى. ورجح في التحرير الأول بقوله وقول الشافعي مطلقاً ينصرف إليه عليه الصلاة والسلام صحيح في عرف الآن والكلام في عرف السلف ليعمل به في نحو قول الراوي السنة أو من السنة وكانوا يطلقونها على ما ذكرنا انتهى. وفي التقرير وكذا الخلاف في قول الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا انتهى. يعني لا يختص الأمر والناهي به عليه الصلاة والسلام. وحاصله أن الصحابي إذا قال من السنة كذا أو أمرنا أو نهينا فهل

وهي نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب إساءة كالجماعة والأذان وزوائد

يختص به عليه الصلاة والسلام فيكون حجة لا تجوز مخالفتها أو لا يختص فلا يكون حجة لكونه محتملاً؟

[السنة نوعان]

(وهي) أي السنة (نوعان سنة الهدى) أي سنة أخذها من تكميل الهدى أي الدين كذا في التقرير وفي فتح القدير من باب الإمامة سنة الهدى أعم من الواجب لغة كصلاة العيد انتهى (وتاركها يستوجب إساءة) أي التضليل واللوم، قال في التحرير: تاركها مضلل ملوم انتهى. والإساءة أفحش من الكراهة^(١) وظاهر كلامهم أن المراد بالإساءة الإثم وأن سنة الهدى لا تختص بالسنة المؤكدة كما قدمناه عن الفتح بل يدخل الواجب فيها بناء على أنه ثبت وجوبه بالسنة وإلا فالسنة قسيم للواجب، ثم اعلم أن قولهم يلام على تركها قيده في التقرير باللوم في الدنيا وظاهره أنه لا لوم على تركها في الآخرة وهو الظاهر لعدم الأمر بها من الله تعالى. (كالجماعة والأذان) فإن كلاً منهما سنة هدى وهما سنتان مؤكدتان على الصحيح. قال في التحرير: وإنما يقاتل المجمعون على تركها للاستخفاف انتهى يعني لا للوجوب وقد علمت أن المؤكدة والواجبة اشتركا في الإثم بتركهما ولذا استدل في التقرير على وجوب الأذان بقول محمد لا يؤذن لصلاة قبل دخول وقتها ويعاد فيه انتهى. وفي التلويح أن ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه الصلاة والسلام: «من ترك سنتي لم ينل شفاعتي» انتهى وهذا يقتضي أن المراد بحرمان الشفاعة عدم شفاعته النبي ﷺ فيه وهو خلاف ما قدمناه.

(وزوائد) هي التي ليس في فعلها تكميل الدين لكن فعلها أفضل من تركها وكأنهم أرادوا بها السنن التي ليست بمؤكدة التي تارة يطلقون عليها اسم السنة وتارة المستحب وتارة المندوب، وقد فرق الفقهاء بين الثلاثة فقالوا ما واطب النبي عليه الصلاة والسلام على فعله مع ترك ما بلا عذر سنة وما لم يواظبه مستحب إن استوى فعله وتركه^(٢) ومندوب إن ترجح^(٣) تركه على فعله بأن فعله

(١) قوله والإساءة أفحش من الكراهة: في شرح المغني والإساءة دون الكراهة قال الحلواني الكراهة أفحش من الإساءة اهـ، وهو مخالف لما قاله فلعله قول آخر أو اصطلاح آخر والله أعلم. وقد يوفق بأن مراد الشارح الكراهة التنزيهية ولا شك أن الإساءة أي التضليل واللوم أفحش منها ومراد الحلواني وغيره الكراهة التحريمية فتأمل أفاده في شرح المختار.

(٢) أي منه ﷺ: أي كان فعله قدر تركه أي لم يغلب أحدهما الآخر اهـ.

(٣) قوله إن ترجح تركه: أي كان تركه كثيراً غالباً وفعله نادراً قليلاً اهـ.

وتاركها لا يستوجب إساءة كسنت النبي ﷺ في لباسه وقيامه وقعوده ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا

مرة أو مرتين، والأصوليون لم يفرقوا^(١) بين المستحب والمندوب. (وتاركها لا يستوجب إساءة) ولا كراهة وظاهر كلامهم ولا لوم ولا عتاب (كسنت النبي ﷺ في لباسه وقيامه وقعوده) وركوبه ومشيه وأكله وشربه وتطويل قراءته وركوعه وسجوده في الصلاة كذا في التقرير.

(ونفل) وهو لغة الزيادة (وهو ما يثاب المرء على فعله) أي ما يستحق^(٢) الثواب (ولا يعاقب على تركه) تعريف له بحكمه ومراده بعدم العقوبة عدم الإساءة على تركه كما قال في التوضيح ولا يساء تاركه، وظاهر كلامهم هنا أن النفل ما لم يفعله ﷺ ولم يرغب فيه بخصوصه لأنهم جعلوه مقابلاً للسنة بنوعيتها أعني سنة الهدى والزوائد ولذا قال في التوضيح: وهو دون سنن الزوائد فهو عبادة مشروعة ولذا لم يرغب فيها الشارع بخصوصها. وأما الفقهاء فالنفل عندهم ما دعا إليه ﷺ خصوصاً أو عموماً من غير إيجاب بدليل قولهم باب النوافل، وذكر اليميني في شرح الشهاب أن الحاصل بأصول الشرع يسمى ثواباً والحاصل بالمكملات يسمى أجراً لأن الثواب لغة بدل العين والأجر بدل المنفعة فالمنفعة تابعة للعين ثم الظفر بنعيم الجنة أصل والنجاة من العذاب تبع لكن قد يطلق الأجر ويراد به الثواب وبالعكس. وقال في موضع آخر: الثواب اسم لعوض يناله المرء بدل ما حصل منه انتهى. (والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا) أي لكونه لا يعاقب على تركه وقد رجع اسم الإشارة في التقرير إلى الشيتين أعني عدم العقوبة وحصول الثواب، وفيه نظر لأن ما زاد على الركعتين لا ثواب فيه بل يكون أتماً لخلطه النفل بالفرض ولذا لو لم يقعد على رأس الركعتين وأتمها فسدت. وجواب أنه إنما أعاده إلى الشيتين على ما ظنه الشافعي فإن قوله والزائد الخ دفع لقول الشافعي فإنه يقول إن المسافر إذا أتم وقع الكل فرضاً وليس بصحيح لأن الزائد على الركعتين عنده لا يعاقب على تركه ويثاب على فعله فوجد حكم النفل فيه فكان نفلاً فلا يجوز القول بوقوعه فرضاً وإنما اخترنا رجوعه إلى الأقرب ليكون ابتداء مسألة بيتني عليها أن

(١) قوله الأصوليون لم يفرقوا: هو المختار اهـ.

(٢) قوله أي ما يستحق: عبر به إشارة إلى أنه لا يلزم من الاستحقاق وجوب الاعطاء خلافاً للمعتزلة فقول المصنف ما يثاب ليس على ظاهره من أنه يثاب بالفعل فإن ذلك يكون بأمر آخر وهو تفضل المولى ولو زاد الشارح بعد قوله ما يثاب المرء فضلاً وكرماً لاستغنى عن هذا التفسير الذي ذكره فإن عبارة المصنف لا تفيد ولا يخفى أن المفسر عين المفسر اهـ.

وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوجه وجب أن يبقى كذلك وقلنا إن ما أراه وجب صيانته ولا سبيل إليه إلا بإلزام الباقي وهو كالمندور صار لله تعالى تسمية لا فعلاً ثم لما وجب لصيانته ابتداء الفعل فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه أولى

الركعتين الأخريين للمسافر لا ينوبان عن سنة الظهر كما أفاده في التحرير، وأورد صوم المسافر فإن عدم العقوبة موجود ويقع فرضاً. وأجيب بأن المراد بالترك الترك مطلقاً وصوم المسافر مؤخر لا متروك، وأورد الزيادة على الآيات الثلاث في القراءة تقع فرضاً مع أنه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها. وأجيب بأن كونها فرضاً بطريق الانقلاب بعد تحققها لدخولها تحت عموم الأمر كذا في التقرير. (وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوجه) وهو عدم العقوبة بتركه (وجب أن يبقى كذلك) فلا يعاقب عليه لو قطعه بعد الشروع اعتباراً للبقاء بالابتداء ولا قضاء عليه (وقلنا إن ما أراه وجب صيانته) لأن الجزء الذي أراه صار عبادة لله تعالى حقاً له فتجب صيانته لأن التعرض لحق الغير بالإفساد حرام (ولا سبيل إليه) أي ولا طريق إلى حفظه فإن الصيانة بمعنى الحفظ (إلا بإلزام الباقي) إذ لا صحة له بدون الباقي لأن الكل عبادة واحدة بتمامها. فإن قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الأول نفسه فضلاً عن وصف الصحة والعبادة. قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والإجماع الحكم بالبقاء. فإن قيل فمن مات في أثناء العبادة ينبغي أن لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة. قلنا الموت منه لا مبطل فجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلالة الدالة على كونه عبادة وتمام أبحاثه في التلويح.

(وهو) ما شرع فيه نفلاً (كالمندور) دليل آخر على لزومه بالشروع (صار) المندور (لله تعالى تسمية لا فعلاً) بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالاً مما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدى ثم إبقاء الشيء وصيانته عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده. (ثم لما وجب لصيانته) أي المندور (ابتداء الفعل) بالرفع فاعل وجب وهو الشروع فيه (فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل) بجر ابتداء مضافاً إليه (بقاؤه) بالرفع فاعل يجب (أولى) وحاصله أنه إذا وجب أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل لصيانة أدنى الشئتين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلأن يجب أسهل الأمرين وهو إبقاء الفعل لصيانة أقوى الشئتين وهو ما صار لله تعالى فعلاً أولى كذا في التلويح وفي التحرير وثبوت التخيير شرعاً في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلاً ولا شرعاً استمراره بعده كما قال الشافعي فجاز الاختلاف غير أنه يتوقف على دليل وهو النهي عن إبطال العمل فوجب الإتمام فلزم القضاء بالإفساد انتهى.

ورخصة وهي أربعة أنواع نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر أما أحق نوعي الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم

[الكلام على الرخصة وأنواعها]

(ورخصة) أي النوع الثاني من المشروعات لم يذكر لها تعريفاً يشمل أقسامها الأربعة اكتفاء بما ذكره في تعريف كل قسم قالوا ما تغير من عسر إلى يسر من الأحكام كذا في التحرير آخراً وعرفها أولاً بما شرع تخفيفاً لحكم مع اعتبار دليله قائم الحكم لعذر أو مترخياً عن محلها كفطر المسافر، وعرفها السيرامي بما تغير من عسر إلى يسر لعذر مع بقاء الأصل مشروعاً فقوله ما تغير أخرج المشروع ابتداءً فإنه عزيمة ولهذا كان الرخص المجارية عزيمة حقيقة حتى كان القصر عزيمة في حق المسافر وقوله مع بقاء الأصل وهو السبب أخرج المنسوخ لعذر كوجوب قتال الواحد مع العشرة من الكفار فإنه رخصة مجازاً. (وهي أربعة أنواع) بالاستقراء (نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر) من حق لك بالضم، ومعناه أن إطلاق اسم الرخصة على أحدهما أنسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وعدمها لا من حق الشيء إذا ثبت أي أحدهما في كونه حقيقة أقوى من الآخر ولا من حق لك أن تفعل^(١) بالضم أي أنت خليف به: أي أحدهما في إطلاق اسم الرخصة أولى من الآخر وإنما لم يكن بهذين المعنيين لأن كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون أقوى وأولى كذا في التقرير (ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر) أي أكمل في كونه مجازاً باعتبار أن الأصل لم يبق مشروعاً. ثم اعلم أن المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة حقيقة كان أو مجازاً.

(أما أحق نوعي الحقيقة فما استبيح) أي ما عومل معاملة المباح بترك المؤاخذه (مع قيام المحرم) وهو الدليل المثبت للحرمة احترازاً عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فإنه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه.

(١) قوله ولا من حق لك أن تفعل الخ: عبارة ابن ملك يجوز أن يكون أحق أفعال التفضيل من حق الشيء إذا ثبت أي أحدهما في كونه حقيقة أقوى من الآخر كذا قاله شارح. ولقائل أن يقول كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون أقوى، والأولى أن يجعل من حق لك أن تفعل كذا أي أنت خليف به يعني إطلاق اسم الرخصة على أحدهما أنسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وإنما كان أنسب لأن الرخصة بمقابلة العزيمة فهما كانت العزيمة أقوى كانت الرخصة أقوى اهـ بحروفه من نسختي فانظرها مع كلام الشارح ابن نجيم فإن بينهما تخالفاً ظاهراً فليحترز.

وقيام حكمه كالمكروه على إجراء كلمة الكفر وإفطاره في رمضان وإتلافه مال الغير وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف وجنائته على الإحرام

(وقيام حكمه) أي الدليل المحرم وهو الحرمة ولا يلزم اجتماع الضدين وهما الحرمة والإباحة في شيء واحد لأن ترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفى عنه كذا في التلويح . فإن قيل العمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز . قلنا للإجماع على ذلك إلى آخر ما في التقرير . ثم اعلم أن كلامهم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الإباحة ويلزم انحصار العزيمة في الحرمة لأنها تقابلها ويمكن أن يقال المراد هنا بالاستباحة مجرد تجويز الفعل أعم من أن يكون بطريق التساوي أو بدونه فشمّل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحریم في الرخصة أعم من أن يكون في جانب الفعل أو في جانب الترك فيشمّل الفرض والواجب أيضاً وتماه في التلويح (كالمكروه) بفتح الراء أي كترخصه بالقتل أو القطع (على إجراء كلمة الكفر) على لسانه فإن حرمة الكفر قائمة أبداً لأن المحرم له هو الدلائل الدالة على وجوب الإيمان لكن حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت لأن قلبه مطمئن بالإيمان فله إجراؤه على لسانه . (وإفطاره في رمضان) بالجر عطف على إجراء أي وكالمكروه على إفطاره في رمضان بعد صومه وهو صحيح مقيم فإنه يرخص له الفطر كيلا يفوت حقه صورة ومعنى لا إلى بدل وحق الله تعالى يفوت إلى بدل وهو القضاء ، قيدنا بهما لأنه لو كان مريضاً أو مسافراً لا يكون ترخصه من هذا القسم لأنه لو لم يفطر حتى قتل كان آثماً لأنه لما أبيح لهما الإفطار صار رمضان في حقهما كشعبان . (وإتلافه مال الغير) بالجر عطف على إجراء فله الترخص لأن حق الغير لا يفوت معنى بإيجاب الضمان ولو قال : وإتلافه مالاً محترماً لكان أولى ليشمل مال نفسه قال في التقرير : إن من هذا القبيل ما إذا أكره على الدلالة على مال نفسه أو مال غيره . (وترك الخائف على نفسه) بالجر عطف على المكروه لا على إجراء لأنه لا إكراه هنا (الأمر بالمعروف) بالنصب مفعولاً لترك المصدر : يعني إذا خاف على نفسه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رخص له تركهما مع كونهما فرضين بالدلائل الدالة عليهما فيكون الترك حراماً لأن حق الله تعالى إنما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية ونبه بهذا المثال على أن المراد بقيام المحرم أعم من أن ترجع الحرمة إلى الفعل أو الترك . (وجنائته على الإحرام) بالجر عطف على إجراء أي وكالمكروه على جنائته على إحرامه فإنه يرخص له فإن حقه يفوت صورة ومعنى بلا بدل وحق الله تعالى يفوت إلى بدل

وتناول المضطر مال الغير وحكمه أن الأخذ بالعزيمة أولى حتى لو صبر كان شهيداً .
والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخي عنه كالمسافر
وحكمه الأخذ بالعزيمة أولى لكمال سببه وتردد في الرخصة

وهو القضاء^(١) ولو قال وجنابته على عبادته لكان أولى ليشمل سائر العبادات
واستفيد منه أنه لو أكره على ترك عبادة فالحكم كذلك كما في التوضيح ، ولو قدّم
وجنابته على وترك الخائف لكان أولى لتناسب المعطوفات بالمعطف على معطوف
واحد وهو إجراء . (وتناول المضطر مال الغير) بالجر عطف على المكره لا على
إجراء لأنه لا إكراه هنا وفي التمثيل به مع التمثيل بإتلافه مال الغير إشارة إلى أن
النصوص الدالة على أولوية الأخذ بالعزيمة وإن وردت في العبادات وفيما يرجع
إلى إعزاز الدين لكن حق العباد أيضاً كذلك قياساً عليه لما في ذلك من إظهار
التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات .

(وحكمه) أي هذا النوع من الرخصة (أن الأخذ بالعزيمة أولى) لبقاء المحرم والحرمة
جميعاً (حتى لو صبر كان شهيداً) لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت
حق نفسه صورة ومعنى ولما روي أن مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي ﷺ
فقال لأحدهما ما تقول في محمد قال: رسول الله قال: فما تقول في قال: أنت أيضاً
فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال: أنا أصم فأعاد
عليه ثلاثاً فأعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «أما الأول فقد أخذ برخصة
الله تعالى وأما الثاني فقد صدق بالحق فهيناً له» كذا في التلويح .

(والثاني ما استبيح مع قيام السبب) المحرم الموجب للحرمة (لكن الحكم) وهو
الحرمة (تراخي عنه) أي عن السبب إلى زمان زوال العذر فمن حيث إن السبب قائم
كانت الرخصة حقيقة ومن حيث إن الحكم مترخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم
دون الأول (كالمسافر) أي كإفطاره في رمضان فإن محرم الإفطار وهو مشهود الشهر
قائم لكن حرمة الإفطار غير قائمة فرخص له بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب
شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخي لقوله تعالى: «فَمَسَدَةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرَى»
[البقرة: ١٨٤].

(وحكمه الأخذ بالعزيمة أولى) وهو الصوم لقيام السبب ولأن في العزيمة نوع
يسر (لكمال سببه) وهو شهود الشهر (وتردد في الرخصة) فإن اليسر لم يتعين في الفطر

(١) أي قضاء الحج ، هذا ظاهر إذا كانت الجنابة الجماع قبل الوقوف أما إذا كانت بتطيب أو
لبس كان البدل هو الدم أي ذبح الشاة والله أعلم اهـ .

فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه إلا أن يضعفه الصوم وأما أتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الإصر والإغلال فسمي ذلك رخصة مجازاً لأن الأصل لم يبق مشروعاً والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة كقصر الصلاة في السفر

(فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) لأن العمل بالرخصة وترك العزيمة إنما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة أيضاً فالأخذ بالعزيمة موصل إلى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن لليسر (إلا أن يضعفه الصوم) استثناء من قوله والعزيمة أولى فليس له أن يبذل نفسه لإقامة الصوم لأنه يصير قتيلاً بالصوم فيصير قاتلاً نفسه بما صار به مجاهداً من غير تحصيل المقصود وهو إقامة الحق لأنه أخر عنه نصاً، وأورد عليه بأن النفس عدو الله تعالى وقتل عدو الله واجب فكان ينبغي أن تكون العزيمة أولى، ورد بأنه في حق الكافر أما النفس المؤمنة فالمطلوب منعها عما تشتهيه مع بقائها لا قتلها إلى آخر ما في التقرير وقد كتبنا في شرحنا على الكنز أن الزاد في السفر لو كان مشتركاً والرفقة مفطرون فالأفضل الفطر موافقة لهم ولا يخفى أن المريض كالمسافر .

(وأما أتم نوعي المجاز فما وضع عنا) أي سقط عن هذه الأمة ولم يبق مشروعاً (من الإصر) بكسر الهمزة الثقيل الذي يأصر صاحبه أي يحبسه من الحراك جعله مثلاً لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة (والأغلال) مثل ما كان في شرائعهم من الأشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمداً كان القتل أو خطأ وقطع الأعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كان في الشرائع السالفة فمن حيث إنها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفاً شابهت الرخصة. (فسمي ذلك) أي ما وضع عنا (رخصة مجازاً لأن الأصل لم يبق مشروعاً) أي في حقنا .

(والنوع الرابع) من أنواع الرخص (ما سقط عن العباد) بإخراج سببه من أن يكون موجباً للحكم في محل الرخصة (مع كونه مشروعاً في الجملة) أي في غير محل الرخصة فمن حيث إنه أسقط كان مجازاً إذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث إنه مشروع في الجملة كان شبيهاً بحقيقة الرخصة بخلاف القسم الثالث . فالحاصل أن الحكم في القسم الثاني لم يسقط وإنما تراخى بعذر وفي القسم الثالث سقط ولم يبق مشروعاً وفي الرابع سقط مع كونه مشروعاً . (كقصر الصلاة في السفر) أي كترك القصر لأن الساقط عن العباد إنما هو الإتمام في محل السفر مع كون الإتمام مشروعاً في غير السفر فالإتمام رخصة والقصر عزيمة وعامتهم يطلقون على القصر رخصة إسقاط وبعضهم أطلق عليها العزيمة، وقد حكى في غاية البيان اختلاف المشايخ في كون القصر عزيمة أو رخصة، وتعقبه في فتح القدير بأنه غلط لأن من قال رخصة عنه .

وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكروه وسقوط غسل الرجل في
مدة المسح

رخصة الإسقاط وهو العزيمة وتسميتها رخصة مجاز، وهذا بحيث لا يخفى على أحد انتهى . ولقائل أن يقول: إذا كان الإتمام في السفر هو الرخصة لأنه الساقط فينبغي أن يكون رخصة حقيقة لا مجازاً لأنه في مقابلة عزيمة وهو القصر ولذا صرح في فتح القدير بأن تسمية القصر رخصة إنما هو مجاز فالواجب أن لا يمثل للنوع الرابع لا بالإتمام ولا بالقصر لأن الإتمام رخصة حقيقة لا مجازاً ولا القصر ليس برخصة بل عزيمة ولم أر من أوضح هذا المبحث والله أعلم بالحقيقة وإنما كان المشروع هو القصر في السفر لقول عائشة رضي الله عنها: «فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت في السفر وزيدت في الحضر» رواه البخاري . (وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكروه) للاستثناء في الآية إلا ما اضطررتم فتجب الرخصة ولو مات للعزيمة أتم فإن حرمتها ساقطة، والفرق بين هذا وبين الثاني أن المحرم قائم في الثاني وهنا غير قائم للاستثناء، وأورد عليه ينبغي أن يكون إجراء كلمة الكفر مباحاً أيضاً للاستثناء ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]. وأجيب بأنه استثناء من إلزام الغضب لا من التحريم فغايبته أنه يفيد نفي الغضب عن المكروه لا عدم الحرمة كذا في التلويح، ثم اعلم أن كلامهم هنا صريح في حل الميتة والخمر عند الاضطرار والإكراه، وقد حكى في التلويح فيه خلافاً فقال والمختار عند الجمهور أنه مباح والحرمة ساقطة لا أنه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة إبقاء للمهجة على ما ذهب إليه البعض انتهى، وقد حكى اختلاف المشايخ في فتاوى قاضي خان فيما إذا حلف لا يأكل حراماً فاضطر إلى ميتة فأكلها ولم يرجح والحق قول الجمهور فلا حث . (وسقوط غسل الرجل في مدة المسح) لأن غسل الرجل ساقط ما دام متخففاً مع كونه مشروعاً إذا لم يكن متخففاً فكان الغسل رخصة والمسح هو العزيمة ويسمى رخصة إسقاط أيضاً، وتعقبهم في شرح الكنز للزيلعي بأن رخصة الإسقاط لا يبقى الأصل مشروعاً معها، وهنا الغسل مشروع بدليل قولهم: لو خاض الماء فانغسل قدماء بطل مسحه فالحق أنه من قبيل رخصة الترفيه الخ، وهو سهو لأن معنى عدم مشروعية الأصل معها إنما هو عدم الحل لا عدم الصحة بدليل أنه لو أتم في السفر لا يحل وهو بالصحة لا يخل حيث قعد على رأس ركعتين، ففي مسألة خوض الماء إنما نقلوا الصحة لا الحل فلا تنافي بين كلام الأصوليين والفقهاء وقد أوضحناه غاية الإيضاح في شرحنا على الكنز المسمى بالبحر الرائق .

الأمر والنهي وأقسامهما لطلب الأحكام المشروعة ولها أسباب

فصل

في بيان أسباب الشرائع

أي الأحكام المشروعة وهو باب جليل القدر في فنّ الأصول يجب ضبطه وعلمه، وقد حكموا اختلافاً في أن للأسباب اعتباراً في الإيجاب، فمنهم من قال لا اعتبار مطلقاً للقطع في أنها مضافة إلى إيجاب الله تعالى وحده وأنكره بعضهم في العبادات خاصة . قال المحقق الهندي في شرح المغني والذي ظهر لي أنه لا خلاف في الحقيقة لأن جميع الناس معترفون بأن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى لا غير لا يخالف فيه أحد ولا خلاف لأحد أيضاً في أن هذه الأسباب معرّفات لحكم الله تعالى لا موجبات بذواتها فلا خلاف إلا في اللفظ انتهى .

[الأمر والنهي وأقسامهما]

(الأمر والنهي وأقسامهما) المتقدمة من كون الأمر مطلقاً أو مقيداً ومن كون النهي عن حسي أو شرعي (لطلب الأحكام)^(١) . أي المحكوم به وهي العبادات وغيرها ومعناه لطلب أداء الأحكام (المشروعة ولها) أي للأحكام (أسباب) جمع سبب وهو في اللغة ما يمكن التوصل به إلى مقصود ما وإنما سميت أسباب الأحكام بها من حيث إنها طرق موصلة إلى الأحكام، وفي الاصطلاح عبارة عن كل وصف ظاهر منضبط دلّ الدليل السمعي على كونه معرّفاً لحكم شرعي ذكره الهندي، وظاهر كلامهم أنهم لم يريدوا بالسبب هنا ما أرادوه حين ذكروه مع العلة والشرط والعلامة فإنهم هناك عرفوه بما يكون طريقاً إلى الحكم بلا تأثير وقسموا ما يطلق عليه اسم السبب إلى حقيقي وغيره فعلم أن السبب هنا أعم من السبب هناك لشمول العلة والسبب إلى هنا، وفي التوضيح: واعلم أن ما ترتب عليه الحكم إن كان شيئاً لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وإن كان بصنعه فإن كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازاً وإن لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فإن العقل لا يدرك تأثير لفظ اشترت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب، وإن أدرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم

(١) قوله لطلب الأحكام: خير المبتدأ وهو الأمر وما عطف عليه أي الأمر والنهي إنما يراد بهما طلب الأحكام المشروعة وأداؤها وإنما الخطاب للأداء أفاده الإمام البزدوي في أصوله اهـ، وقد أشار إليه الشارح بقوله ومعناه لطلب أداء الأحكام اهـ.

تضاف إليها من حدوث العالم والوقت وملك المال وأيام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلى عليه والبيت والأرض النامية بالخارج تحقيقاً أو تقدير والصلاة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي للإيمان والصلاة والزكاة والصوم وصدقة الفطر

العلة. (تضاف) الأحكام (إليها) أي إلى الأسباب (من حدوث العالم) بيان للأسباب (والوقت وملك المال وأيام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلى عليه والبيت والأرض النامية بالخارج تحقيقاً أو تقدير والصلاة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي).

إلى هنا تم ما قصده من إيراد الأسباب، ثم شرع في بيان المسببات على طريق اللفّ والنشر: (للإيمان) عائد إلى الأول يعني أن سبب وجوب الإيمان بالله تعالى هو حدوث العالم، أي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض مسبوقاً بالعدم، وإنما سمي عالماً لأنه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في أن وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى إلا أنه نسب إلى سبب ظاهر تيسيراً على العباد وقطعاً لحجج المعاندين، ومعنى سببية حدوث العالم أنه سبب لوجوب الإيمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع أو وحدانيته، وذلك أن الحادث يدل على أن له محدثاً صانعاً قديماً غنياً عما سواه واجباً لذاته قطعاً للتسلسل، ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقائص، والمراد بالإيمان التصديق والإقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل وتماهه في التلويح. (والصلاة) متعلق بالوقت: أي سبب وجوب الصلاة الوقت وقد مر تحقيقه في بحث الأداء المقيد بالوقت. (والزكاة) أي سبب وجوبها ملك المال: أي النصاب النامي تحقيقاً أو تقديرًا لإضافتها إليه في قوله عليه الصلاة والسلام: «هاتوا ربع عشر أموالكم» ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد والحوال شرط لوجوب الأداء. وأورد عليه أن الوجوب يتكرر بتكرر الحول مع اتحاد المال فعلم أن الحوال سبب لا المال، فأجيب بأن يتجدد الحول يتجدد النماء وتجدد النماء تجدد للمال حكماً فيكون تكرار الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط. (والصوم) سببه الأيام يعني أن كل يوم سبب لصومه بمعنى أن الجزء الأول الذي لا يتجزأ من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم، وقد مرنا في بحث المعيار من المقيد بالوقت الاختلاف فيه. (وصدقة الفطر) سببها رأس يمونه ويلى عليه والمراد يمونه مؤنة كاملة ويلى عليه ولاية تامة فخرجت الزوجة لأنه لا يمونها في الدواء إذا مرضت ولا يلى عليها في غير ما يتعلق بالنكاح، وفسر أبو عبيدة المؤنة بالقيام بكفائته، وفسرها غيره بما هو سبب لبقائه، واستدلوا على سببية الرأس الموصوفة لقوله عليه الصلاة والسلام: «أدوا عنن تمونون» وعن إما لانتزاع الحكم عن السبب أو لأن

والحج والعشر والخراج والطهارة والمعاملات

يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة. والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والكافر فثبت الأول وأيضاً يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس، والإضافة إلى الفطر يعارضها الإضافة إلى الرأس وهي تحتل الاستعارة أيضاً بخلاف تضاعف الوجوب كذا في التوضيح وتماهه في شرحنا على الكنز. (والحج) سببه البيت للإضافة، وأما الوقت والاستطاعة فشرط. (والعشر) سببه الأرض النامية بالخارج تحقيقاً، وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الخارج عبادة لأن العشر جزء من الخارج فأشبهه الزكاة فإنها جزء من النصاب. (والخراج) سببه الأرض النامية بالخارج تقديراً وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وإنما اعتبر الحقيقي في العشر والتقديري في الخراج لأن العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدرهم فيكفي النماء التقديري ولهذا كان النماء التقديري إنما يكفي في الخراج الموظف، وأما خراج المقاسمة فهو كالعشر لا بد فيه من حقيقة الخارج. والحاصل أن كلاً من العشر والخراج مؤنة للأرض حتى لا تعتبر في المالك الأهلية الكاملة فيجبان في مملوكة الصبي، ثم باعتبار النماء الحقيقي في العشر هو عبادة، وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة فالأرض أصل والنماء وصف فباعتبار الوصف يتفان فلا يجتمعان في سبب واحد هو الأرض النامية، وعند الشافعي يجب العشر من الأرض الخراجية وإن لم يجب الخراج من الأرض العشرية. (والطهارة) سبب وجوبها الصلاة لإضافتها إليها وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها وحققنا في شرح الكنز أن السبب وجوب أداء الصلاة وأن الإرادة سبب في النافلة، وأما الحدث فشرط لوجوب الطهارة ولذا لو توضع قبل الوجوب وصلى الفرض جازت لأن المعتبر في الشرط حصوله لا تحصيله قالوا وليس الحدث سبباً لأن سبب الشيء ما يفضي إليه ويلائمه، والحدث يزيل الطهارة وينافها، وتعبه في التلويح بأنه لا يجعل سبباً لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي إليه. وأجاب عنه السيرامي بأن الحدث مفض إلى الوجوب والوجوب إلى الوجود والمفضي إلى المفضي إلى الشيء مفض إلى ذلك الشيء فالحدث مفض إلى وجود الطهارة ووجودها مفض إلى زوال الحدث فالحدث مفض إلى زوال نفسه انتهى. (والمعاملات) سبب مشروعيتها تعلق بقاء العالم المقدر أي المحكوم من الله تعالى فاللام للعهد بتعاطيها أي بمباشرتها. فإن قيل البقاء متعلق بها فكانت هي أسباباً للبقاء فكيف يكون البقاء سبباً لها. أجيب بأن وجودها سبب البقاء وتعلق البقاء بها سبب شرعيتها كذا في التقرير، والتحقيق أن المعنى أن إرادة الله تعالى بقاء العالم على الوجه الأكمل إلى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح

وأَسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت إليه من قتل وزناً وسرقة وأمر
دائر بين الحظر والإباحة كالقتل خطأ والإفطار عمداً

ونحو ذلك لأن الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الإنسان بقاء إلى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الأشخاص إذ بها بقاء النوع والإنسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء إلى أمور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن، وذلك يفتقر إلى معاونة ومشاركة بين أفراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل إلى الأزواج بين الذكور والإناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر إلى أصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص إذ كل أحد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل أمر النظام فهذا السبب شرعت المعاملات (وأَسباب العقوبات والحدود) جمع حدّ وهو عقوبة مقدرة لله تعالى وهي حدّ الزنا والشرب والسكر والقذف والسرقة وعطفها عليها من عطف الخاص على العام لشمول العقوبات القصاص والجزية والتعزير. (والكفارات) وهي كفارة القتل خطأ والظهار واليمين والإفطار في رمضان عمداً وكفارة قتل الصيد (ما نسبت) العقوبات والكفارات (إليه من قتل) بيان لسبب القصاص وهو القتل عمداً. (وزناً) وهو من المحصن سبب للرجم ومن غيره سبب للجلد (وسرقة) وهي سبب لقطع اليد وكذا القذف للمحصن سبب للجلد والشرب سبب للجلد. (وأمر) بالجر عطف على قتل أي ومن أمر (دائر بين الحظر والإباحة) بأن يكون مباحاً من وجه محظوراً من وجه آخر يريد به أن السبب يكون على وفق الحكم. فأَسباب العقوبات المحضة تكون محظورات محضة، وأسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون أموراً دائرة بين الحظر والإباحة. (كالقتل خطأ) فإنه سبب للكفارة لأنه مباح باعتبار عدم التعمد محظور باعتبار عدم التثبيت. وأما القتل عمداً فمحظور محض فلا يصلح سبباً للكفارة الدائرة بين عبادة وعقوبة وكذا يمين الغموس كبيرة محضة فلا تصلح سبباً للكفارة. (والإفطار عمداً) فإنه سبب للكفارة لأنه مباح نظراً إلى أنه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور لكونه جنابة على العبادة ولم يذكر سبب كفارة اليمين، ومقتضى كلامه أن يكون سببها اليمين لأنها تنسب إليها يقال كفارة اليمين فيقتضي أن تكون دائرة بين الحظر والإباحة وقد سبق أن سببها الحنث ولذا لا يجوز التعجيل عندنا قبله. وأجاب في التلويح بأن الكلام هنا مبني على السببية المجازية لأنها أظهر وأشهر حتى ذكر صاحب الكشف أن سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف لإضافتها إليها إلا أنها سبب بصفة كونها مقصودة لأنها الدائرة بين الحظر والإباحة لا الغموس، وشرط وجوبها فوات البر لأن الواجب في اليمين هو

وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه وتعلقه به لأن الأصل في إضافة الشيء أن يكون سبباً له وإنما يضاف إلى الشرط مجازاً كصدقة الفطر وحجة الإسلام.

البر احترازاً عن هتك حرمة اسم الله تعالى، والكفارة خلف عن البر ليصير كأنه لم يفت، فيشترط فوات البر لثلاث يلزم الجمع بين الخلف والأصل واليمين وإن انعدمت بعد الحنث في حق الأصل أعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الأصل والخلف واحد انتهى.

(وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه) أي بإضافة الحكم إلى السبب يعني في كلام الشارع ولذا قال في فتح القدير في بحث الطهارة السببية إنما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التجويز انتهى. (وتعلقه به) أي تعلق الحكم بالسبب (لأن الأصل في إضافة الشيء أن يكون) الشيء المضاف إليه (سبباً له) أي للمضاف لأنها للاختصاص وأقوى وجوهه بالسببية. (وإنما يضاف) الشيء (إلى الشرط مجازاً) بجامع أن الحكم متوقف عليه كتوقفه على سببه (كصدقة الفطر) من إضافة الشيء إلى شرطه أي شرط وجوبه وهو يوم العيد لا شرط صحته بدليل جواز التعجيل قبله بعد السبب (وحجة الإسلام) لأن الإسلام شرط وجوبها وصحتها، والسبب البيت بقوله تعالى: ﴿حَجَّ أَلَيْتَ﴾ [البقرة: ١٥٨].

ثم اعلم أنه لا مخالفة بين المتقدمين والمتأخرين في أسباب العبادات فالمتقدمون لما قالوا أسبابها نعم الله تعالى علينا شكراً لها فإنما أرادوا الأسباب الحقيقية، والمتأخرون لما ذكروا الأسباب المذكورة هنا من الوقت وغيره إنما أرادوا الأسباب الظاهرية وحينئذٍ فلا محل لترجيح ابن الهمام في التحرير من أن الأوجه مذهب جماعة أن السبب للصلاة توالي النعم المفضية في العقل إلى وجوب الشكر غير أنه قدر ما اعتبر منها مسبباً به، أما الوقت فجدير به العلامة انتهى.

باب بيان أقسام السنة

والأقسام التي سبق ذكرها ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن وذلك أربعة أقسام: الأول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله ﷺ

باب بيان أقسام السنة

شروع في الأصل الثاني من الأصول الأربعة للأحكام، وهي في اللغة الطريقة المعتادة، وفي الأصول قوله عليه الصلاة والسلام وفعله وتقريره وهو سكوته عند أمر يعاينه من مسلم وطريقة الصحابة، وفي الفقه ما تقدم في بحث العزيمة مما واطب عليه النبي ﷺ مع الترك أحياناً بلا عذر ولما كانت في الأصول تطلق على ما ذكرنا اختار لفظ السنة دون الحديث والخبر لاختصاصهما بالقول.

(والأقسام التي سبق ذكرها) للكتاب من الخاص وأخواته والظاهر وأخواته ومقابلها والحقيقة وأخواتها والعبارة وأخواتها التي مبلغها عشرون قسماً ومن القسم الشامل لكل التي صارت به الأقسام ثمانين قسماً بالاعتبار (ثابتة في السنة) أي في قسم منها وهو الخبر لأن قول النبي عليه الصلاة والسلام حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة فتجري فيه هذه الأقسام أيضاً وبيانها في الكتاب العزيز بيان فيها لأنها فرع الكتاب في الحجية فلا يحتاج إلى إعادتها.

[القسم الأول]

في كيفية الاتصال بنا من رسول الله ﷺ والكلام على المتواتر]

(وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن) لأنه المحتاج إلى بيانه فيه (وذلك) أي ما يختص به بالاستقراء (أربعة أقسام: الأول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله ﷺ). الثاني: في الانقطاع. الثالث: في محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة. الرابع: في بيان تفسير الخبر والكل راجعة إلى بيان الاتصال بالنبي عليه الصلاة والسلام وهو ما يختص به السنن كما أشار إليه في التوضيح.

ثم اعلم أن حجة السنة ضرورية دينية ويتوقف العلم بحقيقتها وهي المتن على طريق وصوله إلينا وهو السند وهو الإخبار عنه بأنه حدّث به فلان أو خلق كثير وهو

وهو إما أن يكون كاملاً وهو كالمتواتر وهو الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب

خبر وإنشاء وسيأتي تعريفهما وبيان أقسام الخبر في المبحث الرابع وسيأتي أيضاً الكلام على عصمته عليه الصلاة والسلام في بيان أفعاله .

ثم الخبر ينقسم باعتبار إلى متواتر وأحاد وأشار إلى بيانهما بقوله: (وهو) أي كيفية الاتصال بنا (إما أن يكون كاملاً) بلا شبهة كالسماع منه مشافهة (وهو) أي الكامل (كالمتواتر) أدخله كاف التشبيه لأن للكامل فرداً آخر وهو السماع منه مشافهة وهو أقوى من المتواتر لأن سماع الكلام مع معاينة المتكلم أقرب إلى الفهم كما أشار إليه في التقرير (وهو) في اللغة من التواتر وهو تتابع أشياء بينها مهلة، وفي الاصطلاح الخبر (الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب) شرط فيه أمرين الأول عدم إحصاء العدد وفسره في التلويح بما لا يدخل تحت الضبط وفسره الهندي بما لا يحصى عددهم عادة لكثرتهم لا أنه لا يمكن إحصاؤه فإنه ليس بشرط انتهى وهذا الشرط مختلف فيه فاختره المصنف تبعاً لفخر الإسلام وعند الجمهور ليس بشرط فإن الحجاج أو أهل جامع إذا أخبروا عن واقعة منعتهم من إقامة الحج والصلاة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين كذا في التقرير وهو الحق كما في التحرير، وعلى كل من القولين لا يشترط في التواتر عدد معين خلافاً للبعض والقول به قول بلا دليل كما في التلويح، وفي التقرير والصحيح أنه لا ينحصر في عدد، وضابطه ما حصل العلم به عنده وأقل عدد يحصل به العلم معلوم لله وغير معلوم لنا انتهى . الثاني: عدم إمكان تواطؤهم أي توافقهم على الكذب وهو تفسير للكثرة بمعنى أن المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حداً يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو أخبر جمع غير محصور مما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الأغراض لا يكون متواتراً وهو شرط متفق عليه . ولذا اختار في التحرير أن المتواتر خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة ولم يشترط المصنف العدالة والإسلام في المخبرين لأنه ليس بشرط فيه حتى لو أخبر جمع غير محصورين من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين، وأما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتأبيد دين موسى عليهما الصلاة والسلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد كذا في التلويح واختاره في التحرير وترك المصنف قيدتين لا بدّ منهما في المتواتر: أحدهما: أن يكون مستنداً إلى الحس سمعاً أو غيره حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان كذا في التلويح وجزم به في التحرير . ثانيهما: شرط في المستمع وهو أن يكون المستمع متأهلاً لقبول العلم بما أخبر به مع عدم علمه بذلك قبله لئلا يلزم تحصيل الحاصل كذا في التقرير .

ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوله كآخره ووسطه كطرفيه كنقل القرآن والصلوات الخمس وأنه يوجب علم اليقين كالعيان علماً ضرورياً

ثم اعلم أنهم جعلوا مورد القسمة الخبر مع أن السنة مشتملة على غيره من الأمر والنهي والفعل فإنها تنقل بالطرق المذكورة وأجاب عنه في التلويح بأن المتصف حقيقة بالتواتر وغيره وهو الخبر ومعنى اتصاف الأمر والنهي به أن الإخبار بكونه كلام النبي ﷺ متواتر انتهى ومعنى اتصاف الفعل به أن الإخبار بكونه فعله متواتر.

(ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوله كآخره ووسطه كطرفيه) وحاصله أنه يشترط في المتواتر استواء الطرفين والوسط في أنه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه (كنقل القرآن والصلوات الخمس) وأعداد الركعات ومقادير الزكاة وأروش الجنائيات وأعداد الطواف والوقوف بعرفات كذا في التقرير. (وأنه) أي المتواتر (يوجب علم اليقين) أي علماً يقينياً كذا فسره الجلالان وفي ضياء الحلوم: اليقين زوال الشك. (كالعيان علماً ضرورياً) لأننا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والأمم الخالية كالأنبياء والأولياء بحيث لا يحتمل النقيض أصلاً وما زال إلا بالإخبار وفسر العلم الضروري من المتواتر في التلويح بما لا يفتقر إلى تركيب الحجة حتى أنه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات انتهى.

وفي المواقف العلم الحادث ينقسم إلى ضروري ومكتسب، فالضروري قال القاضي: هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلاً وتلخيصه ما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق والبديهي ما يثبت بمجرد العقل فهو أخص من الضروري والكسبي يقابل الضروري والنظري ما يتضمنه النظر الصحيح وتمامه فيه، وفي التقرير من زعم أن العلم ضروري للمتواتر وهو الجمهور لا يشترط سبق العلم بهذه الأمور يعني شرائطه لأن العلم عنده حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى فإن خلق العلم له علم أن الخبر مشتمل على هذه الشروط وإن لم يخلق له العلم علم إخلال هذه الشروط أو بعضها فضايط العلم بحصول هذه الشروط عنده حصول العلم بخبر التواتر لأن ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط انتهى، وفسر الهندي الضروري عند الجمهور بالحاصل من غير نظر وفكر، وفسره الغزالي بمعنى عدم الحاجة إلى الشعور بالواسطة انتهى. وفي التحرير وينقسم المتواتر إلى ما يفيد العلم بموضوع في أخبار الأحاد وغير موضوع في شيء منها بل يعلم عندها بالعادة كأخبار علي وعبد الله بن جعفر يحصل عندها علم الشجاعة والسخاء ولا شيء منها يدل على السجية ضمناً إذ ليس الجود جزء مفهوم إعطاء آلاف ولا

أو يكون اتصالاً فيه شبهة صورة وهو ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم وأنه يوجب علم الطمأنينة أو يكون اتصالاً فيه شبهة صورة ومعنى

الشجاعة جزء مفهوم قتل آحاد مخصوصين ولا التزاماً إلا بالمعنى الأعم لجواز تعقل قاتل ألفاً بلا خطور معنى الشجاعة الخ .

(أو يكون) بالنصب عطف على يكون المنسوب بأن أي يكون كيفية الاتصال (اتصالاً فيه شبهة صورة) لكونه آحاداً في الأصل معنى لا معنى لأن الأمة قد تلتقته بالقبول كالمشهور (وهو ما كان من الآحاد في الأصل) وهم القرن الأول أي الصحابة (ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم) أي القرن الثالث ولذا قال في التقرير: والعبرة للاشتهار في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدها فإن عامة أخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون، ولا تسمى مشهورة حتى لا تجوز الزيادة بها على الكتاب كخبر الفاتحة انتهى .

وعرف المشهور في التحرير بما كان آحاد الأصل متواتراً في القرن الثاني والثالث مع قبول الأمة وهو قسم من المتواتر عند الجصاص وعامتهم قسم، والمتواتر عند الجصاص ما أفاد العلم بمضمون الخبر ضرورة أو نظراً وهو المشهور انتهى .

[الكلام على المشهور]

(وأنه) أي المشهور (يوجب علم الطمأنينة) وهي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته فإن كان المدرك يقينياً فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّا قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] وإن كان ظنياً فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا . وحاصله سكون النفس من الاضطراب لشبهة إلا عند ملاحظة كونه آحاد الأصل فيفيد حكماً دون اليقين وفوق أصل الظن انتهى، وحاصله أن العلم به استدلالياً وصار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا لكن لا يكفر جاحده لأن جحوده لا يؤدي إلى تكذيبه عليه الصلاة والسلام لأنه لم يسمع منه عدد لا يتوهم تواطؤهم على الكذب بل يؤدي إلى تخطئة العلماء وهي ليست بكفر بل بدعة وضلالة كذا في التقرير، وفي التحرير قيل يكفر بجحده عند الجصاص والحق الاتفاق على عدمه لأحادية أصله فلم يكن تكذيباً له عليه الصلاة والسلام .

[الكلام على خبر الواحد]

(أو يكون) اتصاله بنا (اتصالاً فيه شبهة صورة) وهو ظاهر (ومعنى) حيث لم

كخبير الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر وأنه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب والسنة

تلقه الأمة بالقبول. (كخبير الواحد) وهو علم على هذا النوع من الأخبار فلا يراعى فيه المعنى فسقط ما يقال كيف قال. (وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر) وحاصله أنه ما ليس واحداً من المتواتر والمشهور كما في التحرير وقوله: لا عبرة للعدد فيه رد لقول من فرق بين الواحد والاثنين فصاعداً فقبل الثاني دون الأول وقوله: والمتواتر مستغنى عنه لأن ما كان دون المشهور فهو دون المتواتر بالضرورة كذا في التقرير. (وأنه) أي خبر الواحد (يوجب العمل) لإفادته غلبة الظن بالصدق عند اجتماع شرائطه وهي كافية لوجوب العمل (دون علم اليقين) أي ولا يوجب علماً يقينياً وهو مذهب أكثر العلماء وجميع الفقهاء. (بالكتاب) دليل وجوب العمل وهو قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] وفسر الجلالان^(١) لولا بهلا والفرقة القبيلة والطائفة الجماعة والضمير في ليتفقها عائداً إلى الماكثين وعلهم يحذرون أي عقاب الله تعالى بامثال أمره ونهيه، وذكر في التلويح أن لعل هنا للطلب وللإيجاب لامتناع الترجي على الله تعالى، والطائفة بعض من الفرقة واحد أو اثنان إذ الفرقة هي الثلاثة فصاعداً وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر فدل على أن قول الواحد يوجب الحذر وقد يجاب أن المراد الفتوى في الفروع بقريئة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقريئة أن المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لأنه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال على أن كون لعل للإيجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وإن كان عاماً إلا أنه خص بالإجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة انتهى، وقد يقال إن لعل هنا إنما كانت للطلب بقريئة ما قبله وهو الأمر بالإندار فإن وجوب الإنذار إنما كان لطلب الحذر والإنذار الإخبار المخوف عند الرجوع كذا في التقرير. (والسنة) وهو أنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الآفاق لتبليغ الأحكام وإيجاب قبولها على الأنام، وهذا أولى من الاستدلال بقبول خبر بريرة وغيرها في الصدقة والهدية لجواز أن يحصل للنبي عليه

(١) قوله الجلالان: أي السيوطي والمحلي، ولا يخفى أن المراد الجلال السيوطي لأنه فسّر النصف الأوّل من القرآن والمحلي النصف الثاني فاشتهر المجموع بالجلالين فلذا تسامح الشارح ونسب للجلالين أي للكتاب المشهور بذلك اهـ.

والإجماع والمعقول .

وقيل لا عمل إلا عن علم بالنص فلا يوجب العمل أو يوجب العلم
لانتفاء اللازم أو لثبوت الملزوم

الصلاة والسلام علم بصدقها على أنه إنما يدل على القبول دون وجوبه . (والإجماع) وهو أنه نقل عن الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير تكبير وذلك يوجب العلم عادة بإجماعهم كالقول الصريح ، وقد دل سياق الأخبار على أن العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من إنكارهم بعض أخبار الآحاد إنما كان عند قصور في إفادة الظن ووقوع ريبة في الصدق . (والمعقول) وهو أن المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو ردّ خبر الواحد لتعطلت الأحكام .

(وقيل) قائله الفاشاني وابن داود والروافض وجماعة من المتكلمين وبعض المحدثين ومنهم أحمد بن حنبل وداود الظاهري (لا عمل إلا عن علم بالنص) وهو قوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء : ٣٦] أي لا تتبعه من قفا يقفو وهو الاتباع . (فلا يوجب) خبر الواحد (العمل) لأنه لا يوجب العلم هذا قول من قدمناه إلا أهل الحديث لكن أخرجوا المعاملات منه فإن خبر الواحد فيها يوجب العلم قالوا لعجزنا عن إظهار كل حق لنا بطريق لا شبهة فيه وكذا الرأي إن كان متمسكاً به في الأحكام عندهم للضرورة . (أو يوجب العلم) هذا قول أحمد ومن تابعه فعندهم الأخبار التي حكم أهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين لكن توجب علماً ضرورياً عند أحمد واستدلالياً عند داود (لانتفاء اللازم) تعليل لعدم وجوبه العمل يعني أن العلم لازم للعمل وانتفاء اللازم مستلزم انتفاء الملزوم (أو لثبوت الملزوم) تعليل لوجوب العلم يعني أن العمل يستلزم العلم والعمل ثابت بالانفاق فكذا العلم لثلا يلزم وجود الملزوم بدون اللازم ، وهذا على قول من قال : إنه يوجب علماً استدلالياً فإن ما كان ثبوته بالملازمة فهو استدلالياً والجواب عن الآية أنا نمنع أن المراد بها المنع عن اتباع الظن مطلقاً بل فيما يكون المطلوب منه العلم يقيناً من أصول الدين ، وقيل : المراد من قوله : ولا تقف منع الشاهد من جزم الشهادة إلا بما يتحقق على أننا ما اتبعنا الظن في خبر الواحد بل اتبعنا الدليل الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والإجماع كما في التقرير .

ثم اعلم أن قولنا إن خبر الواحد يفيد العمل دون العلم بمفهومه يشمل ما رواه البخاري ومسلم فمرويهما مظنون كمروي غيرهما ، وجزم ابن الصلاح وجماعة بأنه مقطوع بصحته لأن الإجماع على قبوله وإن كان عن ظنون فظن معصوم والأكثر على خلافه وتماهه في التحرير .

والراوي إن عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادة كان حديثه حجة يترك به القياس خلافاً لمالك وإن عرف بالعدالة دون الفقه كأنس وأبي هريرة إن وافق حديثه القياس عمل به وإن خالفه لم يترك إلا لضرورة

(والراوي إن عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد) تقسيم للخبر بحسب الراوي . وحاصله أن الراوي إما معروف بالرواية أو مجهول، أما المعروف فإن كان معروفاً بالفقه يقبل مطلقاً وإلا فإن وافق قياساً ما قبل وإلا لا، وأما المجهول فأما أن يظهر حديثه في القرن الثاني أولاً فإن لم يظهر جار العمل به في القرن الثالث لا بعده، وإن ظهر فإما أن يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل أو يردوه فلا يقبل أو سكتوا عنه فيقبل أو يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فإن وافق قياساً قبل وإلا فلا كذا في التلويح، وفي التحرير أن هذا تقسيم للراوي عنه عليه الصلاة والسلام بلا واسطة وليس يلزم صحابياً لأنه من صحبه مدة على وجه الأخذ والتبع على ما يأتي . (كالخلفاء الراشدين) وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم (والعبادة) جمع عبد لغة في عبد . قال الكرماني: وهم أربعة عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأما قول الجوهري في الصحاح بدل ابن العاص بن مسعود فمردود عليه لأنه مناف لما قال أعلام المحدثين كالإمام أحمد بن حنبل وغيرهم وهم أهل هذا الشأن والرجوع فيه إليهم انتهى، ورده في فتح القدير بأن الحق دخول عبد الله بن مسعود فيهم لأن هذا الاسم غلب على من اشتهر بالفقه والفتوى من الصحابة وابن مسعود أولى بذلك لتقدمه وملازمته له عليه الصلاة والسلام، وعلى هذا يدخل تحته كل من اشتهر بالفقه كزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رضي الله عنهم . (كان حديثه حجة يترك به القياس خلافاً لمالك) أطلقه فشمّل ما إذا كانت علة القياس ثبتت بنص أو لا فإن الخبر مقدم مطلقاً لأن الخبر يقين بأصله من حيث إنه قول الرسول عليه الصلاة والسلام لا يحتمل الخطأ وإنما الشبهة في عارض النقل بحيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل بأصله وعلى تقدير ثبوت العلية قطعاً احتمال أن يكون خصوص الأصل شرطاً لثبوت الحكم أو خصوصية الفرع مانعاً عنه ولأن ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وإن كان أحادها غير متواترة فيكون إجماعاً .

(وإن عرف) الراوي (بالعدالة دون الفقه كأنس وأبي هريرة) وسلمان وبلال ولا بد أن يقول عرف بالعدالة والضبط كما في التحرير فإن مجرد العدالة لا يكفي في الصحة وفي التحرير وأبو هريرة فقيه انتهى يعني فلا يصح إدخاله في هذا القسم وسيأتي أيضاً . (إن وافق حديثه القياس عمل به وإن خالفه لم يترك) الحديث (إلا لضرورة) لأن النقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم فإذا قصر فقه الراوي لم يؤمن من أن

كحديث المصرة

يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس، والمراد بالضرورة أن يخالف جميع الأقيسة فحينئذ يترك العمل به، وفي قوله: إلا لضرورة لطف ورعاية أدب. قال فخر الإسلام: وإنما نعني بما قلنا قصوراً عند المقابلة بفقهِ الحديث فأما الأزدرء بهم فمعاذ الله من ذلك فإن محمداً رحمه الله حكى عن أبي حنيفة في غير موضع أنه احتج بمذهب أنس بن مالك رضي الله عنه وقلده فما ظنك في أبي هريرة رضي الله عنه حتى أن المذهب عند أصحابنا أن لا يردّ حديث أمثالهم إلا إذا انسَدَ باب الرأي والقياس انتهى، وقيد الأقيسة في التلويح بالتي لا يكون ثبوت أصلها بخبر راو غير معروف بالفقه، ومفهومه أنه إذا كان ثبوت أصلها كذلك لا يترك الحديث وهو ظاهر. (كحديث المصرة)^(١) من صرّيته^(٢) جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن، وقوله صدر الشريعة ليظنها المشتري سميناً فيه نظر والمحفلة بمعناها. روى أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: «لا تصروا»^(٣) الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر» ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح أن تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿مَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «من أعتق شقصاً له في عبد قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً» وكلاهما ثابت بالإجماع المنعقد على وجود المثل أو القيمة عند فوات العين فإن قيل الخيل فليكن ردّ هذا الحديث بناء على مخالفته الكتاب والسنة والإجماع ولا نزاع في ذلك. أجب بأن هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحاً لكنه بعد فسخ العقد ظهر أنه تصرف في ملك الغير بلا رضى لأن البائع إنّما رضي بحلب الشاة على تقدير أن يكون ملكاً للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل أو بالقيمة قياساً على صورة العدوان الصريح كذا في التلويح، وذكر القاضي أبو زيد في الأسرار أن هذا الحديث مخالف للقياس من وجوه آخر: منها أنه أوجب ردّ صاع من تمر بمقابلة الذي يحلب بعد الشراء والقبض واللبن بعدهما لا يكون مضموناً على

(١) قوله المصرة: في القاموس: يقال ناقة مصرة وشاة مصرة اهـ.

(٢) قوله من صرّيته: في القاموس: صرّ الناقة يصرها بالضم صرا شدّ ضرعها أو هي من صرى يصرى اهـ. فقول الشارح من صرّيته من الثاني كما لا يخفى، فعلى الأول يكون صحيحاً

وعلى الثاني معتلاً كزكى فيكون في الحديث بضم التاء وفتح الصاد بوزن تزكوا.

(٣) قوله لا تصروا: بضم التاء وفتح الصاد بوزن تزكوا فعل معتل مسند للجماعة.

المشتري لأنه فرع ملكه فلا يضمن بالتعدي لعدم التعدي ولا بعقد لأن ضمان العقد يثبت بالقبض، ألا ترى أنه لا يضمن اللبن الذي يحدث بعد القبض وكذا الذي حدث عند العقد ثم حلب بعد القبض لأن الذي كان عند العقد لم يكن مالم لكونه باطناً ولئن كان مالم كان صفة للشاة فلا يكون له حصة من الثمن ما لم يزايل الأصل ولو زال قبل القبض لم يسقط شيء من الثمن فكذا بعده، ولئن جاز أن يقابله الضمان فينبغي أن يسقط البائع حقه من الثمن إن كان ضمان عقد ولئن كان ضمان التعدي وجب أن يضمن بالمثل أو القيمة، أما الصاع من التمر بلا تقويم قلّ اللبن أو كثر فلا وجه له في الشرع انتهى، وأما الحكم في المذهب عندنا فقد حرره السيرامي فقال من اشترى مصراً على أنها لبون فالبيع فاسد في رواية الأسرار وبه أخذ الكرخي لأنه بيع بشرط وجائز في رواية الطحاوي لأنه بيع بوصف مرغوب فلم يكن شرطاً في الحقيقة كالشراء بشرط السلامة، فلو حلبها فلم يجدها لبوناً أخذها بالقيمة على رواية الأسرار ولا رجوع بالنقصان لعدم العيب وأخذها بالثمن على رواية الطحاوي ورجع بالنقصان لتحقق العيب بفوات الوصف المرغوب وامتناع الرد لثبوت الزيادة المنفصلة المتولدة من البيع، ولو اشتراها بغير شرط وفي ظنه أنها لبون ثم حلبها فلم تكن لبوناً فالبيع جائز اتفاقاً ولا رجوع بشيء إلا على رواية الطحاوي لكونه عيباً انتهى. وفي فتح القدير لو اختيرت رواية الطحاوي للفتوى كان حسناً لغرور المشتري بالتصيرية، ولو اغترّ بقول البائع هي حلوب فتبين خلافه بعد الولادة يرجع فكذا هنا انتهى، وما ذكره الأكمل في شرح المشارق أن التصيرية ليست بعيب عندنا إنما هو على رواية الكرخي. ثم اعلم أن اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى بن أبان واختاره القاضي أبو زيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه أكثر المتأخرين، وأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي شرطاً لتقديم الخبر بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس. قال أبو اليسر: وإليه مال كثير من العلماء لأن التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم، والظاهر أنه يروي كما سمع والدليل على صحته أن عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وإن كان مخالفاً للقياس لأن الجنين إن كان حياً وجبت الدية كاملة وإن كان ميتاً فلا يجب فيه شيء وقبل خبر الضحاك في توريث المرأة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لأن الميراث يثبت بملكه قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت ومعلوم أنهما لم يكونا من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة ولم ينقل هذا التفصيل عن أصحابنا بدليل أنهم عملوا بخبر أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً مع أنه مخالف للقياس حتى قال أبو حنيفة:

وإن كان مجهولاً لم يعرف إلا بحديث أو حديثين كوابصة بن معبد فإن روى عنه السلف أو اختلفوا فيه

لولا الرواية لقلت بالقياس ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط فقه الراوي للتقديم فثبت أنه مستحدث. وأجاب عن حديث المصراة والعرية ونحوهما أن ترك أصحابنا العمل لمخالفتها الكتاب وهو ما تلونا والسنة وإجماع المتقدمين لا لعدم فقه الراوي على أنا لا نسلم أن أبا هريرة لم يكن فقيهاً بل كان ولم يعد شيئاً من أسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمن الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا مجتهد فلا وجه لردّ حديثه وهذا وإن كان فيه حفظ لجانب أبي هريرة ففيه ترك الحفظ لجانب علي وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم فإنهم ردّوا خبر أبي هريرة الوضوء مما مسته النار كذا في التقرير، وردّه في التلويح بقوله وما روي من استبعاد ابن عباس خبر أبي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديماً للقياس بل استبعاداً للخبر لظهور خلافه انتهى وكذا في التحرير مرجحاً لتقديم الخبر على القياس مطلقاً كما هو قول الأكثر فالحقّ تقديمه عندنا على القياس مطلقاً، وبه يبطل قول المتعصبين إن الرخفية أصحاب الرأي.

(وإن كان) الراوي (مجهولاً) فسره فخر الإسلام بالمجهول في رواية الحديث للاحتراز عن مجهول النسب فإنها غير مانعة من قبول حديثه كذا في التقرير (لم يعرف إلا بحديث أو حديثين) ذهب بعضهم إلى أن هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط إذ معلومهما لا بأس بكونه منفرداً بحديث أو حديثين، وأورد عليه أن عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والأحاديث الواردة في فضائلهم. أجيب بأن الجزم بالعدالة تختصّ بمن اشتهر بالصحة والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول كذا في التلويح، وسيأتي بيان الصحابي في بحث المرسل إن شاء الله تعالى. (كوابصة بن معبد) بالصاد المهملة فإنه روى أن رجلاً صلى خلف الصفوف وحده فأمره النبي ﷺ بالإعادة كذا في التقرير، وحكمه عندنا الكراهة لغير عذر. (فإن روى عنه السلف) وشهدوا له بصحة الحديث (أو اختلفوا فيه) أي في قبول حديثه بأن قبل البعض وردّ البعض، وقيده فخر الإسلام وغيره بأن ينقل الثقات عنه ويوافق القياس فإن فات أحدهما لا يقبل، ومثال ما اختلفوا فيه ووجد الشرطان حديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهراً وما دخل فقضى عليه الصلاة والسلام بمهر مثل نسائهم فقبله ابن مسعود وردّه عليّ رضي الله عنهما وقال: ما نضع بقول أعرابيّ بوال على عقبه قال شمس الأئمة الكردي: إن من عادة العرب الجلوس محتبياً فإذا بال يقع البول على عقبه وهذا لبيان قلة احتياط الأعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من عليّ رضي الله عنه، وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة

أو سكتوا عن الطعن صار كالمعروف وإن لم يظهر من السلف إلا الرد كان مستنكراً فلا يقبل وإن لم يظهر في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به

ومسروق وغيرهم، فعملنا به لما وافق القياس عندنا فإن الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده كذا في التوضيح معنى أن المعقود عليه عاد سليماً إليها كما لو طلقها قبل الدخول بها، وفي الصحاح بروع أصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح لأنه ليس في الكلام فعول إلا خروج وعتود اسم واد انتهى، وتعقبهم في التحرير في هذا المثال بأن عمل ابن مسعود كان بالرأي غير أنه سرّ برواية الموافق لرأيه من إلحاق الموت بالدخول وهو أعمّ من القبول لجواز اعتباره كالمتابعات إلا أن ينقل أنه بعد استدلال به وهذا نظر في المثال غير قاذح في الأصل انتهى. (أو سكتوا عن الطعن) أي عن الردّ بعد ما بلغهم الحديث فكذلك لأن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان فإن الحاجة داعية إلى بيان البطلان إن كان باطلاً لأن السلف لا يهتم بالتقصير والسكوت عما يعرفون بطلانه تقصير فإذا سكتوا كان ذلك بيان أنه مقبول. (صار كالمعروف) أي صار المجهول كالراوي المعروف.

(وإن لم يظهر من السلف إلا الرد كان مستنكراً) أي يسمى مستنكراً ومنكراً (فلا يقبل) لأنهم كما لا يهتمون برد الحديث الثابت لا يهتمون بترك العمل به فاتفقهم على الرد دليل على اتهامهم إياه في هذه الرواية كحديث فاطمة بنت قيس أنه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثاً فرده عمر وغيره من الصحابة وقال: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت حفظت أم نسيت، قال عيسى بن أبان: أراد بالكتاب السنة والقياس لأن ثبوته بهما حيث قال تعالى: ﴿فَاعْتَرِبُوا﴾ [الحشر: ٢] وحديث معاذ رضي الله عنه في القياس مشهور وقال بعضهم: أراد بالكتاب قوله: ﴿أَتَكُونُونَ﴾ [الطلاق: ٦] وبالسنة ما قال سمعت النبي ﷺ أنه قال: «للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة» وفي التلويح لقاتل أن يقول هو مما قبله ابن عباس رضي الله عنهما وقال به الحسن وعطاء والشعبي وأحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم إلا أن يجعل للأكثر حكم الكل مع كونه مخالفاً لظاهر الكتاب والسنة انتهى. وحاصله أن حديث فاطمة من قبيل الشاذ لا يعمل به وتمام أبحاثه في فتح القدير من النفقات.

(وإن لم يظهر) حديثه (في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به) لأن العدالة أصل في ذلك الزمان وهو الصدر الأول فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب

ولا يجب وإنما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي أربعة العقل وهو نور يضيء به طريق يبدأ به

الصدق في خبره وباعتبار أنه لم يظهر في السلف تمكن فيه تهمة فيجوز العمل به إذا وافق القياس على وجه حسن الظن به .

(ولا يجب) العمل به شرعاً لأن الوجوب لا يثبت بمثله من الطريق الضعيف وأورد عليه أنه لو وافق القياس كان الجواز بالقياس فما فائدة الجواز به . وأجيب جواز إضافة الحكم إليه حتى لا يتمكن ما في القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافاً إلى الحديث كذا في التقرير، ثم اعلم أن جواز العمل به إنما هو في قرن الصحابة والتابعين وتابعيهم للحديث : «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفسو الكذب» أما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب، فلذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف العهد كذا في التوضيح .

[حجينة الخبر بشرائط أربعة في الراوي]

(وإنما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي) هي من صفاته كذا ذكره فخر الإسلام وإنما قيد به لأن ما ذكر قبله من كونه معروفاً أو مجهولاً ليس بصفة حقيقة وإن كان له تعلق به لأن المعرفة والجهل قائمان بغيره (وهي أربعة) بالاستقراء الأول: (العقل) وهو عند الحكماء مشترك فإنه يقال للجوهر المجرد الذي ليس بمتعلق بجسم لتدبيره وتصرفه فيه ولقوى النفس الإنسانية بحسب تكميل جوهرها، فمنها قوة استعدادية وهي التي من شأنها قبول المعقولات الأولى وتسمى عقلاً هيولانياً، ومنها قوة أخرى يحصل لها عند حصول المعقولات الأولى لها فتتبعها لاكتساب الفكريات وتسمى عقلاً بالملكة، ومنها قوة أخرى وهي التي لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهدة متى شاء من غير افتقار إلى كسب ويسمى عقلاً بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل شاهدة متمثلة في الذهن عقلاً مستفاداً والذي تقرر عليه رأي أكثر الفقهاء من أصحابنا ما ذكره المصنف ذكره الهندي . (وهو نور) أي قوة شبيهة بالنور في أنه بها يحصل الإدراك، ويحتمل أن يراد بالنور المنور وهو الجوهر المجرد الذي هو أول المخلوقات، ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فإنهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكان ثم فسروه بهذا التفسير، ويحتمل أن يراد به الأثر الغامض من هذا الجوهر على نفس الإنسان كما ذكره الحكماء من أن العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للإدراك وحال نفوسنا بالإضافة إليه حال أبصارنا بالنسبة إلى الشمس فكما أن بإضاءة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بإضاءة نوره تدرك المعقولات كذا في التلويح . (يضيء) أي يصير ذا ضوء (به) أي بذلك النور (طريق) فاعل يضيء (يبتدأ به) أي بذلك الطريق والمراد به

من حيث ينتهي إليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدرکه بتأمله

الأفكار وترتيب المبادئ الموصلة إلى المطالب ومعنى إضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب إليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلاً إلى المطلوب (من حيث ينتهي إليه) متعلق بابتدأ والضمير في إليه عائد إلى حيث أي من محل ينتهي إليه (درك الحواس) أي إدراكه فلزم من هذه العبارة أنّ نهاية درك الحواس بداية درك العقل، وقد ذكروا أنّ بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في إحدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ولا خفاء أنّ المرتسم فيها صورة المحسوس لا نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور أنها خمس وتفصيلها في التوضيح والتلويح، ثم قال في التلويح ثم الظاهر أنّ معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره من الشارحين وأنه لا يحتاج إلى هذا التطويل وأنّ عود الضمير إلى حيث وهو لازم الظرفية مما لا يعهد في العربية بل المراد أنّ العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدأ به في الإدراكات من جهة أنها إدراك الحواس إلى ذلك الطريق بمعنى أنه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق إدراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فإنّ طريق إدراك المحسوسات مما يسلكه العلماء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج إلى العقل الذي نحن بصدده، ثم إذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق إدراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بدّ من قوّة بها يتمكّن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به تهتدي إلى سلوك بمنزلة نور الشمس في إدراك المبصرات فإذا ابتدأ الإنسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يبتدأ المطلوب للقلب بفيض الملك العلام انتهى، وأورد على التعريف في التقرير بأنّه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة أو مراتب فإننا لو استدللنا^(١) من وجود العالم أنه له صانعاً عالمياً فقد نطلب بعد ذلك أنّ علمه عين ذاته أو غيره أولاً هذا ولا ذاك، والحق أنّ التعريف إنّما يتأتى فيما له صورة محسوسة، وأما تعريفه على الإطلاق فهو قوّة نفسانية يدرك بها الإنسان حقائق الأمور انتهى. (فيبتدي) أي يظهر (المطلوب للقلب) المسمى بالنفس الناطقة (فيدرکه) أي يدرك القلب المطلوب (بتأمله) أي القلب، وفي التحرير: الأكثر أنّ العقل قوّة بها إدراك الكليات للنفس ومحلها الدماغ عند الفلاسفة، والقلب الذي هو اللحم عند الأصوليين وهي المراد بذلك النور، وفي التلويح أنّ معنى كلامهم في العقل أنّ قوّة للنفس بها ينتقل من الضروريات إلى

(١) قوله استدللنا، صوابه استدللنا بالفك اهـ.

والشرط الكامل منه وهو عقل البالغ دور القاصر منه وهو عقل الصبي والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي أريد به ثم حفظه ببذل المجهود له

النظريات انتهى، وعرفه الشيخ أبو الحسن الأشعري بأنه العلم ببعض الضروريات، قال في المواقف والظاهر أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وتاممه فيه، ثم اعلم أنه على هذه التعاريف عرض ولذا صرحوا بأنه يكون قابلاً للشدة والضعف ولو كان جوهرًا لم يصح قبوله لهما إليه أشار في التقرير.

(والشرط) هو (الكامل منه) أي من العقل (وهو عقل البالغ) لأن العقول لما تفاوتت في الأشخاص تعذر العمل بأن عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدّر الشرع تلك المرتبة بوقت البلوغ إقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالإحساسات الجزئية والإدراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب القوة العقلية بمعنى أنها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل إلى المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الإدراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية بإذن الله تعالى فهي تأمرنا بالأخذ والإعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للإدراك قدر ما تدرك من المصلحة بتحصيل الكمالات كذا في التلويح. (دور القاصر منه وهو عقل الصبي) لأن الصبي الكامل التمييز وإن كان ضابطاً لا يجتنب الكذب لعلمه بأن لا إثم عليه فلا يكون خبره حجة ولأن الشرع لم يجعله ولياً في أمر دينه ففي أمر الدين أولى، ولا يرد العبد فإنه مقبول الرواية وإن لم يكن ولياً في أموره لأنه لحق المولى لا لقصور عقله، قال في التحرير: والبلوغ شرط حين الأداء لا التحمل ولا تقدير في سنّ التحمل والمعتوه كالصبي انتهى، وما في بعض الشروح من تفسير العقل القاصر بعقل المعتوه والمجنون فليس بصحيح في المجنون إذ لا عقل له أصلاً، وفي التقرير وكذا الحكم إذا كان فاسقاً أو كافراً عند التحمل عدلاً مسلماً عند الرواية كما في الشهادة مع أن الرواية أوسع في الحكم من الشهادة انتهى.

(والضبط) لغة الأخذ بالجزم، واصطلاحاً عند الحنفية. (وهو سماع الكلام كما يحق سماعه) بأن يصرف همه إليه ويقبل بالكلية عليه لثلا يشذ منه شيء قال في التوضيح: وشرطنا حق السماع احترازاً عن أن يحضر رجل مجلساً، وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم هجومه لبعده وهو يزدري نفسه فلا يستعيد. (ثم فهمه بمعناه الذي أريد به) أي فهم الكلام ملتبساً بمعناه الذي أريد به لغوياً كان أو غيره (ثم حفظه) أي الكلام (ببذل المجهود له) أي الطاقة في حفظه بأن يكرر إلى أن يحفظ.

ثم الثبات عليه بمحافظه حدوده ومراقبته بمذاكرته على إساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه .

والعدالة هي الاستقامة والمعتبر هنا كماله وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى إذا ارتكب كبيرة أو أصر على صغيرة سقطت عدالته

(ثم الثبات عليه) أي على الحفظ (بمحافظة حدوده) أي أحكامه بأن يعمل بموجبه بالبدن (ومراقبته) احترازاً عما لا يرى نفسه أهلاً للتبليغ فيقتصر في مراقبة بعض ما ألقى عليه (بمذاكرته) بلسانه فإن ترك العمل والمذاكرة يورثان النسيان (على إساءة الظن بنفسه) بأن لا يعتمد على نفسه إني لا أنساه ولا يسامح في حفظه بل يسيء الظن إني إذا تركته نسيته إذ الحزم سوء الظن، ولهذا كان ابن مسعود رضي الله عنه إذا روى حديثاً أخذ به البهر أي تتابع النفس وجعلت فرائضه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع أنه في أعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة . (إلى حين أدائه) أي يكون مشغولاً بالثبات عليه إلى حين أدائه وظاهر كلامهم أن الضبط بهذا المعنى شرط في قبول الرواية، وتعقبهم في التلويح بأنه ليس بشرط لأنهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير تكبير إلا أن هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الأصول وإليه أشار فخر الإسلام بقوله وهذا مذهبنا في الترجيح انتهى، وفيه نظر لأن فخر الإسلام جعل الضبط على نوعين كامل وأكمل فالأول لا بد منه لقبول الرواية ولذا لم يقبل خبر من اشتدت غفلته خلقه أو مسامحة أو مجازفة وهو ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة والثاني أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقهاً وشرعية ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من يعرف بالفقه في باب الترجيح، وهذا مذهبنا في الترجيح انتهى، فقد علمت أن الإشارة راجعة إلى الأكمل منه لا مطلقاً، وفي التوضيح شرطنا حق السماع هنا لا في القرآن لأن المعتبر في نقله نظمه فلذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على أنه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولأنه محفوظ لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [يوسف: ١٢] انتهى، وفي التحرير ومن الشرائط رجحان ضبطه على غفلته ليحصل الظن ويعرف بالشهرة وبموافقة المشهورين بالضبط أو غلبتها وإلا فغفلة انتهى .

(والعدالة) في اللغة (هي الاستقامة) سواء كان في الدين أو لا يقال طريق عدل للجمادة، (والمعتبر هنا) أي في قبول روايته (كماله) أي العددل بمعنى العدالة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة وأقصاها أن يستقيم كما أمر وهو لا يكون إلا في النبي عليه الصلاة والسلام فاعتبر ما لا يؤدي إلى حرج (وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى إذا ارتكب كبيرة أو أصر على صغيرة سقطت عدالته) لأنه صار متمهماً

بالكذب فلا تقبل رواية الفاسق، قيد بالإصرار على الصغيرة لأن من ابتلي بشيء منها من غير إصرار فعدل لأن التحرز عن جميعها متعذر عادة فإن غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات فاشتراط جميعها سد لباب الرواية، وحد الإصرار أن تتكرر منه تكررأ يشعر بقلّة المبالاة بدينه إشعار ارتكاب الكبيرة بذلك كذا في التقرير، ولم يذكروا هنا ترك ما يخل بالمروءة في تفسير العدالة ولا بدّ منه كما في الشهادة، ولذا قال في التحرير وهي ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، والشرط أدناها ترك الكبائر والإصرار على الصغائر وما يخل بالمروءة، وأما الكبائر فروى ابن عمر: الشرك والقتل وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد في الحرم، أي الظلم، وفي بعضها واليمين الغموس وزاد أبو هريرة أكل الربا، وعن علي إضافة السرقة^(١) وشرب الخمر وفي الصحيح^(٢) قول الزور وشهادة الزور ومما عدّ القمار والسرف وسب السلف الصالح والطعن في الصحابة والسعي في الأرض بالفساد في المال والدين وعدول الحاكم عن الحق والجمع بين صلاتين بلا عذر. وأما الذي يخل بالمروءة فصغائر دالة على خسته كسرقة لقمة واشتراط الأجرة على الحديث^(٣) وبعض مباحات مثلها^(٤) كالأكل في السوق والبول في الطريق^(٥) والإفراط في المزمع المفضي إلى الاستخفاف به وصحبة الأراذل والاستخفاف بالناس وفي إباحة هذا^(٦) نظر وتعاطي

(١) قوله إضافة السرقة: أي ضمها إلى الكبائر.

(٢) قوله وفي الصحيح: أي في الحديث الصحيح المتفق عليه.

(٣) قوله على الحديث: أي على سماعه كذا في شرح البديع ولا يعمرى إطلاق هذا عن نظر، نعم ذهب أحمد وإسحاق وأبو حاتم الرازي إلى أنه لا تقبل رواية من أخذ على التحديث أجراً ورخص آخرون فيه كالفضل بن دكين شيخ البخاري وعلي بن عبد العزيز البغوي قال ابن الصلاح وذلك شبيه بأخذ الأجرة على تعليم القرآن ونحوه غير أن هذا من حيث العرف حتماً للمروءة والظن يساء بفاعله إلا أن يقترون ذلك بعذر ينفي ذلك عنه كما لو كان فقيراً ذا عيال وكان الاشتغال بالتحديث يمنعه من الاكتساب لعياله كذا في شرح التحرير لابن أمير حاج.

(٤) قوله مثلها: أي مثله المذكورات في الإخلال بالمروءة ولا وجود لهذه الكلمة في نسختي التحرير وشرحه.

(٥) قوله والبول في الطريق: كذا في شرح البديع أيضاً. قلت وفي إباحته نظر للأمر بانقاء ذلك كما في الصحيحين وغيرهما وفي بعض الروايات فعلية لعنة الله والملائكة والناس أجمعين أفاده في شرح التحرير.

(٦) قوله هذا: أي الاستخفاف بالناس، ووجه النظر أنه قال عليه الصلاة والسلام: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه ذرة من كبر والكبر من بطر الحق وار دري الناس» كما رواه الحاكم وغيره.

الحرف الدنيئة^(١) كالحياسة والصياغة ولبس الفقيه قباء ونحوه^(٢) ولعب الحمام انتهى، وظهره أن العدالة تزول بفعل ما يخل بالمروءة من غير إصرار، وقد صرح به المحلي في شرح جمع الجوامع وفي فتح القدير. والحاصل أن ترك المروءة مسقط للعدالة، وقيل في تعريف المروءة أن لا يأتي الإنسان ما يعتذر فيه مما يبخره عن مرتبته عند أهل الفضل، وقيل السميت الحسن وحفظ اللسان وتجنب السخف^(٣) والمجون والارتفاع عن كل خلق دنيء انتهى، وذكر فيه أن مما يخل بها المشي بسراريل فقط ومدّ رجله عند الناس وكشف رأسه في موضع يعد فعله خفة وسوء أدب وقلة مروءة وحياء ومنه مصارعة^(٤) شيخ الأحداث في الجامع ولا تقبل شهادة الطفيلي والرقاص والمجازف في كلامه والمسخرة بلا خلاف، وكذا من يشتم أهله ومماليكه كثيراً وكذا الشتام للحيوان كدابته وكذا لبائعها، وتسقط العدالة بترك الصلاة بجماعة من غير تأويل وبترك الجمعة من غير عذر والأكل فوق الشبع إلا فيما استثنى والخروج لرؤية السلطان أو الأمير عند قدومه وركوب البحر للتجارة أو التفرج والتجارة إلى أرض الكفار وقرى فارس ونحوها وعدم أداء الزكاة والشهادة على إقرار باطل أو فعل باطل، وصحح في فتح القدير قبول شهادة أهل الصناعات الدنيئة فما في التحرير ضعيف، ومما يسقط العدالة الجلوس مجلس الفجور والشرب، وفي الذخيرة والمحيط: الإعانة على المعاصي والحث عليها من الكبائر، ولا تقبل شهادة أهل الشعبة وهو المسمى في ديارنا دكاكاً لأنه إما ساحر أو كذاب أعني الذي يأكل منها ويتخذها مكسبة فأما من علمها ولم يعملها فلا، وصاحب السيمياء على هذا كذا في فتح القدير، وقد زاد في جمع الجوامع في الكبائر على ما ذكرناه اللواط والغصب والنميمة وقطيعة الرحم والخيانة في الكيل والوزن والكذب على رسول الله ﷺ وضرب المسلم وكتمان الشهادة والرشوة والديانة وهي استحسان الرجل على أهله، والقيادة وهي استحسان الرجل على غير أهله، والسعاية بشخص إلى ظالم ليؤذيه واليأس من الرحمة وأمن المكر والظهار ولحم الخنزير والميتة وفطر رمضان والغلول والمحاربة قال المحلي وليست الكبائر منحصرة فيما عدده، وما ورد في الحديث من أنها سبع فمحمول على بيان المحتاج إليه منها وقت ذكره، وقد قال ابن عباس هي إلى السبعين أقرب وسعيد بن جببر هي إلى السبعمئة أقرب يعني باعتبار إضافة أنواعها انتهى وزاد في الروض في عد الكبائر ترك الأمر

(١) قوله وتعاطى الحرف الدنيئة: يأتي تصحيح خلافه عن الفتح والتصريح بضعف هذا.

(٢) قوله قباء ونحوه: كالفلنسة التركية في بلد لم يعتادوه شرح التحرير.

(٣) قوله السخف: هو رقة العقل.

(٤) قوله ومنه مصارعة الخ: عبارة الفتح وعن الكرخي لو أن شيخاً صارع الأحداث في الجامع لم تقبل شهادته.

دون القاصر وهو ما ثبت لظاهر الإسلام واعتدال العقل

بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن والوقوع في أهل العلم وحملة القرآن، قال ومن الصغائر النظر إلى محرم وغيبية واستماعها وكذب لا حد فيه ولا ضرر وإشراف على بيوت الناس وهجر مسلم فوق ثلاث، وكثرة خصومات لا إن راعى حق الشرع وضحك في الصلاة ونياحة وشق جيب لمصيبة وتبختر وجلوس بين فساق إيناساً لهم، وإدخال مجانيين أو صبيان يغلب تنجيسهم المسجد والإكراه، وإمام من يكرهونه لعيب فيه واستعمال نجس في بدن أو ثوب لغير حاجة والتغوط مستقبلاً وفي الطريق وما أشبه ذلك مما لا يجوز حتى كشف العورة في خلوة لغير حاجة فبالإصرار على الصغائر ولو على نوع منها يسقط الشهادة انتهى .

(دون القاصر وهو ما ثبت لظاهر الإسلام واعتدال العقل) فلا يقبل خبر المستور في الظاهر وهو الذي لم تعرف عدالته ولا فسقه وهو المجهول، وعند أبي حنيفة قبله ما لم يرده السلف ووجهه ظهور العدالة بالتزامه الإسلام، وفي الحديث: «أمرت أن أحكم بالظاهر» ودفع بأن الغالب أظهر وهو الفسق فيرد ما لم تثبت العدالة بغيره كذا في التحرير ولا مخالفة بين ما ذكره هنا من عدم قبول المستور وما ذكره قبله من قبول رواية المجهول بشرطه لأن الكلام هنا في غير القرون الثلاثة وهناك في الثلاثة كما سبق التقييد به .

وقد ترك المصنف مسائل مهمة يتعين ذكرها تمييزاً للفائدة وكلها من التحرير باختصار:

الأولى: المعرف للعدالة والضبط الشهرة كمالك وشعبة، والتزكية ولها ألفاظ مذكورة فيه . الثانية: الحديث الضعيف إذا تعددت طرقه فإن كان ضعفه لفسق الراوي لا يرتقي إلى الحجية ولغيره كسوء الحفظ مع العدالة يرتقي، وهذا التفصيل هو الأصح لأن الفسق لا يرتفع بالتعدد بخلاف سوء الحفظ فإن عدم القبول لوهم الغلط والتعدد يرجح أنه أجاد فيه فيرتفع المانع . الثالثة: قال الأكثر الجرح والتعديل يكون بواحد في الرواية وبأثنين في الشهادة . الرابعة: إذا تعارض الجرح والتعديل فالمختار تقديم الجرح مطلقاً إلا إذا قال المعدل علمت ما جرحه به وأنه تاب عنه فإنه يقدم التعديل . الخامسة: الأكثر على عدالة الصحابة فلا يستعلم التعديل للآية ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الأعراف: ٦٤] وللحديث: «أصحابي كالنجوم» وما تواتر عنهم من مداومة الامتثال ودخولهم في الفتن كان بالاجتهاد . السادسة: أن العدالة شرط حال الأداء وأن تحمل فاسقاً إلا بفسق الكذب عليه عليه الصلاة والسلام عند أحمد وطائفة والوجه الجواز بعد ثبوت العدالة انتهى . وفي البدائع أن المعروف بالكذب إذا تاب لا تقبل شهادته

والإسلام وهو التصديق والإقرار بالله تعالى

كالمحدود في القذف لأن من صار معروفاً بالكذب واشتهر به لا يعرف صدقه من توبته بخلاف الفاسق إذا تاب عن سائر أنواع الفسق أنه تقبل شهادته انتهى . السابعة: يثبت التعديل بحكم القاضي العدل وعمل المجتهد الشارطين لا أن لم يعلم سوى كونه على وفقه انتهى . الثامنة: قال قاضيخان في فتاويه: الفاسق إذا تاب لا تقبل شهادته ما لم يمض عليه زمان يظهر التوبة، ثم بعضهم قدره بستة أشهر، وبعضهم قدره بسنة، والصحيح أن ذلك مفوض إلى رأي القاضي والمعدل انتهى .

(والإسلام) بيان للرباع من شرائط كون الخبر حجة وإنما شرطناه وإن كان الكذب حراماً في كل دين لأن الكافر يسعى في هدم دين الإسلام تعصباً فيرد قوله في أموره وإنما لم يكتف بذكر العدالة عن الإسلام لأن الكافر ربما يكون مستقيماً على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر إذا شهد على كافر عند طعن الخصم، قال قارئ الهداية: وتزكيته بالأمانة في دينه ولسانه ويده وأنه صاحب يقظة انتهى، قال في التلويح لو فسر العدالة بمحافظه دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر المباحات الخمسة فلا خفاء في شمولها الإسلام لأن الكفر أعظم الكبائر، فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع انتهى .

ولما كان الإسلام والإيمان عبارتين عن معبر واحد عند علمائنا فسره بحقيقة الإيمان فقال: (وهو التصديق) وهو إذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووجدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام وجميع ما علم مجيئه بالضرورة على ما هو معنى الإيمان في اللغة إلا أنه قيد بأشياء مخصوصة ولهذا قال النبي ﷺ: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث»، فنبه على أن المراد بالإيمان معناه اللغوي كذا في التلويح . (والإقرار بالله تعالى) ظاهر في أن الإقرار ركن من الإيمان وهو قول شمس الأئمة وفخر الإسلام وكثير من الفقهاء ونسبه في المواقف إلى أبي حنيفة، وقال في المسامرة إنه منقول عن أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه، وبعض المحققين من الأشاعرة قالوا: لما كان الإيمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل منهما ركناً في الباب فلا يثبت الإيمان إلا بهما إلا عند العجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه انتهى، وعند أكثر الأئمة كما في المواقف أنه التصديق فقط والإقرار شرط الإجراء أحكام الدنيا حتى لو أكره الحربي أو الذمي فأقر صخ إيمانه في حق أحكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق، ولو أكره المؤمن على الردة أي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدّاً

في حق أحكام الدنيا لأن التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الإكراه وركنه إنما هو تبديل الاعتقاد انتهى، وصحة الإيمان مع الإكراه في حق الذمي سهو وإنما هو في حق الحربي كما في فتاوى قاضيخان من باب الردة، وفي شرح المقاصد: لا يخفى أن الإقرار لهذا الغرض: أي لإجراء الأحكام لا بد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار للإمام وغيره من أهل الإسلام، بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيمان فإنه يكفي مجرد التكلم وإن لم يظهر على غيره انتهى. وفي المسأيرة واتفق القائلون بعدم اعتبار الإقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه متى طوّل به أتى به فإن طوّل به فلم يقر فهو كفر عناد، وهذا ما قالوا إن ترك العناد شرط وفسروه به، وبالجملة فقد ضمّ إلى التصديق بالقلب أو بهما في تحقيق الإيمان وإثباته أمور الإخلال بها إخلال بالإيمان اتفاقاً كترك السجود للصنم وقتل نبي أو الاستخفاف به أو بالمصحف والكعبة وكذا مخالفة ما أجمع عليه وإنكاره بعد العلم به، قال الإمام أبو القاسم الإسفراييني: بعد ذكرها إذا وجد ذلك دلنا على أن التصديق الذي هو الإيمان مفقود من قلبه لاستحالة أن يقضي السمع بكفر من معه الإيمان، ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه قد ثبت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى، والمقطوع به أن الإيمان وضع إلهي أمر به عباده ورتب على فعله لازماً هو ما شاء من خير بلا انقضاء وعلى تركه ضده بلا انقضاء وهذا لازم الكفر شرعاً وأن التصديق بما أخبر به النبي ﷺ من انفراد الله تعالى بالألوهية وغيره إنما كان على سبيل القطع من مفهومه وأنه قد اعتبر في ترتب لازم الفعل وجود أمور عدتها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وترك السجود للصنم ونحوه، والالتقياد وهو الاستسلام إلى قبول أوامره ونواهيته الذي هو معنى الإسلام، وقد اتفق أهل الحق وهم الأشاعرة والحنفية على أنه لا إيمان بلا إسلام وعكسه فيمكن اعتبار هذه أجزاء لمفهوم الإيمان فيكون انتفاء ذلك اللازم عند انتفائها لانقضاء الإيمان وإن وجد التصديق، وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق إلى مجموع هو منها ولا بأس به فإننا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول إذ قد اعتبر الإيمان شرعاً تصديقاً خاصاً وهو ما يكون بأمور خاصة وأن يكون بالغاً إلى حد العلم إن منعنا إيمان المقلد وإلا فالجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو في اللغة أعم من ذلك ويمكن اعتبارها شروطاً لاعتباره شرعاً فينتفي أيضاً لانقضاء الإيمان مع وجود التصديق بمحليه^(١) ولا يمكن اعتبارها شروطاً لثبوت اللازم الشرعي فقط فينتفي عند انتفائها مع قيام الإيمان لأن الفرض أن عند انتفائها ثبت ضد

(١) قوله بمحليه: هما القلب واللسان اهـ.

كما هو بأسمائه وصفاته وقبول أحكامه وشرائعه والشرط فيه البيان إجمالاً كما ذكرنا

لازم الإيمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فثبت ملزومه وهو الكفر انتهى . وصرح في المسامرة بأن المختار الأخير وهو اعتبارها شروطاً لاعتباره شرعاً انتهى .

(كما هو بأسمائه وصفاته) يعني لا بحقيقته . قال في المواقف : حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين وغيرهم ويجوز العلم بحقيقته خلافاً للفلاسفة والغزالي وإمام الحرمين وكلام الصوفية في الأكثر مشعر بالامتناع، والمراد بالاسم ما دل على الذات المأخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم حقيقياً كالعلم وإضافياً كالمأجد بمعنى العالي وسلبياً كالقدوس أو المأخوذ من الفعل كما أفاده في المواقف وفي العناية من اليمين، المراد بالاسم هنا لفظ دال على الذات الموصوفة بصفة كالرحمن والرحيم وبالصفة المصادر التي يحصل وصف الله تعالى بأسماء فاعليها كالرحمة والعلم والعزة، والصفة على نوعين، صفة ذات وصفة فعل، لأنه إما أن يجوز الوصف به وبضده أولاً، والثاني صفة الذات كالعزة والأول صفة الفعل كالرحمة والغضب لجواز أن يقال رحم الله المؤمنين ولم يرحم الكافرين وغضب على اليهود دون المسلمين انتهى .

(وقبول أحكامه وشرائعه) أي الانقياد لجميع ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام عن الله كما قدمناه .

(والشرط فيه البيان إجمالاً كما ذكرنا) أي في قبول روايته بيان ما ذكرناه إجمالاً ولا يكتفي بالظاهر وهو النشأة في الدار بين أبوين مسلمين فأفاد شيئين الأول أنه لا بد من الاستيصال عن الإيمان فيقال أتؤمن بالله وصفاته وأن ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام حق فإذا قال نعم حكم بإسلامه في الظاهر وإن وافق هذا الاستفهام ما في قلبه كان مؤمناً عند الله وإلا لا، وأما من استوصف بأن وصف بين يديه فقال لا أعرف ما تقول فليس بمؤمن قال محمد في الجامع الكبير: في الصغيرة بين أبوين مسلمين إذا لم تصف الإسلام حتى أدركت فلم تصف أنها تبين من زوجها لأنها كانت مسلمة تبعاً، وقد انقطعت التبعية فإذا لم تصف كان ذلك جهلاً بالصانع والجهل به كفر بعد الإسلام وصارت مرتدة . قال الشيخ البزدوي في جامعه وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بأن تلقن الإسلام بعد البلوغ حتى تؤديه احترازاً عن هذا، وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين تزف إليه كذا في التقرير . والمراد بجهلها عدم الاعتقاد في نفس الأمر لا عدم التعبير فإن كثيراً من الرجال يعجز عنه كما في فتح القدير . ثم اعلم أن أمارات الإسلام قائمة مقام البيان من الصلاة بجماعة وإيتاء الزكاة وأكل ذبيحتنا كما ذكره فخر الإسلام .

ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته والثاني في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن. أما الظاهر فالمرسل من الأخبار

واعلم أنه يكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً كالإيمان بالملائكة والكتب والرسول. ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والإنجيل حتى أن من لم يصدق بواحد معين منها كافر كذا في المسامرة باليمين. الثاني الرد على بعض المشايخ حيث قال إن ذكر الوصف لا يكفي بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الإقرار به، وبيانه على التفصيل ورده فخر الإسلام بأنه يتعذر اشتراطه لأن أكثرهم لا يقدر على تفسير صفات الله تعالى على الحقيقة فيشترط الكمال الذي لا يؤدي إلى الحرج انتهى.

(ولهذا) أي لاشتراط الأمور الأربعة في الراوي (لا يقبل خبر الكافر) لفقد الرابع وسكت عن المبتدع لأنه إن كانت بدعته تكفره فهو كافر وإلا فإن كانت بدعته جلية كفسق الخوارج فالأكثر القبول، وأما غير الجلية كنفى زيادة الصفات فقبل اتفاقاً، وإن ادعى كل القطع بخطأ الآخر لقوة شبهته عنده وتمامه في التحرير لكن قال في التقرير المذهب المختار عندنا أن لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس إلى هواه وهو مذهب أئمة الفقه والحديث لأن الداعي إلى الهوى يحتاج إلى المحاجة وذلك سبب داع إلى التقول فلا يؤتمن على حديث النبي ﷺ ولا كذلك الشهادة لأنه ليس بداع إلى التقول والتزوير وقيل الرواية كالشهادة والمختار خلافه انتهى، وذكر قبله أن المبتدع إن كانت بدعته تكفره ويسمى الكافر المتأول فالأشهر على عدم قبول شهادته وروايته وإن كانت لا تكفره فالأكثر على قبول شهادته دون روايته إلا الخطابية فلا في الكل ويلحق بهم صاحب الإلهام فلا تقبل شهادته. (والفاسق) لفقد العدالة وشرطه أن يكون ما فعله محرماً في اعتقاده، ولذا قال في التحرير: وأما شرب النبيذ واللعب بالشطرنج وأكل متروك التسمية عمداً من مجتهد ومقلده فليس بفسق انتهى.

(والصبي والمعتوه) لعدم كمال العقل (والذي اشتدت غفلته) لعدم الضبط وإن وافق القياس إلا إذا تعددت طرقه كما بيناه، وفي التحرير وأما الحرية والبصر وعدم الحد في قذف والولاد والعداوة فمختص بالشهادة وعن أبي حنيفة نفى رواية المحدود.

[النوع الثاني من الأقسام المختصة بالسنن]

[الانقطاع، وهو نوعان: ظاهر وباطن]

(والثاني) من الأقسام الأربعة المختصة بالسنن (في الانقطاع) أي انقطاع الحديث عن رسول الله ﷺ (وهو نوعان ظاهر وباطن). أما الظاهر فالمرسل من الأخبار بفتح

وهو إن كان من الصحابي

السين من الإرسال خلاف التقييد وسمي هذا النوع لعدم تقييده بذكر الوسطة التي بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح الفقهاء والأصوليين قول الإمام الثقة قال عليه الصلاة والسلام مع حذف من السند وتقييده بالتابعي أو الكبير منهم اصطلاح كذا في التحرير فهو عند المحدثين أن ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وإن ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع^(١) وإن ترك واسطة فوق الواحد فمعضل^(٢) بفتح الضاد وإن لم يذكر الوسطة أصلاً فمرسل كذا في التلويح، وعرفه في التقرير عندهم بأن يترك التابعي الوسطة بينه وبينه عليه الصلاة والسلام وهو الظاهر من كلامهم.

(وهو) بالاستقرار أربعة (إن كان من الصحابي) وهو عند أكثر أهل الحديث وبعض أهل الأصول من لقي^(٣) النبي ﷺ مسلماً ومات على إسلامه أو ارتد وعاد في حياته وأما بعد وفاته كقرة والأشعث ففيه نظر والأظهر النفي وجمهور الأصوليين من طالت صحبته متتبعا مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عرفاً بلا تحديد في الأصح وقيل ستة أشهر وقال ابن المسيب سنة أو غزو^(٤). لنا^(٥) أن المتبادر من الصحابي وصاحب فلان العالم ليس إلا ذلك^(٦) انتهى ولذا صح نفيه عن الوافد اتفاقاً إذ يقال ليس صحابياً بل وفد وارتحل من ساعته. قال في التحرير ويبتنى عليه^(٧) ثبوت عدالة غير الملازم فلا يحتاج إلى التزكية أو يحتاج وعلى هذا المذهب جرى الحنفية ولولا اختصاص الصحابي بحكم^(٨) لا يمكن جعل الخلاف في مجرد الاصطلاح ولا مشاحة

(١) قوله فمنقطع: هو ما سقط من إسناده راو أو اثنان فصاعداً لا من موضع واحد شرح التحرير وهو مخالف لما هنا.

(٢) قوله فمعضل: ما سقط من إسناده اثنان فصاعداً من موضع واحد شرح التحرير وفيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح.

(٣) قوله من لقي: أي وكان مميزاً فخرج الأطفال الذين حنكهم ﷺ كعبد الله بن الحارث بن نوفل، وعبد الله بن أبي طلحة الأنصاري، والمراد اللقي بعد النبوة لا قبلها فخرج من لقيه قبل النبوة ومات قبلها كزيد بن عمرو بن نفيل وحينئذ فيشكل ترجمتهم لإبراهيم وعبد الله ابنيه ﷺ في الصحابة لاشتراط تمييز الملاقي ولم يترجموا القاسم ابن النبي ﷺ في الصحابة لأنه ولد ومات قبل النبوة اهـ.

(٤) أي بأن يكون غزا أي حارب مع النبي ﷺ اهـ.

(٥) لنا أي معاشر جمهور الأصوليين وهو المختار.

(٦) قوله إلا ذلك: أي من طالت صحبته الخ.

(٧) قوله عليه: أي على الخلاف في الصحابي من هو.

(٨) قوله بحكم: وهو عدالته اهـ.

فمقبول بالإجماع

فيه انتهى . وحاصله أن غير الملازم يحتاج إلى التعديل ولا يقبل إرساله عند من لا يقبل المرسل وما في التقرير من ترجيح القول الأول فضعيف بما في التحرير، وفي التحرير إذا قال المعاصر^(١) العدل أنا صحابي قبل على الظهور لا القطع لاحتمال قصد الشرف انتهى واقتصر في جمع الجوامع على قوله من اجتمع مؤمناً بمحمد ﷺ فلم يشترط موته مؤمناً فقال المحقق المحلي في شرحه واعترض^(٢) على التعريف بأنه يصدق على من مات مرتداً مسلماً كعبد الله بن أبي سرح ويجاب بأنه كان يسمى قبل الردة ويكفي ذلك في صحة التعريف إذ لا يشترط فيه الاحتراز عن المنافي المعارض ولذلك لم يحترزوا في تعريف المؤمن عن الردة العارضة لبعض أفرادهم، ومن زاد من متأخري المحدثين كالعرفاني في التعريف ومات مؤمناً للاحتراز عن ذكر أراد تعريف من يسمى صحابياً بعد انقراض الصحابة لا مطلقاً وإلا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابياً حال حياته ولا يقول بذلك أحد وإن كان ما أراده ليس من شأن التعريف انتهى . (فمقبول بالإجماع) ولا اعتبار بخلاف الإسفراييني ولا بما نقل عن الشافعي من عدم قبوله إن علم إرساله^(٣) كذا في التحرير، وقد علل قبول مرسل الصحابي في التوضيح والتقرير بالحمل على السماع من رسول الله ﷺ وليس بصحيح لأن الصحابي إذا قال: قال رسول الله ﷺ: لا يكون مرسلأً، وإنما يكون خبره مرسلأً إذا صرح بأنه لم يسمعه من النبي ﷺ وأن بينه وبينه رجلاً فحينئذ لا يجوز حمله على السماع فإذا أطلق قال في التحرير إذا قال الصحابي: قال عليه الصلاة والسلام حمل على السماع ولا إشكال في قال لنا وسمعتنا وحدثنا فإن قال سمعتنا أمر أو نهى فالأكثر حجة وتماه فيه ثم قال إذا أخبر الصحابي بحضرته عليه الصلاة والسلام فلم ينكر كان ظاهراً في صدقه لا قطعياً لاحتمال أنه لم يسمعه^(٤) أو لم يفهمه^(٥) أو كان بين نقيضه^(٦) أو رأى تأخير الإنكار أو ما علم كذبه^(٧) أو رآه صغيرة

(١) أبي للنبي ﷺ.

(٢) قوله واعترض على التعريف: عبارة الإمام المحلي واعترض على التعريف بأنه يصدق على من مات مرتداً كعبد الله بن حنظل ولا يسمى صحابياً بخلاف من مات بعد رده مسلماً كعبد الله بن أبي سرح ويجاب إلى آخر ما ذكره الشارح اهـ مصححه .

(٣) قوله إرساله: أي الصحابي أي بأن صرح بالرواية عن غيره ﷺ اهـ.

(٤) قوله إنه: أي عليه السلام لم يسمعه أي ذلك الخبر لاشتغاله عنه بما هو أهم منه .

(٥) قوله أو لم يفهمه: أي أو سمعه ولم يفهمه لرداءة عبارة المخبر مثلاً ولا يخفى ما في العبارة من سوء الأدب .

(٦) قوله نقيضه: أي ذلك الخبر وعلم أنه لا يفيد إنكاره اهـ.

(٧) قوله أو ما علم كذبه أي لكونه دنيوياً وهو ﷺ قال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم» .

ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا وإرسال من دون هؤلاء كذلك عند الكرخي خلافاً لابن أبان والذي أرسل من وجه وأسد من وجه مقبول عند العامة .

ولم يحكم بإصراره انتهى . (ومن القرن الثاني) أي التابعين (والثالث) التابعين للتابعين (كذلك) أي مقبول مطلقاً (عندنا) وعند مالك وأحمد وهو قول الأكثر، وأطلق أكثر المحدثين من عهد الشافعي المنع، وقال الشافعي إن تقوى بإسناد أو إرسال مع اختلاف الشيوخ أو قول صحابي أو أكثر العلماء أو عرف أنه لا يرسل إلا عن ثقة قبل وإلا لا . لنا جزم العدل بنسبة المتن إليه عليه الصلاة والسلام بقوله قال: يستلزم اعتقاد ثقة الأصل وكونه من أئمة الشأن قوّي الظهور^(١) في المطابقة وإلا لم يكن عدلاً إماماً ولذا حين سئل النخعي الإسناد إلى عبد الله^(٢) قال إذا قلت حدّثني فلان عن عبد الله فهو الذي رواه فإذا قلت قال عبد الله فغير واحد^(٣) وقال الحسن متى قلت لكم حدّثني فلان فهو حديثه ومتى قلت قال رسول الله ﷺ فمن سبعين^(٤) فأفادوا أن إرسالهم عند اليقين أو قريب منه فكان أقوى من المسند وهو مقتضى الدليل وتامه في التحرير وهو صريح في أن الراجح أن المرسل أقوى من المسند وقد جزم به في التوضيح بناء على أن العادة جارية بأن الأمر إذا كان واضحاً للناقل جزم بنقله من غير إسناد وإلا نسبه إلى الغير، وتعقبه في التلويح بمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم إحاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند إلى القبول تحقيقاً للحال وأنه على ثقة في ذلك المقال انتهى، وفي التقرير أن فخر الإسلام اختار أن المرسل أقوى من المسند عند المعارضة لكن لا تجوز الزيادة به على الكتاب كالمشهور لأن ترجيحه على المسند ثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله . (وإرسال من دون هؤلاء) أي إرسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث (كذلك) مقبول (عند الكرخي) لما ذكرنا (خلافاً لابن أبان) لأن الزمان زمان الفسق والكذب فلا بد من البيان إلا أن تروي الثقات مرسله كما رووا مسنده فيقبل مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله وقال الرازي: لا يقبل إلا إذا اشتهر أنه لا يروى إلا عن عدل ثقة وهو مختار شمس الأئمة والذي يظهر ترجيح قول الكرخي لأن الكلام في العدل الضابط . (والذي أرسل من وجه وأسد من وجه مقبول عند العامة) أطلقه فشمّل

(١) الظهور أن العدل لم يسقط إلا من جزم بعدائه بخلاف من ذكره لظهور احالة الأمر فيه على غيره غالباً اهـ .

(٢) قوله أي لما قال الأعمش لإبراهيم النخعي إذا رويت لي حديثاً عن عبد الله بن مسعود فأسنده لي .

(٣) قوله فغير واحد: أي فقد رواه غير واحد عنه .

(٤) قوله فمن سبعين: أي سمعته منهم .

وأما الباطن فإن كان لنقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا وإن كان بالعرض بأن خالف الكتاب أو السنة المعروفة أو الحادثة أو أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول كان مردوداً منقطعاً أيضاً والثالث في بيان محل الخبر

ما إذا أسنده المرسل أو غيره . أما الأول فلاحتمال أنه سمع الحديث ونسي المروي عنه وهو يعلم السماع يقيناً فأرسله اعتماداً عليه ثم تذكره فأسنده ثانياً وبالعكس فلا يقدح إرساله في إسناده . وأما الثاني فلأن عدالة المسند تقتضي القبول وإرسال المرسل لا يقتضي عدم القبول إسناده لجواز أن يكون المرسل سمعه مسنداً فلا يقدح إرساله في إسناده الآخر، وصحح في التقرير أن الحكم لمن أسنده إذا كان ضابطاً عدلاً يقبل خبره وإن خالفه غيره سواء كان المخالف واحداً أو جماعة .

(وأما الباطن فإن كان) الانقطاع (لنقصان في الناقل) لنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي أو في الضبط كخبر المغفل أو في العدالة كخبر الفاسق أو في الإسلام كخبر المبتدع (فهو على ما ذكرنا) من عدم القبول، (وإن كان بالعرض) على الأصول وهو راجع إلى نفس الخبر، (بأن خالف الكتاب) كحديث فاطمة بنت قيس فإنه عارض قوله تعالى: ﴿ أَشْكُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ سَكَنُوا مِنْكُمْ ﴾ [الطلاق: ٦] أما في السكنى فظاهر وأما في النفقة فإن قوله من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي وأنفقوا عليهم من وجدكم كذا في التوضيح، وتعقبه في التلويح بأن الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر متهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان إلى رخره . (أو السنة المعروفة) بالنصب أي خالف السنة المشهورة كحديث الشاهد واليمين مخالف للمشهور وهو البيعة على المدعي واليمين على من أنكر فإنه حصر جنس البيعة على المدعي واليمين على من أنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد . (أو الحادثة) بالنصب أي خالفها بكونه شاذاً في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فإنه لو كان فخفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل وتماهه في التلويح . (أو أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول) وهم الصحابة نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فإنهم اختلفوا ولم يرجعوا إليه فيحمل على أنه سهو أو منسوخ (كان مردوداً منقطعاً أيضاً) كما كان لنقصان في الناقل .

[النوع الثالث]

في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة]

(والثالث) من الأقسام المختص بالسنن (في بيان محل الخبر) أي بيان محل ورود خبر الواحد فخرج الاعتقادات، فإنها لا تثبت بأخبار الأحاد لابتنائها على اليقين

الذي جعل الخبر فيه حجة فإن كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة خلافاً للكركخي في العقوبات وإن كان من حقوق العباد مما فيه إلزام محض يشترط سائر شروط الأخبار

وفسر في التوضيح المحلّ بالحادثة. (الذي جعل الخبر فيه حجة) الموصول صفة محل فإنه ليس بحجة للانقطاع بقسميه خارج. (فإن كان) المحل (من حقوق الله تعالى) وهو ما شرع للنفع العام عبادة أو معاملة أو عقوبة سواء كان خالصاً له أو فيه حق العبد أيضاً ليدخل حد القذف والقصاص، وسواء كان ابتداء عبادة أو بناء عليها عند الجمهور، وسواء كان عبادة مقصودة كالأركان الأربعة أو تبعاً كالوضوء أو كان معنى العبادة تابعاً كالعشر أو ليس بخالص كصدقة الفطر أو دائراً بين العبادات والعقوبة كالكفارات وبما قرّرنه ظهر أن اقتصار التوضيح على العبادة والعقوبة لا ينبغي لخروج المعاملة وقد أدخلها في التحرير. (يكون خبر الواحد فيه حجة) لما قدّمنا من الدلائل على قبول خبر الواحد أطلقه فأفاد أنه لا يشترط لقبوله العدد لأن الدلائل لم تفصل وقيل لا تقبل إلا رواية عدلين لأنه عليه الصلاة والسلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره وأبو بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن سلمة، ولم يعمل عمر بخبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد الخدري. وأجيب بأن ذلك لقيام التهمة لأن الحادثة في جمع عظيم والواجب في مثلها الاشتهار وكذا ما نقل عن الصحابة فليقيام التهمة فطلبوا العدد للاحتياط لا للاشتراط كما أن علياً كان يحلف الراوي للتهمة إلا أبا بكر لعدمها كذا في التقرير. (خلافاً للكركخي في العقوبات) لقوله عليه الصلاة والسلام: «ادرؤوا الحدود بالشبهات» وفيه شبهة. ولنا أنه عدل جازم في عملي فيقبل كغيره، والمراد بها في الحديث الشبهة في نفس السبب لا المثبت وإلا انتفت الشهادة وما كان ظاهراً من الآيات فيه، وأما القياس فإنه لا يثبت الحدود مع الأدلة القطعية على كونه حجة لأنها تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في إثبات ذلك.

ثم اعلم أن المحقق في التحرير ضم إلى الكركخي أكثر الحنفية وهو بعيد فقد صرح في التقرير والهندي بأن القبول قول الجمهور وهو قول الجصاص وأكثر أصحابنا ومال فخر الإسلام وشمس الأئمة إلى قول الكركخي.

(وإن كان من حقوق العباد) وهو ما كان نفعه عائداً إلى واحد بخصوصه (مما فيه إلزام محض) أي من كل وجه كالبيوع والأملاك المرسلة من غير ذكر سبب والنكاح والطلاق والعتاق (يشترط سائر شروط الأخبار) من العقل والبلوغ والضبط والعدالة فلا شهادة لمعتوه ولا صبي ولا مغفل ولا فاسق، وأما الإسلام فشرط في

مع العدد ولفظة الشهادة والولاية

الشهادة على المسلم وأما في الشهادة على الكافر فلا، ولا ينبغي إدخال عدم كونه محدوداً في قذف لأنه ليس من شروط الرواية كما قدمناه وإن كان من شروط الشهادة كما أن من شروطها أن لا يجزّ بشهادته لنفسه مغنماً ولا يدفع عنه بها مغراً. (مع العدد) وهو رجلان أو رجل وامرأتان في غير الحدود والقصاص وما لا يطلع عليه الرجال أما في الزنا فالشرط أربعة رجال وفي بقية الحدود والقصاص رجلان وفي الولادة والبكارة وعيوب النساء امرأة. (ولفظة الشهادة) فلو قال أعلم أو أتيقن لا تقبل شهادته وكذا لا شهادة للأخرس ولو كان له إشارة مفهومة، وأما شهادة المرأة فيما لا يطلع عليه الرجال فخارجة من اشتراط العدد ولفظ الشهادة كما في التقرير، قال الزيلعي ويشترط فيها سائر شرائط الشهادة من الحرية والإسلام والعقل والبلوغ والعدالة انتهى.

ثم اعلم أن لفظ الشهادة ركنها فالمراد بالشرط هنا ما لا بدّ منه ليشمل الركن والشرط ولا بد من شرط آخر وهو التفسير فلو قال الثاني أشهد مثل شهادته لا تقبل وتماه في الخلاصة.

(والولاية) أي الحرية فلا شهادة للعبد وقت الأداء ولو مكاتباً أو مديراً أو أم ولد، وأما الصبيّ والمعتوه فقد خرجا بالشرط الأوّل وإنما لم يشترط أن لا تكون لأصله وإن علا وفرعه وإن سفر وأحد الزوجين للآخر والشريك لشريكه لأنه شرط للشهادة للإنسان لا لمطلق الشهادة بدليل قبولها إذا كانت عليه بخلاف الصبي والمعتوه والعبد والمغفل والواحد فإنها لا تقبل مطلقاً^(١) وإنما اشترط في هذا النوع ما ذكر صيانة لحقوق العباد لأن فيه معنى الإلزام فيحتاج إلى زيادة توكيد قال في التوضيح والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس: يعني بخلاف الصوم وهذا أظهر مما ذهب إليه بعضهم من أنه من هذا القسم بناء على أن العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع من الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الإلزام إذ لا يخفى أن انتفاعهم بالصوم أكثر وإلزامهم فيه أظهر مع أنه يكفي فيه شهادة الواحد كذا في التلويح، وفيه نظر لأن مرادهم بالانتفاع الانتفاع الدنيوي فقط وهو في الفطر، وأما الصوم فتجويع النفس فنفعه أخروي. قال الهندي: ومن هذا القسم الإخبار بالحرمة في الأمة فإن حرمة الفرج وإن كانت من حقوق الله تعالى لكن ثبوتها مبني على زوال الملك الذي هو حقّ العبد بخلاف الإخبار بحرمة الطعام والشراب حيث يثبت بخبر الواحد لأن الحل والحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه، ولهذا

(١) قوله مطلقاً: أي لا له ولا عليه.

يثبت الحل بدون ملك المحل في الطعام المباح وتثبت الحرمة مع قيام الملك في المحل كالعصير إذا تخمر وكما إذا أخبره عدل بأنه ذبيحة مجوسية يحرم عليه الأكل مع بقاء ملكه حتى لم يكن له الرجوع على بائعه فالإخبار به إخبار بأمر ديني انتهى . ومن هذا القسم الإخبار بالرضاع فلا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين لأن ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وإبطال الملك لا يثبت إلا بشهادة رجلين بخلاف الإخبار بحرمة اللحم لأن حرمة تناول تقبل الفصل عن زوال الملك فاعتبر أمراً دينياً كذا في الهداية من الرضاع، وذكر في الكراهية أن هذا إذا كان الإخبار بقاطع مقارن^(١) وأما القاطع الطارئ فيقبل خبر الواحد كما إذا كانت المنكوحة صغيرة فأخبر الزوج أنها ارتضعت من أمه أو أخته فإنه يقبل قول الواحد فيه لأن القاطع طارئ على العقد والإقدام الأول لا يدل على انعدامه فلم يثبت^(٢) المنازع، بخلاف ما إذا كانت المنكوحة كبيرة لأنه أخير بفساد مقارن للعقد والإقدام على العقد يدل على صحته وإنكار فساده فثبت المنازع^(٣) بالظاهر انتهى وهو تحقيق حسن يجب حفظه والطلبه عنه غافلون، لكن اعترض عليه بأن هنا ما يوجب عدم القبول في مسألة الصغيرة وهو أن الملك للزوج فيها ثابت والملك الثابت لا يبطل بخبر الواحد . وأجيب بأن ذلك إذا كان ثابتاً بدليل يوجب ملكه فيها وهنا ليس كذلك بل باستصحاب الحال وخبر الواحد أقوى منه كذا في العناية، وفيه نظر لأن الملك في الكبيرة أيضاً ثابت بالاستصحاب وكذا في سائر الأملاك فلا يجوز إبطاله بخبر الواحد، وفرع الزيلعي على الفرق السابق أنه لو أخبر واحد بارتداد مقارن من أحد الزوجين لا يقبل

(١) قوله مقارن: مثاله أخبر الزوجة مخبر أن أصل النكاح كان فساداً أو كان الزوج حين تزوجها مرتداً أو أخاها من الرضاعة لم يقبل قوله حتى يشهد بذلك رجلان أو رجل وامرأتان وكذا إذا أخبره مخبر أنك تزوجتها وهي مرتدة أو أختك من الرضاعة لم يتزوج بأختها وأربع سواها حتى يشهد بذلك عدلان لأنه أخير بفساد مقارن والإقدام على العقد يدل على صحته وإنكار فساده فيثبت المنازع بالظاهر، بخلاف ما إذا كانت المنكوحة صغيرة الخ فإن القاطع طار والإقدام الأول لا يدل على انعدامه فلم يثبت المنازع فافترقا وعلى هذا الحرف يدور الفرق كذا في الهداية .

(٢) فلم يثبت المنازع، لعدم اليد نظير ما لو كانت جارية صغيرة لا تعبر عن نفسها في يد رجل يدعي أنها له فلما كبرت لقيها رجل في بلد آخر فقالت أنا حرة الأصل لم يسعه أن يتزوجها لتحقق المنازع وهو ذو اليد بخلاف ما لو قالت جارية كنت أمة لفلان فأعتقني لأن القاطع طار: أي عارض غير مقارن فتأمل في هذا وكله من الهداية .

(٣) قوله فثبت المنازع: فالحاصل أنا لم نقبل خبر الواحد في موضع المنازعة لحاجتنا إلى الالتزام وقبلناه في موضع المسالمة لعدم كفاية شرح الهداية .

وإن كان لا إلزام فيه يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة وإن كان فيه إلزام من وجه دون وجه

ولو أخبر بارتداد طار يقبل انتهى . وقد استفيد من تعليلهم لعدم قبوله في الرضاع بما فيه من إبطال الملك أنه لو أخبر عدل قبل النكاح بالرضاع ثبتت الحرمة وقد صرح به قاضيخان في فتاواه وعلله البزازي بأن الشك فيما إذا كان قبله وقع في الجواز وأما فيما إذا كان بعده في البطلان والدفع أسهل من الرفع وقد استنبطه الزيلعي من تعليلهم ولا حاجة إليه مع التصريح وذكر في المحيط فيه روايتين من غير ترجيح .

(وإن كان) المحل (لا إلزام فيه) أصلاً كالوكالات والمضاريات والإذن في التجارة والرسالات في الهدايا والودائع والأمانات (يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز) في المخبر فقط ولو صيباً أو كافراً أو عبداً لأنه لا إلزام فيها (دون العدالة) فيقبل فيها خبر الفاسق دفعاً للحرَج لأن العدول لا ينتصبون دائماً للمعاملات الخسيسة لا سيما لأجل الغير، وظاهر كلامه أن يشترط التحري لقبول خبر الفاسق في هذا النوع وقد صرح به في التوضيح معللاً بأن الضرورة لازمة فيه بخلاف خبر الفاسق في الطهارة والنجاسة فإنه لا يقبل إلا مع انضمام التحري فإن الضرورة فيه غير لازمة لأن العمل بالأصل ممكن وقد نقل الاختلاف في التلويح في اشتراط التحري في قبوله في هذا النوع بناء على أن محمداً قيده به في كتاب الاستحسان ولم يقيده في الجامع الصغير، واستثنى في الهداية من قبول خبر الفاسق ما إذا كان أكبر رأيه أنه كاذب فلا يجوز له أن يعمل به لأن أكبر الرأي يقام مقام اليقين، وجزم في التحرير باشتراط تصديق القلب له، فعلى هذا إن صدقه قلبه عمل به اتفاقاً وإن كذبه لا يعمل اتفاقاً وإن لم يصدقه ولم يكذبه فهو محلّ الاختلاف، ثم اعلم أن الإخبار بما ذكر لا فرق فيه بين أن يكون المخبر هو الرسول أو المأذون أو الوكيل أو الشريك أو أن فلاناً رسول ونحوه كما في التلويح .

(وإن كان فيه إلزام من وجه دون وجه) وهي خمس مسائل ذكرها محمد عزل الوكيل وحجر المأذون والإخبار للسيد بجناية عبده والشفيع بالبيع والمسلم الذي لم يهاجر بالشرائع، وقاس المشايخ عليها إخبار البكر بالنكاح كما في فتح القدير فهي ست، وزاد في الظهيرية سابعة وهي الإخبار بالعيب كما إذا أخبر عدل بأن هذه العين معيب فأقدم على شرائه فإنه يكون رضي بالعيب وإن كان فاسقاً لا انتهى، وقد يزداد ثامنة وهي فسخ الشركة والمضاربة وقد يقال إنه من قبيل عزل الوكيل لكن عطفه في التنقيح على عزل الوكيل فالأولى إفراده بالذكر زيادة في البيان ووجه كونه إلزاماً في العزل والحجر والفسخ أنه يبطل عمله في المستقبل وليس بإلزام من حيث إن الموكل يتصرف في حقه والإلزام في البكر نفاذ النكاح عليها المقتضي لمنعها من التزوج في

يشترط فيه أحد شطري الشهادة عند أبي حنيفة والرابع في بيان نفس الخبر

المستقبل وعدمه من حيث إنه يمكنها فسخه وقت الإخبار وفي الشفيع يلزمه سقوط الشفعة على تقدير سكوته لا على تقدير الطلب والسيد على تقدير التصرف في الجاني يلزمه الأرش لا على تقدير عدمه والمسلم الذي لم يهاجر يلزمه القضاء على تقدير عدم الأداء لا على تقديره فكان من هذا القبيل على الاختلاف وهو قول الأكثر خلافاً لما قيل إن الاتفاق على اشتراط العدالة في القضاء لأنه عن الشارع بالدين ولما صححه شمس الأئمة من أن القضاء اتفاق لأن المخبر رسول رسول الله ﷺ، ورده في التحرير وفتح القدير بأنه لو صح انتفى اشتراط العدالة في الرواة فإنما ذاك الرسول الخاص بالإرسال انتهى فلا اعتبار لما صححه السرخسي وإن مشى عليه الزيلعي. (يشترط فيه أحد شطري الشهادة) إما العدد أو العدالة (عند أبي حنيفة) فلا يقبل خبر الفاسق والمستور الواحد عملاً بالشبهين لأن شبه الإلزام يوجب اشتراطهما وعدمه يوجب عدمه، فقلنا باشتراط أحدهما وقالوا: لا يشترط إلا التمييز لأنه من المعاملات والخلاف في الفضولي، أما الوكيل والرسول فلا يشترط فيهما إلا التمييز لأن عبارتهما كالموكل والمرسل والعدالة لا تشترط في الخصوم حتى لو أخبر المشتري الشفيع بالبيع يجب عليه الطلب إجماعاً، وقيد في الكتز العدد بالمستورين فظاهره أنه لا يقبل عنده خبر الفاسقين وظاهر ما في التقرير قبوله فإنه علل لوجه الأصح من عدم اشتراط العدالة في المثني بأن لزيادة العدد تأثيراً في سكون القلب كالعدالة بل تأثير العدد أقوى فإن القاضي لو قضى بشاهد واحد لم ينفذ ولو قضى بشهادة فاسقين ينفذ وإن كان على خلاف السنة انتهى. وقال الاسبيجاني: والخلاف فيما إذا لم يصدقه أما إذا أخبره الفاسق وصدقه صح انتهى. وذكر الهندي أن الفاسق إذا أخبر بعزل الوكيل فإن كذبه الوكيل ولم يظهر صدقه لا ينعزل اتفاقاً، وإن ظهر صدقه فكذلك عنده لا عندهما وإن صدقه الوكيل انعزل اتفاقاً وهذا كله في الوكالة التي لم بتعلق بها حق الغير أما في التي تعلق فلا ينعزل ولا يعزل الموكل كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن انتهى، وسكت المصنف عن اشتراط بقية سائر شروط الشهادة على قوله وجزم به في التوضيح فقال وإن كان فضولياً يشترط إما العدد أو العدالة بعد وجود سائر الشرائط انتهى، فعلى هذا لا يقبل خبر المرأة والعبد والصبي وإن وجدت العدالة أو العدد وما كان ينبغي له الجزم به فإنه ليس فيها نص عن الإمام محمد لا نفيًا ولا إثباتاً فلذا ذكره فخر الإسلام بلفظ الاحتمال كما ذكره الأكملي والهندي.

[النوع الرابع: بيان نفس الخبر]

(والرابع) من أقسام ما يختص بالسنن (في بيان نفس الخبر) وهو كما في التحرير جملة دالة على مطابقة خارج، وأما عدمها فليس مدلولاً ولا محتمل اللفظ إنما يجوز

وهو أربعة أقسام: قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية وقسم يحتملها على السواء كخبر الفاسق وقسم ترجح أحد احتماليه كخبر العدل المستجمع لجميع شرائط الرواية ولهذا النوع أطراف ثلاثة: طرف السماع وذلك إما أن يكون عزيمة وهو ما يكون من جنس السماع بأن يقرأ على المحدث أو يقرأ

العقل أن مدلوله غير واقع والإنشاء جملة لا دلالة لها على مطابقة خارج ولا حكم فيه: أي إدراك أنها واقعة أولاً انتهى. وفي المطول ثم الحق ما ذكره بعض المحققين وهو أن جميع الأخبار من حيث اللفظ لا يدل إلا على الصدق وأما الكذب فليس من مدلوله بل هو نقيضه وقولهم يحتمله لا يريدون أن الكذب مدلول للفظ الخبر كالصدق بل المراد أنه يحتمله من حيث هو أي لا يمتنع عقلاً أن لا يكون مدلول اللفظ ثابتاً انتهى. وإذا عرفت هذا ظهر لك أن تقسيم الخبر للأقسام الآتية ليس باعتبار الوضع إنما هو لدليل خارجي.

(وهو أربعة أقسام: قسم يحيط العلم بصدقه) أي المخبر (كخبر الرسل عليهم السلام) أي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهذا يدل على أن كل نبي رسول واختاره في المسامرة بقوله ذكر المحققون أن النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه وكذا الرسول فلا فرق لكن الأكثر المشهور الفرق بينهما بالأمر بالتبليغ وعدمه كذا في المسامرة.

(وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) وهو وما قبله غيان عن البيان.

(وقسم يحتملها) أي الصدق والكذب (على السواء) وقدمنا أن احتمال الكذب عقلي لا وضعي، (كخبر الفاسق) فيجب التوقف فيه لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ مِّنْ بَنِيكَ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] وقدمنا أنه لا يتوقف في خبره فيما لا إلزام فيه أصلاً.

(وقسم ترجح أحد احتماليه) أي الصدق على الكذب، (كخبر العدل المستجمع لجميع شرائط الرواية) فيجب العمل بقوله والمقصود هنا بيان كيفية السماع والضبط والتبليغ.

(ولهذا النوع أطراف ثلاثة: طرف السماع وذلك إما أن يكون عزيمة) أي أصلاً، وهو على أربعة أقسام: قسمان منها في نهاية العزيمة (وهو ما يكون من جنس السماع بأن يقرأ على المحدث) بكسر الدال ويقرأ بضم الياء: يعني لما لم يسم فاعله وهو أولى من فتح الياء ليشمل قراءة الراوي على الشيخ أو قراءة غيره وهو يسمع وأطلقه فشملاً ما إذا اعترف الشيخ أو سكت بلا مانع خلافاً لبعضهم لأن العرف أنه تقرير ولأنه يوهم الصحة فكان صحيحاً وإلا فغش كذا في التحرير. (أو يقرأ) المحدث من

عليك أو يكتب إليك كتاباً على رسم المتن وذكر فيه حدّثني فلان عن فلان إلى آخره ثم يقول فيه إذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه فيكونان حجتين إذا ثبتا بالحجة

كتاب أو حفظ (عليك) واختلف في أي النوعين أرجح فرجح الأكثر الثاني فإن طريقه الرسول ﷺ، ورجح أبو حنيفة الأول لزيادة عنايته بنفسه فيزداد ضبط المتن والسند. والثاني كان أحق منه عليه الصلاة والسلام فإنه كان مأموناً عن السهو أما في غيره فلا كذا في التوضيح، وتعقبه في التحرير بأن الحق أنه في غير محل النزاع انتهى فإن الكلام في المحدث عن الشارع لا الشارع إذ لا يمكن القراءة عليه قبل التبليغ، وعن أبي حنيفة أنهما متساويان فإن حدّث من حفظه ترجح. (أو يكتب) المحدث (إليك) كتاباً على رسم المتن) بأن يكتب حدّثني فلان فإذا بلغك كتابي هذا فحدث به عني بهذا الإسناد وهو معنى قوله: (وذكر فيه حدّثني فلان عن فلان إلى آخره ثم يقول فيه إذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب) فإن تبليغ النبي ﷺ كان بالكتاب والإرسال لكن قوله: حدّث به عني ليس بشرط في حل السماع عند الجمهور وهو الصحيح لأن الكتاب إن لم يقترن بالإجازة لفظاً فقد تضمن الإجازة معنى كذا في التقرير، وبه علم أن الإجازة في النوعين الأولين ليست بشرط بالأولى فما يفعله الناس من طلب الإجازة للقارئ والسامعين بعد القراءة على الشيخ ليس بلازم. (وكذلك الرسالة على هذا الوجه) بأن يقول المحدث للرسول بلغ عني فلاناً أنه حدّثني بهذا الحديث فلان ويذكر إسناده فإذا بلغتك رسالتي هذه فارووه عني بهذا الإسناد. (فيكونان حجتين) خلفاً عن النوعين الأولين (إذا ثبتا بالحجة) أي بالبيينة كما في كتاب القاضي إلى القاضي، وعند العامة لا حاجة إلى البيينة بل يكفي أن يكون المكتوب إليه عارفاً بخط الكتاب ويغلب على ظنه صدق الرسول. قال في التحرير: وضيق أبو حنيفة بالبيينة ولا يلزم كتاب القاضي للاختلاف^(١) بالداعية^(٢) فيه انتهى. قال في التوضيح: المختار في الأولين أن يقول حدّثنا وفي الأخيرين أخبرنا انتهى. وجوز في التحرير في قراءة الشيخ عليه حدّثنا وأخبر وسمعته وقال: غلبت كلمة قال في

(١) قوله للاختلاف: أي بين كتاب القاضي إلى القاضي وما نحن فيه اهـ.

(٢) قوله بالداعية: أي بسبب الداعية إلى ترويجها بحيث لا يلزم من اشتراطها في كتاب القاضي اشتراطها فيما نحن فيه فلا جرم أن في أصول الفقه للشيخ أبي بكر الرازي: وأما من كتب إليه بحديث فإنه إذا صح عنده أنه كتبه إما بقول ثقة أو بعلماته منه وخط يغلب معها في النفس أنه كتبه فإنه يسع المكتوب إليه الكتاب أن يقول أخبرني فلان يعني الكاتب إليه ولا يقول حدّثني اهـ من شرح التحرير.

أو يكون رخصة وهو الذي لا استماع فيه كالإجازة والمناولة والمجاز له إن كان عالماً به تصح الإجازة وإلا فلا

المذاكرة وفي قراءة الطالب قرأت وقرئ عليه وأنا أسمع وحدثنا بقراءتي وقراءة ونبأنا وأنبأنا كذلك، والإطلاق جائز على المختار وقيل في أخبرنا فقط والمنفرد حدثني^(١) وأخبرني . (أو يكون رخصة) بالنصب عطف على يكون عزيمة (وهو الذي لا استماع فيه كالإجازة) بأن يقول أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب أو مجموع مسموعاتي أو مقروءاتي أو نحو ذلك كذا في التلويح، وفي التحرير، ومنه إجازة ما صح من مسموعاتي قيل بالمنع والأصح الصحة للضرورة. (والمناولة) ظاهره أنه يكفي مجرد إعطاء الكتاب وليس كذلك وإنما المراد بها أن يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب فلو قال المصنف كما في التحرير: والرخصة الإجازة مع مناولة المجاز به ودونها لكان أولى. وتنقسم الإجازة لمعين في معين وغيره كمروياتي ولغير معين إلا بالعموم للمسلمين كقوله من أدركني ومنه من يولد لفلان بخلاف المجهول في معين وغيره ككتاب السنن بخلاف سنن فلان ومنه ما سيسمعه الشيخ ثم المستحب قوله أجازني ويجوز أخبرني وحدثني مقيداً ومطلقاً للمشاهدة في نفس الإجازة بخلاف الكتاب والرسالة إذ لا خطاب أصلاً، وقيل بمنع حدثني لاختصاصه بسماع المتن والوجه في الكل اعتماد عرف تلك الطائفة كذا في التحرير^(٢). (والمجاز له إن كان عالماً به) أي بما في الكتاب الذي أجازته بروايته (تصح الإجازة وإلا فلا) عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف كما في كتاب القاضي إلى القاضي. لهما أن أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الإجازة من غير علم بما فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا أمر يتبرك به لا أمر يقع به الاحتجاج كذا في التوضيح، وفي التحرير والحنفية إن كان يعلم ما في الكتاب جازت الرواية كالشهادة على الصك وإلا فإن احتمل التغيير لم تصح وكذا إن لم يحتمل خلافاً لأبي يوسف ككتاب القاضي إذ علم الشهود بما فيه شرط خلافاً له وشمس الأئمة عدم الصحة اتفاق، وتجوز أبي يوسف في الكتاب لضرورة اشتماله على الأسرار ويكره المتكاتبان الانتشار بخلاف كتب الأخبار وفيه نظر بل ذلك^(٣) في كتب العامة لا القاضي وهذا^(٤) للاتفاق على النفي^(٥) لو قرأ فلم يسمع الشيخ أو الشيخ

(١) وجاز الجمع بأن يقول حدثنا وأخبرنا اهـ تحرير.

(٢) قوله كذا في التحرير: ساط من عبارة التحرير بعض ألفاظ لا يخل اسقاطها بالمعنى اهـ مصصحه.

(٣) قوله بل ذلك: أي جواز الشهادة على الكتاب وإن لم يعلم ما فيه.

(٤) أي التفصيل: المذكور اهـ.

(٥) قوله على النفي: أي لصحة الرواية.

وطرف الحفظ والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع إلى وقت الأداء، والرخصة أن يعتمد الكتاب فإن نظر فيه وتذكر يكون حجة وإلا فلا وطرق الأداء، والعزيمة فيه أن يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه

ولم يفهم^(١) وقبول من سمع في صباه مقيد بضبطه، ولذا^(٢) امتنعت^(٣) للمشغول عن السماع بكتابة أو نوم أو لهو، والحق أن المدار عدم الضبط لحكاية الدارقطني انتهى. ثم قال: والاكتفاء الطارئ في هذه الأعصار بكون الشيخ مستوراً ووجود سماعه بخط ثقة موافق لأصل شيخه ليس خلافاً لما تقدم^(٤) لأنه^(٥) لحفظ السلسلة^(٦) عن الانقطاع^(٧) وذلك^(٨) لإيجاب العمل على المجتهد انتهى.

(وطرف الحفظ) بيان للقسم الثاني من الثلاثة وعبر عنه في التوضيح بالضبط. (والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع) من وقت السماع ويدوم (إلى وقت الأداء، والرخصة أن يعتمد الكتاب) قال في التوضيح: وأما الكتابة فقد كانت رخصة انقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم. (فإن نظر فيه وتذكر) ما كان مسموعاً له صار كأنه حفظه إلى وقت الأداء لأن التذكر كالحفظ (يكون حجة) سواء كان خطه هو أو رجل معروف أو مجهول كذا في التوضيح. (وإلا) أي إن لم يتذكر حين النظر فيه (فلا) يكون حجة لعدم حل الرواية له فلا يحل الرواية والعمل عند أبي حنيفة سواء كان خطه أو خط الثقة سواء كان تحت يده أو يد أمين وواجباً عندهما والأكثر وعلى هذا رؤية الشاهد خطه في الصك والقاضي في السجل، وعن أبي يوسف الجواز في الرواية إذا كان في يده لا الصك، وعن محمد في الكل تيسيراً، وفي الخلاصة قال شمس الأئمة الحلواني ينبغي أن يفتي بقول محمد، وقال الفقيه أبو الليث وبه نأخذ، وفي موضع آخر منها أن أبا حنيفة ضيق في الكل حتى قلت روايته الأخبار مع كثرة سماعه فإنه سمع من ألف ومائتي رجل انتهى.

(وطرق الأداء، والعزيمة فيه أن يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه) لقوله

(١) قوله ولم يفهم: أي الطالب اهـ.

(٢) أي لاشتراط ضبط السامع اهـ.

(٣) قوله امتنعت: أي صحة الرواية.

(٤) أي من اشتراط العدالة وغيرها في الرواي.

(٥) قوله لأنه: أي الاكتفاء المذكور.

(٦) قوله لحفظ السلسلة أي ليصير الحديث مسلسلاً بحدثنا وأخبرنا.

(٧) قوله عن الانقطاع: متعلق بقوله: لحفظ وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الأمة شرفاً

لنبينا المصطفى محمد ﷺ.

(٨) أي ما تقدم من اشتراط العدالة وغيرها.

والرخصة أن ينقله بمعناه فإن كان محكماً لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر في وجوه اللغة وإن كان ظاهراً يحتمل غيره فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقيه المجتهد وما كان من جوامع الكلم أو المشكل أو المشترك أو المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكُل.

عليه الصلاة والسلام: «نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها وأذاها كما سمعها» وللتبرك بلفظه الشريف والحديث لبيان الأفضلية لأنه دعاء للناقل باللفظ فلا يجوز الاستدلال به على عدم جواز النقل بالمعنى مع أن النقل بالمعنى من غير تغيير أداء كما سمع كذا في التلويح. (والرخصة أن ينقله بمعناه) لأن الضرورة داعية إليه لأجل النسيان وللعلم بنقلهم أحاديث بألفاظ مختلفة في وقائع متحدة ولا منكر، ولما عن ابن مسعود وغيره قال عليه الصلاة والسلام كذا أو نحوه أو قريباً منه ولا منكر فكان إجماعاً ولبعثه عليه الصلاة والسلام الرسل بلا إلزام لفظ. ولأن المقصود المعنى وهو حاصل. (فإن كان) الحديث (محكماً لا يحتمل غيره) إنما فسر المحكم بما لا يحتمل غيره لدفع توهم أن المراد به هنا قسيم المفسر وهو ما لا يحتمل النسخ فالمحكم هنا ما اتضح معناه بحيث لا يشبه معناه ولا يحتمل وجوهاً متعددة كما في التلويح (يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر) أي معرفة (في وجوه اللغة) بأن ينقله إلى لفظ يؤدي معناه كقتل قعد إلى جلس والاستطاعة إلى القدرة كقتل «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن» إلى من حصل في دار أبي سفيان كذا في التقرير قال فخر الإسلام لأنه إذا كان محكماً أمن فيه الغلط على أهل العلم فثبت النقل رخصة وتيسيراً، وقد ثبت في كتاب الله تعالى ضرب من الرخصة مع أن النظم معجز قال النبي ﷺ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف» وإنما ثبت ذلك ببركة دعوة النبي ﷺ غير أن ذلك رخصة إسقاط وهذه رخصة ترفيه وتيسير مع قيام الأصل انتهى. (وإن كان ظاهراً يحتمل غيره) أي غير معناه بأن كان عاماً محتملاً للخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز (فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقيه المجتهد) وهو من ضم إلى علم اللغة العلم بالشريعة وطريقة الاجتهاد لأنه إذا لم يكن كذلك لم يؤمن أن ينقله إلى معنى لا يحتمل المعنى الذي احتمله اللفظ المنقول من خصوص أو مجاز بأن يضم إلى ما نقل إليه من المؤكدات ما يقطع احتمال الخصوص إن كان عاماً، ولعل المراد لا يكون إلا المحتمل. (وما كان من جوامع الكلم) وهي ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعاني بعبارة كقوله عليه الصلاة والسلام: «الخراج بالضمآن، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام، والغرم بالغنم». (أو المشكل أو المشترك أو المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكُل) للمجتهد وغيره، أما في الجوامع ففيه اختلاف عندنا واختار فخر

تنبية: والمروي عنه إذا أنكر الرواية

الإسلام المنع تبعاً لابن سيرين والرازي من الحنفية وهو الأحوط لأنه لا يؤمن الغلط فيه لإحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره، وأما في المشكل والمشارك فلا أنه لا يفهم معناه إلا بتأويل وتأويله لا يكون حجة على غيره وكلامنا في الحجة، مثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «الطلاق بالرجال» فإنه يحتمل إيجاد الطلاق أو اعتبار الطلاق فالتأويل بأحدهما ونقله به لا يكون حجة، وأما المجمع فلا يفهم مراده إلا بالبيان من المجمع وامتنع المتشابه بالأولى لأنه ما انسد علينا باب دركه.

تنبية: اعلم أن الخلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى إنما هو فيما لم يدون ولا كتب، وأما ما دُون وحصل في الكتب فلا يجوز تبديل ألفاظه من غير خلاف بينهم في ذلك. قال ابن الصلاح بعد أن ذكر خلافهم في نقل الحديث بالمعنى: إن هذا الخلاف لا تراه جارياً ولا أجراه الناس فيما تضمنه بطون الكتب فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظاً آخر بمعناه فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم في ضبط الألفاظ والجمود عليها من الحرج والتعب وذلك مفقود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب انتهى كلام ابن الصلاح كذا في حاشية المغني للدماميني من آخر الباب الخامس.

(والمروى عنه) شروع في بيان الطعن في الحديث من جهة الراوي وغيره (إذا أنكر الرواية) أطلقه فشمّل ما إذا كان إنكار مكذب بأن قال ما رويت لك هذا الحديث قط وكذبت عليّ وما إذا كان إنكار متوقف بأن قال لا أذكر أنني رويت لك هذا الحديث أو لا أعرفه وقد اتفقوا على سقوط الرواية بالأول لأن كلاّ منهما مكذب للآخر وهما على عدالتهما إذ لا يبطل الثابت^(١) بالشك. واختلفوا في الثاني فالمصنف اختار السقوط تبعاً لفخر الإسلام والقاضي أبي زيد والسرخسي وهو قول الكرخي، وقيل لا تسقط وهو قول الأكثر، وقيل السقوط قول أبي يوسف وعدمه قول محمد وهو فرع اختلافهما في الشاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها فإن أبا يوسف رده ومحمد قبله ونسبة ابن الحاجب القبول لأبي يوسف غلط ولم يذكر فيها قول لأبي حنيفة فضمه مع أبي يوسف يحتاج إلى ثبت ورجح في التحرير القبول لأنه عدل جازم غير مكذب فيقبل كموت الأصل وجنونه، وذكر الهندي أن على الاختلاف بين أبي يوسف ومحمد مسائل في الجامع الصغير أنكر أبو يوسف روايته فيها لما عرض عليه محمد الجامع الصغير فقال حفظ أبو عبد الله إلا مسائل وصحح محمد ذلك ولم يرجع عنه بإنكاره وهي ثبت. الأولى: لو قرأ في إحدى الأوليين وإحدى

(١) أي وهو عدالتهما بالشك أي في زوالها اهـ.

أو عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به فإن كان قبل الرواية أو لم يعرف تاريخه لم يكن جرحاً وتعيين بعض احتمالاته لا يمنع العمل به

الأخريين يقضي أربعاً عند أبي يوسف وركعتين عند محمد، وروى محمد عن يعقوب أنه يقضي أربعاً عند أبي حنيفة فأنكر وقال إنما رويت لك عن أبي حنيفة أنه يقضي ركعتين ولم يرجع عنه محمد ونسبه إلى النسيان. والثانية: مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلي حتى يخرج وقت الظهر قال أبو يوسف إنما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر. الثالثة: المشتري من الغاصب إذا أعتق ثم أجاز المالك البيع نفذ العتق قال إنما رويت لك أنه لا ينفذ. الرابعة: المهاجرة لا عدة عليها ويجوز نكاحها إلا أن تكون حبلية فحينئذ لا يجوز نكاحها قال إنما رويت لك أنه يجوز نكاحها ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع. الخامسة: عبد بين اثنين قتل مولى لهما فعفا أحدهما بطل الدم كله عند أبي حنيفة وقال يدفع ربه إلى شريكه أو يفديه بربع الدية وقال أبو يوسف إنما حكيت لك عن أبي حنيفة كقولنا وإنما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولاه عمداً وله ابنان فعفا أحدهما إلا أن محمداً ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع أبي يوسف في الأولى. السادسة: رجل مات وترك ابناً له وعبداً لا غير فادعى العبد أن الميت كان أعتقه في صحته وادعى رجل على الميت ألف درهم وقيمة العبد ألف فقال الابن صدقتما يسعى العبد في قيمته وهو حرّ ويأخذها الغريم بدينه. وقال أبو يوسف إنما رويت لك ما دام يسعى في قيمته هو عبد قيل اعتماد المشايخ على قول محمد انتهى. وفي فتح القدير: واعتمدت المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الأصول بأن تكذيب الأصل الفرع يسقط الرواية إذا كان صريحاً والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره من أبي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لا بناء على أنه رواية بل تفريع صحيح على أصل أبي حنيفة وإلا فهو مشكل انتهى.

(أو عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به) لأنه صار مجروحاً كحديث عائشة: «أبنا امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» ثم زوجت بعده ابنة أخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع. وقال مجاهد: صحبت ابن عمر عشر سنين فلم أره يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح كذا في التوضيح.

(فإن كان) العمل بخلافه (قبل الرواية أو لم يعرف تاريخه لم يكن جرحاً) لأنه في الأول كان مذهباً له ثم تركه وفي الثاني وقع الشك في سقوطه فيحمل على أن العمل قبلها. (وتعيين) الراوي (بعض احتمالاته) بأن كان اللفظ عاماً فيحمله على معنى خاص أو مشتركاً فيحمله على أحد معنييه (لا يمنع العمل به) أي بظاهر الحديث لأن تأويله لا يكون حجة على غيره فجاز لغيره أن يعمل بما رده، وذكر فخر الإسلام

والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن إذا كان الحديث ظاهراً لا يحتمل الخفاء عليهم

لهذا الأصل مثالين أحدهما لنا والآخر للشافعي ليفيد أن هذا الأصل متفق عليه بيننا وبينه . فالأول حديث ابن عمر رضي الله عنه : « المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا » فإنه يحتمل تفرق الأبدان وتفرق الأقوال وحمله ابن عمر على الأول وهو بمعنى المشترك فلا يبطل الاحتمال بتأويله فخالفتاه . والثاني حديث ابن عباس : « من بدل دينه فاقتلوه » وقال ابن عباس : « لا تقتل المرتدة » فخالفتنا الشافعي في الخيار لظاهر الحديث لا لتأويل ابن عمر وخصصنا حديث ابن عباس بالنهي عن قتل النساء مطلقاً لا لتخصيص ابن عباس كذا في التقرير . وحاصل ما في التحرير أن حمل الصحابي مرويه على أحد ما يحتمله إن كان مشتركاً ونحوه لا يجب قبوله عند الحنفية وإن حمل الظاهر على غيره فالأكثر الظاهر وليس من العمل ببعض الاحتمالات تخصيص العام فيجب حمله على سماع المخصص كحديث ابن عباس : « من بدل دينه فاقتلوه » ، وأسند أبو حنيفة عنه : « لا تقتل المرتدة » فلزم خلافاً للشافعي وإن كان الحديث مفسراً تعين كون تركه لعلمه بالناسخ فيجب اتباعه خلافاً للشافعي وبه يتبين نسخ حديث السبع من الولوغ ، إذ صح اكتفاء أبي هريرة بالثلاث إلى آخره وهو مخالف لما ذكره فخر الإسلام من مسألة تخصيص العام من الصحابي .

(والامتناع عن العمل به) من الراوي له (مثل العمل بخلافه) لأن الامتناع حرام كالعمل بخلافه والمراد بالامتناع أن لا يشتغل بالعمل به ولا بما يخالفه مثل أن يشتغل بالصلاة في وقتها ولا بشيء آخر، أما لو اشتغل بالأكل والشرب كان ذلك عملاً بخلافه، وقيل في التحقيق كلاهما واحد لأن الترك فعل فكان كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملاً بالخلاف أيضاً، ولهذا ذكر شمس الأئمة في القبيلين ترك ابن عمر رفع اليد كذا في التقرير .

(وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن إذا كان الحديث ظاهراً لا يحتمل الخفاء عليهم) شروع في بيان الطعن من غير الراوي وهو نوعان: طعن من الصحابة وطعن من أئمة الحديث، فالأول كحديث تغريب الزاني طعن فيه عمر وحلف أن لا ينفي أحداً أبداً وقال عليّ: كفى بالنفي فتنة وهو مما لا يحتمل الخفاء عليهما لأن إقامة الحد مبني على الشهرة مع احتياج الإمام إلى معرفته فيفحص عنه وكفر المنفي لا يحل تركه الحد، وأما إذا كان مما يحتمل الخفاء فلا يكون جرحاً كحديث القهقهة لم يعمل به أبو موسى الأشعري ولم يكن جرحاً لأنه من الحوادث النادرة فجاز خفاؤه عليه على أنه منع صحته عنه بل نقيضه عنه كما في التحرير وأشار إلى الثاني بقوله .

والطعن المبهم من أئمة الحديث لا يجرح الراوي إلا إذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب حتى لا يقبل الطعن بالتدليس والتليس

(والطعن المبهم) بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح أو رواه متروك الحديث أو غير العدل (من أئمة الحديث لا يجرح الراوي) فلا يقبل لأن العدالة أصل في كل مسلم نظراً إلى العقل والدين لا سيما الصدر الأول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز أن يعتقد الجرح ما ليس بجرح جرحاً، وقيل يقبل لأن الغالب من حال الجرح الصدق والبصارة بأسباب الجرح ومواقع الخلاف، والحق أن الجرح إن كان ثقة بصيراً بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ضباطاً لذلك يقبل جرحه المبهم وإلا فلا كذا في التلويح، وصحح في التحرير مذهب الجمهور أن العالم بأسباب الجرح يقبل جرحه مبهماً وإلا فلا بد من البيان، وأما التعديل فيقبل مطلقاً من غير بيان للعلم بمفهوم العدالة. (إلا إذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه) فلا جرح بالأفعال المجتهد فيها كشرب النبيذ واللعب بالشطرنج، وللجرح ألفاظ: كذاب وضاع دجال يكذب هالك ثم ساقط متهم بالكذب والوضع ذاهب ومتروك، ومنه للبخاري فيه نظر وسكتوا عنه لا معتبر به ليس بثقة مأمون ثم ردوا حديثه ضعيف جداً واه بمرّة طرحوا حديثه مطرح ارم به ليس بشيء لا يساوي شيئاً ففي هذه لا حجية ولا استشهاد ولا اعتبار، ثم ضعيف منكر الحديث مضطربه واه ضعفه لا يحتج به ثم فيه مقال ضعف ضعف تعرّف وتنكر ليس بذاك بالقوي بحجة بعمدة بالمرضى سيئ الحفظ لين ويخرج في هؤلاء للاعتبار والمتابعات إلا ابن معين في ضعيف كذا في التحرير. (ممن اشتهر بالنصيحة) للدين والمسلمين، وذكر الكرمانى أنها كلمة جامعة معناها حيازة الحظ للمنصوح له مأخوذة من نصحت العسل إذا صفيته وجعلته خالصاً انتهى. وقد أفاد المؤلف أن جرح الرواة بحق نصيحة لا غيبة وإن كرهه المجروح. (دون التعصب) كطعن الملحدين في أهل السنة والجماعة وكطعن من ينتحل مذهب الشافعي على بعض أصحابنا المتقدمين كذا ذكر فخر الإسلام، وقد شرطوا لصحة إمامة الشافعي بالحنفي شروطاً: منها أن لا يكون متعصباً كما ذكره الزيلعي فظاهاه أن التعصب في الدين كفر وإلا فالافتداء صحيح وفي فتح القدير أن التعصب فسق يعني فلا يمنع صحة الافتداء وقد أوضحناه في شرحنا على الكنز. (حتى لا يقبل الطعن بالتدليس) وهو في اللغة كتمان عيب السلعة من المشتري، وفي اصطلاح المحدثين كتمان انقطاع أو خلل في إسناد الحديث بإيراد لفظ يوهم الاتصال والصحة مثل أن يقول حدثني فلان عن فلان من غير أن يتصل الحديث بقوله حدثنا أو أخبرنا وسموه عنعنة، وقيل هو ترك اسم من يروى عنه وذكر اسم من روى عن شيخه وإنما لا يكون جرحاً لأنه يوهم شبهة الإرسال وحقيقتها ليس بجرح فشيته أولى. (والتليس) على من روى له بذكر شيخه بكنيته دون اسمه بأن

وركض الدابة والمزاج وحادثة السن وعدم الاعتبار بالرواية واستكثار مسائل الفقه

يقول أخبرني فلان ابن فلان الفلاني مثل قول سفيان الثوري حدثنا أبو سعيد فإنه يحتمل الثقة وهو الحسن البصري الزاهد وغير الثقة مثل محمد بن السائب الكلبي ومثل قول محمد بن الحسن حدثني الثقة من أصحابنا يعني به أبا يوسف وإنما أبهم لخشونة وقعت بينهما وإنما لم يكن جرحاً لأن الكناية عن الراوي لا بأس بها صيانة له عن الطعن فيه وصيانة للطاعن عن الوقوع في الغيبة واختصاراً في الكلام فلا تدل على كون المروري عنه متهماً وليس كل من اتهم بوجه ما يسقط به كل حديثه كذا ذكره فخر الإسلام قال في التحرير: وأما التدليس إيهام الرواية عن المعاصر الأعلى أو وصف شيخه بمتعدد لإيهام العلو والكثرة فغير قاذح. (وركض الدابة) وهو الحث على العدو أي السير روي عن شعبة بن الحجاج أنه قيل له لم تركت حديث فلان؟ قال: رأيت يركض على بردون فتركت حديثه مع أن الركض من أسباب الجهاد كالسباق بالخيال والإقدام وهو مندوب إليه شرعاً. (والمزاج) لا يكون جرحاً لأنه ورد به الشرع إذا كان حقاً فلا يكون قاذحاً إلا إذا بالغ فخرج إلى ما ليس بحق وتخبط فإنه يقدر، وفي البزازية وكان الإمام والثوري وابن أبي ليلى يمزحون كثيراً. (وحدثة السن) أي صغر الراوي الضابط وقت التحمل لا يكون قاذحاً لأن كثيراً من الصحابة تحملوا في صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر خصوصاً ابن عباس رضي الله عنهما. (وعدم الاعتبار بالرواية) لا يكون قاذحاً لأن الاعتبار للاتفاق لا لكثرة الرواية كأبي بكر رضي الله عنه ولا يدخله من له راء فقط وهو مجهول العين باصطلاح كذا في التحرير. (واستكثار مسائل الفقه) لا يكون طعنًا كما طعن بعض المحدثين في أبي يوسف فقال كان إماماً حافظاً متقناً إلا أنه اشتغل بالفقه وصرف همهته إليه وذلك مما يوجب وقوع الخلل في ضبط الحديث لا محالة وهو باطل لأن ذلك دليل على قوة الذهن والاجتهاد في معرفة معنى الحديث فيستدل به على حسن الضبط والاتقان، وفي التحرير أن كثرة الكلام والبول قائماً ليس من الطعن.

فصل

في التعارض

وغالبه في الآحاد كما في التحرير، وهو لغة التمانع، واصطلاحاً اقتضاء أحد الدليلين ثبوت أمر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع، وخرج باتحاد المحل ما يقتضي حل المنكوحة وحرمة أمها وباتحاد الزمان مثل حل المنكوحة قبل الحيض وحرمة عند الحيض، وبالقييد الأخير ما إذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس إذ لا

وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بنينا لجهلنا فلا بد من بيانه فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لإحدهما

تعارض بينهما هذا معنى ما في التوضيح . وتعقبه في التلويح بأنه إن أريد اقتضاء أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الإيجاب وارداً على ما ورد عليه النفي فلا حاجة إلى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده وإلا فلا بد من اشتراط أمور آخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض . وجوابه أن اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الأمر في باب التناقض فإنه كثيراً ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لأنه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون إلا بين الظنيين انتهى . وتعقبه في التحرير بأن فرقه بين القطعيين وبين الظنيين تحكم لأنه إن أراد به التعارض في نفس الأمر فهو منتف في أدلة الشرع كلها قطعياً وظنيهاً، وإن أراد بحسب الظاهر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فهو في الكل ظاهر فيثبت في قطعي الثبوت ويلزمه محملان لكل محمل أو نسخ أحدهما وفي قطعي الدلالة ويلزمه الثاني وهو نسخ أحدهما فيجتهد في طلبه ويزيد الظنيان بترجيح السند والدلالة مع الحكم بأن الثابت أحدهما مجهولاً وانتفاؤهما في نفس الأمر، وما نقل عن الكرخي من منع التعارض في الأمرتين يريد في نفس الأمر انتهى .

(وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بنينا) لا في نفس الأمر إذ لا تناقض بين أدلة الشرع لأنه دليل الجهل (لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ فتوهمنا التعارض وفي الواقع لا تعارض فإذا ورد تعارض صورة حمل على نسخ أحدهما الآخر فإن علم التاريخ كان المتأخر ناسخاً وألا يطلب المخلص فيجمع بينهما ما أمكن ويسمى عملاً بالشبهين وإلا فسيأتي . (فلا بد من بيانه) أي بيان ركن التعارض وشرطه والمخلص منه . (فركن المعارضة) وهي لغة المقابلة على سبيل الممانعة والمراد بها التعارض، والمراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع أجزائها فإن ركن الشيء ما يقوم به أعم من أن يكون جميع الأجزاء أو بعضها كذا في التقرير (تقابل الحجتين على السواء) ومعنى التقابل أن يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر وقد قدمناه . (لا مزية لإحدهما) تأكيد لقوله على السواء .

واعلم أنه إذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فإما أن يتساويا في القوة أو لا، وعلى الثاني إما أن يكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع أو لا، ففي الصورة الأولى معارضة ولا ترجيح، وفي الثانية معارضة مع ترجيح،

في حكمين متضادين وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم وحكمها
بين الآيتين المصير إلى السنة

وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتناؤه على التعارض المنبئ عن التماثل
وحكم الصورتين الأخيرتين أن يعمل بالأقوى ويترك الأضعف لكونه في حكم
العدم بالنسبة إلى الأقوى، وأما الصورة الأولى فسيأتي بيان حكمها كذا في
التلويح، وبهذا علم أن المعارضة حاصلة بين خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه
وبين خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه لكن مع الترجيح، والمراد هنا
المعارضة من غير ترجيح فصلح أن يكون قوله لا مزية لإحدهما تأسيساً لإخراج
هذا القسم وما ذكره في تعريفها إنما هو لمطلقها.

(في حكمين متضادين) زيادة بيان لأن التقابل بينهما إنما هو بتقابل الحكمين.

(وشرطها اتحاد المحل) فلا تعارض عند اختلافه كحل المنكوحة وحرمة أمها
وتقدم ما فيه (والوقت) بأن يتحد زمان ورودهما كذا في التوضيح وليس المراد أن
التعارض موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق إلى بعض
الأوهام العامة من أن المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم وإنما المراد زمان
نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم عدلاً لم يكن
تناقضاً وإن قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة زيد ليس بقائم في ذلك الوقت كان
تناقضاً بل المقصود أن الدليلين إنما يتعارضان بحيث يحتاج إلى مخلص إذا لم يعلم
تقدم أحدهما على الآخر إذ لو علم لكان المتأخر ناسخاً للمتقدم ولا شك أن الدليلين
المتدافعين لا يصدران من الشارع إلا كذلك كذا في التلويح. (مع تضاد الحكم) أورد
عليه أنه جعله أولاً داخلاً في الركن فكيف جعله من الشرط مع التنافي بينهما. وأجيب
بأن التضاد بين الحكمين من شروطه لا محالة وذكره في الركن^(١) باعتبار ظرفيته
للتقابل يعني أن التقابل يكون في حكمين فصار^(٢) ذلك نوعاً من المحل لأن الحكم
محل التقابل والمحال شروط كذا في التقرير.

(وحكمها) أي المعارضة (بين الآيتين المصير) الرجوع (إلى السنة) مثاله قوله
تعالى: ﴿فَأَقْرَهُوْا مَا يَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ

(١) لا لأنه ركن حتى يلزم التناقض بل هو مذكور هناك على أنه ظرف: أي محل للتقابل لأن
قوله في حكمين متضادين ظرف لقوله تقابل الحجيتين. والحاصل أنه مذكور هناك على سبيل
الشرطية المعنوية لا على أنه ركن اهـ.

(٢) قوله فصار: أي التضاد.

وبين السنتين المصير إلى أقوال الصحابة أو القياس وعند العجز يجب تقرير الأصول كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الأصول فقيل إن الماء عرف طاهراً في الأصل فلا يتنجس به ما كان طاهراً ولم يزل به الحدث للتعارض ووجب ضم التيمم إليه

فَأَسْتَمِعُوا لَهُمْ وَأَنْصِتُوا ﴿ [الأعراف: ٢٠٤] تعارضاً في قراءة المقتدي فصرنا إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» ولا يعارضهما قوله عليه الصلاة والسلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» لأنه محتمل في نفسه لجواز أن يكون المراد به نفي الفضيلة كذا في التقرير. (وبين السنتين المصير إلى أقوال الصحابة) إن وجدت (أو القياس) إن لم يوجد للصحابة قول أو وجد وتعارض قولان لهما. وحاصله أن من أوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس قال يجب المصير إلى قوله: أولاً ثم إلى القياس على ما ذكره فخر الإسلام في شرح التقيوم من أنه إن وقع التعارض بين السنتين فالميل إلى أقوال الصحابة وإن وقع بينهما فالميل إلى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي، ومثاله ما روى النعمان بن بشير: صلاة الكسوف بركوع وسجدتين وما روته عائشة بركوعين وأربع سجعات فصرنا إلى القياس على سائر الصلوات كذا في التلويح وبه علم أن أو في كلامه ليست للتخير وإنما هي للتوزيع، ثم اعلم أن قولهم يصار إلى السنة في تعارض الآيتين وإلى القياس في تعارض السنتين ليس ترجيحاً بالأدنى ليلزم عليه لزوم الترجيح بالمماثل وإنما معناه أن المتعارضين يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر الأدنى وإلى هذا يشير كلام الإمام السرخسي.

(وعند العجز) عن المصير إلى دليل آخر (يجب تقرير الأصول) أي العمل بالأصل (كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل) أي السنة في حله وحرمة المستلزمين بطهارته ونجاسته وتعارضت أقوال الصحابة كما علم تفصيله في الفقه (وجب تقرير الأصول) وهو إبقاء حدث المتوضئ به وطهارة بدنه فلا يطهر ما كان نجساً ولا ينجس ما كان طاهراً. (فقيل إن الماء عرف طاهراً في الأصل فلا يتنجس به ما كان طاهراً ولم يزل به الحدث للتعارض) وقد حكوا خلافاً في أن الشك في الطهارة أو الطهورية أو فيهما جميعاً وصححوه الثاني، وفي التلويح أنه لا خلاف في المعنى لأن الشك في الطهورية إنما نشأ من الشك في الطهارة انتهى، وحينئذ لا ثمرة له. (ووجب ضم التيمم إليه) ليسقط فرض الصلاة عنه بيقين وليس المراد بالضم الجمع بينهما في صلاة واحدة فإنه لو توضع به وصلى ثم تيمم وأعادها صح وسقط القرض عنه بأحدهما فإن كان المطهر السؤر صحت به ولغت صلاة التيمم أو التيمم بالقلب كذا في فتح القدير، وقد يقال ينبغي أن لا يحل له الإقدام على الصلاة بسؤر الحمار

وسمي مشكلاً لهذا لا أن نعني به الجهل وإذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه

وحده لأنها لا تباح إلا بزائل الحدث بيقين وهو مفقود، ويجب أن يلتزم ذلك في المذهب فإنهم إنما صرحوا بالصحة لا بالحل والقواعد تقتضي الحرمة. (وسمي) سور الحمار (مشكلاً لهذا) أي لتعارض الدليلين (لا أن نعني به الجهل) بالحكم أي ليس معنى الشك أن الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الأدلة والجمع بينه وبين التيمم وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته، وفي التحرير ولا يخفى أن تقرير الأصل حكم عدم الترجيح وهنا قد رجحت حرمة، والأقرب أن يقال تعارضت الحرمة المقتضية للنجاسة والضرورة المقتضية للطهارة ولم ترجح الضرورة لتردد فيها إذ ليس الحمار كالهرة ولا الكلب انتهى. وهذا اختيار منه لما اختار شيخ الإسلام في المبسوط قال فيبقى بسبب التردد في الضرورة أمره مشكلاً وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة لأنه حينئذ لا يضم إلى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالاً انتهى. وقد يقال إن فيه ترك الاحتياط من وجه آخر وهو عدم تنجيس أعضائه به ولو قيل بوجوب صبه والاقتصار على التيمم لكان أحوط في الخروج عن عهدة العبادة.

(وإذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال) إذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع إليه ولا يجوز العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل. (بل يعمل المجتهد بأيهما شاء) لأن أحدهما حق بيقين وكل واحد حجة في حق العمل أصاب المجتهد أو أخطأ (بشهادة قلبه) يعني يتحرى ويعمل بما يميل إليه قلبه لأن لقلب المؤمن نوراً يدرك به الحق كما في الحديث: «اتقوا فراسة»^(١) المؤمن فإنه ينظر^(٢) بنور الله تعالى». وقال ذو النورين رضي الله عنه لبعضهم وقد

(١) قوله اتقوا فراسة المؤمن: قال العزيمي بكسر الفاء، وأما الفراسة بالفتح فهي الحذق في ركوب الخيل قال المناوي أي اطلاعه على ما في الضمائر بسواطع أنوار أشرفت على قلبه فتجلت له بها الحقائق، قال العلقمي عرفها بعضهم بأنها الاطلاع على ما في ضمير الناس، وبعضهم بأنها مكاشفة اليقين ومعابنة المغيب أي ليست بشك ولا ظن ولا وهم وإنما هي علم وهبي، وبعضهم بأنها سواطع أنوار لمعت في قلبه فأدرك بها المعاني إلى أن قال. فإن قيل ما معنى الأمر باتقاء فراسة المؤمن. أجيب بأن المراد تجنبوا فعل المعاصي لثلا يطلع عليكم فتفتضحوا عنده.

(٢) قوله فإنه ينظر بنور الله عز وجل: أي يبصر بعين قلبه المشرق بنور الله تعالى والكلام في المؤمن الكامل وفيه قيل يرى عن ظهر غيب الأمر ما لا يراه عين آخر عن عيان اهـ. والحديث المذكور في جامع السيوطي الصغير عن البخاري في تاريخه عن أبي سعيد الخدري وغيره عن عمر بن الخطاب وهو حديث حسن اهـ.

والتخلص عن المعارضة إما أن يكون من قبل الحجة بأن لا يعتدلا أو من قبل الحكم بأن يكون أحدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبي كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة أو من قبل الحال

دخل عليه وقد كان كرر النظر في طريقه إلى أجنبية لا يدخل عليّ أحدكم بعين زانية فقال أوحيا بعد رسول الله ﷺ فقال: لا ولكن فراسة صادقة كذا في البرازية، ولا يجوز العمل بأحدهما بغير تحرر ولذا قال في آخر التحرير لا يصح في مسألة للمجتهد قولان للتناقض فإن عرف المتأخر تعين رجوعاً وإلا وجب ترجيح المجتهد بعده بشهادة قلبه وإن كان عامياً اتبع فتوى المفتي فيه الأتقى الأعلّم بالتسامع وإن متفقهاً تبع المتأخرين وعمل بما هو أصوب وأحوط عنده إلى آخره.

(والتخلص عن المعارضة) على أربعة أوجه بالاستقراء. حاصلها أنه قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فإذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية أحدهما يطلب المخلص من قبل الحكم أو المحل أو الزمان بأن يدفع اتحاده فهي ثلاثة، وكان ينبغي الاقتصار عليها كما في التنقيح، وأما إذا لم يتساويا فلم يوجد التعارض أصلاً لأن ركنه تساوى الحجيتين كما قدمه (إما أن يكون من قبل الحجة بأن لا يعتدلا) أي لا يستويا، قال السيد نكركار وهذا يرجع إلى انتفاء الركن ومثلوا له بحديث: «البينة على من ادعى» وحديث: «القضاء بشاهد ويمين» فإن الأول مشهور والثاني خبر واحد لا يعارضه. (أو من قبل الحكم) وهذا راجع إلى انتفاء الشرط في الحقيقة لأن الاختلاف في الحكم يوجب الاختلاف في المحل ذكره نكركار (بأن يكون أحدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبي) أي الآخرة (كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة) فإنه قال في سورة البقرة: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥] وقال في المائدة: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩] فالأولى توجب المؤاخظة على اليمين الغموس لأنه من كسب القلب أي القصد والثانية توجب عدم المؤاخظة عليها لأنها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة إذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس، والمخلص أن يقال المؤاخظة التي توجبها الآية الأولى على الغموس هي المؤاخظة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخظة في الدنيا أي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْمَاءٍ عَشْرَةَ مَسَكِينٍ﴾ [المائدة: ٨٩] ولما تغيرت المؤاخذتان اندفع التعارض وتماز أبحاثه في التلويح وقدما شيئاً في بحث الحقيقة.

(أو من قبل الحال) وهذا راجع إلى اختلاف الشرط، والمراد من الحال المحل

بأن يحمل أحدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَظْهَرَنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢] بالتخفيف والتشديد أو من قبل اختلاف الزمان صريحاً كقوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] فإنها نزلت بعد التي في سورة البقرة أو دلالة كالحاضر والمبيح

كما عبر به في التوضيح قال بأن يحمل على تباير المحل . (بأن يحمل أحدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَظْهَرَنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢] بالتخفيف والتشديد) فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا التخفيف على العشرة والمشدد على الأقل وإنما لم يحمل على العكس لأنها إذا طهرت لعشرة أيام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وإذا طهرت لأقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج إلى الاغتسال لتأكيد الطهارة كذا في التوضيح وتطهرن بمعنى طهرن لأنه يأتي له كتكبير وتعظم في صفاته تعالى محافظة على حقيقة يطهرن بالتخفيف وكل وإن كان خلاف الظاهر لكن هذا أقرب إذ لا يوجب تأخر حق الزوج بعد القطع بارتفاع المانع كذا في التحرير، وهذا من قبيل تعارض القراءتين لآية واحدة ومنه قراءة الجر والنصب في أرجلكم المقتضيين مسحهما وغسلهما فيتخلص بأنه تجوز بالمسح عن الغسل والعطف فيهما على رؤوسكم لتواتر الغسل عنه عليه الصلاة والسلام عن كل من حكى وضوءه ويقربون من ثلاثين وتوارثه من الصحابة وما قيل في الغسل مسح إذ لا إسالة بلا إصابة غلط بأدنى تأمل، ولو جعل فيهما على الوجوه والجر للجوار عورض بأنه فيهما على الرؤوس والنصب على المحل ويترجح أنه قياس لا الجوار كذا في التحرير .

(أو من قبل اختلاف الزمان) راجع إلى انتفاء الشرط أيضاً (صريحاً) فيكون الثاني ناسخاً للأول (كقوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] فإنها نزلت بعد التي في سورة البقرة) وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا لَا يَرِيحْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَزْوَاجَهُنَّ أَشْهُرًا وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] فقد تعارضاً في الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال من شاء بأهله أن سورة النساء القصوى نزلت بعد سورة النساء الطولى .

(أو دلالة) أي التخلص باختلاف الزمان دلالة لا صريحاً وليس هو قسماً آخر خامساً كما توهم لأنه نوع من اختلاف الزمان (كالحاضر) أي المانع المحرم (والمبيح) إذا تعارضاً فالمخلص منه بجعل المحرم ناسخاً متأخراً لأن قبل البعثة كان الأصل الإباحة، ثم ورد دليل الإباحة لإبقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلناه على العكس تكرر النسخ فلا يثبت هذا التكرار بالشك، وتعبه في التنقيح بأن الإباحة الأصلية ليست

والمثبت أولى من النافي عند الكرخي وعند عيسى بن أبان يتعارضان والأصل فيه أن النفي إن كان من جنس ما يعرف بدليله

حكماً شرعياً فلا تكون الحرمة بعده نسخاً. وأجاب عنه في التوضيح بما حاصله أنا عيننا بتكرار النسخ تكرار التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي أو لا، فإن تكرار التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك انتهى ولأن تقديم المحرم أحوط لقوله عليه الصلاة والسلام: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال» وقد ذكروا هنا مسألة حكم الأفعال قبل البعثة وأطال في بيانها في التوضيح والتلويح وذكرها في التحرير في بحث الحاكم إلى أن قال: والمختار أن الأصل الإباحة عند الجمهور من الحنفية والشافعية، ولقد استبعده فخر الإسلام وقال لا تقول بهذا لأن الناس لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وإنما هذا بناء على زمن الفطرة لاختلاف الشرائع ووقوع التحريفات فلم يبق الاعتقاد والوثوق على شيء من الشرائع فظهرت الإباحة بمعنى عدم العقاب على الإتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح وحاصل تقييده ذلك التأويل يزمن خاص انتهى، ثم شرع في بيان المخلص من المعارضة بوجه آخر.

[هل المثبت أولى من النافي؟]

(والمثبت) وهو الذي يثبت أمراً عارضاً (أولى من النافي) الذي ينفي العارض ويبقى الأمر الأوّل (عند الكرخي) مطلقاً لأن المثبت يخبر عن حقيقة، والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يقدم الجرح لأنه يخبر عن حقيقة. (وعند عيسى بن أبان يتعارضان) ويطلب الترجيح من وجه آخر.

(والأصل فيه) أي في ترجيح أحدهما على الآخر بيان لضعف ما أطلقه الكرخي وابن أبان ولضابط تعلم به مسائل أصحابنا فإن بعضها دلّ على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي (أن النفي) أي المنفي (إن كان من جنس ما يعرف بدليله) أي يكون بناء على دليل الإثبات كان مثله كما قال محمد في السير الكبير في رجل ادّعت عليه امرأته أنها سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج إنما قلت المسيح ابن الله قول النصراني، أو قالت النصراني المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فإن شهد شاهدان أنا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري أقال ذلك أم لا لا تقبل الشهادة وكان القول قوله وإن شهدا أنه قال ذلك ولم يقل غيره قبلت ووقعت الفرقة، وكذا إذا ادّعى الزوج الاستثناء في الطلاق وشهدا بالطلاق وأنه لم يستثن. قال فخر الإسلام فقد قبلت الشهادة على محض النفي لأن هذا نفي طريق العلم به ظاهر لأن كلام المتكلم إنما يسمع عياناً فيحيط العلم بأنه زاد عليه شيئاً أو لم يزد لأن ما لا يسمع فليس بكلام لكنه دندنة انتهى، وزاد في جامع الفصولين لقبولها

أو كان ما يشتهبه حاله لكن عرف أن الراوي دليل المعرفة كان مثل الإثبات وإلا فلا

في النفي مسائل، منها مالوا أمن الإمام أهل مدينة فاختلطوا بأهل مدينة أخرى وقالوا كنا جميعاً فشهد شهود من غيرهم أنهم لم يكونوا وقت الأمان فيها تقبل الشهادة، ومنها أن الشرط يجوز إثباته بيينة ولو كان نفيًا كما لو قال لقته إن لم أدخل الدار اليوم فأنت حرّ فبرهن القنّ أنه لم يدخل يعتق، قيل فعلى هذا لو جعل أمرها بيدها إن ضربها بغير جناية ثم ضربها وقال ضربتها بجناية وبرهنت أنه ضربها بغير جناية ينبغي أن تقبل بينتها وإن قامت على النفي لقيامها على الشرط، ومنها حلف إن لم تجيء صهرتي هذه الليلة فامرأتي كذا فشهدا أنه حلف كذا ولم تجئه صهرته في تلك الليلة وطلقت امرأته تقبل لأنها على النفي صورة وعلى إثبات الطلاق حقيقة، ومنها شهدا أنه أسلم واستثنى وشهد آخران أنه أسلم ولم يستثن تقبل بيينة إثبات الإسلام، ومنها برهن المسلم إليه أن السلم فاسد لأنه لم يذكر الأجل تقبل، ومنها قول الشاهد بالنسب لا نعلم له وارثاً غيره، ومنها لو برهن أهل الصبيّ على أن الظئر أرضعته بلبن شاة لا بلبنها فلا أجر لها وتمامه فيه فقد علمت أصولاً وفروعاً أن النفي إذا أحاط به علم الشاهد يقبل وإلا لا، فما في الهداية في مسألة عبدي حر إن لم أحج العام فشهدا بنحره بالكوفة لم يعتق عند أبي حنيفة وأبي يوسف لأنها قامت على النفي معنى لأن المقصود منها نفي الحج لا إثبات التضحية لأنه لا مطالب لها فصار كما إذا شهدا أنه لم يحج غاية الأمر أن هذا النفي مما يحيط به علم الشاهد ولكنه لا يمين بين نفي ونفي تيسيراً انتهى مشكل. والعجب من المحقق ابن الهمام حيث أقره عليه مع تصريحه في التحرير بما قاله الأصوليون وقد أشار في العناية إلى أن صاحب الهداية خالف الإمامين العلميين في التحقيق شمس الأئمة وفخر الإسلام فإنهما قالوا: إن التمييز بين نفي ونفي معتبر انتهى. ثم اعلم أن مقتضى ما في الأصول عتق العبد وترجيح قول محمد به وتضعيف قولهما خصوصاً أنهم قالوا: إن بيينة النفي في الشروط مقبولة ولذا قال في فتح القدير قول محمد أوجه.

(أو كان مما يشتهبه حاله) بأن يكون أمراً مشتبهاً يجوز أن يعرف بدليله ويجوز أن يعتمد المخبر ظاهر الحال (لكن عرف أن الراوي) النافي اعتمد (دليل المعرفة) ولم يبين خبره على ظاهر الحال، (كان مثل الإثبات) في القوة في المسألتين فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه آخر كما قال عيسى بن أبان وإن لم يعارضه شيء عمل به كالإثبات (وإلا فلا) أي وإن كان مما لا يعرف بدليله أو مما يشتهبه حاله، وعلم أن الراوي بناه على ظاهر الحال لم يكن مثل الإثبات فلا يعمل به لو انفرد ولا يعارض الإثبات إذ لو جعل النافي أولى يلزم تكرّر النسخ بتغيير المثبت للنفي الأصلي ثم

فالنفي في حديث بريرة فلم يعارض الإثبات وهو ما روي أنها أعتقت وزوجها حرّ والنفي في حديث ميمونة وهو ما روي أن النبي ﷺ تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الإثبات وهو ما روي أنه تزوجها وهو حلال وجعل رواية ابن عباس أولى من رواية يزيد بن الأصم لأنه لا يعدله في الضبط والاتقان

النافي للإثبات، وأيضاً المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل فإن الجرح أولى ولأن المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس خير من التأكيد، ثم اعلم أن النفي إذا تواتر يقبل مطلقاً لأنه لو لم يقبل يلزم تكذيب الضروريات وهي مما لا يدخلها تكذيب ذكره في فتاوى البزازي معزياً إلى المحيط، وفي الظهيرية النفي إذا كان مشهوراً يقبل.

(فالنفي في حديث بريرة) تفريع على ما مهده من الأصل من قبول النفي في مسألتين وعدمه في مسألتين فذكر مسائل، منها لو أعتقت الأمة وزوجها حر فإن لها خيار العتق عندنا ولا خيار لها عند الشافعي والاختلاف مبني على الاختلاف في زوج بريرة وهو ما روي أنها أعتقت وزوجها عبد إنما كان قول الراوي وزوجها عبد نفيّاً لأنه يقيه على الأمر الأصلي إذ لا خلاف أن العبودية كانت ثابتة قبل العتق فهو ظاهر الحال لأن معناه أن رقبته لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عياناً بل بقاء على ما كان. (فلم يعارض الإثبات) لما قدمنا أن التأسيس خير من التأكيد. (وهو) أي الإثبات (ما روي أنها أعتقت وزوجها حرّ) فأخذ أئمتنا بالإثبات لأنه يثبت أمراً عارضاً وهو الحرية. (والنفي في حديث ميمونة) بيان للمسألة الثانية وهي نكاح المحرم والمحرمة فعندنا صحيح وعند الشافعي باطل والاختلاف مبني على الاختلاف في حاله عليه الصلاة والسلام وقت تزوّج ميمونة. (وهو ما روي) عن ابن عباس (أن النبي ﷺ تزوجها وهو محرم) وإنما كان نافيّاً لأنه مبق على الأمر الأول فإن الإحرام كان ثابتاً قبل التزوج فإن الروايات قد اتفقت على أن النكاح لم يكن في الحال الأصلي وإنما اختلفت في الحال المعترض على الإحرام كذا قرره فخر الإسلام للرد على الكرخي القائل بأن علماءنا إنما أخذوا بهذه الرواية لأنها مثبتة لأن الإحرام عارض والحل أصل فقد عملوا بالمثبت لا بالنافي كذا في التقرير. (مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم) فإنها ظاهرة لا تخفى. (فعارض الإثبات) أي ساواه فيطلب الترجيح من وجه آخر (وهو ما روي) عن يزيد بن الأصم (أنه تزوجها وهو حلال) وإنما كان مثبتاً لأنه يثبت أمراً عارضاً على الإحرام وهو الحل بعده (وجعل رواية ابن عباس أولى) أي أرجح (من رواية يزيد بن الأصم لأنه) أي يزيداً (لا يعدله) أي لا يساوي ابن عباس (في الضبط والاتقان) والدليل على زيادة ضبطه وإتقانه أنه فسر القضية على ما رواه عنه

وطهارة الماء وحلّ الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالأصل

جابر بن زيد وعطاء بن أبي رباح ومجاهد «أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم وكان زوجه إياها عباس بن عبد المطلب فأقام رسول الله ﷺ فأتى حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش وكلته بإخراج النبي ﷺ من مكة فقالوا: قد انقضى أجلك اخرج عنا. فقال عليه الصلاة والسلام: ما عليكم لو تركتموني فمرست بين أظهركم وصنعنا لكم طعاماً فحضرتموه، قالوا لا حاجة لنا إلى طعامك فاخرج عنا، فخرج وخرجت ميمونة عن عرس بسرف» وهو على وزن كنف جبل بطريق المدينة يجوز صرفه وعدمه وما قالوا إن أبا رافع كان رسولاً بينهما فكان أعرف بالشأن وهو يروي أنه تزوجها وهو حلال محمول على أن الخبر بلغها بعد الحل لأن العباس كان أنكحها كذا في التقرير ولا يعارضها ما في صحيح مسلم «المحرم لا ينكح ولا ينكح» لأنه محمول على الوطء أي لا يطاق ولا يمكن من الوطء.

(وطهارة الماء وحلّ الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالأصل) بيان لمسألة تعارض فيها خبران وهي مذكورة في كتاب الاستحسان. قالوا في طعام أو شراب أخبر رجل بحرمته وآخر بحله أو بطهارة الماء ونجاسته واستوى المخبران عند السامع أن الطهارة أولى عملاً بالنافي وهو خبر الطهارة لأنه مبق على الأمر الأصلي ولم يعملوا بالمشتبك وهو خبر النجاسة لأنه من جنس ما يعرف بدليله لأن طهارة الماء لم تستقص المعرفة في العلم به مثل النجاسة، وكذلك الطعام والشراب والملح ولما استويا وجب الترجيح بالأصل لأنه لا يصلح علة فصلح مرجحاً هذا ما ذكره فخر الإسلام وتبعه المصنف، وأما صدر الشريعة فجعله من القسم الثاني: وهو ما يشبهه حاله فقال والطهارة وإن كانت نفيًا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فإن بين وجه دليله كان كالأثبات وإن لم يبين فالنجاسة أولى انتهى، والحكم مختلف فإنه على كلام المصنف حيث تعارض عنده الخبران يعمل بالأصل، وعلى ما ذكره صدر الشريعة لا بدّ من السؤال من مخبر الطهارة فإن لم يبين له أنه اعتمد دليلاً ترجح خبر النجاسة، وجزم في التحرير بأنه لا بدّ من السؤال عن مبناه ليعمل بمقتضاه إن لم يتعذر السؤال، وفي فتاوى قاضيخان في تعارض خبر العدلين أنه يعمل بأكبر رأيه فإن لم يكن له فيه رأي أو استوى الحالان عنده فلا بأس بأن يأكل ذلك ويشرب ويتوضأ منه، ثم ذكر بعده ما إذا كان المخبر بحلّ اللحم هو البائع العدل فقال الفقيه أبو جعفر إن السامع يتحرى وإن لم يقع تحريه على شيء يسقط

والترجيح لا يقع بفضل العدد وبالذكورة والحرية

الخبران فتبقى الإباحة الأصلية وعلى قول المشايخ لا يشتري ويأخذ بقول من أخبره بأنه ذبيحة المجوسي لأن البيع صار حراماً على البائع بقول المخبر أنه ذبيحة مجوسيّ والبائع يدفع الضرر عن نفسه فيكون متهماً فلا يأخذ بقول البائع انتهى . ولا يخفى أن ما في الفتاوى مخالف لكل من القولين السابقين وينبغي أن يحمل ما ذكره فخر الإسلام والمصنف على ما في الفتاوى، وقيدنا باستواء المخبرين عند السامع لأنهما لو لم يستويا مذكور في الخلاصة من كتاب الاستحسان بفروعه ومن الاستواء الحر والعدلان .

(والترجيح لا يقع بفضل العدد) أي بكثرة عدد الرواة رد لما رجحه به بعضهم مستدلاً بقول محمد في مسائل الماء والطعام إن قول الاثنين أولى والأصح وهو قول عامة أصحابنا الأول لأن السلف لم يرجحوا به وخبر الواحد والاثنين وأكثر ما لم يصل إلى حد التواتر والشبهة سواء في إفادة الظنّ وما نقل عن محمد فذلك قوله خاصة وأبي ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف، والصحيح ما قاله كذا في التقرير، وقد نص قاضيخان وصاحب الخلاصة والبيزاية بأنه لو كان المخبر العدل واحداً وفي الجانب الآخر عدلان، فالعدلان أولى من غير خلاف في المسألة حتى قال في الخلاصة: إن العبدین العدلین أولى من الحر العدل، وقد ذكر في التحرير أن عدم الترجيح بكثرة الرواة والأدلة قول أبي حنيفة وأبي يوسف خلافاً للأكثر . (وبالذكورة والحرية) أي لا ترجيح بهما في رواية الأخبار حتى كان خبر المرأة والعبد مثل خبر الرجل والحر لكونه من باب الديانات بخلاف الشهادة فإن الترجيح فيها بفضل العدد فإن شهادة الفرد غير مقبولة وشهادة المثني مقبولة إلا في حدّ الزنا فلا يقبل إلا أربعة وأورد عليه أنه لو أخبر حران بشيء وأخبر عبدان بشيء والكل عدول ترجح خبر الحرين كما ترجح خبر المثني على الواحد مع أنه لا ترجيح بالحرية والعدد . وأجيب عنه بأن الترجيح خبر المثني على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدین في مسألة الماء لظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع إلى حقوق العباد فأما في أحكام الشرع فخبر الواحد والمثني في وجوب العمل به سواء كذا في التقرير، ثم اعلم أن صاحب الهداية رجح بالذكورة في صلاة الكسوف فإنه قال: وقال الشافعي ركوعان له رواية عائشة ولنا رواية ابن عمر والحال أكشف للرجال لقربهم فكان الترجيح لروايته انتهى، ولم يتعقبه في فتح القدير لهذا بل إنه يتم لو لم يرو حديث الركوعين غير عائشة من الرجال، لكن قد سمعت من رواه وأقول إنه لا يتم مطلقاً لأنه لا ترجيح بالذكورة .

وإذا كان في أحد الخبرين زيادة فإن كان الراوي واحداً يؤخذ بالمشتبك للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف.

تنبيه: فأما إذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين

[إذا كان في أحد الخبرين زيادة]

فإن كان الراوي واحداً يؤخذ بالمشتبك للزيادة]

(وإذا كان في أحد الخبرين زيادة) لم تكن في الآخر (فإن كان الراوي واحداً يؤخذ بالمشتبك للزيادة) لأنه ثقة جازم فوجب قبوله وهو قول الجمهور وهو المختار والخلاف فيما إذا علم اتحاد المجلس فإن تعدد المجلس أو جهل قبل اتفاقاً والإسناد مع الإرسال زيادة وكذا الرفع مع الوقف والوصل مع القطع وقد اتفقوا على أن من مع المشتبك إذا كان لا يعقل مثلهم عن مثلها عادة فإنها لا تقبل لأن غلطه وهو كذلك أظهر الظاهرين كذا في التحرير، وعلى هذا قال أئمتنا في هلال رمضان والفطر إذا لم يكن بالسما علة لا بد من جمع عظيم يقع العلم بخبرهم، (كما في الخبر المروي في التحالف) وهو ما روى ابن مسعود رضي الله عنه عنه عليه السلام: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفاً وتراذاً» وفي رواية أخرى عن ابن مسعود لم يذكر قوله والسلعة قائمة فشرطنا للتحالف قيامها عملاً بزيادة الثقة، ولم يشترط محمد له والأصل الذي وافق عليه حجة عليه. والحاصل أنه إذا ورد مطلق ومقيد وكان الراوي لهما واحداً فإنه يحمل المطلق على المقيد وهو معنى قولهم زيادة الثقة مقبولة، ورده في التحرير بأنه ليس من حمل المطلق على المقيد بل من باب إن المقيد لم يذكر في الأخرى فقيدوا بها حملاً على حذفها.

تنبيه: رجح النووي رواية: «الإيمان بضع وسبعون شعبة» على رواية بضع وستون بأنها زيادة من الثقات وزيادة الثقات مقبولة مقدمة، ورده الكرمانى بأن المزداد من زيادة الثقات زيادة لفظي الرواية ومثله ليس منها بل هو من باب اختلاف الروايتين فقط وأن رواية بضع وستون لا تنفي ما عداها إذ التخصيص بالعدد لا يدل على نفي الزائد انتهى وكذا في فتح الباري.

(فأما إذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما) كنهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الطعام قبل القبض وقوله لعتاب بن أسيد «انهمم عن بيع ما لم يقبضوا» أجرى أئمتنا بينهما المعارضة ورجحوا الثاني بزيادة العموم لأنهم لم يحملوا المطلق على المقيد وهو معنى قوله: (كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين) فلا يجوز بيع المنقول قبل القبض طعماً كان أو غيره، وتعقبهم

وهذه الحجج تحتتمل البيان وهو خمسة إما أن يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص

في التحرير بأن الأوجه تعين العام عندنا وعند الشافعي ولا يكون من قبيل التخصيص لأنه من قبيل أفراد فرد من العام وكذلك قوله: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» ورواية: «وترتيبها طهوراً»، ثم اعلم أنه إذا اختلف الراوي وجعل أئمتنا من قبيل الخبرين كان هو المراد بقولهم إن زيادة الثقة فيما لا يعقل مثله عنه غير مقبولة وهو المسمى بالشاذ الممنوع كما نبه عليه في التحرير.

فصل

في البيان

وهو من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة كالعام والخاص ونحوهما لكن قدم ذكرها وأخره اقتداء بالسلف، ثم هو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحلّه وهو العلم، وبالنظر إلى هذه الإطلاقات قيل هو إيضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل وعرفه في التلويح بإظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة فيشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الأحكام ابتداء مثل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] انتهى وعرفه في التحرير بأنه بيان المراد بسمعي غير ما به أو انتهائه أو رفع احتمال عنه لأنهم قسموه إلى خمسة منها بيان التقرير وقسم الشيء من ما صدقا به وتحصيل الحاصل متف فلزم ذلك انتهى.

(وهذه الحجج) التي سبق ذكرها من الكتاب بأقسامه والسنة بأنواعها (تحتتمل البيان) أي تحتتمل أن يلحقها بيان فوجب إلحاق بابها رعاية للمناسبة. (وهو خمسة) بالاستقراء: بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان تبديل (إما أن يكون بيان تقرير) والإضافة فيه وأمثاله من إضافة الجنس إلى نوعه: أي بيان هو تقرير إلا في بيان الضرورة فإنه من إضافة الشيء إلى سببه أي بيان يحصل بالضرورة كذا في الكشف، (وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص) فحقيقته التوكيد وأو هنا لا تفسد التعريف لأنها مانعة الخلو دون مانعة الجمع كذا في التقرير، ومثال الأول: ﴿وَلَا تَطْمَرُ بِطَرَفَيْكَ بِمَنَاجِبِهِ﴾ [الأنعام: ٣٨] فإنه يحتتمل غير الحقيقة وهو أن يراد بالطائر البريد لإسراعه فقوله بجناحيه قاطع لذلك الاحتمال، ومثال الثاني كلهم في: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةَ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠] فإن التأكيد مانع من تخصيصه وفي التقرير أن هذه الآية تصلح مثلاً لهما لأن كلهم قاطع احتمال الخصوص وأجمعون قطع احتمال المجاز بكونه متفرقاً، ومثاله من الفروع نية الطلاق والعنق في أنت طالق

أو بيان تفسير كيان المجمل والمشارك وأنهما يصحان موصولاً ومفصلاً وعند بعض المتكلمين لا يجوز بيان المجمل والمشارك إلا موصولاً أو بيان تغيير كالتعليق بالشرط

وأنت حر فإنه رافع لاحتمال المجاز وهو رفع القيد من غير النكاح والخلوص من غير الرق وللاحتمال لو نواه صح ديانة لا قضاء كما ذكره فخر الإسلام إلا أن يشهد على إرادته قبل التلفظ فيقبل قضاء كما بينه في شرح المنظومة لابن الشحنة. (أو بيان تفسير) وهو بيان ما فيه خفاء من مشترك ومجمل ومشكل (كبيان المجمل) مثل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] كما تقدم في بابها، ومثاله من الفروع أنت بائن إذا نوى به الطلاق فإنه يصير مفسراً ثم بعد التفسير يجب العمل بأصل الكلام فيقع البائن. (والمشارك) وذكر في الكشف مثلاً للمشكل وهو ما إذا أقر بدراهم وفي البلد نقود مختلفة كان مشكلاً فإذا قال عنيت به نقد كذا زال الإشكال وصار مفسراً، وفي التوضيح أن بيان التقرير والتفسير يجوز في الكتاب بخبر الواحد دون التغيير لأنه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق انتهى. (وأنهما يصحان موصولاً ومفصلاً) أي متراخياً فيجوز تراخيه إلى وقت الحاجة إلى الفعل وهو وقت تعلق التكليف مضيقاً. (وعند بعض المتكلمين لا يجوز بيان المجمل والمشارك إلا موصولاً) ونسبه في التحرير للحنابلة والصيرفي وعبد الجبار والجبائي وابنه لنا لا مانع عقلاً ووقع شرعاً كآتي الصلاة والزكاة ثم بين الأفعال والمقادير، قيدنا بكونه إلى وقت الحاجة لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف بما لا يطاق كذا في التوضيح، وأما عند من جوز تكليف ما لا يطاق فهو جائز لكنه غير واقع لأنه قبل البيان لا يوجب شيئاً فلم يحكم بوجوب ما لم يعلم بحيث يعاقب بعدم الفعل وبه اندفع قولهم يؤدي إلى الجهل المخل بفعل الواجب في وقته ويكون البيان بالفعل كالقول لأنه يفهم أنه المراد بالقول بفعل عقيبته فيصلح بياناً بل هو أدل ليس الخبر كالمعينة وبه بين الصلاة والحج، وما قيل إن البيان فيهما ليس بالفعل بل بالقول «وهو صلوا كما رأيتوني، وخذوا عني مناسككم». أوجب بأنهما دليلاً كون الفعل بياناً، وفي التحرير: وقال أبو حنيفة^(١) إذا بين المجمل القطعي الثبوت بخبر واحد نسب إليه وحكم به عليه فيصير ثابتاً به فيكون قطعياً، ومنعه صاحب التحقيق إذ لا تظهر ملازمة وهو حق ولو انعقد عليه إجماع فشيء آخر انتهى.

(أو بيان تغيير) وهو ما بين به معنى الكلام مع تغيير (كالتعليق بالشرط) فإن الشرط غيره من إيجاب المعلق في الحال إلى وجوده، وحقيقته ما يتوقف عليه الوجود

(١) قوله وقال أبو حنيفة: عبارة التحرير وقالوا اه مصححه.

والاستثناء وإنما يصح ذلك موصولاً فقط واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراحياً وعند الشافعي يجوز ذلك

ولا مدخل له في التأثير والإفضاء فخرج جزء السبب والعلة كذا في التحرير. (والاستثناء) فإنه غير موجب الكلام إذ لولاه لشمّل الكل وهو أقوى تغييراً من الشرط لأن الشرط يؤخره والاستثناء يبطله في البعض وبه فرقوا بين تعلقه بمضمون الجمل المتعقبها بخلاف الاستثناء تعليلاً للابطال ما أمكن كذا في التحرير، وفي التقرير أنّ تقدم الشرط على الجزاء وتأخره عنه جائز بخلاف الاستثناء فإن تقديمه على المستثنى منه في الإثبات لا يجوز حتى لو قال أعتقت إلا سالماً أحداً من عبيدي لا يصح ويعتق جميع العبيد وفي النفي يجوز حتى لو قال ما أعتقت إلا سالماً أحداً من عبيدي صح ويعتق سالم لعدم الإخلال بالمعنى انتهى، ولم يذكر المؤلف الصفة والغاية من بيان التغيير وذكرهما في التوضيح وذكر المحقق في التحرير الأربعة في تخصيص يصير مستقلاً وزاد خامساً وهو بدل البعض نحو أكرم الرجال العلماء منهم.

(وإنما يصح ذلك) أي بيان التغيير (موصولاً فقط) أي لا يصح متراحياً والمراد بالوصل أن لا يعدّ في العرف منفصلاً حتى لا يضر قطعه بتنفس أو سعال أو أخذ فم ونحوها، واستدل في التوضيح على امتناع التراخي بقوله عليه الصلاة والسلام: «فليكفر عن يمينه» فإنه أوجب الكفارة فلو جاز بيان التغيير متراحياً لما وجبت الكفارة أصلاً لجواز أن يقول متراحياً إن شاء الله فتبطل يمينه ولا تجب الكفارة، وفي التنقيح وطريقه أنه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام إذا تعقبه مغير توقف على الأخير فيصير المجموع كلاماً واحداً كما ذكر في الشرط انتهى وتماه في التلويح.

[اختلافهم في خصوص العموم هل يقع متراحياً أم لا]

(واختلف في خصوص العموم) أي في تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء (فعندنا لا يقع متراحياً وعند الشافعي يجوز ذلك) وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وإنما الخلاف في أنه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنياً أو نسخ حتى يبقى قطعياً بناء على أن دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على أن اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع أن العمدة في التخصيص عند الجمهور إنما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على أنه لا يستمر لهم الجري على ضد الاصطلاح لتصريحهم بأن العام إذا خص منه البعض صار ظنياً يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس، ولا يخفى أن التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في

وهذا بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييراً من القطع إلى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير فيصح موصولاً ومفصلاً وبيان بقرة بني إسرائيل من قبيل تقييد المطلق فكان تقييد المطلق نسخاً.

والأهل لم يتناول الابن

كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة وإلا لفظ بقرة نكرة في الإثبات فلا يكون من العموم في شيء كذا في التلويح وتقدم أبحاثه في محله، وفي التحرير وعلى القول بجواز التراخي فتأخيره عليه السلام تبليغ الحكم أجوز وعلى منع التراخي يجوز على المختار إذ لا يلزم ما تقدم وهو الإيقاع في الجهالة وكون أمر التبليغ فورياً ممنوع ولعله وجب لمصلحة. (وهذا) الاختلاف (بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغييراً من القطع إلى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير) لأن موجه ظني قبل التخصيص، (بل هو تقرير فيصح موصولاً ومفصلاً) قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لأنه إذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل مترافقاً وتقدم عن التحرير أن الأوجه اشتراط المقارنة في كل مخصص.

(وبيان بقرة بني إسرائيل) جواب عن استدلال الشافعية بقصة البقرة ووجه أنهم أمروا بذبح بقرة معينة مع أن اللفظ مطلق ورد بيانه مترافقاً وإنما قلنا إنهم أمروا بذبح بقرة معينة لأن الضمير في قوله: ﴿إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا﴾ [البقرة: ٦٩] للبقرة الأمور بذبحها وللقطع بأنهم لم يؤمروا ثانياً بمتجدد وبأن الامتثال إنما حصل بذبح المعينة كذا في التلويح (من قبيل تقييد المطلق) لأن الأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة ولذا قال ابن عباس: لو ذبحوا أدنى بقرة لأجزأتهم ولكن شددوا فشد الله عليهم وقد دل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١] على أنهم كانوا قادرين على الفعل وأن السؤال عن التعيين كان تعنتاً وتعللاً فلم يكن من قبيل تخصيص العام. (فكان تقييد المطلق نسخاً) يعني نسخ الأمر بالمطلق وأمر بالمعين، واعترض بأنه يؤدي إلى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعاً إذا لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان. والجواب أنهم علموا أن الواجب بقرة مطلقة وإطلاق اللفظ كاف في العلم بالواجب والتردد إنما وقع في التفصيل والتعيين كذا في التلويح.

(والأهل لم يتناول الابن) جواب عن استدلالهم بجواز التخصيص مترافقاً، وتقدير الاستدلال أن الأهل في قوله تعالى: ﴿فَأَسْأَلُ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَاطِنٍ وَأَهْلِكَ﴾

لا أنه خص بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: ٤٥] وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [الأنبياء: ٩٨] لم يتناول عيسى لا أنه خص بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء: ١٠١] والاستثناء

[المؤمنون: ٢٧] عام متناول جميع بنيه ثم لحقه خصوص متراحياً بقوله: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ [هود: ٤٦] وتقرير الجواب أنه لم يكن متناولاً للابن لأن من لا يتبع الرسول لا يكون أهلاً له، سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله: ﴿إِلَّا مَنْ سَبَقَ﴾ [هود: ٤٠] فإن أريد بالأهل أهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ أي من أهلك الذي لم يسبق عليه القول، وإن أريد الأهل أتباعاً فالاستثناء منقطع كذا في التنقيح. (لا أنه خص بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾) وأجاب في التحرير بجوابين. الأول أنه بيان المجمل لأنه شاع في النسب وغيره كالزوجة والأتباع الموافقين. الثاني أنه بيان لاستثناء مجهول منه ﴿إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ﴾ وقوله: ﴿إِنَّ أَتَيْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ [هود: ٤٥] لظن إيمانه عند مشاهدة الآية (وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [الأنبياء: ٩٨] لم يتناول عيسى) جواب عن استدلالهم بها، وتقريره أنها لما نزلت قال ابن الزبيري اليهود عبدوا عزيزاً والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه الصلاة والسلام بل عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ [الأنبياء: ١٠١] تخصيص للعام بمتراخ، وتقرير الجواب أنه لم يتناول عيسى حقيقة لأن ما لغير العقلاء، وفي التحرير أنه عام في معبود المخاطبين به فلم يتناول عيسى والملائكة واعتراض ابن الزبيري جدل متعنت انتهى ولهذا قال عليه الصلاة والسلام له: «ما أجهلك بلغه قومك، أما علمت أن ما لما لا يعقل» فعلى هذا يكون قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ﴾ لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام كذا في التلويح. (لا أنه خص بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ﴾) فلا يكون دليلاً على جوازه بمتراخ.

[الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى]

(والاستثناء) مشتق من الثني يقال ثني عنان فرسه إذا منعه عن المضى في الصوب الذي هو يتوجه إليه وقد اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء، وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب أن يقسم أولاً إلى القسمين ثم يعرف كل واحد على حدة كذا في التلويح، وفي التحرير والخامس الاستثناء المتصل والمراد أدوات الإخراج لا الإخراج الخاص وإن كان يراد به كالمستثنى إذ الكلام في تفصيل ما هو به لا

يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل الاستثناء تكلماً بالباقي بعده وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة

التخصيص الخاص وهو إلا غير الصفة وأخواتها وأنها تستعمل في إخراج ما بعدها كائناً بعض ما قبلها عن حكمه وهذا الإخراج يسمى استثناء متصلاً وفي إخراجه كائناً خلافاً عن حكمه ويسمى منقطعاً وشرطه كونه مما يقارنه كثيراً كجاءوا إلا حماراً بخلاف إلا الأكل أو يشمله حكمه كصوت الخيل إلا الحمير بخلاف صهلت أو ذكر حكم يضاذه كما نفع إلا ما ضرّ وما زاد إلا ما نقص أما ما زاد إلا ما نقص فيحتمل الاتصال لأنه زيادة حال بعد التمام والمراد من الإخراج إفادته عدم الدخول في الحكم اشتهر فيه اصطلاحاً إذ حقيقته بعد الدخول وهو من الإرادة بحكم الصدر منتف ومن التناول لا يمكن إلى آخره .

وعرفه المصنف بأنه (يمنع التكلم بحكمه) أي مع حكمه (بقدر المستثنى) عن الدخول كأن المتكلم لم يتكلم بقدر المستثنى في حق الحكم، وأشار بقوله بقدر المستثنى إلى أنه منع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فخرج الاستثناء المستغرق لكنه فصله أئمتنا إلى ما بلفظ الصدر أو مساويه فيمتنع وما بغيرهما فلا كعبيدي أحرار إلا هؤلاء أو إلا سالمًا وغانمًا وراشدًا وإلى أن المنع بإلا أو إحدى أخواتها فكأنه قال هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه بإلا أو إحدى أخواتها وهو ما عرفه به في التنقيح غير أنه قال بإلا وأخواتها والصواب ما ذكرناه وبهذا ظهر أن قوله في التوضيح أن هذا تعريف تفردت به ليس بصحيح . (فيجعل) الاستثناء (تكلماً بالباقي بعده) أي بعد المستثنى وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب مع صورة التكلم .

(وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة) وهو أن يثبت حكماً مخالفاً لحكم صدر الكلام وهذا هو أحد المذاهب الثلاثة في الاستثناء، ففي قوله له عليّ عشرة إلا ثلاثة أطلق العشرة على السبعة وقوله إلا ثلاثة يكون بياناً لهذا فهو كما لو قال ليس له عليّ ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل، قال في التوضيح وإنما قلت إن مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لأنهم ذكروا في الجواب عنه أن الألف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله إذ لا يجوز أن يسمى تسعمائة ألفاً بخلاف دليل الخصوص لأن المشركين إذا خص منهم جمع كان الاسم واقعاً على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نصّ على أنه جواب عن قول من قال إن المراد من العشرة هو السبعة أو أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وإنكار بعد إقرار ولا أظنه مذهب أحد أو قبله ثم حكم على الباقي أو أطلق عشرة إلا

ثلاثة على السبعة فكأنه قال عليّ سبعة فهذه ثلاثة مذاهب فعلى المذهبين الأخيرين يكون الاستثناء تكلماً بالباقي بعد الثنيا أي المستثنى انتهى، وفي التحرير^(١) الاتفاق أن ما بعد إلا مخرج من حكم الصدر أي لم يرد به فالمقر به ليس إلا سبعة في عليّ عشرة إلا ثلاثة. واختلف في إرادته بالصدر فالأكثر لا وإلا قرينته والاتفاق أن التخصيص كذلك وقيل أريد ثم أخرج ثم حكم على الباقي، والمراد أريد عشرة وحكم على سبعة فإرادة العشرة باق بعد الحكم وإلا رجع إلى إرادة سبعة به مع الحكم فلم يزد على الأول يعني قول الأكثر إلا بتكلف لا فائدة له وهذا القول اختاره بعض المتأخرين للقطع باستثناء نصفها في اشترت الجارية إلا نصفها فكان مراداً وإلا كان الاستثناء من صنفها فهو مستغرق أو المخرج الربع وهو غير المراد ويتسلسل أي ينتهي إلى إخراج الجزء غير المتجزء منه وقد علمت^(٢) أن الإخراج مجاز عن عدم الإرادة عندهم وإلا نصفها بيان إرادة النصف بلفظ^(٣) وأيضاً الضمير^(٤) للجارية، ويدفع بأن المرجع اللفظ^(٥) لأنه^(٦) لربط لفظ بلفظ باعتبار معانها لا ذات المسمى فيرجع إلى لفظ الجارية مراداً به بعضها ولا يتسلسل لعدم حقيقة الإخراج، وأيضاً إجماع العربية أنه^(٧) إخراج بعض من كل^(٨) وقد علمت أنه منع دخوله في الكل إلى أن قال وبعض الحنفية قالوا إخراج الاستثناء عند الشافعية على المعارضة وعندنا بيان محض ثم أبطلوه بأنه لو كان وهو لا يوجب إلا في سبعة ثبت ما ليس من احتمالات اللفظ فإن العشرة لا تقع عليها حقيقة ولا مجازاً، بخلاف العام لا يستلزمه ولو سلم فالمجاز مرجوع فلا يحمل عليه ويجب أن لا يوجب حكماً إلا بعد الثنيا في السبعة وإذن فالثلاثة مسكوتة ومقتضاه أن القائل به قول عليّ عشرة في سبعة وعليه بني متأخر من الحنفية وجزم بأنه على القول الثاني تكلم بالباقي فقط ولا يخفى أن المأخذ مسألة الاستثناء من النفي إثبات وقلبه، وأصحاب القولين من الشافعية والمالكية قائلون به

(١) قوله وفي التحرير الخ: لم يلتزم الشارح رحمه الله عبارة التحرير بنصها كما يظهر بمراجعته اهـ مصححه.

(٢) قوله وقد علمت: جواب عن الإيرادين المذكورين اهـ.

(٣) أي الجارية فلا يكون إلا نصفها مستغرقاً اهـ.

(٤) أي في نصفها اهـ.

(٥) أي لفظ الجارية.

(٦) قوله لأنه: أي الضمير اهـ.

(٧) قوله أنه: أي الاستثناء المتصل.

(٨) قوله إخراج بعض من كل: ولو أريد الباقي من الجارية لم يكن ثمة كل ولا بعض ولا إخراج هذا قول المعترض، وقوله قد علمت جواب عنه.

لإجماع أهل اللغة على أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي ولأن قوله لا إله إلا الله للتوحيد ومعناه النفي والإثبات فلو كان تكليماً بالباقي لكان نفيّاً لغيره لا إثباتاً له ولنا قوله تعالى: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون

فلم يلزم من قول المعارضة خصوص القول الأول ثم المعارضة بظاهر الإسناد إلى العشرة ثم النفي عن ثلاثة مع ترجيح أحدهما فيحكم بأن المراد بالآخر ما سواه كتخصيص المنفصل لا بإرادة النسبة إليهما لأن حقيقة التناقض لم يقله عاقل فالاستدلال لدفعه بألف سنة إلا خمسين عاماً في غير محل النزاع وعنه صحح عدم الخلاف في نفي كونه بطريق المعارضة لعدم الثمرة وسيأتي تمامه، وفي التقرير والصحيح أنه لا خلاف أنه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لأنه خلاف إجماع أهل اللغة فإنهم قالوا هو استخراج بعض ما تكلم به وقالوا أيضاً تكلم بالباقي وفي الحقيقة لا يظهر الخلاف في المسائل انتهى فقد علمت أنه لا ثمرة لما ذكره من الخلاف، وفي شرح الكنز للزيلعي بعد ما نقل الاختلاف المذكور قال وهذا مشكل فإن الاستثناء جائز في الطلاق والعتاق ولو كان إخراجاً لما صح لأنهما لا يحتملان الرجوع والرفع بعد الوقوع وتظهر ثمرة الاختلاف فيما إذا قال لفلان علي ألف درهم إلا مائة أو خمسين فعندنا يلزمه تسعمائة وعنده يلزمه تسعمائة وخمسون انتهى. وصحح في النهاية أنه يلزمه عندنا تسعمائة وخمسون لأن الشك دخل في الاستثناء انتهى فلا ثمرة له على الأصح، وذكر في الخانية أنه يلزمه تسعمائة في رواية أبي حفص وهو الصحيح انتهى. (لإجماع أهل اللغة على أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي) وهذا إجماع منهم على أن للاستثناء حكماً وضع له يعارض به حكم المستثنى منه، (ولأن قوله لا إله إلا الله للتوحيد) وهو الإقرار بوجود الباري ووحدته (ومعناه النفي والإثبات) أي نفي الألوهية عن غير الله تعالى وإثبات الألوهية له تعالى ومعناه لا إله إلا الله فإنه إله. (فلو كان) الاستثناء (تكليماً بالباقي لكان نفيّاً لغيره لا إثباتاً له) فلا يكون للتوحيد واللازم باطل لكونه خلاف الإجماع فالملزوم مثله. بيان الملازمة أن معناه حيث لا غير الله ليس باله وهو نفي الألوهية عن غير الله تعالى فحسب من غير إثبات الألوهية له قصداً.

(ولنا قوله تعالى: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤] وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون) لا في الإخبار ووجه التمسك أن الاستثناء لو لم يكن تكليماً بالباقي لزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم مثله فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة في الإخبار لأنه تناقض وإنما يصح في الإيجاب لأنه فعل في الحال والمنع بالمعارضة كذلك فيعمل به. وفي التقرير

ولأن أهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا فنقول إنه تكلم بالباقي بوضعه وإثبات ونفي بإشارته

واستحالة التناقض واستحالة لزوم الكذب في كلام الله تعالى عقلية ولكن سماه فخر الإسلام استدلالاً بالنص لأن منشأه منه انتهى . وقد قدمنا عن التحرير أن هذا الاستدلال في غير محل النزاع وأن ما فهموه ونسبوه للشافعي لم يقل به عاقل فضلاً عن الشافعي .

(ولأن أهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا) أي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن أن يكون موجباً ويجعل الكلام عبارة عن ما وراء المستثنى لا أنه يستخرج بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام لأنه بيان بالاتفاق وإنما يكون بياناً إذا جعل المستثنى غير ثابت من الأصل كالتخصيص كذا في التقرير، وظاهر الإجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الأول على المجاز وعدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه واختار ما ذكره فخر الإسلام . (فنقول إنه تكلم بالباقي بوضعه) أي بحسب وضعه وحقيقته (وإثبات ونفي بإشارته) ولا شك أن الثابت بالإشارة ثابت بنفس الصيغة وإن لم يكن السوق لأجله وقد حصل الجواب عن استدلالهم بإجماع أهل اللغة ولم يجب عن كلمة التوحيد . وأجاب عنها في التوضيح بقوله وأما كلمة التوحيد فلأن معظم الكفار كانوا أشركوا وفي عقولهم وجود الإله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى إشارة على المذهب الثاني وهو أن الاستثناء إخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وإنما قلنا إن وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الإشارة لأنه لما ذكر الإله ثم أخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون إشارة إلى أن حكم المستثنى خلاف الصدر وإلا لما أخرج منه وضرورة على المذهب الأخير وهو أن العشرة إلا ثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لأن وجود الإله لما كان ثابتاً في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده تعالى ضرورة وذلك لأن تقديره على هذا المذهب لا إله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقاً ومفهوماً بل ضرورة انتهى . وحاصله أن وجوده تعالى من كلمة التوحيد إما بالإشارة أو بالضرورة لا بالعبارة عندنا، وفي التلويح فإن قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب الخصم فإنه لا يدعي أنه يفيد الإثبات بطريق العبارة بمعنى أن يكون السوق لأجله بل يدعي أنه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي أن لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمناً بهذه الكلمة وهو خلاف الإجماع . قال في المصباح: الدهري بفتح الدال منسوب إلى الدهر وهو الذي يقول بقدوم الدهر ولا يؤمن بالبعث، وأما الرجل الممسن إذا نسب إلى الدهر يقال

دهري بضم الدال على غير قياس انتهى . أجب عن الأول بأن محل الخلاف هو اطراد الحكم أعني كون الاستثناء من النفي إثباتاً وثبوته بطريق الإشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه^(١) في مثل «لا صلاة إلا بطهور» وعن الثاني بأنه بني الأمر على الأعم الأغلب ويحكم بإسلامه عملاً بظاهر قله عليه الصلاة والسلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» الحديث انتهى . وفي التحرير فطائفة من الحنفية لا حكم فيما بعد إلا بل مسكوت فلا إله إلا الله توحيد باعتبار نفي الألوهية عن غيره تعالى مع حكمهم بثبوتها له علماً إذ لم يشكوا فيه لا نطقاً^(٢) فلا تكون^(٣) إياه من الدهري، والجمهور ومنهم طائفة من الحنفية فيه^(٤) بالنقيض وهو الأوجه لنقل الاستثناء من النفي إثبات عن أمة اللغة ولا يعارضه نقل تكلم بالباقي بعد الثبوت إلا لو نقل بقيد فقط إذ لا يجب في الحمل كون الموضوع لا وصف له سوى المحمول فيجوز اجتماعهما فيصدق تكلم بالباقي بعد الثبوت باعتبار الحاصل من مجموع التركيب ونفي وإثبات باعتبار الأجزاء ونحو «لا صلاة إلا بطهور» يفيد ثبوتها معه في الجملة^(٥) وغايته تكلمه

(١) قوله لانتفائه: أي الإثبات، ومحصله أن الغرض الاستدلال بهذا الحديث على نفي كون الاستثناء من النفي إثباتاً بأنه لو صح ذلك للزم إثبات ما نفي عن الصدر لكل فرد من أفراد الصدر فيكون المعنى كل فرد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بالطهور وهذا باطل للإجماع على بطلان بعض الصلاة المقترنة بطهور كالصلاة إلى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك، وفيه كلام يعلم من التحرير وشرحه .

(٢) قوله لا نطقاً: عطف على قوله علماً .

(٣) قوله فلا تكون: أي كلمة التوحيد، وقوله إياه أي توحيداً لانكاره وجود الباري تعالى . والحاصل أن هذه الطائفة التزمت أن كلمة التوحيد لا تفيد إلا النفي عن غير الله تعالى وأن التوحيد من النفي القولي والإثبات العلمي لأنهم: أي الكفار في الجملة لم ينكروا ألوهيته تعالى كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾ إلى غير ذلك بل أشركوا فبالنفي عن غيره ينتفي الشرك ويحصل التوحيد فلا تكون كلمة التوحيد من الدهري توحيداً لانكاره الوجود وهذا غير ضار، فعلى كلام هذه الطائفة لا يحكم بإسلام الدهري بالإثبات بهذه الكلمة وتقدم أنه خلاف الإجماع ويمكن أن يقال إنه يحكم بإسلامه ظاهراً عملاً بالحديث وإن لم يكن مسلماً عند الله وليحرر .

(٤) قوله فيه: أي ذهبوا إلى أن الحكم فيما بعد إلا بالنقيض .

(٥) قوله في الجملة: وهي الصلاة الجامعة لبقية شروطها وجميع أركانها الخالية عن المفسد لها لا كل صلاة وإن كان قوله لا صلاة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلاة بجائزة وهو عند وجود الموضوع في قوة الإيجاب الكلي المعدول المحمول فيتعلق الاستثناء بكل فرد من أفراد الصلاة والفرض أن الاستثناء من النفي إثبات فيلزم تعلق إثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من أفراد الصدر فيكون المعنى كل فرد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بطهور للاجماع على بطلان بعض الصلاة المقترنة بطهور كالصلاة لغير القبلة وبدون النية ونحو ذلك .

وهو نوعان متصل وهو الأصل ومنفصل وهو ما لا يصح إخراجه من الصدر مبتدأ.....

بعام مخصوص ونحو ليس زيد إلا عالمياً يعرف جوابه من حصر أقسام الحصر غير أن قول الطائفة الثانية ما بعد الإشارة وهو منطوق غير مقصود بالسوق على ما مر، وقول الهداية في ما أنت إلا حر يعتق لأن الاستثناء من النفي إثبات على وجه التأكيد^(١) كما في كلمة الشهادة ظاهر في العبارة والأوجه أنه منطوق إشارة تارة وعبارة أخرى بأن يقصد لما ذكرنا^(٢) ولأن النفي عما بعد ألا يفهم من اللفظ وأما الاتفاق على أن إلا لمخالفة ما بعدها لما قبلها وضعاً فلا يفيد لصدق المخالفة بعدم الحكم عليه بحكم الصدر فلا يستلزم الحكم بنقيضه إلا فهمه كما سمعت ثم قد يقصدان ككلمة التوحيد والمفرغ كما جاء إلا زيد فعبارة أو غير الثاني كعليّ عشرة إلا ثلاثة لفهم أن الغرض السبعة فإشارة انتهى .

[ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان : متصل ومنفصل]

(وهو) أي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء (نوعان متصل وهو الأصل) أي الحقيقة فإننا قدمنا أنه حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع إن أريد به صيغ الاستثناء وإن أريد لفظه فحقيقة فيهما، وفي التحرير قيل مشترك فيهما لفظي وقيل متواطئ وعلى أنه مشترك أو مجاز في المنقطع لا يمكن أن يعرف لهما لأن مفهوميه حينئذٍ حقيقتان مختلفتان فيحدد كل بخصوصه، وفي التقرير وحده على القول بالاشتراك اللفظي المذكور بعد إلا وأخواتها مخرجاً أو غير مخرج والأكثر أنه مجاز في المنقطع وحده على الاشتراك المعنوي ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة أو إحدى أخواتها انتهى . وفي الأخير نظر لأنه يقتضي أن ما دل وإلا وأخواتها غير أن وليس كذلك لأن إلا هي نفس ما دل . (ومنفصل وهو ما لا يصح إخراجه من الصدر) أي صدر الكلام لأن الصدر لم يتناوله فجعل (مبتدأ) أي بمنزلة نص مبتدأ حكمه يعمل بنفسه لا تعلق له بأول الكلام إلا من حيث الضرورة وفي التوضيح الاستثناء المتصل إخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور أن معنى الإخراج هو المنع عن الدخول والاستثناء المنقطع هو أن يذكر شيء بعد إلا وأخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول أمرين أحدهما أن لا يكون داخلاً في صدر الكلام والثاني أن يكون داخلاً فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم ونظائره كثيرة في

(١) قال في شرح الهداية هذا هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لغة ثم قال وأما كونه إثباتاً مؤكداً فلوروده بعد النفي بخلاف الإثبات المجرد اهـ .

(٢) قوله لما ذكرنا: من قصده بالسوق .

قال الله تعالى فإنهم عدو لي إلا رب العالمين؛ أي لكن رب العالمين والاستثناء متى تعقب كلمات بعضها على بعض ينصرف إلى الجميع كالشرط عند الشافعي وعندنا إلى ما يليه

القرآن منها قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٣] فإن قوله: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ أي الجمع بين الأختين قد سلف داخل في الجمع بين الأختين لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام وهو الحرمة لكن أثبت فيه حكماً آخر وهو أنه مغفور وكذلك في قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [البقرة: ١٦٠] حكم صدر الكلام أن من قذف صار فاسقاً وقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه أن من تاب لا يبقى فاسقاً بعد التوبة فهذا حكم آخر انتهى. (قال الله تعالى): ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ أَتَشْرِكُونَ مَا آوَاكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَدْرُونَ﴾ [الشعراء: ٧٥، ٧٦] (فإنهم عدو لي إلا رب العالمين؛ أي لكن رب العالمين) فإني أعبد وأعظمه والعدو يقع على الجمع لأن ضرر العدو وإن كان واحداً كثير، وقال الزجاج يجوز أن يكون القوم عبدوا الأصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لي إلا رب العالمين لأنهم سوا آلهتهم بالله تعالى فأعلمهم أنه قد تبرأ مما تعبدون إلا الله فإنه لم يتبرأ عن عبادته وهذا قول مجاهد وعلى هذا يكون الاستثناء متصلاً كذا في التقرير.

واتفقوا أن استثناء القيمي من المثلي منقطع فيلزمه أيضاً نحو له علي ألف درهم إلا ثوباً يلزمه الألف كلها، واختلفوا في استثناء مثلي من مثلي آخر فعندهما صحيح والمخرج قدر قيمته وعند محمد ليس بصحيح.

(والاستثناء متى تعقب كلمات) أي إذا ورد الاستثناء عقب جمل معطوفة (بعضها على بعض) بالواو فلا خلاف في جواز رده إلى الجميع وإلى الأخير خاصة وإنما الخلاف في الظهور عند الإطلاق (ينصرف إلى الجميع) أي إنه ظاهر في العود إلى الجميع فإذا قال لزيد علي ألف درهم ولبكر كذلك ولخالد كذلك إلا ستمائة لزم لكل واحد أربعمائة عنده، (كالشرط) فإنه بعد الجمل ينصرف إلى الكل اتفاقاً وقدمنا ضابطه عندنا في بحث العطف (عند الشافعي) لأن العطف يصير المتعدد كالمفرد ولأنه لو قال والله لا أكلت ولا شربت إن شاء الله تعلق بهما، (وعندنا) ينصرف الاستثناء (إلى ما يليه) أي الأخير لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولأن توقف صدر الكلام يثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة علو أنه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء أولى وقولهم يصيره كالمفرد إنما هو في المفردات، وما قيل هي مثلها إذ الاستثناء فيها من المتعلقات أو المسند إليه. أوجب بأنه إذا اتحدت جهة النسبة فيها وهو الدليل، وأما إن شاء الله فمن باب الشرط فإن الحق به فقياس في اللغة ولو سلم

بخلاف الشرط فإنه مبدل أو بيان ضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له .
وهو إما أن يكون في حكم المنطوق

صحته فالفرق أن الشرط مقدر تقديمه ولو سلم عدم لزومه فلقرينة الاتصال وهو الحلف على الكل قالوا صالح للكل فالقصر على الأخير تحكم . قلنا إرادتها اتفاق والتردد فيما قبلها والصلاحيية لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر في الاستغراق قالوا لو قال عليّ خمسة وخمسة إلا ستة فإنه راجع إلى الكل . قلنا إنه من قبيل المفرد والكلام في تعقبه للجمل وفيه ما يعين كونه للكل للصحة وهو أن الاستثناء المستغرق باطل كذا في التحرير^(١) .

(بخلاف الشرط فإنه مبدل) فلا يخرج به أصل الكلام من أن يكون عاملاً وإنما يتبدل الحكم وهذا صريح في الفرق بين الاستثناء والشرط فالأول مغير والثاني مبدل وهو اختيار شمس الأئمة كما في التقرير مع أنه قدم أنهما من بيان التغيير وبه جزم في التوضيح ، وعلى ما ذكره هنا فالشرط كالنسخ بيان تبديل فالتحقيق ما قدمناه عن التحرير أن كلاً منهما مغير لكن الاستثناء أقوى تغييراً لأنه للإعدام فجعلوه منصرفاً إلى الأخير قليلاً للإبطال ، ثم اعلم أن أبا حنيفة مشى على الأصل في إبطال الصك كله إن شاء الله لأنه من قبيل الشرط المتعقب جملاً وهما أخرجنا كتب الصك من عمومه بعارض اقتضى تخصيص الصك من عموم حكم الشرط المتعقب جملاً لأنه يكتب للاستيثاق ، فلو انصرف إلى الكل كان مبطلاً له وهو ضد ما قصدوه فانصرف إلى ما يليه ولذا كان قولهما استحساناً راجحاً على قوله كذا في فتح القدير ، وفي التحرير بنى على الخلاف وجوب رد شهادة المحدود في قذف عند الحنفية لقصر : ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [البقرة : ١٦٠] على ما يليه ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور : ٤] خلافاً للشافعي ردّاً له إليه مع لا تقبلوا ولولا منع الدليل من تعلقه بالأول فاجلدوهم تعلق به ثم قيل الاستثناء منقطع لأن الفاسقين لم يتناول التائبين والأوجه أنه متصل انتهى وتوضيحه في التلويح . (أو بيان ضرورة) يعني القسم الرابع من البيان ضرورة قدمه على بيان التبديل وآخره في التوضيح عنه لأنه ضروري وقدمنا أنه من إضافة الشيء إلى سببه . (وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له) أي للبيان وهو السكوت إذ الموضوع للبيان هو النطق والسكوت ضده ، وفي التحرير الدلالة لفظية وغير لفظية وهي الضرورية أربعة أقسام كلها دلالة سكوت : ملحق باللفظية .

(وهو إما أن يكون في حكم المنطوق) أي النطق يدل على حكم مسكوت فكان

(١) قوله كذا في التحرير : يظهر أن الشارح اقتصر على ما يفيد مطلوبه وإلا فعبارة التحرير أوسع من ذلك كما يظهر بالاطلاع عليها اهـ مصححه .

كقوله تعالى: ﴿وَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١] أو يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه عن التغيير أو يثبت ضرورة دفع الغرور كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى

بمنزلة المنطوق ولذا قال في التحرير الأول ما يلزم منطوقاً (كقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]) فإن صدر الكلام أوجب الشركة، ثم تخصيص الأم بالثلث دل على أن الأب يستحق الباقي فصار بياناً لصدر الكلام لا بمحض السكوت عن نصيب الأب إذ لو بين نصيب الأم من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الأب، ومن هذا النوع لو قال دفعت مضاربة على أن لك نصف الربح يفيد أن الباقي للمالك وكذا في قلبه استحساناً. (أو يثبت بدلالة حال المتكلم) أي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة كذا في التلويح وفي التقرير أي بدلالة حال الساكت المشاهد، ولما كان سكوته بياناً سمى نفسه متكلماً، (كسكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه) من قول أو فعل (عن التغيير) أي عن الإنكار فإنه دال على الإباحة إذ لا يجوز أن يقرهم على حرام، ومن هذا النوع سكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور يفيد عدم تقويم المنافع ومنه سكوت البكر البالغة جعل بياناً للرضا لأجل حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال، وينبغي أن تكون مسائل السكوت التي وصلت إلى قريب الثلاثين المذكورة في كتاب النكاح كلها من هذا النوع، وفي البدائع إذا سكت عليه الصلاة والسلام عن فعل بحضرته أو في عصره مع القدرة والعلم فإن كان معتقداً الكافر كالاختلاف إلى الكنيسة فلا أثر للسكوت اتفاقاً وإن سبق تحريره فسكوته وتقريره نسخ وإلا فدل على الجواز انتهى، ومن هذا النوع دعواه أكبر ولد من ثلاثة بطون أمته فإنه نفي لغيره ولا يلزم ثبوته لمقارنة النفي الاعتراف بالأمومية كذا في التحرير. (أو يثبت ضرورة دفع الغرور) عن الناس (كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى) عن النهي فإنه يكون إذناً له في التجارة دفعاً للغرور عن من يعامل العبد. فإن قيل يحتمل أن يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على أن العبد محجور شرعاً. قلنا يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في أن من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه، والأظهر أن هذا القسم مندرج في القسم الثاني أعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم كذا في التلويح والمراد بالبيع بيع ملك غير المولى، وأما بيع ملك المولى فلا يجعل سكوته إذناً لما فيه من الضرر المحقق في الحال وهو إزالة ملك المولى فلا يثبت بالسكوت وليس في ثبوت الإذن في الشراء ضرر متحقق في الحال على المولى لأنه قد يلحقه الدين وقد لا يلحقه كذا في التقرير وهذا قول قاضيخان، وأما صاحب

أو يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له عليّ مائة درهم أو بيان تبديل وهو النسخ فهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى إلا أنه أطلقه فصار ظاهرة البقاء في حق البشر وبيانا محضاً في حق صاحب الشرع

الهداية فاختار أن سكوته عند بيعه إذن سواء كان المتاع مملوكاً للمولى أو لغيره بإذنه أو بغير اذنه بيعاً صحيحاً أو فاسداً فلذا أطلق الأصوليون، ثم اعلم أنه إنما يكون ذلك إذناً فيما بعد ذلك التصرف لا في حقه كما علم في كتاب المأذون ومن هذا النوع سكوت الشفيع جعل ابطالاً للشفعة دفعا للضرر عن المشتري. (أو يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له عليّ مائة درهم) فإن المعطوف بيان للمعطوف عليه بأن حذف تمييز المعطوف عليه فيما فيه تعارف كمائة ودرهم أو دينار أو قفيز بخلاف وعبد وثوب فإنه لا يكون بيانا للمائة وكذا مائة وثوبان، بخلاف ما لو قال له عليّ مائة وثلاثة أثواب حيث تكون الأثواب تفسيراً للمائة والمرجع العرف. (أو بيان تبديل وهو النسخ) وقد اختلفوا فيه لغة فليل النسخ التبديل وهو الإزالة وهو أن يزول شيء ويخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل وقيل معناه النقل وهو تحويل شيء من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة مع بقاءه في نفسه ومنه نسخت الكتاب ثم قيل إنه مشترك وقيل حقيقة في الإزالة فقد وقيل عكسه والأول أولى كذا في التقرير، وفي التحرير وتمثيل النقل بنسخت ما في الكتاب تساهل.

وأما في الاصطلاح (فهو) أي النسخ (بيان لمدة الحكم المطلق) أي لانتهائها بالنسبة إلى الشارع والمراد بالحكم هو الحاصل المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز بعد ما لم يتعلق لا الحكم أو تعلقه القديمان وهو احتراز عن بيان مدة ما ليس بحكم، واحتراز بالمطلق عن حكم مقيد بتأييد أو تأقيت فإنه لا يصح نسخه قبله كذا في التقرير (الذي كان معلوماً عند الله تعالى) أي ينتهي في وقت كذا، (إلا أنه أطلقه) أي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ (فصار ظاهره البقاء في حق البشر) لأن اطلاق الأمر بشيء يوهمنا بقاءه على التأبيد فكان تبديلاً في حقنا و(بيانا محضاً) أي خالصاً (في حق صاحب الشرع) وهذا يشير إلى أن النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة إلى الشارع وجهة التبديل والرفع بالنسبة إلينا.

ثم اعلم أن النسخ له تعريف باعتبار المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية وهو أن يرد دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكم المتقدم، وله تعريف باعتبار الناسخ وهو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه، وله تعريف باعتبار فعل الشارع وهو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر كذا في التلويح، وعرفه في التحرير برفع تعلق حكم

وهو جائز عندنا بالنص خلافاً لليهود لعنهم الله ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه لم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت

شرعي بمستقل شرعي بالذات، فاندفع أن الحكم قديم لا يرتفع وبمستقل لرفع الغاية بخلاف الاستثناء لأنه يفيد عدم التعلق وشرعي لنفي الارتفاع بالموت وبالذات للنوم لأن حديث رفع القلم ليس بناسخ ثم قال وذكرهم الانتهاء دون الرفع إن كان لظهور فساده إذ لا يرتفع القديم لم يفد لأنه لازم الانتهاء وإن كان لاتفاق اختيارهم عبارة أخرى فلا بأس انتهى. والحاصل أن عدولهم عن تعريفه بالرفع المذكور لا وجه له من جهة المعنى.

(وهو جائز عندنا بالنص) وهو الدليل على حرمة الجمع بين الأختين فإنه ناسخ لشريعة يعقوب عليه الصلاة والسلام: (خلافاً لليهود لعنهم الله) لا حاجة إلى ذكر خلاف الكفار في الكتب الإسلامية ولا إلى ذكر دليلهم والرد عليهم فإن جواز النسخ معلوم من الدين بالضرورة، ولذا قال في التنقيح وقد أنكروا بعض المسلمين وهذا لا يتصور من مسلم انتهى. وفي التحرير أجمع أهل الشرائع على جوازه ووقوعه. (ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم) بأن يوجد حيناً وينتفي آخر (في نفسه) فخرج ما كان واجباً كذات الباري تعالى وصفاته الذاتية والفعلية وأسمائه فإنها قديمة أبدية سرمدية لا يحتمل شيء منها العدم فلا تكون محلاً للنسخ وخرج ما كان ممتنعاً كشريك الباري فإنه لا يحتمل الوجود أصلاً فلا يكون محلاً له، وفي التحرير: الحنفية والمعتزلة لا يجوز نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الإيمان وحرمة الكفر والشافعية يجوزونه وهي فرع التحسين والتقيح انتهى. وفي التلويح محله حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأييد ولا توقيت فخرج الأحكام العقلية والحسية والاختبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال مما يؤدي نسخه إلى كذب أو جهل بخلاف الاختبار عن حل الشيء أو حرمة مثل هذا حلال وذاك حرام انتهى، ولذا قال في التحرير: الجمهور لا يجري النسخ في الأخبار لأنه الكذب وقيل نعم في المستقبل ﴿يَمْتَمُّوا إِلَهَ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّئُ﴾ [الرعد: ٣٩] ﴿إِنَّ لَكَ الْأَلْمُوجَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ﴾ [طه: ١١٨] وعلى قولهم يجب إسقاط شرعي من التعريف. والجواب عن الآية الأولى أن معناها ينسخ بما يستصوبه أو من ديوان الحفظه وغيره والثانية ولا تعرى من القيد والإطلاق لا النسخ انتهى. (لم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت) قال القاضي أبو زيد ليس لهذا القسم مثال من النصوص فلا يكون في ذكر الخلاف فيه فائدة. وقيل مثاله قوله تعالى: ﴿تَزْرَعُونَ سَعًّ سَبِينِ دَابَّ﴾ [يوسف: ٤٧] وقوله تعالى: ﴿تَمْتَمُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ [هود: ٦٥] وليس بسديد لأن ذلك ليس من الأحكام وكلامنا فيه إلا أن يقول المقصود يحصل بإيراد المثال

أو تأييد ثبت نصاً أو دلالة

سواء كان في الخبر أو غيره كما مر، وفيه نظر لأن تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله: ﴿فَدَرُّوهُ فِي سُنْبُلِهِ﴾ [يوسف: ٤٧] فكان من الأحكام، وأورد أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وقوله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإن كلاهما حكم مؤقت بوقت. وأجيب بأن المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض وشرعية اباحة الأكل والشرب في الليل وليست بمؤقتة، ورد بأنها مؤقتة بأكثر مدة الحيض وبطلوع الفجر كذا في التقرير. (أو تأييد) وهو دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ١٥٥] تأييداً لا تأقيتاً وإطلاق التأييد على المكث الطويل مجاز لا بد له من قرينة والحقيقة استمرار جميع الأزمنة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الأزمنة كان رفعه في بعض الأزمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا إذا كان التأييد قيداً للحكم كالوجوب مثلاً أما إذا كان قيداً للواجب مثل صوموا أبداً فالجمهور على أنه يجوز نسخه إذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غداً على صوم غد وهو قابل للنسخ. فإن قيل التأييد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض. قلنا لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف به كما لا منافاة بين إيجاب صوم مقيد بزمان وأن لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غداً ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف، وتحقيقه أن قولهم صم أبداً يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار إلى الأبد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمرار مناقض له وذلك كما تقول صم كل رمضان فإن جميع الرمضانات داخلية في هذا الخطاب وإذا مات انقطع الوجوب قطعاً ولم يكن نفيًا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له. والحاصل أنه يجوز أن يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الأول بالأبد دون الثاني كذا في التلويح، وتعبه في التحرير بقوله: واختلف في ذي مجرد تأييد قيداً للحكم أو توقيت قبل مضيه كحرمته عاماً معه إنشاء، فالجمهور ومنهم طائفة من الحنفية يجوز، وطائفة كالقاضي أبي زيد وأبي منصور وفخر الإسلام والسرخسي يمتنع للزوم الكذب وهو المانع في المتفق نحو مستمر، والحق أن لزوم الكذب في الأخبار كقوله: «الجهاد ماض إلى يوم القيامة» فلذا اتفق عليه الحنفية والخلاف في غيره والوجه الجواز كصم غداً ثم نسخ قبله، وما قيل لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف رجوع عن ما قرره في محل النزاع من أنه على جعله قيداً للحكم انتهى باختصار. (ثبت نصاً) كما قدمنا (أو دلالة) كالشرائع التي قبض عليها النبي ﷺ فإنها مؤبدة بدلالة أنه خاتم النبيين.

وشرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافاً للمعتزلة لما أن حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلاً ولعمل البدن تبعاً وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن والقياس لا يصلح ناسخاً

[شرط جواز النسخ التمكن

من عقد القلب دون التمكن من الفعل]

(وشرطه) أي جواز النسخ (التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل) فإنه ليس بشرط عند الجمهور والمراد من التمكن أن يمضي بعد وصول الأمر إلى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به (خلافاً للمعتزلة) وبعض الحنابلة والكرخي والصيرفي فعندهم لا بدّ من التمكن منهما، واتفقوا على جواز النسخ بعد التمكن بأن يمضي ما يسع الفعل من الوقت المعين له شرعاً إلا عند الكرخي . لنا لا مانع عقلي ولا شرعي فجاز ونسخ الخمسين في الإسراء وقولهم لا فائدة منتف بأنها الابتلاء للعزم ووجوب الاعتقاد واستدلّ بقصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام أمر ثم ترك فلو كان بلا نسخ عصي . وأجيب بمنع وجوب الذبح بل رؤيا فظنه وما تؤمر يدفعه مع الإقدام على ما يحرم لولاه وعلى أصلهم توريط له في الجهل فيمتنع . (لما أن حكمه) أي النسخ (بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلاً ولعمل البدن تبعاً) لأن الاعتقاد أقوى فإنه يصلح أن يكون قربة مقصودة كما في المتشابه والاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل، ثم اعلم أن نسخ الخمسين ليلة الإسراء مشكل لأن النسخ لا يتصور قبل البلاغ ولم يبلغ أمته . وأجاب عنه القسطلاني في المواهب بأنه نسخ بالنسبة إلى النبي ﷺ لأنه كلف بذلك قطعاً ثم نسخ بعد أن بلغه وقبل أن يفعله وليس نسخاً في حق أمته انتهى . وأجاب عنه في التقرير بأن النبي ﷺ أصل هذه الأمة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول في حقه وفي حق أمته، ويجوز أن يتلى بأمته لوفور شفقتهم كما ابتلي بنفسه انتهى . (وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن) لأن المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بدءاً وتقدّم جوابه .

[القياس لا يصلح ناسخاً وكذا الإجماع عند الجمهور]

(والقياس لا يصلح ناسخاً) لأن شرطه التعدي إلى فرع لا نص فيه لاتفاق الصحابة على ترك الرأي بالنص ولو آحاداً كذا في التقرير، وتعقبهم في التحرير بأنه لا يخفى أن القياس ليس من الرأي الذي لا دخل له في الانتهاء انتهى، ولو قال المصنف لا يصلح ناسخاً ولا منسوخاً لكان أفود لأن المختار عند العامة أن لا يكون منسوخاً أيضاً لأن ناسخه قطعياً أو ظنياً راجح عليه وإلا لما صلح ناسخاً فحينئذ زال شرط

وكذا الإجماع عند الجمهور وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقاً ومختلفاً

العمل بالقياس وإذا زال شرطه فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ كذا في التقرير .
ثم اعلم أنه قيد في التقرير عدم كونه ناسخاً بما إذا كان مظنوناً، أما لو كان المعنى مقطوعاً به بأن كان منصوصاً عليه جاز النسخ به أيضاً انتهى، ورده في التحرير بأنه لا قطع عن قياس ولو قطع بعلمته ووجودها في الفرع لجواز شرطية الأصل أو سابقة الفرع انتهى وهو الحق، وأطلق في عدم كونه ناسخاً فشمّل نسخه قياساً آخر وتماه في التحرير .

(وكذا الإجماع عند الجمهور) لا يصلح ناسخاً والظرف متعلق بالمسألتين وإنما لا يصلح للنسخ لأنه إن كان في حياة النبي ﷺ فهو من باب السنة لأنه منفرد ببيان الشرائع وإن كان بعده فلا نسخ حينئذ، وأورد عليه قد سقط نصيب المؤلفلة قلوبهم بالإجماع في زمن الصديق رضي الله عنه . وأجيب بأنه لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه أو من انتهاء الحكم لانتهاء علمته المعلومة وليس نسخاً، وتعقبه في العناية بأن الحكم في البقاء لا يحتاج إلى علة كالرمل والاضطباع في الطواف فانتهاؤها لا يستلزم انتهاء انتهى وتماه أبحاثه في فتح القدير، وقيد بعدم كونه ناسخاً لما ذكره فخر الإسلام من باب الإجماع أن نسخ الإجماع بالإجماع جائز وكأنه أراد أن الإجماع لا ينعقد ألبتة، بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور أن يكون ناسخاً لهما ويتصور أن ينعقد إجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع ناسخ له، والجمهور على أنه لا ينسخ ولا ينسخ به لأنه لا يكون إلا عن دليل شرعي فلا يتصور حدوثه بعد النبي عليه الصلاة والسلام ولا ظهوره لاستلزام إجماعهم أولاً على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد كذا في التلويح، وفي التحرير وثمرته فيما إذا أجمع على قولين جاز بعده على أحدهما فإذا وقع ارتفع جواز الأخذ بالآخر فالمجيز نسخ، والجمهور لا لمنع الإجماع على أحدهما لأنه مختلف ولو سلم فمشروط بعدم قاطع يمنعه والإجماع على أحدهما مانع، وقول فخر الإسلام لا يتأتى إلا على القول بجواز الإجماع لا عن مستند وليس بالسديد وإلا فالناسخية والمنسوخية له أولاً ويستلزم خطأ الإجماع المنسوخ بتأمل يسير إلى آخره .

[جواز النسخ بالكتاب وبالسنة متفقاً ومختلفاً]

(وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقاً) وهو نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة (ومختلفاً) وهو نسخ الكتاب بالسنة وعكسه . أما نسخ الكتاب بالكتاب فكآية عدة الحول بالأشهر والمسألمة بالقتال، وأما نسخ السنة بالسنة فالمراد نسخ الخبر المتواتر بمثله والآحاد بمثله نحو: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها، وعن

خلافاً للشافعي في المختلف والمنسوخ أنواع: التلاوة والحكم

لحوم الأضاحي أن تمسكوا فوق ثلاثة أيام فامسكوا ما بدا لكم» ونسخ الأحاد بالمتواتر أولى بالجواز، وأما قلبه فمنعه الجمهور لأنه لا يقاومه فلا يبطله قالوا وقع إذ ثبت التوجه إلى البيت بعد القطعي الآتي لأهل قباء ولم ينكره عليه الصلاة والسلام وبأنه كان يبعث الأحاد للتبليغ مطلقاً ونسخ: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية بتحريم كل ذنب ناب. أجيب بجواز اقتران خبر الواحد بما يفيد القطع بعد ثبوته إرسالهم بنسخ قطعي ولا يعرف ولا أجد الآن تحريماً فالثابت بإباحة أصلية ورفعها ليس نسخاً. وأما نسخ السنة بالقرآن فلأنه لا مانع ووقع فإن التوجه إلى القدس ليس في القرآن ونسخ به كذا في التحرير، ورده النووي في شرح مسلم بأنه في القرآن ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية، وذكر في التحرير مثلاً آخر له وهو حرمة المباشرة وأما قلبه فلما تقدم ووقوعه «لا وصية لوارث» نسخ الوصية للوالدين والأقربين والاعتراض منتهض على الوقوع بأنها آحاد فلو صح نسخ بها القرآن إلا أن يدعي فيها الشهرة فيجوز على أصل الحنفية إلا أن أبا زيد قال لم يوجد وعلى كل تقدير تسليم الأول كذا في التحرير. (خلافاً للشافعي في المختلف) ففي نسخ السنة بالقرآن المنع أصح قوليه وفي قلبه قولاً واحداً، أما أول فلأنه يوجب التفسير عنه عليه الصلاة والسلام، قلنا إذ أمنا بأنه مبلغ لم يلزم، وأما الثاني فلنقله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ﴾ [البقرة: ١٠٦] الآية والسنة ليست خيراً منه وقوله: ﴿أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] «تأت» يفيد أنه هو تعالى قلنا المراد بخير من حكمها وعدم تفاضله بالخيرية أي البلاغة ممنوع والحكم الثابت بالسنة جاز كونه أصلح للمكلف وهو من عنده تعالى والسنة مبلغة ووحى غير متلو باطن وليس من عند نفسه كذا في التحرير. ثم اعلم أنه يجوز النسخ بالأثقل عند الجمهور ونفاه شذوذ. لنا إن اعتبرت المصالح وجوباً أو تفضلاً فلعلها في الأثقل، ويلزم نفي ابتداء التكليف به ووقع النسخ بالأثقل وهو تعيين الصوم بعد التخيير بينه وبين الفدية ورجم الزواني أو جلدتهن بعد الحبس في البيوت قالوا: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٨] أجيب بأن سياقها في المآل وفيه يكون بالأثقل في الحال ولو سلم كان مخصوصاً بالوقوع قالوا ما ننسخ الآية، أجيب بخيرية الأثقل عاقبة أو ما تقدم كذا في التحرير.

[أنواع المنسوخ]

(والمنسوخ) من الكتاب (أنواع: التلاوة والحكم) فيرتفعان بدليل شرعي وقد يرفعان بغيره فلا يكون نسخاً، قالوا وقد يرفعان إما بموت العلماء أو بالنساء كصحف إبراهيم عليه الصلاة والسلام والإنساء كان للقرآن في زمن النبي ﷺ. قال الله تعالى:

والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم ونسخ وصف في الحكم وذلك مثل
الزيادة على النص فإنها نسخ عندنا وعند الشافعي تخصيص

﴿سُنُّرُتُكَ فَلَا تَسَوْ (٦) إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأعلى : ٦ ، ٧] فأما بعد وفاته فلا لقوله تعالى :
﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (٩)﴾ [الحجر : ٩] كذا في التنقيح ، وتحقيقه أن المراد
بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء أو باذهاب
الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لأن الحكم غير العلم والعلم إنما يقوم
بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا أحال هذا البحث على غيره كذا في التلويح ، وإنما
قيدناه بمنسوخ الكتاب لأن الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة
فلا يجري النسخ فيه إلا في الحكم ، والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا
بنظمه كذا في التلويح .

(والحكم دون التلاوة والتلاوة دون الحكم) ومنعه البعض لأن النص بحكمه والحكم
بالنص فلا انفكاك بينهما . ولنا قوله تعالى : ﴿فَأَنبِئُكُمْ فِي الْبُيُوتِ﴾ [النساء : ١٥] نسخ
حكمه وبقي تلاوته وكوصية الوالدين وسورة الكافرين ونسخ قراءة ابن مسعود مع بقاء
حكمه ولأن حكمه على قسمين أحدهما يتعلق بمعناه والآخر يتعلق بنظمه كالإعجاز
وجواز الصلاة وحرمة للجنب والحائض فيجوز أن ينسخ أحدهما دون الآخر كذا في
التوضيح ، ولم يمثل للثاني بما عن عمر رضي الله عنه : كان فيما أنزل «الشيخ
والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله» وبقي حكمه وهو الرجم لما في
التحرير من أنه استبعد من تلاوة القرآن ، ثم اعلم أنه يجوز النسخ بلا بدل على ما هو
الحق ، وتماه في التحرير .

(ونسخ وصف في الحكم) بيان للنوع الرابع فإن الثلاثة لنسخ الأصل وهذا نسخ
الوصف مع بقاء الأصل ، (وذلك مثل الزيادة على النص فإنها نسخ عندنا) لأن زيادة
الجزء إما بالتخير في اثنين أو ثلاثة بعد ما كان الواجب واحداً أو اثنين فيرفع حرمة
الترك ، وإما بإيجاب شيء زائد فيرفع أجزاء الأصل لزيادة الشرط والكل حكم شرعي
مستفاد من النص وأيضاً المطلق يجري على إطلاقه لأن الاطلاق معنى مقصود له حكم
معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وإن لم يشتمل على القيد وحكم المقيد
الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبت حكم أحدهما يوجب
انتهاء حكم الآخر ، وتعقبهم في التلويح بأنهم إن أرادوا أن المقيد يستلزم عدم الجواز
بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة ، وإن أرادوا بحسب عدم
الأصلي فهو لا يكون حكماً شرعياً انتهى . (وعند الشافعي تخصيص) لو قال وليست
بنسخ عنده لكان أولى لأنه لا يقول بأنها تخصيص إلا لو كان النص عاماً ، وأما مثل

حتى أبيننا زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وزيادة قيد الإيمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس .

زيادة النفي على الجلد فلا تكون تخصيصاً لأن قوله: ﴿فَلْيَجِدُوا﴾ [النور: ٢] لا يتناول الجلد والنفي وإنما لم يقل فيه بأنها نسخ لأن اشتراط النفي تقرير للجلد لا تبديل، (حتى أبيننا زيادة النفي) حدًا (على الجلد) الثابت بالكتاب (بخبر الواحد) وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام» (وزيادة قيد الإيمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس) على كفارة القتل، وكذا منعنا زيادة الطهارة في آية الطواف شرطاً لصحته لأنها ترفع حرمة الزيادة في الحد والإجزاء بلا إيمان الرقبة والإجزاء بلا طهارة هو حكم شرعي لأنه مقتضى اطلاق النص فهو دليل شرعي ورفع القطعي بالظني لا يجوز، ولا يرد القول بوجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد لأننا لم نردهما على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لأننا لم نقل بعدم اجزاء الأصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ وإنما قلنا بأنه يائمه تاركهما مع الصحة فلم يلزم النسخ ولا يمكن مثله في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لأنه لا واجب فيه لانحطاط مرتبته كذا في التوضيح، والحق أن ثبوت الحكم بقدر دليله وأن دليلهما من قبيل ظنيهما كما أوضحناه في بحث الخاص ولا يرد علينا لزوم ما منعناه في التوضؤ بالنبيذ عند عدم الماء زيادة على آية الوضوء لأنه من الماء فلا زيادة وتمامه في التقرير، قيدنا بالزيادة لأن نقص جزء أو شرط نسخ اتفاقاً كذا في التحرير .

تنبيه: لم يتكلم المؤلف على ما يعرف به الناسخ . قال في التحرير: يعرف الناسخ بنصه عليه الصلاة والسلام وضبط تأخره، ومنه «كنت نهيتكم» والإجماع على أنه ناسخ أما بقول الصحابي هذا ناسخ فواجب عند الحنفية لا الشافعية، وفي تعارض متواترين فقال الصحابي هذا ناسخ إلى آخره .

فصل

أفعال النبي ﷺ

الأفعال على نوعين: ما ليس فيه صفة زائدة على وجوده كبعض أفعال النائم والساهي فلا يوصف بحسن ولا قبح، وما له صفة زائدة على وجوده كسائر أفعال المكلفين وأنها تنقسم إلى حسن وقبيح، والحسن إلى مباح ومستحب وواجب وفرض، والقبيح إلى محظور ومكروه، وهذه الأقسام سوى القسم الأخير يصح وقوعها من جميع المكلفين الأنبياء وغيرهم، وأما القبيح فإنما يصح وقوعه عن غير الأنبياء فأما الأنبياء عليه الصلاة والسلام فيعصمون عن الكبائر عند عامة المسلمين

تنبیه: سوى الزلة أربعة: مباح ومستحب وواجب وفرض والصحيح عندنا
أن ما علمنا من أفعاله واقعاً

وعن الصغائر عندنا، ولم يعصموا عن الزلات كذا في التقرير. (سوى الزلة) وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها لثلاثي يقتدي بها كذا في التوضيح، وهو رد لما ذكره بعض المشايخ من أن زلة الأنبياء هي الزلل من الأفضل إلى الأفضل، ومن الأصوب إلى الصواب، لا عن الحق إلى الباطل، وعن الطاعة إلى المعصية، لكن يعاتبون بجلالة قدرهم ولأن ترك الأفضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كذا في التلويح. وفي التحرير: العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع غير ملجئ ومدركها السمع وعند المعتزلة العقل أيضاً، والحق لا يمتنع قبل البعثة كبيرة ولو كفرأ عقلاً خلافاً لهم ومنعت الشيعة الصغيرة أيضاً. وأما الواقع فالمتوارث أنه لم يبعث نبي قط أشرك بالله طرفة عين ولا من نشأ فحاشا سفيهاً وبعد البعثة الاتفاق على عصمته عن تعمد ما يخل بما يرجع إلى التبليغ وكذا غلطاً عند الجمهور، وأما غيره^(١) من الكبائر والصغائر الخسية فالإجماع على عصمتهم عن تعمدها وتجويزها غلطاً وتأويل خطأ وجاز تعمد غيرها^(٢) بلا إصرار عند أكثر الشافعية والمعتزلة، ومنعه^(٣) الحنفية وجوزوا الزلة فيهما^(٤) بأن يكون القصد إلى مباح فيلزم معصية كوكز موسى عليه الصلاة والسلام أو تقترن بالتنبية وكأنه^(٥) شبه عمد فلم يسموه خطأ ولو أطلقوه لم يمتنع وكان أنسب من الاسم^(٦) المستكره انتهى، وقد يقال: إنما اختاروا لفظ الزلة اتباعاً للقرآن تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ [البقرة: ٣٦] قال الكواشي: أي دعاهما إلى الزلة فحينئذ ليس الاسم مستكرهاً. (أربعة: مباح ومستحب وواجب وفرض) يعني أن فعله بالنسبة إلينا يتصف بذلك بأن نجعل الوتر واجباً عليه لا مستحباً أو فرضاً وإلا فالثابت عنده بدليل يكون قطعياً لا محالة حتى أن قياسه واجتهاده أيضاً قطعي لأنه لا يقرر على الخطأ كذا في التلويح، وقد تبع المصنف فخر الإسلام في ذكر الواجب في أفعاله وسائر الأصوليين أسقطوه منها، وقد علمت وجه الإدخال. (والصحيح عندنا أن ما علمنا من أفعاله واقعاً

(١) قوله غيره: أي غير ما يخل بما يرجع إلى التبليغ اهـ.

(٢) قوله غيرها: أي الكبائر والصغائر الحسية كنظرة وكلمة سفه نادرة في غضب.

(٣) قوله ومنعه: أي تعمد غيرها اهـ.

(٤) قوله فيهما: أي الكبيرة والصغيرة اهـ.

(٥) قوله وكأنه: أي هذا النوع خطأ من حيث إن الأمر الذي أفضى فعله إليه لم يكن مقصوداً له،

وقوله شبه عمد من حيث الصورة لقصدته إلى أصل الفعل، وقوله فلم يسموه خطأ ملاحظة

للقصد إلى أصل الفعل، ولو أطلقوا الخطأ عليه كما أطلقه غيرهم لم يمتنع.

(٦) قوله الاسم: أي الزلة اهـ.

على جهة نقتدي به في إيقاعه على تلك الجهة وما لم يعلم على أي جهة فعله قلنا فعله على أدنى منازل أفعاله وهو الإباحة والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ما ثبت بلسان الملك

على جهة نقتدي به في إيقاعه على تلك الجهة) أي في الصفة من وجوب ونحوه ولا فرق بين أن يكون في العبادات أو في المعاملات وهو قول الجمهور: ومنهم الجصاص لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون إلى فعله احتجاجاً واقتداء كتقبيل الحجر فقال عمر رضي الله عنه: لولا أنني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك ولم ينكر عليه وتقبيل الزوجة صائماً وكثير وأيضاً ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] والتأسي فعل مثله على وجهة لأجله، وأما قوله تعالى: ﴿زَوَّجْنَاكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ [الأحزاب: ٣٧] فنفي الحرج بفعله عليه الصلاة والسلام كذا في التحرير. (وما لم يعلم على أي جهة فعله قلنا فعله على أدنى منازل أفعاله وهو الإباحة) وبه قال الجصاص وفخر الإسلام وشمس الأئمة والقاضي أبو زيد: لأنها المتيقن فينتفي الزائد لنفي الدليل، وقيده في التحرير بقيدتين: الأول: أن لا يظهر قصد القرية فحينئذ يكون للندب. الثاني: أن لا يترك مرة على أصولهم فحينئذ يكون للوجوب. والحاصل^(١) أن عند عدم الزيادة والندب متيقن فينتفي الزائد وعدم الترك مرة دليل حامل الوجوب انتهى وقدمنا تحرير النزاع في مسألة فعله عليه الصلاة والسلام في بحث الأمر فلا نعيده.

(والوحي نوعان) بيان لكونه ﷺ كان معتمداً في إظهار الأحكام على الوحي، قال فخر الإسلام: ولو جهل بعض الناس الطعن بالباطل في هذا الباب لكان الأولى منا الكف عن تقسيمه فإنه هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به إلا الله تعالى انتهى، والوحي أصله الإعلام بسرعة وكلما دلت به من كتابة كلام أو كتابة أو إشارة أو كناية فهو وحي، ومن الوحي الرؤيا والإلهام وأوحي ووحى لغتان والأولى: أفصح وبها ورد القرآن، وقد يطلق ويراد به اسم المفعول منه أي الموحى، وأما بحسب اصطلاح المتشعبة فهو كلام الله المنزل على نبي من أنبيائه كذا ذكر الكرمانى. (ظاهر وباطن) وإطلاق الوحي عليهما يكون بالاشتراك اللفظي أو المتشابه كذا في التقرير، (فالظاهر) ثلاثة أقسام (ما ثبت بلسان الملك) بفتح اللام واحد الملائكة نظراً إلى أصله الذي هو ملاك مفعول من الألوكة بمعنى الرسالة، وهي أجسام علوية نورانية متشكلة بما شاؤوا

(١) قوله والحاصل الخ: نص عبارة التحرير هكذا: والحاصل أن عند عدم ظهور القرية المتيقن الإباحة وعند ظهورها وجد دليل الزيادة والندب متيقن فينتفي الزائد الخ العبارة اهـ

فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة وهو الذي أنزل عليه بلسان الروح الأمين أو ثبت بإشارة الملك من غير بيان بالكلام أو تبدى بقلبه بلا شبهة بإلهام من الله تعالى بأن أراه الله تعالى بنور من عنده والباطن ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الأحكام المنصوصة فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظه وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح إليه ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار

من الأشكال كذا ذكر الكرمانى، (فوقع في سمعه) أي سمع النبي ﷺ (بعد علمه) عليه الصلاة والسلام (بالمبلغ) بكسر اللام يعني الملك (بآية قاطعة) ظهرت له توجب علم اليقين بأنه ملك كما ظهرت لنا الآيات القاطعة على وجود الصانع. (وهو الذي أنزل عليه بلسان الروح الأمين) وهو سيد جبريل عليه الصلاة والسلام المراد من قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحاقة: ٤٠] ومن قوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ﴾ [النحل: ١٠٢] ومن قوله: ﴿نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ ﴿١٩٤﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤] قال في التوضيح والقرآن: من هذا القبيل انتهى. (أو ثبت بإشارة الملك من غير بيان بالكلام) كما قال ﷺ: «إن روح القدس نفث في روعي أي أوقع في قلبي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها». (أو تبدى بقلبه) أي ظهر من الحق (بلا شبهة بإلهام من الله تعالى بأن أراه الله تعالى بنور من عنده) كما قال الله تعالى: ﴿لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] وقد قيل في تعريف الإلهام: تحرك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير نظر في حجة ودليل وكل ذلك حجة مطلقاً بخلاف الإلهام للأولياء فإنه لا يكون حجة على غيره كذا في التوضيح، وعرفه في التحرير بأنه إلقاء معنى في القلب بلا واسطة عبارة الملك أو إشارته مقرون بخلق علم ضروري أنه منه تعالى جعلوه وحيّاً ظاهراً إذ في الملك لا بد من خلق الضروري إنه هو ولذا كان حجة قطعية عليه وعلى غيره بخلاف إلهام غيره ففيه أقوال. ثالثها: المختار أنه لا يكون حجة عليه ولا على غيره لعدم ما يوجب نسبه إليه تعالى انتهى.

(والباطن) من الوحي (ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الأحكام المنصوصة فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظه) وإنما حظه الظاهر لا غير وإنما الرأي وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره للعجز عن الأول لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴿١٩٤﴾﴾ [النجم: ٤] وعند البعض له العمل بها، (وعندنا) على المختار (هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح إليه ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار) لوجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] ولوقوعه من غيره من الأنبياء كداود وسليمان عليهما الصلاة والسلام ولا قائل بالفرق ولوقوعه منه في قصة الخشعية وجواز قبلة الصائم ولأنه عليه الصلاة والسلام عالم بعلم النصوص وكل من هو عالم

إلا أنه معصوم عن القرار على الخطأ بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي وهذا كالإلهام فإنه حجة قاطعة في حقه وإن لم يكن في حق غيره بهذه وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله أو رسوله علينا من غير إنكار على أنه شريعة لرسولنا ﷺ

بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولأنه عليه الصلاة والسلام أصحابه في كثير من الأمور كذا في التلويح ثم مدة الانتظار باقية ما دام رجاء نزول الوحي باقياً إلا أن يخاف فوت الفرض أو فوت حكم الحادثة. (إلا أنه معصوم عن القرار على الخطأ) جواب عما قيل الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يصلح لنصب الشرع فردّه بأنه معصوم عن القرار على الخطأ فكان اجتهاده ورأيه صواباً بلا شبهة ولكن مع ذلك الوحي الظاهر أولى لأنه أعلى ولأنه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء. (بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي) أي بخلاف اجتهاد غير النبي ﷺ فإنه يجوز أن يقر على الخطأ لعدم عصمة المجتهد فجاز لمجتهد آخر مخالفته، وفي التحرير الاجتهاد في حقه عليه الصلاة والسلام يخص القياس بخلاف غيره ففي دلالات الألفاظ أيضاً، والبحث عن تخصيص العلم، والمراد من المشترك وباقية والترجيح عند التعارض لعدم علم المتأخر انتهى. (وهذا) أي اجتهاده عليه الصلاة والسلام (كالإلهام فإنه حجة قاطعة في حقه) أي في حق النبي عليه الصلاة والسلام حتى لم تجز مخالفته (وإن لم يكن في حق غيره بهذه) المثابة.

[شرائع من قبلنا ملزمة لنا

إذا قص الله أو رسوله علينا من غير إنكار على أنه شريعة لرسولنا ﷺ]

(وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله أو رسوله علينا من غير إنكار على أنه شريعة لرسولنا ﷺ) لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ﴾ [فاطر: ٣٢] والإرث يصير ملكاً للوارث مخصوصاً به فيعمل به على أنه شريعة لنبينا محمد ﷺ ولقوله: «لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي» لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا أن يقص الله تعالى علينا من غير إنكار، وفي التحرير أن الحنفية قيدوه بما إذا قص الله أو رسوله ولم ينكره فجعل قولاً ثالثاً، والحق أنه وصل بيان طريقاً بثبوته إذ لا استفاد عنهم أحاداً ولم يعلم متواتر لم ينسخ ولا بد من ثبوته فكان بذلك انتهى، وفي التقرير يجوز أن يتعبد الله نبيه بشريعة من قبله ويأمره باتباعها ويجوز أن ينهيه عن ذلك لجواز الاتفاق في مصالح العباد والاختلاف فيها، لا يقال لا فائدة في الاتفاق لبعثته لأن شريعته حينئذ معلومة من غيره لأننا نقول إنهما وإن اتفقا في البعض يجوز أن يختلفا في بعض آخر ويجوز أن يكون الأول مبعوثاً إلى قوم، والثاني إلى غيرهم، ويجوز أن تكون شريعة الأول اندرست فلا تعلم إلا من جهة الثاني، ويجوز أن يكون قد حدث

وتقليد الصحابي واجب يترك به القياس وقال الكرخي لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلد أحد منهم وقد اتفق عمل أصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كما في أقل الحيض وشراء

في الأولى بدع فتزيلها الثانية، ثم اختلفوا هل كان ﷺ متعبداً قبل البعثة بشرع أحد فأبى بعضهم ذلك وهو مختار محققي أصحابنا لأنه عليه الصلاة والسلام قبل الرسالة في مقام النبوة لم يكن نبي أمة قط بل كان يعمل بما يظهر له بالكشف الصادق من شريعة إبراهيم عليه الصلاة والسلام وغيرها، وأثبت بعضهم مختلفين فيه فقبل بشريعة نوح وقيل بإبراهيم وقيل بموسى وقيل بعميسى وقيل بما ثبت أنه شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار وغيرهما انتهى. وفي التحرير: المختار أنه ﷺ قبل بعثته متعبد والمختار بما ثبت أنه شرع إذ ذاك معنى لا على الخصوص وليس هو من قومهم لأنه لم ينقطع التكليف من بعثة آدم عموماً كأدم ونوح، وخصوصاً ولم يتركوا سدى قط فلزم كل من تأهل وهذا يوجهه في غيره عليه الصلاة والسلام أيضاً وهو كذلك وتخصيصه اتفاقي انتهى.

[وجوب تقليد الصحابي]

(وتقليد الصحابي واجب) وهو جعل قوله قلادة، وعزف التقليد في التحرير بأنه: العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة منها، وفي التلويح مجرى الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة انتهى، ولا خلاف أن مذهب الصحابي إماماً كان أو مفتياً ليس بحجة على صحابي آخر كذا في التقرير، وقال في التحرير: وتحريره قول الصحابي فيما لا يلزمه الشهرة مما لا تعم بلواه ولم ينقل خلافه وما يلزمه إجماع كالكسوتي حكماً بشهرته. (يترك به القياس) أي يقول أو مذهب لأنه وإن امتنع تقليد المجتهد مثله لكن ليس الصحابي كغيره بل يقوى فيه احتمال السماع ولو انتفى فإصابته أقرب لبركة الصحبة ومشاهدتهم الأحوال المستلزمة للنصوص والحال التي تتغير باعتبارها بخلاف غيره واحتمال الخطأ لا يوجب المنع كالقياس فصار كالدليل الراجع كذا في التحرير. (وقال الكرخي لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس) وإليه مال القاضي أبو زيد. (وقال الشافعي لا يقلد أحد منهم) ولا يكون قوله حجة مطلقاً سواء كان فيما يدرك بالرأي أولاً وإليه ذهب الأشاعرة والمعتزلة لأنه يمتنع تقليد المجتهد وجوابه ما قدمناه.

[اتفاق عمل الحنفية بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس]

(وقد اتفق عمل أصحابنا) وهم أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله (بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس كما في أقل الحيض) فإن عمر رضي الله عنه قال: أقله ثلاثة، (وشراء

ما باع بأقل مما باع واختلف عملهم في غيره كما في إعلام قدر رأس المال والأجير المشترك وهذا الاختلاف في كل ما يثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير أن يثبت أن ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلماً له وأما التابعي

ما باع بأقل مما باع) قبل نقد الثمن فإنه حرام عملاً بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن أرقم لأنه لما لم يدرك بالرأي حمل على السماع من رسول الله ﷺ لا وجه له إلا هذا إلا التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة، وفي التقرير أن قوله فيما لا يدرك بالرأي حجة في حق صحابي آخر أيضاً لتعين جهة السماع فيكون حجة في حق الكل انتهى وهذا يخص ما قدمه كما لا يخفى .

[خلافهم في تقليد التابعي]

(واختلف عملهم) أي أصحابنا (في غيره) وهو ما يعقل بالقياس فلم يستقر مذهبهم بل مسائلهم مختلف الدلالة في تقليد الصحابي، (كما في إعلام قدر رأس المال) أي تسمية مقداره إذا كان مشاراً إليه فقال أبو يوسف ومحمد إنه ليس بشرط وشرطه أبو حنيفة تقليداً لابن عمر رضي الله عنهما وهما لم يقلداه عملاً بالرأي وهو أن الإشارة أبلغ في التعريف من التسمية. (والأجير المشترك) فإنهما ضمناه فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لا في الغالب كالحريق عملاً بقول علي رضي الله عنه ولم يضمه الإمام بالرأي، وهو أن الضمان على نوعين ضمان جبر وضمن شرط وضمن الجبر يجب بالتعدّي وضمن الشرط بالعقد ولم يوجد فكانت في يده أمانة، وقد اختلف المشايخ في الإفتاء فقال قاضيخان في فتواه الفتوى على قول أبي حنيفة وذكر الزيلعي الفتوى على قولهما، وفي الظهيرية اختاروا الصلح على نصف القيمة. (وهذا الاختلاف) المذكور في تقليد الصحابي (في كل ما يثبت عنهم من غير خلاف بينهم) أما ما وقع الخلاف فيه بينهم فلا يجب التقليد إجماعاً (ومن غير أن يثبت أن ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلماً له) فإن شاع فيما بينهم فسكتوا له كان إجماعاً سكوتياً فوجب التقليد إجماعاً، ولو قال المؤلف ومحل الاختلاف هو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم لكان أخضر.

(وأما التابعي) ففي تقليده خلاف عندنا فظاهر الرواية عن أبي حنيفة أنه لا يصح تقليده لأنه دون الصحابي لعدم احتمال التوقيف فإن قول الصحابي إنما جعل حجة لاحتمال السماع وتفضل لإصابتهم في الرأي ببركة الصحة ومشاهدة أحوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعي وإن زاحمهم في الفتوى. وقال شمس الأئمة السرخسي: لا خلاف أن قول التابعي ليس بحجة يترك به القياس فقد روي عن أبي حنيفة أنه كان يفتي بخلاف رأيهم، وإنما الخلاف في أن قوله هل يعتد به في إجماع الصحابة حتى

فإن ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثله عند البعض وهو الصحيح .

لا يتم إجماعهم منع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به وكان شمس الأئمة لم يعتبر رواية النوادر وفخر الإسلام قد اعتبرها وتبعه المصنف فقال : (فإن ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح) والحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي ومسروق وعلقمة (كان مثله) أي مثل الصحابي (عند البعض) وهو رواية النوادر، (وهو الصحيح) لم يصرح فخر الإسلام بتصحيح فيها وإنما آخر دليل هذا القول فقال في التقرير والظاهر أنه اختارها لتأخيره في البيان انتهى . ويجب الاعتماد على ظاهر الرواية ولذا قال في التحرير والظاهر من المجتهد في عصرهم كابن المسيب المنع لفوات المناط المساوي، وفي النوادر نعم والاستدلال بأنهم لما سَوَّغُوا له صار مثلهم ممنوع الملازمة لأن التسويغ لرتبة الاجتهاد لا يوجب ذلك المناط والاستدلال برد شريح شهادة الحسن لعلي رضي الله عنهما وكان علي يقبل الابن ومخالفة مسروق ابن عباس في إيجاب مائة من الإبل في النذر بذبح الولد إلى إيجاب شاة لا يفيد انتهى .

باب الإجماع

ركن الإجماع نوعان: عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق أو شروعهم في الفعل إن كان من بابة ورخصة وهو أن يتكلم أو يفعل البعض دون البعض خلافاً للشافعي

باب الإجماع

وهو العزم والاتفاق لغة، واصطلاحاً اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد ﷺ على أمر شرعي، وعلى قول من شرط لحجته والتعريف له^(١) انقراض عصرهم لا بدّ من زيادة إلى انقراضهم، ومن شرط عدم سبق خلاف مستقرّ في عصر لا بدّ من زيادة غير مسبوق به، وإذن فمن شرط العدالة وعدد التواتر كذلك كذا في التحرير.

[ركن الاجماع: رخصة، وعزيمة]

(ركن الإجماع) وهو ما يقوم به من قول أو فعل (نوعان: عزيمة) وهو ما كان أصلاً في الباب لأن العزيمة هي الأمر الأصلي (وهو التكلم منهم) أي من أهل الإجماع (بما يوجب الاتفاق) أي اتفاق الكلّي على الحكم. (أو شروعهم في الفعل إن كان من بابة) أي الفعل كتعاطي العجين والاستحمام، وفي الميزان الإجماع من حيث الفعل يدلّ على حسن ما فعلوا وكونه مستحباً ولا يدلّ على الوجوب ما لم يوجد قرينة كإجماع الصحابة على الأربع قبل الظهر وأنه سنة لا واجب كذا في التقرير. (ورخصة وهو أن يتكلم) البعض (أو يفعل البعض دون البعض) ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضيّ مدة التأمل والنظر في الحادثة ويسمى إجماعاً سكوتياً، وفي التحرير إذا أفتى بعضهم أو قضى وعرف الباقيون ولم يخالف قبل استقرار المذاهب إلى مضيّ مدة التأمل ولا تقيّة فأكثر الحنفية إجماع قطعي (خلافاً للشافعي) فإنه ليس بحجة، وبه قال ابن أبان وداود وبعض المعتزلة: ومختار الأمدي أنه إجماع ظني أي حجة ظنية. لنا لو شرط سماع قول كلّ انتفى لتعذره عادة وأيضاً العادة في كلّ عصر إفتاء الأكابر

(١) قوله والتعريف له: أي والحال أن التعريف لمشترط انقراض عصر أولئك المجتهدين في حجة إجماعهم: أي الوقت الذي حدثت فيه المسألة وظهر الكلام فيها من مجتهديه كذا في شرح التحرير اهـ.

وأهل الإجماع من كان مجتهداً إلا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد ليس فيه هوى

وسكوت الأصاغر تسليماً وللإجماع على أنه إجماع في الاعتقادية فكذا الفرعية قال النافون مطلقاً السكوت يحتمل غير الموافقة من خوف أو تفكر أو عدم اجتهاد أو تعظيم. وأجاب أئمتنا بأن الأول انتفى بتقييد صورة المسألة بعدم التقية وانتفى ما بعده بمضي مدة التأمل فيه عادة وللتعظيم بلا تقية فسق، وتعقبه في التحرير بأن السكوت عن المنكر مع القدرة فسق وقول المجتهد ليس إياه فلا يجب إظهار خلافه ليكون السكوت فسقاً بل هو مخير. نعم قد يقال: إذا استفتى وليس بلازم في السكوتي استفتاء كل ويمكن أيضاً منع وجوبه حينئذ إذا علم إفتاء غيره بخلاف الاعتقادي لأنه مكلف بإصابة الحق الخ، وفي التلويح ثم لا يخفى أن اشتراط مضي مدة التأمل إنما تدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا تدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف أو نحو ذلك. واعلم أن مثل هذا الإجماع ويسمى الإجماع السكوتي لا يكفر جاحده وإن كان هو من الأدلة القطعية بمنزلة العام من النصوص انتهى.

[أهل الإجماع ما كان مجتهداً ليس فيه هوى ولا فسق]

(وأهل الإجماع من كان مجتهداً) فلا اعتبار باتفاق العوام، والفقهاء الذي ليس بأصولي والأصولي الذي ليس بفقهاء كما في التقرير (إلا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد) كالاستصناع وبناء المدارس واستقراض الخميرة بدون وزن والتشويب بين الأذان والإقامة ونقل القرآن وأمهاث الشريعة فإنها ثابتة بالتواتر والاجتهاد ليس بشرط فيه، والظاهر أنه لا حاجة إلى الاستثناء لأن اتفاق المجتهدين موجود في هذه الأشياء كما أشار إليه في التقرير ولذا ذكروا الاجتهاد في تعريفه. (ليس فيه) أي في المجتهد (هوى) أي ليس صاحب بدعة يدعو الناس إليها وليس هو من الأمة على الإطلاق وسقطت عدالته إما بتعصب أو سفه فإنه إن كان وافر العقل عالماً بقبح ما يعتقد ومع ذلك يعاند الحق ويكابره فهو التعصب، وإن لم يكن وافر العقل كان سفيهاً إذ السفه خفة واضطراب تحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل كذا في التوضيح، وصحح شمس الأئمة أن صاحب البدعة إن كان مظهرها لها فلا يعتد بقوله: أصلاً وإلا فالحكم كما ذكر، وصرح في التلويح بأن المبتدع من أمة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لأمة المتابعة المشهود لها بالعصمة انتهى، وفرعوا على اشتراط عدم البدعة عدم اعتبار خلاف الروافض في الإجماع على خلافة الشيخين وعدم اعتبار خلاف الخوارج في خلافة علي، وردة في التحرير بأن عدم الاعتبار في الأول لتقرر الإجماع قبلهم فعصوا به وعدمه في الثاني لكونه خلاف الحجة لا إجماع الصحابة إذ لم ينعقد على خلافة علي إلا أن لم يكن في المخالفين مجتهد كمعاوية وابن العاص انتهى.

ولا فسق وكونه من الصحابة أو من العترة لا يشترط وكذا أهل المدينة وانقراض العصر وقيل يشترط للإجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند أبي حنيفة وليس كذلك في الصحيح

(ولا فسق) فتشترط العدالة في المجتهد لأن الدليل يتضمنها إذ الحجية للتكريم ولوجوب التوقف في أخباره، وقيل يعتبر قوله: في حق نفسه فقط.

[لا يشترط كون المجتهد

من الصحابة أو من العترة أو من أهل المدينة]

(وكونه) أي المجتهد (من الصحابة أو من العترة) بالعين المكسورة والتاء المثناة من فوق: أي نسأل النبي ﷺ (لا يشترط) لأن هذه أمور زائدة على الأهلية وما يدل على حجيته لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا. (وكذا أهل المدينة) لا يختص الإجماع بهم ولا ينعقد بهم وحدهم لأن الأدلة توقفه على غيرهم، وكذا لا ينعقد بأهل البيت وحدهم ولا بالخلفاء الأربعة عند الأكثر خلافاً لبعض الحنفية لا بالشيخين، وقوله عليه الصلاة والسلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر، عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين» أجيب فيفيدان أهلية الاقتداء لا منع الاجتهاد ومعارضته «بأصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم، وخذوا شطر دينكم عن الحميراء» إلا أن الأول لم يعرف والثاني «إنكم ستأخذون» كذا في التحرير.

[هل يشترط في حجية الإجماع القراض العصر أم لا؟]

(وانقراض العصر) ليس بشرط عند المحققين وهو عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاهم على حكم فيها، وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث، وقيل جواز الرجوع ودخول من أدرك عصرهم من المجتهدين في إجماعهم أيضاً، وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع كذا في التلويح. والحاصل أنه على الصحيح يمتنع رجوع أحدهم وخلاف من حدث في عصرهم (وقيل يشترط للإجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند أبي حنيفة) يعني الخلاف المتقدم مانع من الاجماع المتأخر، لأن ذلك المخالف إنما اعتبر خلافاً لدليله لا لعينه ودليله باقٍ ولأن في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة. (وليس كذلك في الصحيح) يعني المختار عدم اشتراطه لأن المعتبر اتفاق أهل العصر وقد وجد دليله كان دليلاً لكنه لم يبق كما إذا نزل نصٌّ بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر كذا في التنقيح وأصله القضاء ببيع أم الولد المختلف فيه بين الصحابة المجمع على منعه للتابعين

والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الأكثر وحكمه في الأصل أن يثبت المراد به شرعاً على سبيل اليقين

فنقلوا عن أبي حنيفة النفاذ وعن محمد عدمه وعن أبي يوسف روايتان فظن البعض أن النفاذ عنده لا اشتراط عدم سبق خلاف الإجماع والظاهر أنه لا ينفذ عند الكل، وفي الجامع يتوقف على إمضاء قاضٍ آخر والتخريج على عدمه أن المسبوق إجماع مختلف فيه شبهة فكذا متعلقه فهو كقضاء في مجتهد كذا في التحرير.

[الشرط في حجية الإجماع اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الأكثر حكم الإجماع]

(والشرط اجتماع الكل) لانعقاد الإجماع (وخلاف الواحد) من المجتهدين (مانع) من الإجماع (كخلاف الأكثر) لأن الأدلة إنما توجه في الأمة غير معقول أو إكراماً لهم واستدلال المكتفي بالأكثر بالحديث «يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار» مفاده منع الرجوع بعد الموافقة من شذ البعير، وكذا استدلاله باعتماد الأمة عليه في خلافة أبي بكر مع خلاف عليّ وابن عبادة وسلمان فلم يعتدوهم مدفوع بأنه بعد رجوعهم وقبلهم صحيحة بالإجماع للاكتفاء في الانعقاد ببيعة الأكثر اتفاقاً كذا في التحرير، قيدنا بكونه شرطاً للانعقاد لأنه ليس بشرط في الحجية وهو المختار لأن الظاهر إصابتهم خصوصاً مع قوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بالسواد الأعظم» وانفراد ابن عباس في العول وأبي هريرة وابن عمر في جواز أداء الصوم في السفر عدوه خلافاً لا إجماعاً. وقال الجرجاني والرازي: أن سوغ الأكثر اجتهاد الأقل كخلاف أبي بكر في مانع الزكاة فلا بخلاف أبي موسى في نقض النوم، واختاره شمس الأئمة في التحرير.

(وحكمه في الأصل أن يثبت المراد به) أي بالإجماع (شرعاً على سبيل اليقين) حين يكفر جاحده لقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ عَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] فإن قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع. قلنا بل لكل واحد وإلا لم يكن في ضمه إلى المشاقة فائدة كذا في التنقيح، وفي التلويح إن كان إجماعاً ظنياً لا يكفر جاحده وإن كان قطعياً فقيل يكفر وقيل لا، والحق أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الذين يكفر جاحده اتفاقاً وإنما الخلاف في غيره انتهى، وفي التحرير: انكار حكم الإجماع القطعي يكفر عند الحنفية وطائفة وغيرهم التفصيل بين ما من ضرورات الدين فيكفر أو فلا وما تعطيه الأحكام وغيره من ثلاثة مذاهب الإطلاقيين والتفصيل غير واقع للقطع بأننا لا نسلم بنفي كفر منكر نحو الصلاة وفخر الإسلام يكفر بالقطعي من إجماع الصحابة ومن بعدهم يضلل كالخبر المشهور والمسبوق بخلاف ظني مقدم على القياس وسيأتي تمامه.

والداعي قد يكون من أخبار الآحاد والقياس

[مستند الإجماع قد يكون من أخبار الآحاد والقياس]

(والداعي) أي مستند الإجماع (قد يكون من أخبار الآحاد) اتفاقاً كذا في عامة الكتب، وقد حكى شمس الأئمة خلافاً في الظني فلم يجوزهُ بعضهم إلا عن قطعي وهو باطل، لأنه لو اشترط كون السند قطعياً لوقع الإجماع لغواً ضرورة ثبوت الحكم قطعياً بالدليل القطعي. فإن قيل هذا يقتضي أن لا يجوز الإجماع عن قطعي أصلاً لوقوعه لغواً. قلنا المراد أنه لو اشترط كون السند قطعياً لكان الإجماع الذي هو أحد الأدلة لغواً بمعنى أنه لا يثبت حكماً ولا يوجب أمراً مقصوداً في شيء من الصور إذ التأكيد ليس بمقصود أصلي، بخلاف ما إذا لم يشترط فإن السند إذا كان ظنياً فهو يفيد إثبات الحكم بطريق القطع وإذا كان قطعياً فهو يفيد التأكيد كما في المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغواً بين الأدلة.

واعلم أنه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعياً لأنه أن أريد أنه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان، وكذا أن أريد أنه لا يسمى إجماعاً لأن الحد صادق عليه، وأن أريد أنه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لأن إثبات الثابت محال كذا في التلويح، وأشار المصنف إلى أنه لا يجوز الإجماع إلا عن سند من دليل أو أمانة وهو قول الجمهور لأن عدم السند يستلزم الخطأ إذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع إجماع الأمة على الخطأ، وأيضاً اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كالإجماع على أكل طعام واحد، وفائدة الإجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعياً كذا في التلويح.

(والقياس) وهو قول الجمهور فهو جائز لأنه لا مانع يقدر إلا الظنية وليست مانعة كالأحاد وواقع كالإجماع على خلافة أبي بكر رضي الله عنه قياساً على إمامته في الصلاة حتى قيل: رضي رسول الله ﷺ لأمر ديننا أفلا نرضاه لأمر دنيانا كذا في التلويح، ورده في التحرير لأنهم أثبتوه بأولى وهي الدلالة ومفهوم الموافقة، لكن وقع حدّ الشرب على القذف لعلي رضي الله عنه ويمنعه بعض الحنفية. فالشريح النجس على السمن في الإراقة يليه^(١) انتهى. ثم اعلم أن المحقق في التحرير ذكر هنا أنه لا إجماع إلا عن مستند ونصر بالدليل وذكر قبله في أوّل الباب الثاني ما يفيد أنه لا خلاف في

(١) قوله يليه: عبارة شرح التحرير: وقوله: فالشريح خبر مبتدأ محذوف: أعني أولى بالمنع: أي فمثاله، ويحتمل أن يكون مبتدأ خبره محذوف: أعني أولى بالمنع، لأن أصل القياس مطعون فيه والإجماع ثابت اهـ مصححه.

وإذا انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر وإذا انتقل إلينا بالأفراد كان كنقل السنة بالأحاديث ثم هو على مراتب: فالأقوى إجماع الصحابة نصاً ثم الذي نص البعض وسكت الباقيون ثم إجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم ثم إجماعهم على قول سبق فيه مخالف

أن الإجماع لا يحتاج إلى السند، أما على القول بعدم لزومه فظاهر، وأما على القول بلزومه فإن المحتاج إليه قول كل وليس اجماعاً بل هو كل الأقوال المتوقف على كل واحد ولا يحتاج إلى السند وإلا كان الثابت به بمنزلة المستند انتهى .

(وإذا انتقل إلينا إجماع السلف) أي الصحابة (بإجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر) فيفيد العلم الضروري . (وإذا انتقل إلينا بالأفراد) مثل قول أبي عبيدة بفتح العين وكسر الباء السلماني: ما اجتمع أصحاب رسول الله ﷺ كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر وعلى إسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت (كان كنقل السنة بالأحاديث) فيوجب العمل دون العلم لأن الحديث لما كان يقيناً بأصله وانتقل إلينا بالأحاديث أوجب العمل فقط فكذا الإجماع، وأشار بقوله: كنقل السنة إلى أنه إن نقل بالشهرة كان قريباً من المتواتر كما في التلويح، وفي التحرير والمنقول أحاديثاً حجة ظنية تقدم على القياس فيجوز فيها الاجتهاد بخلافه حتى ينتهي إلى الإجماع عليه فرجوع بعضهم أولى ثم ليس نسخاً بل معارض رجح فلا يقطع بخطأ الأول ولا صوابه بل هو على ظن المجتهد انتهى .

[مراتب الإجماع]

(ثم هو على مراتب: فالأقوى إجماع الصحابة نصاً) لقطعيته بالإجماع إذ لم يعتبر خلاف منكره . (ثم الذي نص البعض وسكت الباقيون) لأنه وإن كان قطعياً عندنا لم يكفر جاحده بمنزلة العام من النصوص كما في التلويح أو لوجود الخلاف فيه فنزل عن القطعية إلى الطمأنينة فيضلل عندنا كما في التحرير . (ثم إجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) ظاهره أنه مترسخي المرتبة عن الإجماع السكوتي للصحابة وقد سوي بينهما في التحرير لوجود الخلاف فيهما فنزل عن القطعية . (ثم إجماعهم على قول سبق فيه مخالف) لأنه إجماع مختلف فيه ومنه الإجماع الذي ثبت ثم رجح واحد منهم لأنه مختلف فيه أيضاً كما في التوضيح، وفي التلويح أن هذا الإجماع لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف، وفي التوضيح وفي مثل هذا الإجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين انتهى، وإنما قيد به بناء على ما هو المختار عند الجمهور وهو أن الإجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله وتماهه في التلويح .

والأمة إذا اختلفوا على أقوال كان إجماعاً منهم على أن ما عداها باطل وقيل هذا في الصحابة خاصة.

(والأمة إذا اختلفوا) في حكم مسألة (على أقوال) في عصر من الأعصار (كان إجماعاً منهم على أن ما عداها) أي الأقوال (باطل) ولا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر لأنه لو جاز التفصيل كان مع العلم بخطئه لأنه عن دليل فإن اطلعوا عليه تركوه أو لم يطلعوا حتى تقرر إجماعهم على خلافه لزم خطؤه إذ لو كان صواباً أخطؤوا والتالي منتف فليس صواباً، ومثاله ردّ المشتراة بكرة بعد الوطاء بعيب، قيل لا وقيل مع الأرض فلا يجوز أن يقال: بالردّ مجاناً وكذا مقاسمة الجدّ وحجبه الأخوة فلا يجوز القول بحرمانه، وكذا عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع أو أبعد الأجلين فلا يجوز القول بالأشهر فقط. (وقيل هذا في الصحابة خاصة) نسبة في التحرير إلى بعض الحنفية وأن الأكثر على خلافه، قيدنا الاختلاف بكونه في حكم المسألة لأنهم لو أجمعوا على دليل أو تأويل فالجمهور على أنه يجوز إحداث غيرهما وهو المختار، وقيل لا. لنا قول لم يخالف إجماعاً لأن عدم القول ليس قولاً بالعدم بخلاف عدم التفصيل في واحدة لأنه يقول لا يجوز التفصيل لبطلان دليله بما ذكرنا، وكذا الآخر فيلزم خطؤهم، وأيضاً لو لم يجز حين وقع لكن كل عصر به يتمدحون واتباع غير سيئهم اتباع خلاف ما قالوه لا ما لم يقولوه كذا في التحرير والله سبحانه الموفق.

باب القياس

القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلّة

باب القياس

(القياس في اللغة التقدير) يقال قست النعل بالنعل: أي قدرتها بها ويكون للمساواة يقال فلان لا يقاس بفلان: أي لا يساوي وقد يعدى بعلى لتضمن معنى الابتداء كقولهم: قاس الشيء على الشيء كذا في التلويح زاد في التحرير^(١) إنه لغة المجموع: أي يقال: إذا قصد الدلالة على مجموع ثبوت المساواة عقيب التقدير فقد ساوى فرداً مفهومه فهو مشترك معنوي لا لفظي، ولا مجاز في المساواة كما قيل. (وفي الشرع تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلّة) أي تسويته تعالى محلاً بآخر بناء على أن التقدير يقال: للتسوية، وعلى أن القياس فعل الشارع وعلى أن المراد بالفرع والأصل المحل فاندفع الدور بأن تعقل الفرع والأصل فرع تعقل القياس وقد دفعه المولى سعد الدين في حاشية العضد بأن المراد بهما ذات الأصل والفرع والموقوف على القياس وضعاً الفرعية والأصلية انتهى لكن تعريف المصنف فاسد الطرد بمفهوم الموافقة^(٢) فإن إطلاق القياس عليه مجاز للزوم التقييد بالجلبي ولو اعتبر قسماً من القياس بطل^(٣) اشتراطهم عدم كون دليل حكم

(١) قوله زاد في التحرير: عبارته: قيل هو لغة التقدير والمساواة والمجموع: أي منهما: أي يقال إذا قصد الدلالة على مجموع ثبوت المساواة عقيب التقدير قست النعل بالنعل: أي قدرتها بها فساوتها، ولم يزد الأكثر على أن معناه لغة التقدير واستعلام القدر: أي طلب معرفة مقداره نحو قست الثوب بالذراع والتسوية في مقدار نحو قست النعل بالنعل ولو كانت التسوية أمراً معنوياً نحو فلان لا يقاس بفلان لا يقدر: أي لا يساوي فرداً مفهومه: أي التقدير، فهو مشترك معنوي يطلق على استعلام القدر والتسوية باعتبار شمول معناه الذي هو التقدير لهما وصدقه عليهما اهـ فقوله: واستعلام القدر والتسوية مبتدأ خبره فرداً مفهومه، فانظر كيف صنع الشارح في عبارة التحرير.

(٢) قوله بمفهوم الموافقة: متعلق بقوله فاسد ووجه الفساد أن التعريف المذكور يصدق على مفهوم الموافقة مع أنه ليس بقياس لأنه من دلالة اللفظ. وأما إطلاق بعضهم القياس عليه فهو مجاز وقوله التقييد: أي لإطلاقه عليه وقوله بالجلبي: أي بالقياس بالجلبي.

(٣) قوله بطل الخ: لأن دليل حكم المنصوص عليه شامل لحكم مفهوم الموافقة فيكون هذا الشرط مخرجاً له وقد فرض أنه منه.

الأصل شاملاً لحكم الفرع كذا في التحرير، واختار في تعريفه أنه مساواة محل لآخر في علة حكم شرعي له لا تدرك^(١) من نصه بمجرد فهم اللغة فلا يقاس في اللغة^(٢) وعرفه أبو منصور الماتريدي بأنه إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر ومراده إبانة الشارع وهو أولى من قولهم: إنه ذكر الإبانة ليفيد أن القياس مظهر للحكم لا مثبت بل المثبت هو الله تعالى لأن الأدلة السمعية حينئذ كلها كذلك إنما تظهر الكلام النفسي وهو الحكم، والتعريف بالتسوية أولى من الإبانة لأن الإبانة ظاهرة في الإظهار للعباد وظهور الدليل الذي هو التسوية ليس شرطاً لوجوده لجواز أن لا يطلع عليه، ويجب حذف مثل في مثل حكم لأن حكم الفرع هو حكم الأصل غير أن النص عليه في خصوص محل والقياس يفيد أنه أيضاً في غيره وكذا يجب حذف مثل في قوله: بمثل علته ومنشأ هذا الوهم ما قاله المولى السعد في التلويح: إنه لا بد أن تعلم علة الحكم في الأصل وثبوت مثلها في الفرع إذ ثبوت عينها لا يتصور لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحليين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع، وبيان وهمهم أن الحكم وهو الخطاب النفسي جزئي حقيقي لأنه وصف متحقق في الخارج قائم به تعالى لا كثرة في ذاته ليكون منه أمثالاً بل في متعلقاته فالمتعلق بهذا عين المتعلق بالآخر فالمضاف إلى الخمر له إضافة أخرى إلى النيذ فلا قيام بل إضافات وكذا في الوصف^(٣) أيضاً لم ينط قط بوصف في الأصل باعتبار خصوصه به كإسكار الخمر وإلا امتنعت التعدية كالعلة القاصرة بل باعتباره مطلقاً لأن المشتمل على المفساد التي باعتبارها حرم هو لا بقيد تحققه ضمن بعض الخصوصيات وإن لم يخل وإنما يحصل من العلمين^(٤) ظن^(٥) لجواز كون خصوص الأصل شرطاً^(٦) والفرع^(٧) مانعاً كذا في التحرير مع توضيح لبعضه^(٨) وعرفه في التوضيح بأنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لعله متحدة^(٩) لا تدرك بمجرد اللغة وفسر التعدية بإثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع وظاهره أنها فعل المجتهد ورده في التحرير بأنها ليست بفعله إذ لا

(١) قوله لا تدرك الخ: خرج دلالة النص اهـ.

(٢) قوله فلا يقاس في اللغة: تفريع على التقييد بقوله شرعي.

(٣) قوله في الوصف: أي المعدي الصالح الذي هو العلة الباعثة واحد في الأصل والفرع.

(٤) قوله من العلمين: أي العلم بعلة الحكم في الأصل والعلم بثبوتها في الفرع.

(٥) قوله ظن: أي للحكم في الفرع.

(٦) قوله شرطاً: أي للحكم فيه.

(٧) قوله والفرع: أي وخصوص الفرع مانعاً منه.

(٨) قوله مع توضيح لبعضه: لقد اختصر عبارته وغير فيها بما أوجب زيادة الخفاء.

(٩) قوله متحدة: أي في النوع وإنما الاختلاف باعتبار المحل، وقوله لا تدرك: بمجرد اللغة

احتراز عن دلالة النص فإنها غير القياس اتفاقاً.

وأنة حجة نقلاً وعقلاً أما النقل فقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] وحديث معاذ معروف

فعل للمجتهد سوى الترتيب^(١) ثم يلزمه ظن حكم الأصل في الفرع بخلقه تعالى عادة فليست التعدي سواه^(٢) وهو^(٣) ثمرة القياس.

[بيان كون القياس حجة نقلاً وعقلاً]

(وأنة حجة نقلاً وعقلاً أما النقل فقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]) لأن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره والعبارة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاض وكل ما هو رد الشيء إلى نظيره أي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاض عبارة وعلى القياس إشارة ولئن كان بمعنى الاتعاض حقيقة ثبت القياس دلالة وسيأتي إيضاحها في بيان المعقول. (وحديث معاذ معروف) وهو «أنه لما بعثه عليه الصلاة والسلام إلى اليمن قال له: بم تقضي قال: بكتاب الله قال فإن لم تجد قال بسنة رسول الله قال: فإن لم تجد قال: أجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول الله ﷺ لما يرضى به رسوله» وهو مشهور ثبت به الأصول وجوازه لمعاذ إنما كان باعتبار اجتهاد فيثبت في غيره بدلالة النص، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «حكمتي على الواحد حكمتي على الجماعة» وسكوته عليه الصلاة والسلام عند قوله: أجتهد يدل على أن القياس يفي بجميع الأحكام فلو حمل على منصوص العلة لم يف بعشر عشرها، وزاد في التوضيح في أدلة حجية القياس ما ورد من أقيسته عليه الصلاة والسلام كحديث الخثعمية^(٤) وما ورد من عمل الصحابة به من غير نكير، وما قيل من ذم الرأي عن عثمان وعليّ وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم إنما كان في البعض لكونه في مقابلة النص أو لعدم شرائط القياس، وشيوع الأقيسة الكثيرة بلا إنكار

- (١) قوله سوى الترتيب: أي النظر في دليل العلة ووجودها في الفرع إذا أدى نظره إلى وجودها فيه.
(٢) قوله سواه: أي سوى ظن حكم الأصل في الفرع وظنه ليس بفعل اصطلاحاً فإنه من مقولة كيف لا الفعل.
(٣) قوله وهو: أي ظنه في الفرع ثمرة القياس: أي لا القياس نفسه فلا يصدق عليه لأن الثمرة لا تصدق على ماله الثمرة.
(٤) قوله كحديث الخثعمية: حاصل ما اشتمل عليه الحديث أن امرأة من خثعم سألت النبي فقالت له يا رسول الله: إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه قال: نعم رأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان يجزي فقال: نعم فقال: فدين الله أحق اهـ.

وأما المعقول وهو أن الاعتبار واجب وهو التأمل فيما أصاب من قبلنا من المثالات بأسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازاً عن مثله من الجزاء وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها سائغ والقياس نظيره وبيانه في قوله عليه الصلاة والسلام: الحنطة بالحنطة أي بيعوا الحنطة بالحنطة والحنطة مكيل قوبل بجنسه وقوله: مثلاً بمثل حال لما سبق والأحوال شروط

مقطوع به مع الجزم بأن العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها كذا في التلويح .

(وأما المعقول) بيان للاستدلال بدلالة النصّ على حجية القياس لأنه ثابت بمعناه اللغوي، وسماه دليلاً معقولاً لأن الوقوف على المراد يحصل بالتعقل لا بظاهر النصّ كذا في التقرير . (وهو أن الاعتبار واجب) للأمر به في الآية . (وهو التأمل فيما أصاب من قبلنا من المثالات) أي العقوبات جمع مثله بفتح الميم وضمّ الثاء فسر الاعتبار بالتأمل وإن كان المراد منه والله أعلم ردّ أنفسنا إلى أنفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الأسباب، لأن هذا الردّ إنما يتحقق بالتأمل في أحوالهم . ولما كان التأمل هو المؤدي إلى هذا الردّ جعل التأمل نفسه إقامة للسبب مقام المسبب (بأسباب نقلت عنهم) وهو الكفر (لنكف عنها احترازاً عن مثله من الجزاء وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها سائغ) صغرى قياس آخر، وكبراه قوله: (والقياس نظيره) بعينه . أما الأولى فظاهرة متفق عليها . وأما الكبرى فلأننا أحيينا حقائق النصوص بالوقوف على طريق المجاز فأمكننا العمل في غير ما وضع له فكذا يحيي بالقياس الحجج حتى تعمّ بالتعليل فيمكننا العمل في غير ما تناوله النصّ كذا في التقرير . (وبيانه) أي التأمل لاستخراج المعنى بإشارة الشارع يتحقق في مسألة الرّبا (في قوله عليه الصلاة والسلام: الحنطة بالحنطة) روي بروايتين بنصب الحنطة مفعولاً به، وإليه أشار المصنف (أي بيعوا الحنطة بالحنطة) لأن الباء كلمة الإلصاق فدلّت على إضمام فعل مثل قولنا: بسم الله . ودلّ على تخصيص الفعل المضمّر قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء والحنطة بالحنطة إلا سواء بسواء عيناً بعين» ولأن المضمّر من جنس المظهر وقد روي مرفوعاً ولا بدّ أيضاً من تقدير مضمّر . وهو إما الفعل المجهول نحو أن يقال: تباع الحنطة، وإما مضاف حذف وأقيم المضاف إليه مقامه وأعرب بإعرابه مثل بيع الحنطة وكلاهما في صيغة الخبر بمعنى الأمر كذا في التقرير . (والحنطة مكيل) أي اسم علم لمكيل معلوم ليس بمشتق من معنى موضوع لنوع من الطعام الذي يصح أن يكال فليس المراد تحقيق الكيل فإن ترك كيله لا يخرجّه عن أن يكون كيلياً (قوبل بجنسه) بقوله: الحنطة . (وقوله: مثلاً بمثل حال لما سبق) وهو الحنطة المفعول به (والأحوال شروط) لأنها صفات

والأمر للإيجاب والبيع مباح فيصرف الأمر إلى الحال التي هي شرط وأراد بالمثل القدر وأراد بالفضل الفضل على القدر فصار حكم النصّ وجوب التسوية بينهما في القدر ثم حرّمته بناء على فوات حكم وهذا حكم النصّ والداعي إليه القدر والجنس لأن إيجاب التسوية بين هذه الأموال تقتضي أن تكون أمثالاً متساوية، ولن تكون كذلك إلا بالقدر والجنس لأن المماثلة تقوم بالصورة والمعنى

والصفات مقيدة كالشروط فإن قوله: أنت طالق راقبة بمنزلة قوله: إن ركبت فأنت طالق، وفيه نظر فإننا قد ذكرنا في الاستدلالات الفاسدة أن الوصف ليس بمعنى الشرط كذا في التقرير. (والأمر للإيجاب والبيع مباح فيصرف الأمر إلى الحال التي هي شرط) للجواز وكأنه قال: إذا أردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط، ولا بدّ أن يكون الشيء مباحاً وشرطه واجب الرعاية عند الإقدام عليه كالنكاح فإنه مباح والإشهاد عليه شرط وكالنافلة فإنها وإن كانت غير واجبة تقتضي رعاية شروطها. وفي التلويح: الظاهر أن الأمر للإباحة، والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على أنه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها، لكن لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه أن يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيّاً بحكم الأصل، إذ الأصل هو الجواز لزمه المصير إلى أن الأمر للإيجاب باعتبار الوصف. (وأراد بالمثل) المذكور في الحديث (القدر) وهو الكيل في المكيالات والوزن في الموزونات لما روي في حديث آخر «كيلا بكيلا» والحديث يفسر بعضه بعضاً. (وأراد بالفضل) في قوله: والفضل ربا (الفضل على القدر) الشرعي، وهو الكيل مثلاً، لأن الفضل لا يتصور إلا بناء على المماثلة ليكون فضلاً عليها حتى يكون زيادة هي حرام، والمماثلة بالقدر للنصّ فالفضل لا يتصور إلا بناء على القدر. وأقل القدر الشرعي والمماثلة الشرعية نصف صاع فما يجري فيه الزبا نصف صاع، وهو مدان، فلو باع مدين بثلاثة أمناء لا يجوز. (فصار حكم النصّ وجوب التسوية بينهما في القدر) شرطاً لجواز العقد. (ثم حرّمته) أي الفضل (بناء على فوات حكم) الأمر وهو التسوية الواجبة بالحديث، وإذا كان كذلك فمحل الحكم ما يقبل المماثلة كيلاً فما لا يقبلها لا يكون محلاً له بعكس النقيض فلا يتحقق فيه الفضل الحرام فجاز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين. (وهذا حكم النصّ) عرفناه بالتأمل في صيغة النصّ فوجب علينا التأمل أيضاً فيما هو داع إلى هذا الحكم (والداعي إليه) أي إلى هذا الحكم (القدر والجنس) لأن إيجاب التسوية بين هذه الأموال تقتضي أن تكون أمثالاً متساوية، ولن تكون كذلك) أي أمثالاً متساوية (إلا بالقدر والجنس) فلا يكون إيجاب التسوية إلا بالقدر والجنس؛ (لأن المماثلة تقوم بالصورة والمعنى) لأن كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه، والمماثلة إنما تقوم بهما فالقدر

وسقطت قيمة الجودة بالنص.

هذا حكم النص ووجدنا الأرز وغيره أمثالاً متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً خالياً عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا إثباته على طريق الاعتبار وهو نظير المثلات فإنه تعالى قال: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَلْنَهُمْ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ

عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول فيما له طول والعرض فيما له عرض فتحصل به المماثلة صورة، والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فتثبت به المماثلة معنى، وإنما لم يعتبر العد في المماثلة صورة لأنه لا ينفي التفاوت وإنما اعتبر في ضمان العدوان مثلاً للضرورة لأن الإلتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة أكثر وإنما جاز السلم في المعدود لكونه مشروعاً للترخّص فتسهل فيه بدليل صحته في الثياب وإن لم تكن مثلية. (وسقطت قيمة الجودة بالنص) وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «جيدها ورديثها سواء تبرها وعينها سواء» وكذا بالإجماع كما في التقرير وإنما اعتبرت الجودة في مال الصغير وفي تصرف المريض حتى لو باع الأب أو الوصي حنطة الصغير الجيدة بحنطة رديئة لا يجوز وكذا المريض لو فعل ذلك لم ينفذ إلا من الثلث باعتبار أن تصرفهم مقتصر على الوجه الأنظر.

(هذا حكم النص) أي من أحكامه الثابتة بإشارته لا بالرأي (ووجدنا الأرز وغيره) والدخن والجص وسائر المكيلات والموزونات (أمثالاً متساوية) أي قابلة للتساوي بالمسوى المذكور، (فكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً خالياً عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص) في الأشياء الستة المنصوصة (بلا تفاوت فلزمنا إثباته) أي إثبات حرمة الفضل على حذف المضاف (على طريق الاعتبار) المأمور به، (وهو) أي هذا الاعتبار (نظير المثلات) ليس بينهما فرق (فإنه تعالى قال: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ [الحشر: ٢٤]) هم بنو النضير من اليهود (من ديارهم) مساكنهم بالمدينة (﴿لِأَوَّلِ الْحَشْرِ﴾ [الحشر: ٢٤]) هو حشرهم إلى الشام. والحشر: إخراج جمع من مكان إلى آخر، واللام بمعنى في، وآخره أن جلاهم عمر رضي الله عنه في خلافته إلى خيبر^(١) (﴿مَا ظَنَنْتُمْ﴾ [الحشر: ٢٤]) أيها المؤمنون (﴿أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ﴾ [الحشر: ٢٤]) من عذابه (﴿فَأَلْنَهُمْ اللَّهُ﴾ [الحشر: ٢٤]) أمره وعذابه (﴿مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ [الحشر: ٢٤]) لم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين (﴿وَقَذَفَ﴾

(١) قوله إلى خيبر: صوابه: من خيبر، كما يدل عليه صريح ما يأتي.

فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُجْرَوْنَ يُوْتِمُهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا بِأُولَى الْأَبْصَارِ ﴿ [الحشر: ٢] فالإخراج من الديار عقوبة، كالقتل والكفر يصلح داعياً إليه وأول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة ثم دعانا إلى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به فيما لا نص فيه فكذلك والأصول في الأصل معلولة إلا أنه لا بد في ذلك من

[الحشر: ٢] ألقى ﴿فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ﴾ [الحشر: ٢] بسكون العين وضمها: الخوف بقتل سيدهم كعب بن الأشرف ﴿يُجْرَوْنَ﴾ [الحشر: ٢] بالتشديد والتخفيف من أخرج ﴿يُوْتِمُهُمْ﴾ [الحشر: ٢] لينقلوا ما استحسنا منها من خشب وغيره ﴿بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا بِأُولَى الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] يا ذوي العقول.

(فالإخراج من الديار عقوبة، كالقتل) لأنه عدل له في قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّا كُنَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾ [النساء: ٦٦] ولكونه مثله اختار بنو إسرائيل القتل على الجلاء. (والكفر يصلح داعياً إليه) أي إلى الإخراج كما يصلح للقتل (وأول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة) لأن الأول يدل على ثاب لغة، وقدمنا أن الآخر إخراج عمر لهم في خلافته من خيبر وهو ما ذكره في تفسير الجلالين. وذكر في التقرير أن الحشر الثاني يوم القيامة لأن الحشر يكون بالشام انتهى والظاهر الأول، وقيل إن الأول لا يدل على ثاب بدليل ما قالوا: لو قال: أول عبد اشترته فهو حر فاشترى عبداً يعتق من غير توقف على شراء عبد آخر ورد بأن اسم الأول يدل على الثاني لغة لا محالة وإن لم يتوقف على وجوده كما في كلمة كلما فإنها تقتضي التكرار وإن لم يتوقف على وجود الفعل الثاني في حق الحث كذا في التقرير. وقد حققنا في شرحنا على الكنز أن المعبر في الأولية عدم تقديم غيره لا وجود آخر متأخر عنه فليراجع.

(ثم دعانا) الله تعالى بقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ (إلى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به) أي ما وضع لنا من المعنى (فيما لا نص فيه) فنعتبر أحوالنا بأحوالهم (فكذلك) ههنا: أي فكذلك الحكم في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم.

[بيان أن الأصول في الأصل معلولة]

(والأصول في الأصل معلولة) لأن الأدلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الأصل إلا بمانع مثل النصوص في المقدرات من العبادات والعقوبات وسيأتي تعريف العلة^(١) في بيان ركنه (إلا أنه لا بد في ذلك من

(١) هي وصف شرع الحكم عند وجوده لحصول حكمة فلزم كون ذلك الوصف مظنة الحكمة كالسفر مظنة المشقة. وشرع القصر الذي هو الحكم يحصل مصلحة دفعها: أي المشقة اهـ وكالاسكار فإنه علة لحرمة الخمر فإنه مظنة أمر يحصل الحكمة من شرع الحكم الذي هو التحريم معه.

دلالة التمييز ولا بدّ قبل ذلك من قيام الدليل على أنه للحال شاهد ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فشرطه أن لا يكون الأصل

دلالة التمييز) أي من دليل غير الوصف الذي هو علة من غيره، لأنه لا يجوز التعليل بكلّ وصف، (ولا بدّ قبل ذلك) أي قبل التعليل والتمييز (من قيام الدليل على أنه) أي النص (للحال) أي في الحال (شاهد) أي معلول: أي لا بدّ من دليل يدل على أن هذا النصّ الذي يريد استخراج علة معلل في الجملة لأن الظاهر وهو أن الأصل في النصوص التعليل إنما يصلح للدفع دون الإلزام، ثم اعلم أن هذا الشرط مذهب بعض أصحابنا كما ذكر في الميزان وإن كان القاضي الإمام والشيخان ذكروه مذهباً لأصحابنا على الإطلاق، واختار صاحب الميزان عدم الاشتراط كما هو مذهب العامة فقال: إن أحكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد، وهو المراد بقولنا النصوص معلولة: أي الأحكام الثابتة بها متعلقة بمعان ومصالح وحكم فإذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية كذا في الكشف، ورجح في التحرير عدم الاشتراط إذ لم يعرف في مناظرة قط للصحابة والتابعين، ولأنّ إقامة الدليل على علية الوصف ولا بدّ منه^(١) يتضمنه^(٢) فأغنى عنه وهذا أوجه انتهى.

[شروط القياس]

ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط) لأن الشيء لا يوجد إلا عند وجود شرطه، لأن انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط، (وركن) فإنه لا يقوم إلا بركنه، (وحكم) لأنه لم يشرع إلا لحكمه لأن الشيء لا يخرج عن كونه عبثاً إلا إذا كان له غاية، وغاية القياس أن يثبت به الحكم الشرعي، (ودفع) لأنه بعد تحقق هذه الأربعة لا يبقى إلا الدفع، لأن المجتهد قد يحتاج إليه فكانت معرفته مؤخره عن معرفة الجميع. (فشرطه أن لا يكون الأصل) وهو عند الجمهور محل الحكم المنصوص عليه كالبرّ في قياس الأرز عليه والفرع المحل المشبه، وعند البعض الأصل الدليل الدالّ على الحكم في المقيس عليه، وقيل هو الحكم الثابت فيه بالقياس، وفي الكشف الأشبه قول الجمهور في الأصل، وقول من فسر الفرع بالحكم، وفي التحرير ثم استمرّ تمثيلهم محل الحكم وهو الأصل بنحو البر والخمر تساهلاً منهم تعورف وإلا فمحلّه في التحقيق ليس إلا فعل المكلف لا الأعيان ففي

(١) قوله ولا بد منه: أي لا بد من إقامة الدليل على كون الوصف علة في إلحاق الفرع بالأصل في حكمه بواسطته.

(٢) قوله يتضمنه خير أن: أي يتضمن كون الأصل معلولاً اهـ.

مخصوصاً بحكمه بنص آخر كشهادة خزيمة وأن لا يكون معدولاً به

نحو النبيذ الخاص محرم كالخمر محل الحكم المشبه به وهو الأصل شرب الخمر والفرع شرب النبيذ والحكم الحرمة انتهى . (مخصوصاً بحكمه بنص آخر) أي لا يكون المقيس عليه منفرداً بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص . (كشهادة خزيمة) فإنه اختص من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال: خص زيد بالذكر إذا ذكر هو دون غيره، وفي عبارة الفقهاء خص النبي ﷺ بكذا وكذا . وفي الكشف: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاحة: ٥] معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك أما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم: ما زيد إلا قائم إنه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر إليه الوهم كثيراً حتى أنه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير صدر الشريعة عبارة فخر الإسلام إلى قوله: أن لا يكون حكم الأصل مخصوصاً به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة كذا في التلويح . وحاصله أن فخر الإسلام أدخل الباء على المقصور، لأن الحكم والأصل مقصور عليه، وصدر الشريعة أدخل الباء على المقصور عليه، وفي المطول غالب الأحوال في الاصطلاح على أن يكون المقصور هو المذكور بعد الباء على طريق قولهم: خصصت فلاناً بالذكر انتهى .

ثم اعلم أن الأصوليين نقلوا في قصة خزيمة أنه شهد للنبي ﷺ بإيفاء الثمن والذي في أبي داود أنه شهد بأصل البيع حين أنكره الأعرابي، وذكر الإمام البخاري أن رسول الله ﷺ جعل شهادة خزيمة بشهادتين ولم يبين القصة . قال الخطابي: هذا الحديث حملة كثير من الناس على غير محمله وتدرع به قوم من أهل البدع إلى استحلال الشهادة لمن عرف عندهم بالصدق على كل شيء ادعاه وإنما وجه الحديث أنه ﷺ حكم على الأعرابي بعلمه وجرت شهادة خزيمة مجرى التأكيد لقوله: والاستظهار على خصمه فصار في التقدير كشهادة اثنين في غيرها من القضايا كذا في المواهب وفيه نظر لأنه يقتضي أن لا نقبل شهادة خزيمة وحده لغيره عليه الصلاة والسلام وليس كذلك لقوله في الحديث: «من شهد له خزيمة فحسب» وعند الحارث بن أبي أسامة في مسنده . فلم يكن في الإسلام من تعدل شهادته شهادة رجلين غير خزيمة .

(وأن لا يكون معدولاً به) عن سنن القياس . العدول هو الميل عن الطريق فهو من العدول اللازم فلذا عداه بالباء ولا يبعد أن يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعدياً، والمراد بسنن القياس أن يعقل معنى ويوجد في آخر فخرج ما لم يعقل كإعداد الركعات والأطوفة ومقادير الزكاة وبعض ما خص بحكمه كالأعرابي بإطعام كفارته أهله أو عقل ولم يتعد كشهادة خزيمة أو عقل على خلاف مقتضى علة شرعية كبقاء

كبقاء الصوم مع الأكل أو الشرب ناسياً وأن يتعدى الحكم الشرعي

صوم الناسي كذا في التحرير وبه ظهر ما في التلويح من أن التحقيق أن الشرط الثاني مغن عن الأول لكونه من أقسامه على ما ذكره في الأحكام إلى آخره. (كبقاء الصوم مع الأكل أو الشرب ناسياً) فإنه معدول به عن القياس لأن القياس فيه فوات القرينة بما يضاد ركنها وإن كان ناسياً والنسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد المعدوم ولكن ثبت البقاء معه بالحديث «تم على صومك وإنما أطعمك الله وسقاك» فلا يقاس عليه المخطئ والمكروه، وفي التحرير: فإن قيل لما علل دليل التخصيص لزم مجيزي تخصيص العلة من الحنفية تعليله لإلحاق المخطئ والمكروه والمصوب في حلقة لعدم قصد إلى الجناية كالشافعي لكنهم اتفقوا على نفيه. والجواب أن ظنهم أنه بعلة منصوطة وهي قطع نسبة الفعل عن المكلف مع النسيان وعدم المذكر إليه تعالى بالحديث لأنه فائدته وإلا فهو المطعم مطلقاً وقطعه معه، وهو جبلي لا يستطاع عنه الاحتراس بلا مذكر لا يستلزمه فيما هو دونه مما بمذكر كالصلاة ففسدت بترك ركن ساهياً وما يمكن الاحتراس كالخطأ، ولذا ثبت عدم اعتباره في خطأ القتل حيث أوجب الدية حقاً للعبد مع تحقق ما عينه فيه والكفارة لتقصيره والمكروه أمكنه الالتجاء والهرب، ولو عجز وانقطع النسبة إليه صارت إلى غيره تعالى: أعني المكروه كفعل الصب نسب إلى العبد لا إليه تعالى حتى أثمه فانتفعت العلة. ومن هذا القسم تقوم المنافع في الإجارة فلا يلحق به غضبها، ومنه حلّ متروك التسمية ناسياً فلا يلحق به العمد، ومنه على ظن الشافعية النكاح بلفظ الهبة خصّ به عليه الصلاة والسلام بقوله: «خالصة لك» والحنفية يرجع إلى نفي المهر وتام هذه المسائل في التحرير.

(وأن يتعدى الحكم) فلا يجوز التعليل عندنا بالعلة القاصرة على المنصوص عليه كما سيأتي بيانه قبيل بحث الاستحسان (الشرعي) فلا تثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز أنّ في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والإبل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة لكن رعاية المعنى إنما هي للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدنّ لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لألوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الألفاظ كذا في التوضيح، وفي التلويح: يعني إذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا أن نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغوياً أو شرعياً أو عرفياً وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات، ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازاً عند وجود العلاقة إلى أن قال: والتحقيق أن هذا شرط القياس الشرعي على معنى أنه يشترط فيه كون حكم الأصل حكماً شرعياً إذ لو كان حسيماً أو لغوياً لم يجز لأن المطلوب إثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور إلا بذلك، فلو قال: النبيذ شراب مشتدّ

الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه

فيوجب الحد كما يوجب الإسكار أو كما يسمى خمراً كان باطلاً من القول خارجاً عن الانتظام، وهذا مبني على أن القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والأفعال. وفائدته تظهر فيما إذا قاس النفي فإذا لم يكن المقتضي ثابتاً في الأصل كان نفياً أصلياً، والنفي الأصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي ولا النفي الأصلي لثبوته بدون القياس وبلا جامع، وقد ذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بدّ من بيان المقتضي في الأصل وما ذاك إلا ليكون النفي حكماً شرعياً انتهى. وتوضيحه أن النفي الأصلي: أي العدم الأصلي ليس بحكم شرعي ولذا لا يحتاج إلى دليل خاص، والنفي الطارئ حكم شرعي لاحتياجه إلى دليل شرعي فلا يصح أن يقاس الشرعي على ما ليس بشرعي، وقوله لثبوته: أي النفي الأصلي بدون القياس وبلا جامع: أي ولكونه لا مناط له: أي لا علة له، ولا يخفى أنهم إنما ذكروا فائدة الاختلاف في قياس النفي ولم يعتبروا في فائدته الفروع الفقهية لما أنها من مسائل الفقه وليست من الأصول، لأن مسائله قواعد كلية لا مسائل جزئية، ولا شك أن قياس النفي على النفي من القواعد، (الثابت بالنص) أي بغير القياس فشمّل الكتاب والسنة فشمّل الإجماع وهذا ما يقال: لا يكون فرعاً لاستلزامه قياسين. فالجامع إن اتحد فيهما كالذرة على السمسم بعلّة الكيل ثم هو على البر فلا فائدة في الوسط لإمكان قياسها على البر، أو اختلف كقياس الجذام على الرتق في أنه يفسخ به النكاح بجامع أنه عيب يفسخ به العيب فيمنع فسخ النكاح بالرتق فيعلله بأنه مفوت للاستمتاع كالجب وهذه ليست في الفرع المقصود بالإثبات كذا في التحرير، وأشار بقوله: الثابت بالنص إلى أنه يشترط أن لا يكون منسوخاً للعلم بعدم اعتبار الجامع (بعينه) أي من غير تغيير بأن لا يغير في فرع حكم الأصل من إطلاقه أو تقييده أو غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وإنما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنياً في الفرع كذا في التلويح (إلى فرع هو نظيره) أي نظير الأصل في العلة والحكم إذ لو لم يكن نظيره لم يصح الإلحاق (ولا نص فيه) أي في الفرع لأنه إن كان موافقاً فلا حاجة إليه وإن كان مخالفاً يبطل كذا في التوضيح واعتراض بأن وجود النص لا ينافي صحة القياس ولذا لم يشترطه مشايخ سمرقند وكثير. قال في التلويح: والاستدلال به قصداً إلى تعاضد الأدلة كالإجماع عن قاطع ولهذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والإجماع والقياس انتهى، وأشار في التحرير إلى جوابه بأن حقيقته أنه شرط إثبات الحكم بالعلة لا شرط تحققها علة لأن وجود النص لا يبطل شهادة العلة انتهى.

فلا يستقيم التعليل لإثبات الزنا للواطئة لأنه ليس بحكم شرعي ولا لظهار الذمي لكونه تغييراً للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل إلى إطلاقها في الفرع عن الغاية ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى المكره والخاطيء لأن عذرهما دون عذره ولا لشرط الإيمان رقبة في كفارة اليمين والظهار والشرط الرابع أن يبقى حكم النصّ بعد التعليل كما كان قبله

ولما ذكر هذا الشرط المشتمل على ستة شرائط بين ما يتفرع عليها فقال: (فلا يستقيم التعليل) أي لا يصح (لإثبات الزنا للواطئة) تفريع على فوت الشرط الثاني؛ (لأنه ليس بحكم شرعي) ولا قياس في اللغة كما قدمنا. (ولا) يستقيم التعليل (لظهار الذمي لكونه) أي التعليل (تغييراً للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل) وهو ظهار المسلم فإن حرمة ظهاره تنتهي بالتكفير (إلى إطلاقها في الفرع) وهو ظهار الذمي (هن الغاية) وهو التكفير. وحاصله أنه لا يصح قياس ظهار الذمي على ظهار المسلم في الصحة لفوت الشرط الرابع وهو عدم التغيير في الفرع لما ذكره ولأن الكافر ليس بأهل للكفارة. (ولا) يستقيم التعليل (لتعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى المكره والخاطيء) تفريع على الشرط الخامس وهو أن يكون الفرع نظير الأصل وهو مفقود هنا (لأن عذرهما دون عذره) أي الناسي لإمكان التحرز عنهما دون النسيان وقد تقدم تحقيقه وأن عدم الصحة لكونه معدولاً به عن سنن القياس ولو مثل غيره لكان أفود، ومثاله تعدية الشافعي حكم التيمم في شرط النية إلى الوضوء قال: لأنها طهارة فلا تتأدى إلا بالنية كالتييمم. وقلنا ليس الوضوء نظير التيمم لأن التيمم تليث حقيقة وجعل ظهوراً للضرورة بالنية والوضوء مطهر بنفسه فلم يتساويا فلم يصح القياس. (ولا) يستقيم التعليل (لشرط الإيمان رقبة في كفارة اليمين والظهار) تفريع على الشرط السادس يعني لا يصح قياس الشافعي كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل في أن إيمان الرقبة المعتقة شرط لأن في الفرع نصاً مطلقاً فلم يجز القياس فإنه بالقياس يتغير النص من الإطلاق إلى التقييد.

(والشرط الرابع) من شرائط الصحة، وإنما صرح به ليمتاز عن الشرط الثالث المشتمل على الشروط المذكورة (أن يبقى حكم النصّ بعد التعليل كما كان قبله) يعني يشترط أن لا يغير القياس حكم النصّ فلا يصحّ شرطية التملك في طعام الكفارة قياساً على الكسوة لأنها تغير حكم قوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، وكذا السلم الحال قياساً على المؤجل يخالف قوله عليه الصلاة والسلام: «إلى أجل معلوم» كذا في التوضيح، وهذا الكلام ظاهر في أن المراد تغيير حكم النصّ في الجملة وإن كان هو النصّ في حكم الأصل أو غيره فإن

وإنما خصصنا القليل من قوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» لأن استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الأحوال

قوله تعالى: ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾ وقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] ليس لبيان حكم الأصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة إلى هذا التقييد، لأن اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لأن معناه عدم نص دال على الحكم المعدى أو عدمه، وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لأن الاطلاق يدل على أجزاء مجرد الإطعام على سبيل الإباحة وعلى أجزاء الرقبة الكافرة وأنه لا يشترط التملك والإيمان. وقد يقال: يجوز أن يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر انتهى. وفيه بحث لأن هذا الشرط حيث كان عاماً في الأصل والفرع كيف يغني عنه الشرط الخاص في الفرع ولا نسلم أن قوله تعالى: ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ﴾ ليس لبيان حكم الأصل. فإن التعليل بالتملك في طعام الكفارة تغيير لحكم الأصل من الخصوص في الكسوة إلى العموم فيها وفي الطعام فيكون التمثيل مشتقاً على مثالهما جميعاً. والتحقيق أن جميع الشروط المذكورة للقياس راجعة إلى شرط مركب من أمرين وهو التعدية من غير تغيير. وبيانه أن التعدية عبارة عن اعتبار وجود مثل حكم الأصل الشرعي في الفرع بمثل علته، والمراد من التغيير أعم من أن يكون في حكم النص أو في مناط الحكم أو في الفرع. وعلى هذا خرج العلة القاصرة والقياس اللغوي وما كان مخصوصاً بنص آخر فإن التعليل في ذلك يفضي إلى تغيير حكم النص وخرج ما كان معدولاً به عن القياس فإن التعليل فيه يغيره إلى كونه قياسياً وخرج ما لم يكن الحكم الثابت بعينه فإن ذلك تغيير وخرج ما لم يكن الفرع نظيره لأن تعليله تغيير لمناط الحكم كما في الناسي مع الخاطيء فإن مناط الحكم في الناسي عدم قصد الإفساد مضافاً إلى صاحب الحق وبالتعليل يتغير ذلك وخرج ما كان فيه نص لأن التعليل إن كان موافقاً للنص فلا تعدية لأن وجود الحكم حينئذ في الفرع بالنص لا باعتبار وجود العلة وإن كان مخالفاً ففيه تغيير حكم النص في الفرع وخرج ما لا يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فإن ذلك تغيير كذا في التقرير وهو تقرير حسن يجب حفظه ولكن المشايخ قصدوا الإرشاد وإيناس الأذهان بتكرار شروط القياس. (وإنما خصصنا القليل من قوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» لأن استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الأحوال) هذا جواب نقض. تقريره أنتم غيرتم قوله عليه الصلاة والسلام: لا تبيعوا الحديث فإنه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بقولكم إن علة الربا القدر والجنس والكيل غير موجود في

ولن يثبت ذلك إلا في الكثير فصار التغيير بالنص مصاحباً للتعليل لا به وإنما سقط حق الفقير في الصورة بالنص لا بالتعليل لأن الله تعالى وعد أرزاق الفقراء ثم أوجب مالاً مسمى على الأغنياء لنفسه ثم أمر الأغنياء بإنجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد فكان إذناً بالاستبدال وركنه ما جعل علماً

بيع الحفنة بالحفتين فلا يجري فيه الربا. وتقرير الجواب أن المزد التسمية بالكيل وهي لا تتصور إلا في الكثير فلا نسلم أنه يعم القليل والكثير كما يقال: لا تقتل حيواناً إلا بالسكين معناه لا تقتل حيواناً شأنه أن يقتل بالسكين إلا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي كذا في التوضيح. (ولن يثبت ذلك) أي التساوي (إلا في الكثير) كما قدمناه، (فصار التغيير بالنص مصاحباً للتعليل لا به) أي التعليل. (وإنما سقط حق الفقير في الصورة) جواب سؤال، تقديره أنتم غيرتم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «في خمس من الإبل السائمة شاة» وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة بالتعليل بالحاجة: أي بقولكم إن العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم فأجاب بأن سقوط الصورة (بالنص) وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] (لا بالتعليل) بدفع الحاجة؛ (لأن الله تعالى وعد أرزاق الفقراء) لامتناع وجوب شيء عليه تعالى (ثم أوجب مالاً مسمى على الأغنياء لنفسه ثم أمر الأغنياء بإنجاز المواعيد) بقوله: ﴿وَمَا تَوْأَمُ الزَّكَاةِ﴾ [البقرة: ٤٣] (من ذلك المسمى) من عين الشاة ونحوها. (وذلك لا يحتمله) أي ذلك المسمى لا يحتمل إنجاز كل المواعيد (مع اختلاف المواعيد) لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقاً بالعين بل بمطلق المال، (فكان) الأمر بإنجاز المواعيد (إذناً بالاستبدال) لتقضي حاجاتهم كلها كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه بأداء مال معين عنده يكون إذناً بالاستبدال. والحاصل أن هنا حكيمين جواز الاستبدال وصلاحيه عين الشاة لأن تكون مصروفة إلى الفقير فالأول ثابت بدلالة النص والثاني مستفاد من العبارة وهو معلل بالحاجة فإذا صلحت عينها فقيمتها بالأولى وتمام الأبحاث في التلويح.

[أركان القياس]

(وركنه) أي القياس (ما) أي وصف (جعل علماً) أي علامة سماه به لأن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل أمارات على الأحكام في حقه تعالى فكان ذلك معرفاً للحكم وهو معنى العلم، ثم هو علم على الحكم في الفرع عند مشايخ العراق والقاضي أبي زيد والشيخين ومتابعيهم والحكم في المنصوص عليه ثابت

على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه

بالنص لا بالعلة، وعند مشايخ سمرقند وجمهور الأصوليين أنه علم عليه في كل موضع وجد فيه فيكون الحكم ثابتاً به في الأصل والفرع كذا في التحرير (على حكم النص مما) أي من الأوصاف التي (اشتمل عليه النص) سواء كان في النص أو في غيره إذا كان ثابتاً به (وجعل الفرع نظيراً له) أي للنص: أي المنصوص عليه (في حكمه) أي النص من الجواز والفساد والحل والحرمة، وهو احتراز عن العلة القاصرة (بوجوده) أي بوجود ذلك الوصف (فيه) أي في الفرع، ثم اعلم أن هذا صريح في أن العلة ركن وأما التعدية فحكم وفيه إشارة إلى أن القياس هو التعليل: أي تبين العلة في الأصل ليثبت الحكم في الفرع وهذا يحتمل وجهين: أحدهما أن يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما أشار إليه في الميزان من أن ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه إثبات الحكم شرائط لا أركان. وثانيهما وهو الأظهر أن يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب إليه بعض المحققين من أن أركان القياس أربعة: الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع. وأما حكم الفرع فثمره القياس لتوقفه عليه كذا في التلويح، يخالفه ما في التحرير من أن الظاهر من قول فخر الإسلام وركنه ما جعل علماً إلى آخره أنه العلة الثابتة في المحلين، والمراد ثبوتها وهو المساواة الجزئية لا الكلية لأنها مفهوم القياس والركن جزؤه في الوجود، وقد يخال لظهور أن الطرفين شرط النسبة كالأصل والفرع هنا لا أركانها والوجه أنهما خارجان عن ذات النسبة المتحققة خارجاً داخلان في مفهومها من حيث اعتبارها بين خاصين فمفهوم تشابه زيد وعمرو من حيث هو كذلك مجموع مفهوم التشابه مطلقاً ومفهوم زيد وعمرو الإضافة بينهما انتهى^(١). وإذا عرفت أن العلة ما يقوم به القياس أو جزؤه فقد اختلف في العلة، فقليل المعرف ويشكل بالعلامة، وقيل المؤثر وردّ بأنها ليست بمؤثرة في الحقيقة إلا أن يقال: بالنسبة إلينا فإن الأحكام تضاف إلى الأسباب في حقنا، وقيل الباعث لا على سبيل الإيجاب: أي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر وكونه هكذا يسمى مناسبة، والحكمة الموجودة لا تغير في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم إلى وصف ظاهر منضبط يدور معها أو يغلب وجودها عنده كالسفر مع المشقة كذا في التنقيح، وعرف العلة في التحرير بما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة، وهي جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها انتهى.

(١) قوله انتهى: انظر عبارة التحرير فإن الشارح قد تعرف في آخرها بالزيادة انتهى مصححه.

وهو جائز أن يكون وصفاً لازماً وعارضاً واسماً وجلياً وخفياً وحكماً وفرداً وعدداً ويجوز في النص

(وهو) أي ما جعل علماً وهو إشارة إلى نفي شرائط اعتبارها بعضهم في العلة وهي أن يكون وصفاً لازماً جلياً منصوباً عليه ليس بمركب، ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لأن انفكاكه يوجب انتفاء الحكم، والجواب أن المعتبر صلاحية المحل للاتصاف (جائز أن يكون وصفاً لازماً) للأصل كالثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكاة في الحلبي فإنها صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا تجب الزكاة فيهما سواء صيغتا صباغة تحل أو تحرم كما تجب في غير المصوغ لأنها إنما تجب في غير المصوغ للثمنية في أصل الخلقة، وهذه الصفة لا تبطل بصيرورتها حلياً (وعارضاً) كقوله عليه الصلاة والسلام لفاطمة: «توضي وصلي وإن قطر الدم على الحصير فإنه دم عرق انفجر» والانفجار صفة عارضة لأن الدم موجود في العرق بلا انفجار (واسماً) كالدّم فإنه علم غير مشتق عن معنى وفسره في التوضيح باسم الجنس، والمراد بكون العلة اسم جنس أن يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا أن يتعلق الاسم المختلف باختلاف اللغات كذا في التلويح (وجلياً) أي ظاهراً لا يحتاج إلى تأمل كالطواف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن البيوت (وخفياً) كالقدر والجنس في الأشياء الستة، وقيل المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني، وفيه إشارة إلى رد من لم يجوز التعليل بالخفي. وجوابه أن الخفي قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى (وحكماً) أي جائز أن يكون ما جعل علماً على الحكم حكماً من أحكام الشرع وهو قول الجمهور ومنعه بعضهم لأنه إما متقدم بالزمان على ما فرض معلولاً فيلزم تخلف المعلوم أو تقاربه فيلزم التحكم إذ ليس أحدهما أولى بالعلية. والجواب أن تأثير العلة الشرعية ليس بمعنى الإيجاد والتحصيل حتى يمتنع منها التقدم أو التخلف ولو سلم فيجوز أن يكون أحد الحكمين صالحاً للعلية من غير عكس أو يكون الثابت بالدليل عليه أحدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم كذا في التلويح، ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «أرأيت لو كان على أبيك دين» قاس أجزاء الحج عن الأب على أجزاء قضاء دين العباد عن الأب، والعلة كونهما ديناً وهو حكم شرعي لأن الدين لزوم حق في الذمة، وقولنا في المدبر إنه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كأه الولد (وفرداً) كعلة تحريم النساء بالجنس أو القدر (وعدداً) كالقدر والجنس للتفاضل والنساء، ومعناه أنه لا بدّ لثبوت الحكم من اجتماع تلك الأوصاف حتى لو كان كل واحد يعمل في الحكم بانفراده كالبول والغائط والمذي لم يكن مما نحن بصدده كذا في الكشف. (ويجوز) أن يكون ما جعل علماً مذكوراً (في النص) كقوله عليه الصلاة والسلام:

وغيره إذا كان ثابتاً به ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور أثره في جنس الحكم المعلل به .

«إنها من الطوافين عليكم» وقوله: «كيلا بكيل» ويجوز أن يكون النص بمعنى المنصوص (وغيره) أي النص أو المنصوص (إذا كان ثابتاً به) أي بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد وإفلاسه وذلك ليس في النص لأنه معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار أن وجود السلم المنصوص عليه يقتضي عاقداً والإعدام صفته فيكون ثابتاً باقتضائه .

(ودلالة كون الوصف علة) بيان لشيئين . الأول أنه لا يجوز أن تكون كل أوصاف النص بجملتها علة اتفاقاً . الثاني بيان ما يعلم به كونه الوصف علة (صلاحه) وسببته (وعدالته) بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والإسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين (بظهور أثره في جنس الحكم المعلل به) بيان لعدالته . وحاصله أن عدالته عندنا هي الأثر ومعناه أن يكون الوصف مؤثراً بأن جعل له أثر في الشرع وذلك بظهوره في جنس الحكم المعلل به وإنما فسرناها به رداً لما فسرنا به الشافعية بكونه مخيلاً: أي موقعاً في القلب خيال القبول والصحة، ثم العرض على الأصول احتياطاً لسلامته عن المعارضة والمناقضة قالوا^(١): وظهور الأثر منحصر في أربعة أقسام: لأن المؤثر إما أن يكون جنس العلة أو عينه، وكل منهما إما أن يؤثر في مثله أو في مقابله . الأول: أن يظهر تأثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم كقولنا في الثيب الصغيرة إنها صغيرة فثبت عليها الولاية كالثيب الصغير والبكر الصغيرة فإن الصغر علة للحكم بعينه وهذا النوع مقطوع به لا ينكره أحد . والثاني: أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم كما إذا قلنا في الفأرة والحية سقط حرج النجاسة بعله الطواف وهو وصف ظهر أثره في سقوط حرج الاستئذان فيما ملكت أيماننا لأن حرج الاستئذان من جنس حرج النجاسة لا عينه ولأنهم أرادوا من الجنس المجانس والمجانسان هما المتحدان من حيث الجنس لأن حرج الاستئذان ليس بمقول على حرج النجاسة وغيره من الأنواع حتى لا يكون جنساً لهما لكنهما يتحدان في مطلق الحرج فأمكن أن يعتبر متجانسين، وقيده بعضهم بالجنس القريب ولا وجه له . والثالث: أن يظهر أثر الجنس في عين ذلك الحكم كإسقاط قضاء الصلوات المستكثرة بعذر الإغماء فإن تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج، وقيده بعضهم بالقريب وهو على المثال المذكور صحيح . والرابع: ما ظهر أثر جنسه في جنس ذلك الحكم كإسقاط الصلاة عن الحائض بالمشقة فإنه ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فإن مشقة السفر غير مشقة

(١) قوله قالوا: أي جمهور أئمة الفقه فهو راجع لأصل كلام المصنف .

ونعني بصلاح الوصف ملاءمته وهو أن تكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله ﷺ وعن السلف كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح

الحيض لكنهما متجانسان في كونهما من العوارض في جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فإنه ليس عين^(١) الإسقاط عن الحائض بل شرطه. فإن قيل كيف يتصور أن يكون الحكم الثابت في محل كالبكر الصغيرة مثلاً عين الحكم الثابت في محل آخر كالثيب الصغيرة مثلاً والعرض الواحد لا يحل محلين ولا يجوز الانتقال عليه. فالجواب أن المراد بالعين ههنا هو المثل كذا في التقرير وقدمنا في تعريف القياس تحقيقه، وفي التوضيح: والتأثير عندنا أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار نوعه أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه، والمراد بالجنس هنا الجنس القريب وقد يركبه بعض الأربعة مع بعض، والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي أحد عشر قسمًا: واحد منها مركب من الأربعة، وأربعة منها مركبة من ثلاثة، وستة مركبة من اثنين، ولا شك أن المركب من أربعة أقوى الجميع ثم المركب من ثلاثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركباً انتهى، وبيانه في التلويح وفي التحرير.

واعلم أن مقتضى ما ذكره أنه لا يجوز العمل به قبل التأخير وليس القياس على القضاء بمستورين صحيحاً.

(ونعني بصلاح الوصف ملاءمته) وهي بالهمز الموافقة، ومنه قولهم: هذا طعام لا يلائمني أي لا يوافقني، ولا يقال: ملاومة بالواو لأنه من اللوم كذا في الكشف. (وهو) أي الملاءمة ذكره باعتبار كونها مصدرًا (أن تكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله ﷺ وعن السلف) يعني الملاءمة الموافقة والمناسبة للحكم بأن تصح إضافة الحكم إليه ولا يكون نايباً عنه كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين إلى إبياء الآخر عن الإسلام لأنه يناسبه لا إلى وصف الإسلام لأنه ناب عنه لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها وهذا معنى قولهم: الملاءمة أن يكون الوصف على وفق ما جاء عن السلف فإنهم كانوا يعللون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا النابية عنها، وفي التوضيح الملاءمة أن تكون على وفق العلل الشرعية وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم، ويكفي الجنس البعيد هنا بعد أن يكون أخص من كونه متضمناً لمصلحة فإن هذا مرسل لا يقبل اتفاقاً، لكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى انتهى، وفي ضياء الحلوم: نبا به الموضع إذا لم يوافقه، (كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح) جمع منكح بفتح الميم والكاف اسم

(١) قوله ليس عين الخ: لأن الإسقاط عن الحائض إسقاط الكل.

لما يتصل به من العجز فإنه مؤثر تأثير الطواف لما يتصل به من الضرورة دون الإطراد وجوداً أو وجوداً وعدمياً

مكان أو زمان: أي ولاية تثبت في وقت النكاح أو في مكانه أو جمع منكح بضم الميم وفتح الكاف بمعنى المصدر من الإنكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول في المزيد قياس، وعن الميداني: أن المناكح جمع منكحة، والقياس المناكح حذف الياء تخفيفاً كذا في التقرير (لما يتصل به) أي بالصغر (من العجز) فولاية إنكاح الصغير معللة بالصغر اتفاقاً، وكذا في إنكاح الصغيرة عندنا بكرة كانت أو ثيباً وبالبركة عند الشافعي فملك الأب إجبار البكر الصغيرة اتفاقاً ولا يملكه في الثيب البالغة اتفاقاً ويملكه عندنا في الثيب الصغيرة ولا يملكه في البكر البالغة وعنده على العكس، (فإنه) أي الصغر (مؤثر) في إثبات الولاية في مال الصغيرة لكونه مظنة العجز دون البركة (تأثير الطواف لما يتصل به من الضرورة) وبيانه كما في التوضيح أن الصغر علة لثبوت الولاية لما فيه من العجز، وهذا موافق لتعليل الرسول ﷺ لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة، فإن العلة في إحدى الصورتين العجز وفي الأخرى الطواف، فالعلتان وإن اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في إحدى الصورتين الولاية وفي الأخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي تدفع به الضرورة، فالحاصل أن الشرع اعتبر الضرورة في إثبات حكم تندفع به: أي اعتبر الضرورة في الرخص انتهى، وتعقب بأنه يجب في الملائم أن يكون جنس الوصف أخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه أيضاً، فالأولى أن يقال: الحاجة ماسة إلى تطهير الأعضاء عن النجاسة بالماء وإلى تطهير العرض عن النسبة إلى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض، فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج إليه، والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور كذا في التلويح. (دون الإطراد) أي لا يدل الإطراد على عليية الوصف والاحتجاج به احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة، ومن عدل عن طريق الفقه إلى الصورة أفضى به تقصيره إلى أن قال: لا دليل على الحكم يصلح دليلاً وكفى به فساداً ذكره فخر الإسلام. (وجوداً) يعني احتج بعض الأصوليين على عليية الوصف بدوران الحكم معه: أي ترتبه عليه وجوداً ويسمى الطرد، (أو وجوداً وعدمياً) يعني بعضهم زاد العدم ويسمى الطرد والعكس: أي كلما وجد الوصف وجد الحكم، وكلما عدم

لأن الوجود قد يكون اتفاقياً ومن جنسه التعليل بالنفي لأن استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر كقول الشافعي في النكاح بشهادة النساء مع الرجال إنه ليس بمال

كالتحريم مع السكر فإن الخمر تحرم إذا كان مسكراً وتزول حرمة إذا زال إسكاره بصيرورته خلا، وقوله: عليه الصلاة والسلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» فإنه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب، لهم أن علل الشرع أمارات فلا حاجة إلى معنى يعقل. قلنا نعم في حقه تعالى. أما في حق العباد فإنهم مبتلون بنسبة الأحكام إلى العلل كنسبة البيع إلى الملك والقصاص إلى القتل فإنه يجب القصاص مع أن المقتول ميت بأجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط. (لأن الوجود قد يكون اتفاقياً) أي بطريق اتفاقي كلي أو تلازم تعاكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطاً مساوياً لها فلا يفيد ظن العلية لأنها احتمال واحد، وهذه احتمالات كثيرة، وما أجمع عليه أهل النظر من أن دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر فإنما هو في الأحكام العقلية لأنها لا تختلف باختلاف الأحوال، بخلاف الأحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد من بيان عللها من مناسبة أو اعتبار من الشارع، إذ في القول بالطرده فتح باب الجهل والتصرف في الشرع كذا في التلويح، وأيضاً الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما أنه ليس بملزوم للعية فكذلك ليس بلازم لجواز أن لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع أو على عدم تمامها حقيقة وأن لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة أخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك. (ومن جنسه) أي الإطراد (التعليل بالنفي) أي بالعدم وهو باطل لأن شرط العلة أن لا تكون عدماً عندنا، وعند الشافعية يجوز تعليل العدمي بالعدم اتفاقاً وكذا الوجودي عند أكثرهم. قال في التحرير: والحنفية يمنعون التعليل بالعدم مطلقاً، فما قيل يقتل المرتد لعدم إسلامه المناسب أن يقال: لاعتقاد قائم وجودي هو ضد الإسلام وهو الكفر ويستلزم عدمه كما هو شأن الضدين في استلزام كل عدم الآخر فالإضافة فيه إلى العدم لفظاً؛ (لأن استقصاء العدم) أي عدم العلة (لا يمنع الوجود) أي وجود الحكم (من وجه آخر) لما أن الحكم قد يثبت بعلة شتى. ألا نرى أن العدم ليس أعلى حالاً من الوجود ووجود الوصف لا يمنع وجود وصف آخر فكيف يمنع العدم. (كقول الشافعي في النكاح بشهادة النساء مع الرجال إنه ليس بمال) فلا ينعقد بشهادة رجل وامرأتين كالحدود، وليس بصحيح لأن شهادتهن مع الرجال لم يثبت اختصاصها بالمال لا بطريق الإلزام ولا بطريق

إلا أن يكون السبب معيناً كقول محمد في ولد الغصب إنه لم يضمن لأنه لم يغصب والاحتجاج

الإجماع ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول فلا يمنع كونه غير مال قيام وصف له أثر في صحة إثباته، وذلك الوصف هو أن النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لثبوته مع الإكراه والهزل والشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي إلى القاضي فصار النكاح فوق الأموال بدرجة من حيث ثبوته بما ذكرنا من الهزل والإكراه دون المال. (إلا أن يكون السبب معيناً) استثناء من أعم الأحوال: أي لا يصح التعليل بالعدم في جميع الأحوال إلا في حالة واحدة وهي ما إذا كانت العلة متحدة فإنه يعلل بعدمها لأن عدم الجواز باعتبار جواز ثبوت الحكم بعلل شتى وذلك لا يتحقق فيما له سبب معين وهو جواب عما يقال: إنكم قد عللتم بالنفي في مواضع (كقول محمد في ولد الغصب إنه لم يضمن لأنه لم يغصب) فإن الاختلاف واقع في ضمان الغصب وهو سبب معين للضمان لا في مطلق الضمان فإنه يجب بالإتلاف والبيع الفاسد وغيرهما ولا يجوز التعليل فيه بالعدم. وأما ضمان المغصوب فبالغصب ليس إلا، ثم اعلم أن ظاهر الاستثناء أن عدم الغصب هو العلة كلما عدم الضمان، والأوجه أن لا حاجة إلى الاستثناء وأن الحكم وهو الضمان في هذا المثال إنما انعدم لعدم علته المتحدة فليس هو من باب التعليل بالعدم كما أشار إليه في التحرير، وفي التلويح أنه لا قائل بأن التعليل بالنفي إحدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب بل هو تمسك بقياس فاسد. وأما إذا ثبت بنص أو إجماع أن العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه إلى النص أو الإجماع كما إذا ثبت بين أمرين تلازم أو تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أو من ثبوت أحد المتنافيين على انتفاء الآخر انتهى. وفي فتح القدير من باب الربا: عدم العلة وإن كان لا يوجب عدم الحكم لكن إذا اتحدت العلة لزم من عدمها العدم لا بمعنى أنها تؤثر العدم بل لا يثبت الوجود لعدم علة الوجود فيبقى عدم الحكم على عمومه الأصلي انتهى.

(والاحتجاج) بالرفع عطف على التعليل بالنفي: أي ومن جنس الإطراد الاحتجاج باستصحاب الحال، وعرفه في التحرير بأنه الحكم ببقاء أمر محقق لم يظن عدمه وهو حجة عند البعض مطلقاً ونفاه كثير مطلقاً، واختار الإمام أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام أنه ليس بحجة للاستحقاق وحجة للدفع وتبعهم المصنف. قال في التحرير: والوجه ليس حجة أصلاً والدفع استمرار عدمه الأصلي انتهى، ولا يظهر الاختلاف في الفروع لو اختير قول المحقق لأنهم يضيفون الدفع للاستصحاب وهو للعدم الأصلي. وفي التلويح ما يفيد أن ما اختاره المحقق في التحرير وهو عين قول

لأن المثبت ليس بمبني وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة

من فصل، وعبارته: وعندنا حجة للدفع دون الإثبات. فإن قيل إن قام دليل على بونه حجة يلزم شمول الوجود أعني كونه حجة للإثبات والدفع وإلا لزم شمول العدم. أجب بأن معنى الدفع أن لا يثبت الحكم وعدم الحكم مستند إلى عدم دليله، والأصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود انتهى. (لأن المثبت ليس بمبني) أي لأن موجب الوجود ليس موجب بقائه لأن بقاء الشيء غير وجوده لأنه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجباً لحدوث شيء دون استمراره فالحكم ببقائه بلا دليل.

واعلم أن مدار الخلاف على أن سبق الوجود مع عدم ظن الانتفاء هل هو دليل البقاء فقالوا: نعم فليس الحكم به بلا دليل، والحنفية لا، إذ لا بد في الدليل من جهة يستلزم بها وهي متفية كذا في التحرير.

(وذلك) أي الاحتجاج بالاستصحاب إنما يتحقق (في كل حكم) نفيًا كان أو إثباتاً (عرف وجوبه) أي ثبوته (بدليله) الشرعي ولذا قلنا في تعريفه محقق (ثم وقع الشك في زواله) أي زوال الحكم لعدم وجدان المزيل ولذا قلنا لم يظن عدمه (كان استصحاب حال البقاء) يجوز أن يكون جزاء شرط مقدر: أي فإذا كان كذلك كان استصحاب حال البقاء ويجوز أن يكون خارجاً مخرج التعليل بحذف ما يدل عليه، وتقديره وذلك في كل حكم كذا وكذا فإنه كان استصحاب حال البقاء كذا في التقرير (على ذلك) أي على الثبوت موجباً: أي دليلاً ملزماً يصح الاحتجاج به على الخصم (عند الشافعي) بعد النظر والاجتهاد بقدر الوسع في طلب الدليل، قيدنا به لأنه لا خلاف في عدم جواز الاستصحاب فيه قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل المزيل.

واعلم أن المصنف تبع فخر الإسلام في نسبة هذا القول للشافعي وإلا فهو قول أبي منصور وأتباعه من مشايخ سمرقند الحنفية وهو اختيار صاحب الميزان مستدلين بأنه لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل وللإجماع على اعتباره في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما إذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد.

(وعندنا لا يكون حجة موجبة) أي ملزمة لما قدمناه. والجواب عما تمسكوا به: أما عن الأول فإننا لا نسلم أنه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز أن يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر، وهو في شريعة عيسى

ولكنها حجة دافعة حتى قلنا في الشقص إذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فأنكر المشتري ملك الطالب فيما في يده إن القول قوله ولا تجب الشفعة إلا بيينة وقال الشافعي: تجب بغير بيينة والاحتجاج لتعارض الأشباه.....

عليه السلام عدم تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها إلى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الأحاديث الدالة على أنه لا نسخ لشريعته. وعن الثاني بأن الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على أن الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب أحكاماً ممتدة إلى زمان ظهور المناقض لجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطء بحسب وضع الشارع بقاء هذه الأحكام مستند إلى تحقق هذه الأفعال مع عدم ظهور المناقض لا إلى كون الأصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال: إن الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على ما كان لا لإثبات ما لم يكن ولا للإلزام على الغير كذا في التلويح. (ولكنها حجة دافعة) أي تدفع الإلزام على الغير، (حتى قلنا في الشقص إذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فأنكر المشتري ملك الطالب فيما في يده) بأن قال: هو معك بإجارة أو عارية (إن القول قوله: أي المشتري مع يمينه) ولا تجب الشفعة إلا بيينة) على أن ما في يده ملكه فإنه يتمسك بالأصل فإن اليد دليل الملك ظاهراً والظاهر لا يصلح حجة للإلزام. (وقال الشافعي: تجب بغير بيينة) لأن التمسك بالأصل يصلح للإلزام، ولقائل أن يقول كلامنا في الاستصحاب لا في الظاهر أي ظاهر كان فليس لهذه المسألة اتصال بالمبحث إلا بمشابهة كون الاستصحاب ظاهراً وذلك بعيد، ويمكن أن يجاب عنه بأن الاستصحاب له معنيان. أحدهما كل حكم عرف وجوبه في الماضي ثم وقع الشك في زواله في الحال وبهذا المعنى لا اتصال للمسألة بما نحن فيه. والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليله في الحال ووقع الشك في زواله: أي في كونه زائلاً في الماضي وعلى هذا له اتصال بالمبحث وإنما وضع المسألة في الشقص احترازاً عن موضع الخلاف فإن الجار لا يستحق الشفعة عنده كذا في التقرير. ومن المسائل الخلافية ما إذا قال الرجل: لعبدك إن لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولا يدري أدخل أم لا ثم قال المولى: دخلت الدار وقال العبد: لم أدخل فالقول للمولى عندنا، وعنده يجعل كأن العبد أقام بيينة على عدم الدخول فيعتق، ومنها المفقود يرث عنده لا عندنا ولا يورث لأنه دفع وعلى ما حققنا عدمه أصلي لعدم سببه إذ لم يثبت موته، ومنها لا يصح صلح على إنكار عنده لإثبات الاستصحاب براءة الذمة كاليمين وضح عندنا. (والاحتجاج لتعارض الأشباه) وهو إبقاء الحكم الأصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض أصليين يمكن إلحاقه بكل

كقول زفر في المرافق: إن من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا تدخل بالشك وهذا عمل بغير دليل والاحتجاج بما لا يستقل إلا بوصف يقع به الفرق كقوله في مس الذكر إنه مس الفرج فكان حدثاً كما إذا مسه وهو يبول والاحتجاج بالوصف المختلف فيه كقولهم في الكتابة الحالة أنه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسداً كالكتابة بالخمير

واحد منهما (كقول زفر في المرافق: إن من الغايات ما يدخل) في المغيا كقوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١] فإنه داخل في الإسراء. (ومنها ما لا يدخل) كقوله: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ﴾ [البقرة: ١٨٧] (فلا تدخل) المرافق في وجوب الغسل «بالشك وهذا عمل بغير دليل» لأن الشك حادث فلا يثبت بغير علة. فإن قال: دليله تعارض الأشباه. قلنا إنه أمر حادث فلا بد له من دليل. فإن قال: دليله دخول بعضها وعدم دخول بعضها، فحينئذ نقول له أتعلم أن هذا المتنازع من أي القسمين أم لا^(١) فإن قال: أعلم لا يكون إذا فيه شك لأن الشك مع العلم لا يجتمعان وإن قال: لا أعلم فقد أقر بالجهل وأنه لا دليل معه ثم إن كان هذا مما لا يمكن الوقوف عليه بالطلب كان معذوراً لكن لا يصير حجة على غيره ممن يزعم أنه قد ظهر عنده دليل إلحاقه بأحدهما فمرف أنه احتجاج بلا دليل كذا في التقرير، وفي التلويح أنه ترجيح فاسد لأحد القياسين لا حجة برأسها بينهما. وأجاب عنه في التحرير بأن المراد أن الأصل عدمه فيبقى إلى ثبوت موجهه والثابت التعارض انتهى.

(والاحتجاج بما لا يستقل إلا بوصف يقع به الفرق) أي من جنس الإطراد من كونه قياساً فاسداً الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل في الاحتجاج إلا بانضمام وصف آخر يقع الفرق بين المقيس والمقيس عليه (كقوله:) أي بعض أصحاب الشافعي (في مس الذكر إنه مس الفرج فكان حدثاً كما إذا مسه وهو يبول) وهذا فاسد قال فخر الإسلام: وهذا ليس بتعليل لا ظاهراً ولا باطناً ولا رجوعاً إلى أصل: يعني ليس بقياس له مقيس ومقيس عليه لأن نفس المس إن جعل مقيساً عليه لزم قياس المس على المس وإن جعل المس مع وصف آخر لزم أن لا يكون الفرع نظيراً للأصل.

(والاحتجاج بالوصف المختلف فيه) أي المختلف في كونه علة للحكم (كقولهم في الكتابة الحالة أنه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسداً كالكتابة بالخمير) قال فخر الإسلام: وهذا في نهاية الفساد لأن الاختلاف في ذلك ظاهر فلا يبقى وصف أصلاً فإن عندنا الكتابة لا تمنع جواز الاعتقاد عن التفكير حالة كانت أو مؤجلة فيلزم عليه

(١) قوله أم لا: أي أم لا تعلم انتهى.

والاحتجاج بما لا يشك في فساده كقولهم الثلاث ناقص العدد عن سبعة فلا تتأدى به الصلاة كما دون الآية والاحتجاج بلا دليل

إقامة الدليل على أن الصحيح من عقد الكتابة مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل إقامة الدليل يكون فاسداً.

(والاحتجاج بما لا يشك في فساده) حيث لا يخفى فساده على أحد (كقولهم:) أي الشافعية في منع جواز الصلاة بثلاث آيات (الثلاث ناقص العدد عن سبعة) يريد به الفاتحة (فلا تتأدى به الصلاة كما دون الآية) إذ لا أثر للنقصان من السبعة في عدم جوازها.

(والاحتجاج بلا دليل) قيل المسؤول عن حكم الحادثة إذا أجاب فبالنظر إلى طلب الدليل منه ثلاثة أقسام: من لا يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من قال: لا علم لي بحكم الله في الحادثة لجهله بالحكم وبدليله، ومن يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من ادعى أن حكم الله الجواز مثلاً أو عدمه لانتصابه مدعياً، ومن هو مختلف فيه كالذي ادعى نفي حكم الله في الحادثة ويدعى ذلك مذهباً ويدعو غيره إليه فإن العلماء اختلفوا فيه. قال أصحاب الظواهر: لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا في حق غيره عند المطالبة والمناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل، وقال البعض: يجب على النافي إقامة الدليل في العقلية دون الشرعيات، وعندنا وهو مذهب الجمهور لا دليل ليس بحجة أصلاً لا في النفي ولا في الإثبات لأن لا دليل نفي للدليل فكيف يكون دليلاً. قال فخر الإسلام: ولا يلزم ما ذكر محمد في العنبر أنه لا خمس فيه لأنه لم يرد فيه الأثر لأنه قد ذكر أنه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس والماء: يعني أن القياس ينفيه ولم يرد أثر يترك به القياس أيضاً فوجب العمل بالقياس وهو أنه لم يشرع الخمس إلا في الغنيمة ولم توجد ولأن الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم يقم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله: ﴿قُلْ لَا أُجِدُّ فِي مَاءٍ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] لأنه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه إذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف بالعجز، فأما البشر فإن صفة العجز تلازمهم والسهو يعترهم، ومن ادعى أنه يعرف كل شيء نسب إلى السفه أو العته ولم يناظر، ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر إلى التقليد الذي هو باطل انتهى ولا يظن اتباع صاحب الوحي والأخذ بالإجماع ورجوع العامي إلى قول المفتي والقاضي إلى قول العدول من هذا القبيل لأن التمييز بين النبي وغيره لا يقع إلا بالاستدلال وقيام المعجزة على صدقه فوجب تصديقه وكذا قبول الإجماع بالنص ووجوب قبول قول

وجملة ما يعلل له أربعة أقسام إثبات الموجب أو وصفه وإثبات الشرط أو وصفه وإثبات الحكم أو وصفه كالجنسية لحرمة النساء وصفة السوم في زكاة الأنعام والشهود في النكاح وشرط العدالة والذكورة فيها

المفتي والشاهدين بالنص والإجماع فلم يكن تقليداً لأن شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة هنا كذا في التقرير.

[حكم القياس]

(وجملة ما يعلل له) أي جميع ما يقع التعليل لأجله شروع في بيان حكمه بعد بيان شرائطه وركنه . قال فخر الإسلام: فأما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص إلا ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ، وقد ذكرنا أن التعدية حكم لازم^(١) عندنا جائز عند الشافعي انتهى، وأورد عليه أنه فيما مضى جعل التعدية من شرائط القياس وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون أثراً له . أوجب بأن المراد أن كون التعدية حكم القياس لا للقياس بنفسه كذا في التلويح، وفي التحرير حكم القياس الثبوت في الفرع وهو التعدية اصطلاحاً فلزمه أن لا يثبت الحكم ابتداءً أو وصفه إلى آخره (أربعة أقسام إثبات الموجب) بكسر الجيم: أي العلة والسبب (أو وصفه و) الثاني (إثبات الشرط أو وصفه و) الثالث (إثبات الحكم أو وصفه كالجنسية لحرمة النساء) فإن العلماء اختلفوا فيه وهو اختلاف وقع في الموجب للحكم وهو حرمة النسبية فلم يصح إثباته بالرأي لأننا لا نجد أصلاً نقيسه عليه ولا نفيه بالرأي أيضاً لأننا النافي يتمسك بالعدم الأصلي فعليه الاشتغال بإفساد دليل خصمه لأنه متى ظهر أن دليل خصمه صحيح لا يبقى حق التمسك بعدم الدليل، أما الاشتغال بالتعليل ليثبت عدمه به فظاهر الفساد وإنما يجب الكلام في أن الجنس بانفراده يحرم النسبية بإشارة النص أو بدلالته أو باقتضائه، وإنما أثبتناه بالنص وهو قول الراوي نهى عن الربا والريبة الشك، والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما إذا كان الجنس بانفراده موجوداً وقد باع نسبية لأن للنقد مزية على النسبية، (وصفة السوم في زكاة الأنعام) مثال لإثبات وصف الموجب فقد اشترطها العامة لوجوب الزكاة اشتراط صفة النمو ولو تقديراً في أموال التجارة خلافاً لمالك ولا يصح التكلم فيه نفيًا ولا إثباتاً بالرأي بل بالنص فاستدل مالك بالإطلاقات واستدل العامة بنص التقييد بالسوم ويقول: «ليس في الحوامل صدقة» والعمومات خص منها ما دون النصاب . (والشهود في النكاح) مثال للشرط فهو عند العامة لحديث: «لا نكاح إلا بشهود» خلافاً لمالك فإنه شرط الإعلان (وشرط العدالة والذكورة فيها) أي في الشهادة في النكاح مثال لإثبات صفة

(١) قوله حكم لازم: حتى لو لم يفد التعليل تعديه كان فاسداً، والتعليل والقياس عبارتان عن

والبتراء وصفة الوتر والرابع تعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم جازئ عند الشافعي

الشرط فاشترطهما الشافعي لحديث «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل» ولفظ التثنية يشير إلى نفي شهادة النساء فإن عدد الاثنتين لا يكفي إلا من الرجال ولم يشترطهما عملاً بالاطلاقات. (والبتراء) مثال لإثبات الحكم فالركعة الواحدة غير مشروعة عندنا للنهي عن البتراء ولما اشتهر من أنه كان يوتر بثلاث ولا يسلم إلا في الأخيرة، ولقول ابن مسعود: ما أجزت ركعة قط وخالف الشافعي فأثبتها لقوله: «فإذا خشيت الصبح فأوتر بواحدة» وفي المغرب البتراء تصغير البتراء تأنيث الأبت، وهو في الأصل المقطوع الذنب ثم جعل عبارة عن الناقص. (وصفة الوتر) مثال لصفة الحكم. قال أبو حنيفة: إنه واجب عملاً بالأمر به وبحديث «إن الله زادكم صلاة» وبحديث «الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا» وقالوا هما والشافعي سنة لحديث «ثلاث كتبت عليّ ولم تكتب عليكم منها الوتر». (والرابع) من الأربعة التي يعلل لها (تعدية حكم النص إلى ما) أي إلى محل (لا نص فيه ليثبت) حكم النص (فيه) أي فيما لا نص فيه (بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم) للتعليل عندنا (جازئ عند الشافعي) فعندنا لا يجوز التعليل إلا لتعدية الحكم من المحل المنصوص إلى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحداً، وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص. وفي التحرير: من شروط العلة على ما لجمع من الحنفية أن لا تكون قاصرة، لنا ظن كون الحكم لأجلها لا يندفع وهو التعليل والاتفاق على المنصوصة كجوهرية النقيدين، وأما الاستدلال لو توقف صحتها على تعديها لزم الدور فجوابه أنه دور معية^(١) قالوا: لا فائدة. أوجب بمنع حصرها في التعدية بل معرفة كون الشرعية لها أيضاً لأنه شرح للصدر بالحكم للاطلاع ولا شك أن الخلف لفظي فقيل لأن التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية ولأن الكلام في علة القياس لأن الكلام في شروطه وأركانه وإلا فللحنفية كثير مثله حتى في الحج ويسمونه إظهار حكمة لا تعليلاً وتماهه فيه. وفي التلويح واعلم أنه لا معنى للنزاع

(١) قوله دور معية: كتوقف كل من المتضايقين على الآخر وهو جائز والباطل وإنما هو دور التقدم وهو منتف لأن العلة لا تكون إلا متعدية لا أن كونها متعدية يثبت أو لا، ثم تكون علة والمتعدية لا تكون إلا علة لا أنها تكون علة ثم علة متعدية كذا قرره في شرح التحرير وأفاد أن في العبارة غموضاً وقد أوضح المراد، ثم قال وحق التحرير أن يقال ولا شك أنه لفظي لأن التعليل هو القياس عند الحنفية وأعم عند الشافعية فالنافي يريد القياس والمجيز يريد ما ليس منه بقياس وكلاهما حق إذ قياس بدون تعدية ولا مانع من إبداء لحكمة وإن لم يعم مواقع الحكم كلها اهـ.

لأنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية والتعليل للأقسام الثلاثة الأول ونفيها باطل فلم يبق إلا الرابع

في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لأنه إن أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع، وإن أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأي المجتهد عليه الوصف القاصرة وترجح عنده ذلك بأمانة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهاباً إلى أنه مجرد وهم، وأما عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في أن العلة هو الوصف المتعدي انتهى . (لأنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة) فعنده التعليل أعم من القياس لوجود التعليل بدون القياس، والعلة القاصرة (كالتعليل) أي كتعليل جريان الربا في الذهب والفضة (بالثمنية) فإنه قاصر عليهما، وأورد علينا على ظن الخلاف أنا عللنا بالثمنية لوجوب الزكاة وهو قاصر . أوجب بالمنع بتعديه إلى الحلبي كذا في التحرير . (والتعليل للأقسام الثلاثة الأول ونفيها باطل) لأن التعليل شرع مدركاً لأحكام الشرع، وفي إثبات هذه الأشياء إبطال الحكم ورفعها وهذا نسخ ونصب أحكام الشرع بالرأي باطل وكذلك رفعها، وما القياس إلا للاعتبار بأمر مشروع فبطل التعليل لهذه الأقسام وكذا لنفيها لأن نفيها ليس بحكم شرعي، وفي التلويح الحاصل أن التعليل لإثبات العلة أو الشرط أو الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولإثبات حكم شرعي مثل الوجوب، والحرمة بطريق التعدية من أصل موجود في الشرع ثابت بالنص أو الإجماع جائز اتفاقاً.

واختلفوا في التعليل لإثبات السببية أو الشرطية بطريق التعدية من أصل ثابت في الشرع بمعنى أنه إذا ثبت بنص أو إجماع كون الشيء سبباً أو شرطاً بحكم شرعي فهل يجوز أن يجعل شيء آخر علة أو شرطاً لذلك الحكم قياساً على الشيء الأول عند تحقق شرائط القياس مثل أن تجعل اللوطة سبباً لوجوب الحد قياساً على الزنى وتجعل النية في الوضوء شرطاً لصحة الصلاة قياساً على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبيين إلى امتناعه وبعضهم إلى جوازه وهو اختيار فخر الإسلام وأتباعه فلذا احتاجوا إلى التفصيل والإشارة إلى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في أنها يجوز أن تثبت بالتعليل إن وجد لها أصل في الشرع ويمتنع إن لم يوجد . قال صاحب الميزان: لا معنى لقول من يقول إن القياس حجة في إثبات الحكم دون إثبات السبب أو الشرط لأنه إن أراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لأن المعرفة لا تختلف وإن أراد أن الجمع بين الأصل والفرع لا يتصور إلا في الحكم دون السبب أو الشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وإن أراد أن القياس ليس بمثبت فمسلّم والجميع سواء في أنه لا يثبت منه شيء بالقياس، بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم انتهى . (فلم يبق إلا الرابع) وهو التعدية، وهو على قسمين جليّ

والاستحسان يكون بالأثر والإجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم
والاستصناع والأواني

وهو ما تبادر بالنسبة إلى ما هو أخفى منه فالأول القياس والثاني الاستحسان فهو
القياس الخفي بالنسبة إلى الظاهر ويقال الاستحسان: لما هو أعم وهو كل دليل في
مقابلة قياس ظاهر كذا في التحرير، وهو مراد المصنف بقوله:

[الاستحسان يكون بالأثر

والإجماع والضرورة والقياس الخفي]

(والاستحسان يكون بالأثر) أي النص (والإجماع والضرورة والقياس الخفي)
والاستحسان في اللغة عد الشيء حسناً وفي التلويح قد استقرت الآراء على أنه اسم
لدليل متفق عليه نصاً كان أو إجماعاً أو قياساً خفياً إذا وقع في مقابلة قياس يسبق إليه
الأفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير
تصور خلاف، ثم إنه غلب في اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصة كما غلب
اسم القياس على القياس الجليّ تمييزاً بين القياسين. وأما في الفروع فاطلاق
الاستحسان على النصّ والإجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجليّ شائع، ويرد
عليه أنه لا عبرة بالقياس في مقابلة النصّ أو الإجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك
به. والجواب أنه لا يتمسك به إلا عند عدم ظهور النصّ أو الإجماع انتهى، وفي فتح
القدير من باب سجود التلاوة: مرادهم من الاستحسان ما خفي من المعاني التي يناط
بها الحكم، ومن القياس ما كان ظاهراً متبادراً فظهر من هذا أن الاستحسان لا يقابل
القياس المحدود في الأصول بل هو أعم منه قد يكون الاستحسان بالنصّ وقد يكون
بالضرورة وقد يكون بالقياس إذا كان قياس آخر متبادر وذلك خفي وهو القياس
الصحيح فيسمى القياس الخفيّ استحساناً بالنسبة إلى ذلك المتبادر، ثبت به أن مسمى
الاستحسان في بعض الصور هو القياس الصحيح ويسمى مقابلة قياساً باعتبار الشبه
انتهى. (كالسلم) فإن القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد إلا أنا تركناه
بالنصّ «من أسلم فليسلم» إلى آخره، وحديث «نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان
ورخص في السلم» وقد بحث ابن العز في بحثه فيه في فتح القدير من
بابه. (والاستصناع) مثال لما استحسنت بالإجماع وهو ما فيه تعامل الناس كحزب الخف
والقياس يأباه لأنه بيع معدوم، وأورد عليه أن الإجماع وقع معارضاً للنصّ وهو قوله:
لا تبع ما ليس عندك ومثله يكون متروكاً. وأجيب بأن النصّ صار مخصوصاً في حق
هذا الحكم بالإجماع، وفيه نظر مذكور في التقرير. (و) تطهير (الأواني) والآبار
والحياض مثال للمستحسن بالضرورة فإن القياس يأبى تطهير هذه الأشياء بعد تجسها

وطهارة سؤر سباع الطير ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره وقدمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفي فساده كما إذا تلا آية السجدة في صلاته فإنه يركع بها قياساً وفي الاستحسان لا يجزئه

لتعذر صبّ الماء على الحوض والبئر للتطهير . وكذا الماء الذي في الحوض والذي ينبع من البئر للتنجس بملافة النجس وتنجس الدلو بها أيضاً فلا تزال تعود وهي نجسة وكذا الماء إذا لم يكن في أسفله ثقب لأن الماء النجس يجتمع في أصله فلا يحكم بطهارته . (وطهارة سؤر سباع الطير) كالصقر والبازي، مثال لما استحسن بالقياس الخفي فإن القياس الجليّ أن سؤره نجس لما أنه من السباع، وفي الاستحسان طاهر لأن السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعاً، وقد ثبتت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فأثبتنا حكماً بين حكيمين وهو النجاسة المجاورة فثبتت صفة النجاسة في رطوبته ولعابه وسباع الطير يشرب بالمنقار على سبيل الأخذ ثم الابتلاع والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس ألا ترى أن عظم الميتة طاهر فعظم الحي أولى فصار لهذا باطناً ينعدم ذلك الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه لكنه مكروه لأنها لا تحترز عن الميتة فكانت كالدجاجة المخلاة .

(ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها) خلافاً لأهل الطرد (قدمنا على القياس الاستحسان) مفعول به (الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره وقدمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره وخفي فساده) شروع فيما يترجع به أحد القياسين على الآخر . وحاصله أنهم قسموا الاستحسان إلى ما قوي أثره وإلى ما خفي فساده وظهرت صحته .

وقسموا القياس إلى ما ضعف أثره وإلى ما ظهر فساده وخفيت صحته، فأول الأول مقدّم على أول الثاني وثاني الثاني مقدّم على ثاني الأول، مثال ما اجتمع فيه أول كل منهما سباع الطير القياس نجاسة سؤرها على سباع البهائم والاستحسان القياس الخفي على الآدمي لضعف أثر القياس: أي مؤثره وهو مخالطة اللعاب النجس لانتفائه إذ تشرب بمنقارها العظم الطاهر فانتفت علة النجاسة فكان طاهراً كسؤر الآدمي وأثره أقوى . فإن قلت سبق عندهم أن لا تعليل بالعدم وهذا الاستحسان قياس علل فيه به . قلنا تقدم ألا علة متحدة فيستدل بعدمها على عدم حكمها كذا في التحرير . (كما إذا تلا آية السجدة في صلاته فإنه يركع بها قياساً وفي الاستحسان لا يجزئه) مثال لما اجتمع ثانياً هما وإنما كان الركوع هو القياس لظهور أن إيجاب السجدة لإظهار التعظيم وهو في الركوع ولذا أطلق عليها اسمه في قوله تعالى: ﴿وَوَخَّرَ

رَأَكَمَا» [ص: ٢٤] وهي صحته الخفية. وأما فساده الظاهر فلزوم تأدي المأمور به بغيره، والعمل بالمجاز مع إمكانه بالحقيقة والاستحسان الأخفى قياساً على سجود الصلاة لا ينوب ركوعها عنه وهو صحته الظاهرة لوجه فساد ذلك من تأدي المأمور به بغيره. وأما فساده الباطن فلأنه قياس مع الفارق وهو أن في الصلاة كل من الركوع والسجود مطلوب بطلبين مقترنين ﴿أَرْكَعُوا وَأَسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧] فمنع تأدي أحدهما في ضمن الآخر بخلاف سجدة التلاوة طلبت وحدها وعقل أنه لذلك الإظهار ومخالفة المستكبرين وهو حاصل بما اعتبر عبادة غير أن الركوع خارج الصلاة لم يعرف عبادة فتعين فيها فترجح القياس ونظر في أن ذلك ظاهر وهذا خفي وهو عن الذهول عن التعبير عنها شرعاً بالركوع، وظهر أن لا استحسان إلا معارضاً لقياس كذا في التحرير، والصحة تقارب الأثر والضعف يقارب الفساد، وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس، والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة إلى فساده الخفي، وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة إلى ما يقابله من القياس، والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بأن ينضم إلى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحاناً على وجه الاستحسان، ثم الصحيح أن معنى الرجحان هنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح، وظاهر كلام فخر الإسلام أنه الأولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح كذا في التلويح، وقد ذكر في التوضيح تقسيماً عقلياً ممكناً للقياس والاستحسان، وأوضحه في التلويح وتبعهما عليه في التحرير فراجع إن أردت الإطلاع عليه. ثم اعلم أن هذا من المواضيع التي يقدم القياس على الاستحسان فيها، وقد ذكرها أبو العباس الناطفي في الأجناس كما ذكره الإمام الأتقاني. الأولى: مسألة سجود التلاوة. الثانية: قال في كتاب الأصل: إذا قال: إذا ولدت ولدت فأنت طالق وقالت: ولدت وكذبها الزوج في القياس لا تصدق ولا يقع عليها الطلاق آخذ فيها بالقياس وأدع الاستحسان بخلاف التعليق بالحيض لأنه لا يعلم الحيض إلا من جهتها وفي الولادة يعلم من غيرها كالقابلة. الثالثة: قال في كتاب رهن الأصل: رجلان في أيديهما دار أقام كل منهما بينة أن فلاناً آخر رهنها عنده وأقبضها إياه أنه لا يكون رهنناً لواحد منهما في القياس وبه نأخذ ولم يذكر الاستحسان، وذكر في كتاب الشهادات في الأصل، وفي الاستحسان يكون لكل منهما نصفها رهنناً بنصف الدين. الرابعة: قال في كتاب بيوع الأصل: لو قال الطالب: أسلمت إليك في ثوب يهودي طوله ستة أذرع في ثلاثة أذرع وقال: المطلوب طوله خمسة في ثلاثة تحالفاً قياساً وبه آخذ، وفي الاستحسان القول للمطلوب. الخامسة: قال في الجامع الكبير: شهد أربعة على رجل بالزنا وشهد رجلان عليه بالإحصان وأمر

القاضي برجمه ثم وجد الإمام شاهدي الإحصان عبيدين أو رجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد إلا أنه أصابه جراحات القياس في هذا أن يقام عليه حد الزنا مائة جلدة وهو قولهما: وأما في الاستحسان يدرأ عنه الحد ويسقط عنه ما بقي وبالقياس أخذ وترك الاستحسان لأن في إقامة الحد عليه جمعاً بين بعض الرجم والحد فيؤدي إلى الزيادة في حد الجلد ما لم يكن وجب عليه، ووجه القياس أن ما حصل من بعض الرجم لم يكن على وجه الحكم بوجودهم عبيداً فكان كالعدم. السادسة: قال في الجامع الكبير: أربعة شهدوا على رجل بالزنى فقاضى القاضي بجلده مائة ثم شهد شاهدان أنه محصن ولم يكمل الجلد فالقياس في هذا أن يرجم وهو قولهما: وفي الاستحسان لا يرجم وبالقياس أخذ. السابعة: قال في كتاب رهن الأصل: لو تزوج امرأة على غير مهر مسمى وأعطها رهنًا بمهرها ثم طلقها قبل الدخول لها المتعة وإن هلك الرهن عندها يذهب بالمتعة في قول محمد استحساناً، والقياس ألا يذهب بها وهو قول أبي يوسف وللمرأة مطالبة الزوج بالمتعة. الثامنة: قال في كتاب وكالة الأصل: لو وكل الحربي المستأمن مثله بخصومة في دار الإسلام ثم لحق الموكل بدار الحرب بطلت الوكالة في القياس وفي الاستحسان هو على الوكالة وبالقياس نأخذ. التاسعة: في الزيادات: رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابن من أمة غيره بالنكاح فاشتري الأب هذه الأمة لابنه المعتوه القياس أن يقع الشراء للأب ولا يقع للمعتوه، وفي الاستحسان يقع الشراء للمعتوه وبالقياس أخذ، ولو اشترى ابن المعتوه فإنه لا يلزمه ويلزم الأب ويعتق عليه لأنه ابن ابنه. العاشرة: قال في زيادات الأصل: لو وقع رجل في بئر حفرت في طريق فتعلق بأخر وتعلق الآخر بأخر فوقعوا جميعاً فماتوا فوجد في البئر بعضهم على بعض فإن حافر البئر يضمن دية الأول ويضمن الأول دية الثاني ويضمن الثاني دية الثالث فيكون ذلك على عواقلهم فهذا هو القياس وبه نأخذ، وفيها قول آخر: هو الاستحسان. الحادي عشر: قال في كتاب نكاح الأصل: قال لعبد: هذا ابني أو قال لأمته: هذه بنتي أوقعت العتق أخذت في هذا بالقياس وتركت الاستحسان انتهى، وليس المقصود حصرهما فيما ذكر. قال فخر الإسلام: أن هذا قسم عزّ وجوده. قال صاحب الكشف: ناقلاً عن شيخه وهو عمه إنه لم يوجد إلا في ست مسائل أو سبع ووجدت في بعض النسخ أن ذلك أحد عشر مسألة فقابلت بينهما فجاء الزائد على السبع سبعة ووجدت في موضع آخر أن نجم الدين النسفي أخرج ثمانين مسائل غير ذلك فكان الجميع اثنين وعشرين مسألة ولولا مخافة التطويل لكتبتها هنا. فأما القسم الذي ترجح فيه الاستحسان على القياس فأكثر من أن يحصى كذا في التقرير.

ثم المستحسن تصح تعديته بخلاف الأقسام الأخر ألا ترى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياساً ويوجبه استحساناً وهذا حكم تعدى إلى الوارثين والإجارة فأما بعد القبض فلم يوجب يمين البائع إلا بالأثر

[صحة تعدية المستحسن إلى صورة أخرى]

(ثم المستحسن) بفتح السين الثانية أي الحكم الثابت بالقياس الخفي (تصح تعديته) إلى صورة أخرى لأن من شأن القياس التعدي (بخلاف الأقسام الأخر) أي الحكم الثابت بالأثر أو بالإجماع أو بالضرورة المقابل للقياس الجلي فلا يقبل التعدي لأنه معدول به عن سنن القياس . (ألا ترى أن الاختلاف في الثمن) أي في مقداره من المتبايعين (قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياساً) أي جلياً على سائر التصرفات لأن المنكر هو المشتري وحده لأنه لا يدعي شيئاً حتى يكون البائع أيضاً منكراً فتكون اليمين عليه وحده (ويوجبه) أي يوجب الاختلاف يمين البائع أيضاً (استحساناً) بالقياس الخفي، وهو أن البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما أقر به المشتري من الثمن كما أن المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فإن اليمين تكون على المنكر . (وهذا) أي وجوب التحالف قبل القبض (حكم تعدى إلى الوارثين) أي إلى وارثي البائع والمشتري إذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لأن الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم المعقول (و) تعدى إلى (الإجارة) قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الأجرة قبل أخذ القصار في العمل تحالفاً لأن كلا منهما يصلح مدعياً ومنكراً والإجارة تحتل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما، وفي التقويم قاس أبو حنيفة على هذا الفصل كل عقد اختلفا في بدله والمعقود عليه غير مسلم، والتسليم فيه لا يجب إلا بعد تسليم البدل من النكاح والإجارة والكتابة انتهى . فإن قلت قد سبق أن من شرط التعدي أن لا يكون الحكم ثابتاً بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي . قلت المعدى بالحقيقة هو حكم أصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات إلا أن صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي أضيف التعدي إليه، إذ لا يوجد في الأصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية، وهي أن تتوجه على المتنازعين في قضية واحدة كذا في التلويح . (فأما) الاختلاف في مقدار الثمن (بعد القبض) أي قبض المبيع (فلم يوجب يمين البائع إلا بالأثر) وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا اختلف المتبايعان

فلم تصح تعديته وشرط الاجتهاد أن يحوي علم الكتاب بمعانيه ووجوهه التي قلنا

والسلعة قائمة تحالفاً وتراداً» (فلم تصح تعديته) إلى الوارث ولا إلى هلاك السلعة ولا إلى الإجارة بعد استيفاء المنافع لأنه غير معقول المعنى، إذا البائع لا يترك شيئاً فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة، وما روي من قوله: «إذا اختلف المتعاقدان تحالفاً وتراداً» فهو أيضاً يفيد التقييد بقيام السلعة، لأنه إن أريد رد المأخوذ فظاهر، وإن أريد رد العقد فكذلك، إذ الفسخ لا يرد إلا على ما ورد عليه العقد كذا في التلويح، ومحمد رحمه الله قال: بالتعدي في الكل، وهو مشكل^(١) لمخالفته الأصول.

[شروط الاجتهاد]

(وشرط الاجتهاد) لما كان بحث الأصولي عن الأدلة من حيث إنه يستنبط منها الأحكام وطريقة الاجتهاد ذكره في بحث القياس، وهو لغة: بذل الطاقة في تحصيل ذي كلفة، واصطلاحاً ذلك من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني ونفي الحاجة إلى قيد الفقيه للتلازم بينه وبين الاجتهاد سهو لأن المذكور بذل الطاقة لا الاجتهاد ويتصور من غيره في طلب حكم وشيوع الفقيه لغير المجتهد ممن يحفظ الفروع في غير اصطلاح الأصول، ثم هو تعريف لنوع من الاجتهاد لأن ما في العقلية اجتهاد غير أن المصيب واحد والمخطئ آثم والأحسن تعميمه بحذف ظني كذا في التحرير، ومعنى بذل الطاقة أن يحسن من نفسه العجز عن المزيد عليه كذا في التلويح. (أن يحوي) أي يجمع (علم الكتاب بمعانيه) بأن يعرفه معانيه لغة وشرعية، أما لغة فبأن يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الإفادة فيفتقر إلى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان. اللهم إلا أن يعرف ذلك بحسب السليقة أي الطبع، وأما شرعية فبأن يعرف المعاني المؤثرة في الأحكام مثلاً يعرف في قوله تعالى: ﴿أَوْجَاهُ أَحَدٌ يَنْكُرُ مِنَ الْآخَرِ﴾ [النساء: ٤٣] أن المراد بالغايب الحدث، وأن علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الإنسان الحي. (ووجوهه التي قلنا) أي أقسامه من الخاص والعام والمشارك والمؤول والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بأن يعلم أن هذا

(١) قوله مشكل: اعلم أن مذهب محمد جريان التخالف في جميع هذه الصور، لأن التحالف إنما يصار إليه عنده باعتبار أن كل واحد منهما يدعي عقداً ينكره الآخر، إذ البيع بالثمن غير البيع بالثمن فيحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه، وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده حال قيام السلعة وحال هلاكها فيثبت التحالف في الجميع، ولا يلزم من مخالفته لأصولهم إشكاله لأنه مبني على أصل آخر قد علمته تأمل.

وعلم السنة بطرقها وأن يعرف وجوه القياس وحكمه الإصابة بغالب الرأي حتى قلنا إن المجتهد يخطئ ويصيب في موضع الخلاف

خاصّ وذاك عامّ وهذا ناسخ وذاك منسوخ إلى غير ذلك، ولا خفاء في أن هذا مغاير لمعرفة المعاني، والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الأحكام، والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع إليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب كذا في التلويح، وفي التحرير: وشرط مطلقه بعد صحة إيمانه معرفة محال جزئيات مفاهيم الألقاب الاصطلاحية المتقدمة للمتنب من شخص الكتاب والسنة في الظهور كالظاهر والعام والخفاء كالحفي والمجمل، وهي أقسام اللغة متناً واستعمالاً لا حفظها انتهى. (وعلم السنة بطرقها) أي قدر ما يتعلق بالأحكام بأن يعرفها بمتنها، وهو نفس الحديث وسندها، وهو طريق وصولها إلينا من تواتر أو شهرة أو آحاد، وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل إلا أن البحث عن أحوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط، فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبخاري والصاغاني وغيرهم من أئمة الحديث. ولا يخفى أن المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وبأقسامه من الخاصّ والعام وغيرهما كذا في التلويح. (وأن يعرف وجوه القياس) بشرائطها وأحكامها وأقسامها، والمقبول منها والمردود، وكلّ ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح، وكان الأولى ذكر الإجماع أيضاً إذ لا بدّ من معرفته ومعرفة مواقفه لئلا يخالفه في اجتهاده لا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالإسلام تقليداً ولا علم الفقه لأنه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه إلا أن منصب الاجتهاد في زماننا إنما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق إليه في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك، ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة كذا في التلويح، ولا العدالة لأنها شرط قبول فتواه كذا في التحرير، ثم هذه الشرائط إنما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الأحكام. وأما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الإمام الغزالي. فإن قلت لا بدّ من معرفة جميع ما يتعلق بالأحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسألة مخالفاً لنصّ أو إجماع. قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا حاجة إلى الباقي، مثلاً الاجتهاد في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بأحكام النكاح كذا في التلويح.

(وحكمه) أي الأثر الثابت بالاجتهاد (الإصابة بغالب الرأي) أي غلبة الظنّ في الحكم مع احتمال الخطأ فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين (حتى قلنا إن المجتهد يخطئ ويصيب في موضع الخلاف)

وأخذنا بأثر ابن مسعود في المفوضة وقالت المعتزلة: كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا في النقليات لا في العقليات

وهي المسائل الفقهية بناء على أن الحق واحد وأن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد بناء على أن الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكماً معيناً عند أهل السنة والجماعة لكن اختلفوا فذهبت طائفة من المتكلمين إلى أن عليه دليلاً قطعياً والمجتهد مأمور بطلبه لكنه يستحق المخطئ العقاب عند بعضهم والعامه على أن عليه دليلاً ظنياً إن وجده أصاب وإن فقدته أخطأ والمجتهد غير مكلف بإصابتها لغموضها وخفائها فلذا كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً (وأخذنا بأثر ابن مسعود في المفوضة^(١)) فإنه قال: إن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن ابن أم عبد، وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريثان، وبيان الأدلة وتحقيقها في التوضيح والتلويح.

[في قول المعتزلة: كل مجتهد مصيب]

(وقالت المعتزلة: كل مجتهد مصيب) بناء على أن الحكم عندهم ما أدى إليه اجتهاد مجتهد، فإذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله في حق كل مجتهد مجتهدة وهو معنى قولهم: (والحق في موضع الخلاف متعدد) فعندهم لا حكم في المسألة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى إليه رأي المجتهد (وهذا) أي محل الخلاف (في) النقليات لا في العقليات) أي في الأصول والعقائد، فالمخطئ فيها معاتب بل مضلل أو كافر لأن الحق فيها واحد إجماعاً والمطلوب هو اليقين الحاصل بالأدلة القطعية إذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء، وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية إذا لم توجب تكفير المخالف كمسألة خلق القرآن ومسألة الرؤية ومسألة خلق الأفعال، فمعناه نفي الإثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لأحقية كل من القولين كذا في التلويح، وفي التحرير العقلية ما لا يتوقف على سمع كحدوث العالم ووجود موجدته تعالى بصفاته وبعثة الرسل والمصيب من مجتهديهما واحد اتفاقاً والمخطئ إن فيما ينفي ملة الإسلام فكافر آثم مطلقاً عند المعتزلة: أي بعد البلوغ وقبله بعد تأهله

(١) قوله في المفوضة: وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهراً فسئل ابن مسعود عنها. فقال: اجتهد فيها برأبي فإن أصبت أرى لها مهر مثل نساها لا وكس ولا شطط إلى آخر المذكور في الشرح وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم فكان ذلك إجماعاً على أن الاجتهاد يحتمل الخطأ، وقال في مختار الصحاح: الوكس بفتح الواو وسكون الكاف النقص وفي الحديث: «لها مهر مثلها لا وكس ولا شطط» أي لا نقصان ولا زيادة انتهى كتبه مصححه.

ثم المجتهد إذا أخطأ كان مخطئاً ابتداءً وانتهاءً عند البعض والمختار أنه مصيب ابتداءً مخطئاً انتهاءً .

للنظر وبشرط البلوغ عند من أسلفنا من الحنفية كفخر الإسلام إذا أدرك مدة التأمل إن لم يبلغه سمع ومطلقاً أن بلغه وبشرط بلوغه للأشعرية، وقدمناه عن بخاري الحنفية وهو المختار وإن غيرها كخلق القرآن وإرادة الشرّ فمبتدع آثم لا كافر، وأما الفقهية فمنكر الضروري كالأركان وحرمة الزنا والشرب والسرقة كذلك لانتهاء شرط الاجتهاد فهو إنكار للمعلوم ابتداءً عناداً وغيرها الأصلية ككون الإجماع حجة والخبر والقياس آثم، بخلاف حجة القرآن فإنه كفر وغيرها الفرعية فالقطع لا إثم وهو مقيد بوجود شرط حله من عدم كونه في مقابلة قاطع نص أو إجماع انتهى .

(ثم المجتهد إذا أخطأ كان مخطئاً ابتداءً) في اجتهاده (وانتهاءً) فيما هو الحق حقيقة (عند البعض) مستدلاً بإطلاق الخطأ في قوله عليه الصلاة والسلام: «وإن أخطأت فلك حسنة» فإن الخطأ المطلق هو ما يكون ابتداءً وانتهاءً، وقد تبع المصنف فخر الإسلام في نقل الخلاف وبين المختار، وقد أنكره المحقق في التحرير فقال: ونقل الحنفية الخلاف أنه مخطئ ابتداءً وانتهاءً أو انتهاءً وهو المختار لا يتحقق إذ الابتداء بالاجتهاد وهو به مؤتمر غير مخطئ به قطعاً وإن حمل على خطئه فيه لإخلاله ببعض شروط الصحة فاتفق. (والمختار أنه مصيب ابتداءً) فهو مأجور، وعن طائفة لا أجر ولا إثم ولعله لا يتحقق فإن القول بأجره ليس على خطئه بل لامتنال أمر الاجتهاد وثبوت ثواب ممثل الأمر معلوم من الدين لا يتأتى نفيه، وكذا في التحرير (مخطئ انتهاءً) لكن إثم خطئه موضوع اتفاقاً إذ ليس عليه إلا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله إلا أن يكون الدليل الموصول إلى الصواب بيننا فأخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فإنه يعاقب، وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنياً على أن طريق الصواب بين في زعم الطاعن كذا في التلويح، ثم اعلم أن الحاكم في المسائل الاجتهادية وإن كان هو الله تعالى لأنه لا حاكم إلا هو سبحانه إلا أنه لم يحكم إلا بالصواب فالحكم المنسوب إليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل، وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهراً وهو معذور في ذلك .

تتمة مشتملة على مسائل من التحرير باختصار: الأولى: المجتهد بعد اجتهاده في حكم ممنوع من التقليد فيه اتفاقاً والخلاف قبله والأكثر ممنوع. الثانية: إذا تكررت الواقعة المختار لا يلزمه تكرير النظر لأنه إيجاب بلا موجب. الثالثة: لا يصح في مسألة لمجتهد قولان للتناقض فإن عرف المتأخر تعين رجوعاً وإلا وجب ترجيح

ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة

المجتهد بعده بشهادة قلبه، وعند بعض الشافعية يخير متبعه المقلد في العمل بأيهما شاء كذا في بعض كتب الحنفية المشهورة وفي بعضها إن لم يعرف تاريخ فإن نقل في أحد القولين عنه ما يقويه فهو الصحيح عنده وإلا إن كان متبع بلغ الاجتهاد رجح بما مرّ من المرجحات إن وجد وإلا يعمل بأيهما شاء بشهادة قلبه وإن كان عامياً اتبع فتوى المفتي فيه الأتقى الأعلم بالتسامع وإن متفقها تبع المتأخرين وعمل بما هو أصوب وأحوط عنده. الرابعة: لا ينقض حكم اجتهادي صحيح إذا لم يخالف ما ذكر. الخامسة: يجوز خلّو الزمان عن مجتهد خلافاً للحنابلة لنا لا موجب والأصل عدمه بل دلّ على الخلّو قوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً إلى قوله: حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً». السادسة: التقليد العمل بقول: من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة منها. السابعة: غير المجتهد المطلق يلزمه التقليد وإن كان مجتهداً في بعض مسائل الفقه أو بعض العلوم كالفرائض على القول بالتجزئي وهو الحق فيما لا يقدر عليه. الثامنة: الانفاق على حلّ استفتاء من عرف من أهل العلم بالاجتهاد والعدالة أو رآه منتصباً والناس يستفتونه معظمين وعلى امتناعه أن ظن عدم أحدهما فإن جهل اجتهاده دون عدالته فالمختار منع استفتائه. التاسعة: افتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد تخريباً لا نقل عينه فإنه يقبل بشرائط الراوي إن كان مطلعاً على مبانيه أهلاً جاز وإلا لا. العاشرة: يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل. الحادي عشر: لا يرجع المقلد فيما قلده فيه: أي عمل به اتفاقاً وهل يقلد غيره في غيره المختار نعم، فلو التزم مذهباً معيناً كأبي حنيفة أو الشافعي، فليلزم وقيل لا، وقيل كمن لم يلتزم أن عمل بحكم تقليداً لا يلاجع عنه وفي غيره له تقليد غيره وهو الغالب على الظن وقيدته متأخر بأن لا يترتب عليه ما يمنعه، فمن قلده الشافعي في عدم الدلك ومالك في عدم نقض اللبس بلا شهوة وصلّى إن كان الرضوء السابق بذلك واستيعاب صحت وإلا بطلت عندهما انتهى.

[عدم جواز تخصيص العلة خلافاً للبعض]

(ولهذا) أي ولكون المجتهد يخطئ ويصيب (قلنا لا يجوز تخصيص العلة) وهو تخلف الحكم عنها في محل من محالها لقيام مانع، فالأكثر أنه تخصيص للعلة وهو أن توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال، ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرأ على المحال، وذهب فخر الإسلام وتبعه المصنف إلى أنه ليس تخصيصاً، وإنما عدم المانع جزء للعلة أو شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنياً على انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو شرطها فعدم المانع شرط لعلية

لأنه يؤدي إلى تصويب كل مجتهد خلافاً للبعض

الوصف، وعند الأكثرين لظهور الأثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقص عندنا يكون مستنداً إلى عدم العلة، وعند الأكثرين إلى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى كذا في التلويح، واختار في التحرير قول الأكثر، وقال: إنه المختار لأنه تخصيص لعموم دليل حكم فوجب قبوله كاللفظ، وما قيل الخلاف مبني على الخلاف في قبول المعاني العموم فالمانع يتحول إذ لا تعدد إلا في محاله مانع هنا غير لازم لوقوع الاتفاق حينئذٍ على تعدد محاله والكلام هنا ليس إلا باعتبارها إذ حاصله أنه يوجب الحكم في محاله إلا محل المانع والمانع هو دليل التخصيص، وبه اندفع قول المانعين إنه تناقض لا تخصيص لأن دليل العلية يوجب قوله: هذا الوصف مؤثر في الحكم كقوله: جعلته أمانة على الحكم أينما وجد بل في غير محل التخلف غير أنا إذا قطعنا بانتفاء الحكم في بعض محاله مع النص على العلة ولم يظهر ما يصح إضافة التخلف إليه قدرنا مانعاً جمعاً بين الدليلين وهو أولى من إبطال دليل العلة؛ (لأنه يؤدي إلى تصويب كل مجتهد) لأن التخصيص يقتضي المخصص والمخصوص منه شرعاً، والعلة تصلح مخصصاً عند من يجوز التخصيص فيكون كل من العلتين صحيحاً فيلزم تصويب كل مجتهد، وبينه في التقرير بأن صحة الاجتهاد تثبت بعد تأثيره لسلامته عن المناقضة لظهور خطئه بانتقاضه، فإن جاز التخصيص جاز لكل مجتهد إذا ورد عليه نقض أن يقول كانت علتي تقضي ذلك لكنها خصت لمانع ويتخلص عن النقص فيسلم اجتهاده عن الخطأ فيكون المجتهد مصيباً، ورد بأننا لا نسلم أن التخصيص يؤدي إلى تصويب كل مجتهد لجواز أن يكون شرطه بيان مانع صالح وقد لا يقدر المجتهد على ذلك، وأجيب بأن القول بالتخصيص فرع القول بالتصويب. فإن من قال: بالتصويب يحتاج إلى القول بالتخصيص لأن النقص يوجب كون المعلل مخطئاً ضرورة وهو خلاف معتقدهم، فالقول بالتصويب دعاهم إلى القول بجواز التخصيص ضرورة انتهى. وفي التحرير، وأما إلزام تصويب كل مجتهد فممتنع لأن ادعاءه عليه الوصف لا يقبل منه أولاً إلا بدليل ومع التخلف لا يقبل منه إلا أن يبين مانعاً إنما ذلك لازم مع إجازته بلا تعين المانع أو بلا مانع كما قيل انتهى. (خلافاً للبعض) وهم القاضي أبو زيد ومشايخ العراق كالكرخي والجصاص فإنهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة. والأول قول مشايخ ما وراء النهر غير أبي زيد والمانعون في المستنبطة اختلفوا في جوازه في المنصوصه، وقدمنا عن التلويح أنه خلاف لا جدوى له وفي التقرير ولعل الحق أن تمشية العلة عند ظهور صورة نقض على انتفاء الحكم لانتفاء العلة أكثر حذقاً في صنعة الاستدلال من الوجه الآخر

وذلك أن يقول كانت علتني توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار مخصوصاً من العلة بهذا الدليل وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة وبيان ذلك في الصائم النائم إذا صب الماء في حلقه أنه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فمن أجاز خصوص العلة قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الأثر وقلنا عدم الحكم لعدم العلة لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجنابة وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه

سلامته عن كون الوصف علة فيهما كالاسمين لهذا النوع من المناظرة وإما أن يترتب على ذلك فائدة علمية يترتب عليها حكم أصلي كتصويب كل مجتهد أو القول بوجوب الأصلح فليس كذلك لأن انتفاء العلة على هذا الوجه المذكور يستلزم زيادة وصف أو نقصانه أعني الذي سماه المخصص مانعاً، فإن كان القول بالتخصيص يستلزم التصويب والأصلح كان القول بانتفاء الحكم لانتهاء العلة كذلك لأن لازم اللازم لازم، وإن لم يكن بطل الإلزام انتهى.

(وذلك) أي بيان التخصيص (أن يقول) المعلل عند ظهور التخلف (كانت علتني توجب ذلك) الحكم (لكنه لم يجب) أي لم يثبت بتلك العلة (مع قيامها) أي تلك العلة (لمانع فصار) أي المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها (مخصوصاً من العلة) أي مخرجاً عن كونه محل تأثير العلة (بهذا الدليل) وهو المانع وإنما قيد به لأن مجرد قوله: لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه إظهار مانع صالح للتخصيص وفي التحرير والحق نقل بعضهم الاتفاق على المنع بلا مانع (وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة) وقدمنا أنه لا نفع في هذا النزاع ولا ثمرة له.

(وبيان ذلك) أي بيان ما قلنا من أن عدم الحكم لعدم العلة (في الصائم النائم) التقييد به ليس لإخراج المستيقظ، وإنما هو لبيان أنه صب في حلقه مكرهاً (إذا صب الماء في حلقه أنه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي) فإنه لا يفسد صومه بأكله أو شربه أو جماعه مع فوات الركن. (فمن أجاز خصوص) أي تخصيص (العلة) قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الأثر) وهو قوله عليه السلام: تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك. (وقلنا عدم الحكم لعدم العلة) وهو فوات الركن (لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجنابة) فكان إمساكاً حكماً (وبقي الصوم لبقاء ركنه) حكماً والمصوب في فيه ليس في معناه إذ ليس مضافاً إلى المستحق فلم يسقط اعتباره بخلاف الساقط في حلقه نائماً مطر كما هو مقتضى النظر كذا في التحرير (لا لمانع مع فوات ركنه) وأورد عليه أن فيه إنكار الحس والعقل

وبني على هذا تقسيم الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم

والشرع وانقلاب الحقيقة، فإن الأكل موجود حساً وشرعاً فلو قلنا بعدمه لزم الانقلاب وأجيب بأن الصوم ليس هو الإمساك الحسي بل إمساك اعتبره الشارع فليس لوجود الأكل الحسي في ذلك مدخل، وكذلك العقل لا مدخل له في كيفية العبادات والوجود الشرعي للأكل ممنوع، فإن الإفطار الشرعي إنما يتحقق بجعل فعله فطراً، وقد انتفى ذلك بقوله: تم على صومك سماه صوماً والحسي غير معتبر فبقي أن يكون شرعاً فدل على عدم اعتبار فعله فطراً وإنما لزم الانقلاب أن لو جعلنا الأكل غير أكل، وليس كذلك بل نقول الشرع لم يجعل أكله فطراً كذا في التقرير، وأما على طريقة المخصصين فساد الركن علة الفساد تخلف عنها في الناسي لمانع وهو الأثر مع وجود العلة.

[الموانع خمسة]

(وبني على هذا) أي على القول بتخصيص العلة (تقسيم الموانع وهي خمسة) التحقيق أنها ثلاثة لكنهم لما أخذوا في تعداد الموانع أوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وإن لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة، وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والعمدة في أقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم أربعة لأنه إن كان بحيث لا يحدث معه شيء آخر من الأجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد وإلا فهو المانع من التمام فكل منهما في العلة أو الحكم وزاد بعضهم قسماً خامساً نظراً إلى أن للحكم ابتداءً وتاماً ودواماً ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان، وقد أضافوا إليهما الحسين لزيادة التوضيح كذا في التلويح.

(مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر) فإنه علة لملك الثمن والمبيع جميعاً وإذا أضيف إلى حرّ كان ذلك مانعاً عن أصل الانعقاد لعدم المحل ولا علة في غير محل.

(ومانع يمنع تمام العلة) أي تمام الانعقاد في حق المالك (كبيع عبد الغير) أي مال الغير أما كونه منعقداً فبدليل أنه يلزم بإجازته وغير المنعقد لا يصير منعقداً بالإجازة، وأما كونه غير تام فبدليل أنه يبطل بموته ولا يتوقف على إجازة الورثة، قيدنا بكونه في حق المالك لأنها تامة في حق العاقد الفضولي حتى لم تكن له ولاية إبطاله كذا في التقرير وفي صحة فسخ الفضولي لعقده تفاصيل مذكورة في النكاح والبيع من فتاوى قاضيخان وغيرها.

(ومانع يمنع ابتداء الحكم) وهو الملك وإن انعقد البيع على التمام لأن الشرط داخل

كخيار الشرط ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب ثم العلل نوعان طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع أما الطردية فوجوه دفعها أربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل

مع الحكم دون السبب (كخيار الشرط) أطلقه وقيده في التحرير بكونه للبائع فإنه يمنع الملك للمشتري والأولى الإطلاق لأن خيار المشتري يمنع الملك للبائع في الثمن.

(ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) فلا يمنع ثبوت الملك لكن لا يتم بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بلا قضاء ولا رضا.

(ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) فيثبت الملك معه تاماً ولا يتمكن من الفسخ بعد القبض إلا بتراض أو قضاء لكنه ليس بلازم لثبوت ولاية الرد بالعيب، وذكر فخر الإسلام مثال الموانع من الحسيات في الرامي إذا انقطع وتره أو انكسر فوق سهمه فلم ينعقد علة وإذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام العلة حتى لم يصل إلى المحل ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو أن يصيبه فيدفعه بترس أو غيره والذي يمنع تمام الحكم أن يجرحه، ثم يداويه فيندمل والذي يمنع لزومه أن يصيبه فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير له كطبع خاص فيأمن منه غالباً بمنزلة من ضربه الفالج فيصير مفلوجاً كان مريضاً، فإن امتد فصار طبعاً صار في حكم الصحيح انتهى. ثم اعلم أن تقسيم الموانع شهير أصولاً وفروعاً وهو مرجح للقول بجواز تخصيص العلل وعلى القول بعدمه، فلا موانع فالبيع الذي فيه خيار ليس بعلة أصلاً وإنما العلة البيع الخالي عنه وعلى هذا فقولهم فيه: أنه علة اسماً ومعنى لا حكماً مجاز والعلة الحقيقية العلة اسماً ومعنى وحكماً وسيأتي بيانه.

[بيان أن العلل نوعان طردية ومؤثرة]

(ثم العلل نوعان) شروع في بيان دفع القياس لأنه إنما يتم إذا خلا عن الدفع (طردية ومؤثرة) والاحتجاج بالطرد وإن كان فاسداً إلا أنه لما مال إليه عامة أهل النظر ذكره دفعة ليبين ما يعترض عليه وفي التلويح، وينبغي أن يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية.

[وجوه دفع الطردية]

(وعلى كل قسم ضروب من الدفع أما الطردية فوجوه دفعها أربعة القول بموجب العلة وهو التزام) السائل (ما يلزمه المعلل) بتعليقه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم: هو أن يسلم ما اتخذه المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة أوجه كما في التلويح، وهو يلجئ المعلل

كقولهم في صوم رمضان إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية فنقول عندنا لا يصح إلا بتعيين النية وإنما نجوزه بإطلاق النية على أنه تعيين والممانعة وهي إما أن تكون في نفس الوصف أو في صلاحه للحكم مع وجوده أو في نفس الحكم

إلى العلة المؤثرة: أي يجعله مضطراً إلى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه من بقاء الخلاف (كقولهم) أي أصحاب الشافعي، (في صوم رمضان إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية) كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لأن وصف الصوم بالفرضية يوجب تعيين النية أينما كان. (فنقول عندنا لا يصح إلا بتعيين النية وإنما نجوزه بإطلاق النية على أنه تعيين) يعني سلمنا أن التعيين واجب لكن لا يلزم منه ثبوت ما تنازعنا فيه وإنما النزاع في أن إطلاق النية تعيين أم لا (والممانعة) وهي منع ثبوت الوصف في الأصل أو الفرع أو منع ثبوت الحكم في الأصل أو الفرع أو منع صلاحية الوصف للحكم أو منع نسبة الحكم إلى الوصف، فإن قيل التعليل إنما هو لإثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعاً للمدلول من غير قدح في الدليل، فلا يكون موجهاً. قلنا المراد منع إمكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعاً لتحقيق شرائط القياس إذ من شرط القياس إمكان الحكم في الفرع كذا في التلويح. (وهي إما أن تكون في نفس الوصف) وهو نوعان منع ثبوت الوصف في الأصل كما يقال: مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثلثه كالأستنجاء فيعترض بأن الأستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية وأما في الفرع فكما يقال: كفارة الإفطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالأكل كحد الزنى فيقال: لا نسلم أنها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الإفطار على وجه تكون جنائته متكاملة، فالأصل حد الزنى، والفرع كفارة الصوم، والحكم عدم الوجوب بالأكل، والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع، وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم. (أو في صلاحه) أي الوصف (للحكم مع وجوده) بأن يقول بعد تسليم وجود الوصف لا أسلم أنه صالح للعلية. فإن الطرد باطل عندنا كما مر كقول الشافعي في إثبات ولاية الأب بوصف البكارة أنها جاهلة بأمر النكاح لعدم الممارسة بالرجال، فنقول لا نسلم أن وصف البكارة صالح للعلية، لأنه لم يظهر له تأثير في موضع آخر. (أو في نفس الحكم) وهو نوعان أحدهما أن يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع، ثانيهما: أن يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الأصل كقوله: صوم فرض فلا يصح إلا بتعيين النية كالقضاء فنقول إن ادعيتم أنه لا يصح إلا بتعيين النية بعد صيرورته متعيناً فلا نسلم هذا في الأصل أعني القضاء وإن ادعيتم أنه لا يصح إلا بتعيين النية قبل صيرورته متعيناً فلا نسلم هذا في الفرع المتنازع

أو في نسبته إلى الوصف وفساد الوضع كتعليقهم لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين والمناقضة لقول الشافعي في الوضوء والتيمم إنهما طهارتان فكيف افترقا في النية فإنه ينتقض بغسل الثوب

فيه لأن الصوم يتعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعيناً، لأنه حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممتنعة، وهذا باطل كذا في التوضيح. (أو في نسبته إلى الوصف) أي الحكم كقوله: في الأخ لا يعتق على أخيه لعدم البعضية كابن العم فنقول: لا نسلم أن علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فإن عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز أن توجد علة أخرى للعتق، بل إنما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة. (و) الثالث (فساد الوضع) وهو أن يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الأداء في الشهادة إذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فإنه يمكن أن يحترز عن ورودها بأن يغير الكلام نوع تغيير ويغير أدنى تغيير، وقسم بعضهم فساد الوضع قسمين. أحدهما: كون القياس على خلاف مقتضى الأدلة الثلاث^(١). وثانيهما: كون الوصف مشعراً بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس. (كتعليقهم) أي أصحاب الشافعي (لإيجاب الفرقة) أي لإبانتها (بإسلام أحد الزوجين) فإن الإسلام لا يصلح قاطعاً للنعمة وإنما هو عاصم. (و) الرابع (المناقضة) أي النقض وهو تخلف الحكم عن العلة، وهو يلجئ أهل الطرد إلى المؤثرة (لقول الشافعي في الوضوء والتيمم إنهما طهارتان فكيف افترقا في النية) ومن الواضح أن مراده بإنكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية (فإنه ينتقض بغسل الثوب) أو البدن عن النجاسة الحقيقية فإنه لا يشترط فيه النية ولا بدله من الرجوع عن المناقضة بأن يقول المراد أنهما تطهير حكمي: أي تعبدية غير معقول المعنى فتشترط النية تحقيقاً لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فإنه حقيقي، فيقول المعارض الحنفي إن أردت أن نفس التطهير وإزالته بالماء حكمي فممنوع، كيف والماء يطهر بطبعه خلقه الله آلة للطهارة في أصله فيحصل بها إزالة النجاسة حقيقية كانت أو حكمية نوى أولاً بخلاف التراب فإنه في نفسه ملوث لا يصير مطهراً إلا بالنية وإن أردت أن الوضوء تطهير حكمي بمعنى أنه إزالة لنجاسة حكمية فمسلم لكن لا يوجب اشتراط النية في رفعها وإزالتها بالماء الذي خلق طهوراً فإنه أمر معقول. وتام تقرير هذا المبحث وبيان التوفيق بين كلام فخر

(١) من الكتاب والسنة والاجماع اهـ.

وأما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة لأنها لا تحتل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب والسنة

الإسلام وصاحب الهداية مذكور في التلويح وكتابتنا هذا لا يحتمله ثم اعلم أن المحقق في التحرير ذكر من شروط القياس أن لا يتقدم الفرع على حكم الأصل فلا يصح قياس الوضوء على التيمم لثبوته^(١) قبل العلة إلا إلزاماً بمعنى لا فارق. (وأما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة) يعني أن للسائل الممانعة والمعارضة. أما الممانعة فهي أساس المناظرة لأن السائل منكر، والمنكر سبيله أن لا يتجاوز حد المنع والانكار على مثال الخصومات في الدعاوى فالمعلل يدعي لزوم الحكم المطلوب على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار فلا يتجاوزه إلا عند الضرورة، ثم بعد الممانعة ليس للسائل إلا المعارضة: أي الخالصة (لأنها) أي المؤثرة (لا تحتل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب والسنة) وإجماع الأمة لأن هذه الأدلة لا تحتل التناقض، فكذا التأثير الثابت بها لأن في مناقضته مناقضة هذه الأدلة، ولذا اندفع التناقض اندفع فساد الوضع بالأولى لأن فساد الوضع عدم أساس القياس والمناقضة خجل مجلس، وتعقبهم في التحرير في قولهم: إن المؤثرة لا تحتل المناقضة إلى آخره بأن الإيراد إنما هو على ما ظنه المجتهد علة لإنكار ظنه لا على العلة الشرعية في نفس الأمر، وأيضاً النص على عليه الجنس مثلاً كجنس الحكم إلى آخره وهو التأثير ليس نصاً على عليه العين للعين وعليه الإيراد وإلا فيجب نفي المعارضة أيضاً، إذ بعد ظهور تأثير الوصف كيف يعارض خصوصاً بطريق القلب انتهى، وفي التلويح والجمهور على أن المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه انتهى.

وذكر بعد الجواب أن التأثير لا يثبت إلا بنص أو إجماع أن ثبوت التأثير قد

(١) قوله لثبوته: أي الوضوء الخ. حاصله أن من الشروط أن لا يتقدم حكم الفرع بالشرعية على حكم الأصل كقياس الوضوء في وجوب النية فيه على التيمم بجامع أن كلا منهما تطهير حكمي لأن الوضوء بالشرعية متقدم على التيمم إذ شرعية الوضوء قبل الهجرة والتيمم بعدها فلم يجز قياس الوضوء في ذلك عليه لثبوت حكم الفرع الذي هو الوضوء قبل ثبوت علته لأنها مستنبطة من حكم الأصل المتأخر عن حكم الفرع، ويلزم أيضاً أن يكون حكم الفرع ثابتاً قبل العلة، وثبوت حكم القيام قبلها باطل، لأنه يكون حينئذ ثابتاً بدون العلة الجامعة فيكون الثابت بالقياس ثابتاً بدونها وهو محال اللهم إلا أن يكون إلزاماً بمعنى لا فارق بين الوضوء والتيمم في أن كلا منهما طهارة حكمية، وقد قلتم بوجوب النية في التيمم فكذا في الوضوء فحينئذ يصح قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لكن ليس الشأن في انتفاء الفارق بينهما اهـ.

لكنه إذا تصور مناقضة يجب رفعه بطرق أربعة كما نقول في الخارج من غير السبيلين أنه نجس خارج فكان حدثاً كالبول فيورد عليه نقضاً ما إذا لم يسلم فدفعه أولاً بالوصف وهو أنه ليس بخارج ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضوع فيه صار الوصف حجة من حيث إن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ وهناك لم يجب غسل ذلك الموضوع

يكون ظنياً فيصح الاعتراض بالنقض، وفي التقرير في الفرق بين قبول المؤثرة المعارضة دون المناقضة وجهان: أحدهما: أن الأدلة تحتل التعارض لجهلنا بالناسخ فكذا العلة التي ثبت أثرها بها. وأما المناقضة فلا تحتلها النصوص فكذا العلة الثابتة بها. الثاني: أن التناقض يبطل نفس الدليل لنسبة الجهل والسفه إلى صاحب الشرع والتعارض يقرره ويلزم نسبة الجهل إلينا انتهى. وسيأتي له زيادة توضيح في بحث القلب.

(لكنه) أي الشأن (إذا تصور مناقضة) أي نقض صوري على المؤثرة (يجب رفعه بطرق أربعة) الأول: الدفع بالوصف، وهو منع وجود العلة في صورة النقص. والثاني: الدفع بمعنى الوصف، وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لأجله. والثالث: الدفع بالحكم، وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقص. والرابع: الدفع بالعرض، وهو أن نقول الغرض التسوية بين الأصل والفرع فكما أن العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم، وكما أن ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الأصل، فالتسوية حاصله بكل حال كذا في التلويح. (كما نقول في الخارج من غير السبيلين أنه نجس خارج فكان حدثاً كالبول فيورد عليه نقضاً ما إذا لم يسلم) من رأس الجرح فإنه خارج نجس من بدن الإنسان وليس يحدث (فدفعه أولاً بالوصف وهو أنه ليس بخارج) فإن الخروج وهو الانتقال من مكان باطن إلى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان، بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها، بخلاف السبيلين فإنه لا يتصور ظهور القليل إلا بالخروج. (ثم) ندفعه ثانياً (بالمعنى) أي بمنع المعنى (الثابت بالوصف دلالة) أي المعنى الذي صارت العلة علة لأجله، وهو بالنسبة إلى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة إلى المنصوص كذا في التوضيح (وهو وجوب غسل ذلك الموضوع) فإن الخارج النجس إنما صار حدثاً باعتبار أنه مؤثر في تنجس ذلك الموضوع. (فيه) أي بوجوب غسل ذلك الموضوع (صار الوصف) وهو خروج النجس (حجة) في انتقاض الطهارة، (من حيث إن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه) أي بسببه (لا يتجزأ) فإذا وجب غسل بعضه وجب غسل كله، لكنه اقتصر على الأعضاء الأربعة دفعاً للحرج، وقيد بما يكون منه احترازاً عما يصيبه من النجاسة من الخارج فإنه يقتصر على موضع الإصابة. (وهناك) أي فيما إذا لم يسلم (لم يجب غسل ذلك الموضوع) لأن

فعدم الحكم لعدم العلة وهي الخروج فندفعه بالحكم ببيان أنه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت وبالغرض فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حدث فإذا لزم صار عفواً لقيام الوقت فكذا هنا وأما المعارضة

ما لا يكون حدثاً لا يكون نجساً على الصحيح (فعدم الحكم) وهو نقض الطهارة في غير السائل (لعدم العلة وهي الخروج) ويورد عليه صاحب الجرح السائل فإنه خارج نجس وليس بحدث حيث لم تنتقض طهارته ما دام الوقت باقياً (فندفعه بالحكم) أي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض، (ببيان أنه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) يعني لا نسلم أنه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه إلى ما بعد خروج لوقت ولذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت إذا لبسهما بعد السيلان. (وبالغرض) معطوف على قوله: بالحكم: أي ندفعه بحصول الغرض من التعليل، وهو القسم الرابع (فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول) في المعنى الموجب للحكم وقد حصل (وذلك) أي البول (حدث فإذا لزم) أي دام (صار عفواً لقيام الوقت) نفيًا للحرج (فكذا هنا) أي في صورة الدم.

[المعارضة نوعان: معارضة فيها مناقضة . . الخ]

(وأما المعارضة) وهي القدح في المدلول من غير تعرض للدليل بإقامة الدليل على خلافه. قال في التلويح: فإن قيل ينبغي أن لا تكون المعارضة من أقسام الاعتراض لأن مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله، ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهراً لم يكن غضباً لأن السائل قد قام عن موقف الإنكار إلى موقف الاستدلال. فالحاصل أن قدح المعارض إما أن يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل أو في المدلول. والأول: إما أن يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع إما مقدمة معينة مع ذكر السند أو بدونه ويسمى مناقضة، وإما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى أنه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور وإما أن يكون بإقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك إما أن يكون بعد إقامة المعلل دليلاً على إثباتها وهو المعارضة في المقدمة فتدخل في أقسام المعارضة وإما أن يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عن ما هو طريق التوجيه. والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة. والثاني: وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل إما أن يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت إليه، وإما بإقامة الدليل على خلافه وهي

فهي نوعان: معارضة فيها مناقضة وهي القلب وهو نوعان أحدهما قلب العلة حكماً والحكم علة كقولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة لأنه يرجم ثيبهم.

المعارضة وتجري في الحكم بأن يقيم دليلاً على نقيض الحكم المطلوب، وفي علة بأن يقيم دليلاً على نفي شيء من مقدمات دليله، والأولى: تسمى معارضة في الحكم، والثانية: معارضة في المقدمة وتكون بالنسبة إلى تمام الدليل مناقضة. والمعارضة في الحكم إما أن تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه. (فهي نوعان: معارضة فيها مناقضة) وقدما أنها المعارضة في الحكم بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه. أما كونها معارضة فمن حيث إثبات نقيض الحكم، وأما المناقضة فمن حيث إبطال دليل المعلل إذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين، وأورد أن في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة إنكاره فكيف اجتماعاً. وأجيب بأنه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بأن لا يتعرض للإنكار قصداً، وأورد أن في كل معارضة معنى المناقضة لأن نفي حكم الخصم وإبطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم. وأجيب بأنه عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما إذا اتحد الدليل. (وهي القلب) وهو أن يكون دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه. (وهو نوعان أحدهما قلب العلة حكماً والحكم علة) مأخوذ في اللغة من القلب بمعنى جعل أعلا الشيء أسفله كقلب القصة يقال: قلبت الشيء جعلته منكوساً لأن العلة أعلا من الحكم لكونها أصلاً والحكم أسفل لكونه تبعاً فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوساً لكن هذا إنما يكون معارضة إذا أقام المعارض دليلاً على نفي عليه ما ادعاه المعلل علة، وإلا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة التوضيح نعم لو أثبت كون العلة معلولاً لزم نفي علة لأن معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال: إنه معارضة في الحكم من جهة أن السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لأن بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز أن يثبت بعلة أخرى كذا في التلويح. (كقولهم) أي أصحاب الشافعي في الاستدلال على أن الإسلام ليس من شرائط الإحصان. (الكفار) أي أهل الذمة (جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين) والبكر والثيب يقع على الذكر والأنثى فجعلوا جلد المائة علة لوجود الرجم. (فنقول) بطريق القلب: (المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة لأنه يرجم ثيبهم) فجعلنا ما نصبوه علة في الأصل وهو جلد المائة حكماً وما جعلوه حكماً وهو الرجم علة، فإن قلت: بعد ما ظهر تأثير العلة كيف تصح معارضتها خصوصاً

والمخلص منه أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال فإنه يمكن أن يكون الشيء دليلاً على شيء وذلك الشيء يكون دليلاً عليه والثاني قلب الوصف شاهداً على الخصم بعد أن يكون شاهداً له كقولهم

بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه . قلت ربما يظهر ظهور التأثير ولا تأثير في نفس الأمر وربما يورد على المؤثر ما يظن أنه معارضة أو قلب وليس بذلك ، فالمنافاة إنما هي بين التأثير في نفس الأمر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بأنه لا يمكن بعد ثبوت التأثير مما لا وجه له كذا في التلويح .

(والمخلص منه) لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده (أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال) وذلك بأن لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر ، بل بطريق الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر ، (فإنه يمكن أن يكون الشيء دليلاً على شيء وذلك الشيء يكون دليلاً عليه) كالنار مع الدخان فلا امتناع في جعل المعلول دليلاً على العلة بأن يفيد التصديق بثبوته كما يقال : هذه الخشبة قد مسها النار لأنها محترقة ، ثم اعلم أن هذا المخلص لا يتأتى في المثال المذكور لأنه إنما يكون عند تساوي الحكمين بمعنى أن يكون ثبوت كل منهما مستلزماً لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الأوليين والآخرين . فإن قيل إن أريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وإن أريد المساواة من وجه ، فالفرق لا يضر أجيب بأن المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة إلى التصرف في الولاية ، فإن قيل قد يتحقق الحاجة إلى التصرف في المال لثلاث تآكله الصدقة بخلاف النفس فإنها تتأخر إلى ما بعد البلوغ . أجيب بأنه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفء بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرتة فتساويا .

(والثاني) من نوعي القلب (قلب الوصف شاهداً على الخصم) أي حجة عليه (بعد أن يكون شاهداً له) وبعد أن كان شاهداً عليك صار شاهداً لك ، وكان ظهره إليك فصار وجهه إليك مأخوذ من قلب الشيء ظهراً لبطن ، وأخره عن النوع الأول لأن القلب الحقيقي هو الأول لكونه قلباً عن غير تغيير وزيادة على تعليل المعلل بخلاف هذا فإنه بزيادة عليه مفسدة له تقريراً وتفسيراً لا تبديلاً وتغييراً ليكون وهو معارضة فيها مناقضة . أما أنه معارضة فلأنه يوجب خلاف ما أوجبه المعلل بتعليله من الحكم بدليل آخر ، وأما أن فيه مناقضة فلأن فيه إبطال التعليل الأول . (كقولهم :) أي

في صوم رمضان إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا: لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه إنما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف كقولهم هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم: لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه عمل النذر والشروع وسمي هذا عكساً

أصحاب الشافعي (في صوم رمضان إنه صوم فرض) مقدمة أولى وهي ظاهرة، (فلا يتأدى إلا بتعيين النية) مقدمة كبرى (كصوم القضاء) دليل الثانية والنتيجة فهذا لا يتأدى إلا بتعيين النية ولم يبين المعلن أنه معين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره مشروعاً من سائر الصيامات فيه، فنحن إذا فسرنا الصوم المذكور تفسيراً تركه الخصم وبيننا محل النزاع. (فقلنا: لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء) بعد الشروع، فإنه حينئذ يستغنى عن التعيين كان قلباً بذلك الوصف مع زيادة التفسير فبطل الوصف الأول لأنه لا يتعلق به حكمان مختلفان في حالة واحدة فكان نظير هذا الصوم ما كان بعد الشروع، ولذا قال: (لكنه) أي صوم القضاء (إنما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله) لكن بهذا المقدار لا تقع المفارقة بينهما فلم يكن تغييراً. (وقد تقلب العلة من وجه آخر) غير الوجهين المذكورين (وهو ضعيف) أي فاسد (كقولهم: أي أصحاب الشافعي في أن الشروع في النوافل لا يوجب إتمام ما شرع فيه ولا قضاءه لو قطعه (هذه عبادة لا يمضي في فاسدها) احترز به عن الحج (فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم: لما كان كذلك) أي لما كان النفل كالوضوء في عدم المضي (وجب أن يستوي فيه عمل النذر والشروع) فلا يجب بهما كالوضوء فإنه لما لم يجب المضي في فاسده استوى فيه عمل النذر والشروع فكما أنه لا يلزم بالشروع لا يلزم بالنذر، لكن اللازم باطل في الشرطية الأولى لأن عمل النذر في النفل ليس كالشروع اتفاقاً فإنه يجب بالنذر اتفاقاً وإن لم يجب بالشروع عند الخصم. وهذا النوع يسمى قلب التسوية لأنه أن ثبتت المساواة بين النذر والشروع في الفرع والأصل صار الأصل وهو الوضوء شاهداً عليه لا له، فيكون قلب التسوية وهو ضعيف عند المحققين وقبله بعض مصححي القلب لأنه جعل الوصف المذكور شاهداً له بعد ما كان شاهداً عليه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفته دعوى المعلن، واستدل فخر الإسلام على ضعفه بأنه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة، ولأنه جاء بحكم مجمل لا يصح من السائل إلا بطريق الابتداء ولأن المفسر أولى ولأن المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف في المعنى سقوط من وجه وثبوت من وجه على التضاد وذلك مبطل للقياس انتهى. وفي التحرير والمختار عدم قبوله لأن كون الوصف يوجب شبهاً في شيء لا يستلزم عموم الشبه ليلزم الاستواء مطلقاً انتهى.

(وسمي هذا) النوع من القلب (عكساً) لأن حاصله عكس خصوص حكم الأصل

تنبيه: والثاني المعارضة الخالصة

وهو عدم اللزوم بالنذر والشروع في الفرع، وهذا هو المنسوب إلى الحنفية أول باب القياس مسمى بقياس العكس، وإنما هو اسم الاعتراض كذا في التحرير. وقد فرق في التلويح بين القلب والعكس بأن دليل المعارض إن كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وإن كان على ما يستلزمه فعكس وهو مأخوذ من عكست الشيء رددته إلى ورائه على طريقه الأول، وقيل رد أول الشيء إلى آخره وأخره إلى أوله انتهى. وفي التقرير واختلقت عبارة أهل الأصول في تعريفه فقيل انتفاء الحكم لانتفاء علة، وقيل تعليق نقيض الحكم بنقيض العلة وهو ليس من باب المعارضة لأنها للدفع والعكس للتصحيح فكان ينبغي أن لا يذكر في هذا الباب لكنه لما استعمله في مقابلة القلب لكونه للإبطال والعكس للتصحيح ألحق العكس بباب المعارضة أو القلب ومثل له فخر الإسلام بقولنا: ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء. قال: وهذا وما أشبهه مما يصلح لترجيح العلة انتهى. والحاصل أن العكس على نوعين: نوع يصلح للترجيح كما قدمنا، ونوع فاسد وهو مراد المصنف هنا، وذكر في إضافة الأنوار أن قول فخر الإسلام: وعكسه الوضوء ليس بعكس حقيقة لأن حقيقة العكس أن يقال: ما يلتزم بالشروع يلتزم بالنذر كما يقال الإنسان حيوان ناطق والحيوان الناطق إنسان إلا أن هذا النوع من لوازم العكس الحقيقي فيكون أقرب إلى الحقيقة بالنسبة إلى النوع الأول فيكون هذا النوع مخالفاً للأول المذكور في الكتاب من حيث إن الأول عكس حكم العلة بدون قلبها وهذا عكس حكم العلة بقلبها فكان هذا ضد الطرد فلا يكون قادحاً في العلة بل يصلح مرجحاً انتهى.

تنبيه: قال فخر الإسلام: وأصل العكس رد الشيء على سننه الأول مثل عكس المرأة إذا رد نور البصر بنوره حتى انعكس فأبصر نفسه كان له وجهاً في المرأة انتهى. فاعترض عليه أبو اليسر بأن هذا قول عامة المتكلم من المعتزلة. وقال عامة أهل السنة والأشعرية: إن الانعكاس لا يستقيم، بل نرى ما نرى بإراءة الله تعالى فإنه تحدث صور الأشياء فيها عند مقابلة مخصوصة إذا توسط بينهما جسم شفاف كما تحدث الروح في البدن عند استعداده وصلاحيته للقبول بدليل حدوث صور الأشياء فيها وإن لم يكن ناظر ويعلم أن الأعمى إذا قابلها بوجهه تحدث صورته ولم يكن لبصره نور ينعكس واعتذر عنه بأنه ذكره تقريباً للفهم كذا في التقرير.

[المعارضة الخالصة وهي نوعان]

(والثاني) من نوعي المعارضة: (المعارضة الخالصة) عن معنى المناقضة وهي إقامة دليل آخر على خلاف المستدل فإن كانت في الحكم فهي لإثبات نقيض الحكم

وهي نوعان: أحدهما في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة أو بزيادة هي تفسير

إما أن يكون بعينه أو بتغيير ما كل منهما صريحاً أو التزاماً وإن كانت في المقدمة فهي قد تكون لنفي عليية ما أثبت المستدلّ عليته، وقد تكون لإثبات عليية علة أخرى إما قاصرة وإما متعدية إلى مجمع عليه أو مختلف فيه كذا في التلويح. (وهي نوعان: أحدهما) المعارضة (في حكم الفرع) قدمه لأن أقسامه الخمسة إما صحيحة أو شبيهة بها فإن القسمين منه صحيحان وثلاثة فيها شبهة الصحة. وأما أقسام الثاني فكلها فاسدة، وإنما أوردناها لبيان جميع أقسامها كذا في التقرير، فقله: (وهو صحيح) تساهل (سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة) أي بما يخالف حكم المعلل بأن يذكر علة أخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيقع بإيراد العلة الأخرى محض المقابلة بلا تعرّض لإبطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما وينسد طريق العمل إلا بترجيح إحداهما ليجب العمل بالراجحة وهذا الوجه أصحّ وجوهها، مثاله قول الشافعية في تثليث المسح: المسح ركن في الوضوء وكل ركن في الوضوء يسنّ تثليثه قياساً على سائر الأركان بعلة الركنية، فيقال لهم مسح الرأس مسح في الوضوء، وكل مسح في الوضوء لا يسنّ تثليثه قياساً على سائر ما هو مسح كمسح الخف والجبيرة، قال في التحرير: والأحسن أن يجعل أصله التيمم فيندفع المتوهم من مانع فساد الخف: يعني أنه ربما منع مانع صحة القياس على مسح الخف فإن التكرار يفسده بخلافه في الرأس فإذا جعل الأصل التيمم سلم من هذا. (أو) معارضة (بزيادة هي تفسير) للحكم الأول وتقرير له كقوله في المسألة: إن المسح ركن في الوضوء وما هو كذلك لا يسنّ تثليثه بعد إكماله قياساً على الغسل وهي صحيحة لأنها أحد وجهي القلب فوجب المصير إلى الترجيح فيها كما في الأولى لكنها دون الأولى لعدم صحتها بلا زيادة بخلاف الأولى، وأورد أنه ينبغي أن تكون أقوى من الأولى لأنها أحد وجهي القلب والقلب مقدّم على المعارضة المحضة عند العامة لتضمنه إبطال علة الخصم وقال صاحب الكشف: إيراد هذا النوع في باب المعارضة الخالصة مشكل فإنه ذكره في المعارضة التي فيها المناقضة. وأجيب عن الأول بأنه بذلك الاعتبار أقوى وأقدم، وقد ذكر فيما تقدّم من تلك الجهة وأما هنا فلم يذكره إلا على جهة المعارضة، وهي من هذه الجهة ليست بأقوى من الأولى بل دونها، وعن الثاني بأن هذه معارضة فيها معنى القلب، فالسائل بالخيار إن شاء ذكره على سبيل المعارضة وإن شاء على وجه القلب وفيه نظر لأن الاشكال لم يندفع به فإن بإيراده على وجه المعارضة لا يصير معارضة خالصة والشيخ قيدها بالخلوص ويمكن أن يقال: القلب مشتمل على

أو تغيير أو فيه نفي لما لم يشته الأول أو إثبات لما لم ينه الأول أو في حكم غير الأول لكن فيه نفي الأول

اعتبارين وقطع النظر عن أحدهما جائز فإيراده ههنا يكون بذلك الاعتبار كذا في التقرير . (أو تغيير) بيان للقسم الثالث وهو ما فيه نفي لما أثبتته المعلل وإثبات لما نفاه لكن بضرب تغيير فيه إخلال بموضع النزاع كقولنا: في إثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا أب لها ولا جد لغيرهما من الأولياء: صغيرة فيثبت عليها ولاية الإنكاح كالتي لا أب لها بعل الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولي عليها بولاية الأخوة كالمال فإنه لا ولاية للأخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة، فالعلة قصور الشفقة لا الصغر وإلا لم تكن معارضة خالصة، بل قلنا فالمعلل أثبت مطلق الولاية، والمعارض لم ينهها بل نفي ولاية الأخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالأخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة أن الأخ أقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه، وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة كذا في التلويح، وفي التحرير يقول المعترض الأخ قاصر الشفقة فلا يولي عليها كالمال وأما صغيرة فلا يولي عليها فليس منه انتهى . وفي التقرير أن القسم الثالث فيه شبه الصحة . (أو فيه نفي لما لم يشته الأول أو إثبات لما لم ينه الأول) بيان للرابع . وحاصله أنه القسم الثاني من قسمي العكس المشار إليه سابقاً بقوله: وقد تقلب العلة من وجه آخر، وهو ضعيف ففيه صحة من وجه، وعلى ذلك قلنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم، فقالوا: بهذا المعنى وجب أن يستوي ابتداءه وقراره كالمسلم، كذا ذكره فخر الإسلام، ففي هذه المعارضة إثبات ما لم ينه المعلل لأنه لم ينه التسوية بين الابتداء والقرار، وإنما أثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة إلا أن فيها شبهة الصحة، لأنه حيث ثبت استواء البقاء والابتداء ظهر المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لأنه يوجب الملك ابتداء وبقاء، والبقاء لا يصح فكذا الابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت إلا بإثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسائل إثبات التسوية ترجحت جهة الفساد فيها فلا تصلح للدفع، وفي إيراد هذا النوع من أقسام الخالصة يرد ما تقدم في النوع الثاني فإن جهة صحتها تستلزم إبطال تعليل المعلل، فعلى تقدير كونه معارضة لا تكون خالصة وتقدم جوابه . (أو في حكم غير الأول لكن فيه نفي الأول) بيان للخامس، والفرق بينه وبين الثالث أن في الثالث ضرب تغيير بخلاف الخامس، ومثاله قول أبي حنيفة:

والثاني في علة الأصل وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى أو يتعدى إلى مجمع عليه

في التي أخبرت بموت زوجها فاعتدت ونكحت آخر وولدت فجاء الأول إنه^(١) أحق بالولد لأنه صاحب فراش صحيح، فإن عورض بأن الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو تزوجها بغير شهود فولدت فهذه معارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم ولعدم ورودهما على محل واحد ولعدم المدافعة بينهما، لأن المعلن علة لإثبات النسب من الأول والسائل من الثاني، وينبغي أن يعلل لثبته عن الأول إلا أن النسب إذا ثبت من زيد لم يصح إثباته من غيره لعدم تصور ثبوته من شخصين فتضمنت هذه المعارضة نفي النسب وقد وجد ما يصلح سبباً لاستحقاق النسب في حق الثاني، وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه. فاحتاج الإمام إلى الترجيح وهو كون الأول صاحب فراش صحيح أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضراً مع فساد الفراش لأن صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته، وحقيقة الشيء أولى بالاعتبار من شبهته، وتعقبه في التلويح بأنه ربما يقال: بل في الحضور حقيقة النسب لأن الولد من مائه انتهى، ولذا قال في الفتاوى الظهيرية كان أبو حنيفة يقول أولاً الولد للأول ثم رجع وقال الولد للثاني. حكى رجوعه عبد الكريم الجرجاني وعليه الفتوى انتهى.

(والثاني) من المعارضة الخالصة المعارضة (في علة الأصل) أي المقيس عليه بأن يذكر المعترض في المقيس عليه علة أخرى لا تكون موجودة في الفرع، ويسند الحكم إليها معارضاً للمعلن في علته، وهي ثلاثة أنواع. (وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى) بيان للقسم الأول وهو أن يأتي المعترض بعلة قاصرة وهي غير مقبولة لما سبق من أن التعليل لا يكون إلا للتعدية، وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلاً كالذهب والفضة فيعارض بأن العلة في الأصل هي الثمنية دون الوزن. وهي معارضة مقبولة عند الشافعي، لأن مقصود المعترض إبطال علية وصف المعلن فإذا بين علية وصف آخر احتمال أن يكون كل منهما مستقلاً بالعية وأن يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال كذا في التلويح. (أو يتعدى إلى مجمع عليه) بيان للقسم الثاني، وهو أن يأتي المعترض بعلة متعدية إلى فرع مجمع عليه كما قلنا في الحنطة أن علة الربا فيها الكيل والجنس. فعارض السائل بأن المعنى في الأصل ليس ما ذكرت، وإنما هو الاقتيات والإدخار وقد فقدا في الفرع فهذا معنى يتعدى إلى مجمع عليه وهو الأرز والدخن، وإنما كانت

(١) مقول قول أبي حنيفة اهـ.

أو مختلف فيه وكل كلام صحيح يذكر على سبيل المفارقة فنذكره على سبيل الممانعة

باطلة لأنه لم يصنع سوى أنه رأى عدم العلة وهو لا يصلح دليلاً عند عدم الحجة فعند وجودها أولى لا يصلح ولأنه يجوز أن يثبت الحكم بعلة شتى، وتعقبهم في التلويح بأن وصف المعلل حينئذٍ يحتمل أن يكون جزء علة، وهذا كان في غرض المعترض أعني القدح في عليية وصف المعلل. لا يقال الكلام فيما إذا ثبت عليية الوصف وظهر تأثيره. لأننا نقول: نعم ولكن لا قطعاً بل ظناً وحينئذٍ يجوز أن يكون بيان عليية وصف آخر موجباً لزوال الظن بعليية وصف المعلل استقلالاً انتهى. (أو مختلف فيه) بيان للمقسم الثالث وهو أن يتعدى الشيء إلى الآخر الذي ادعى المعترض علييته إلى فرع مختلف فيه كما إذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلاً كالحنطة فيعارض بأن العلة هي الطعم فيتعدى إلى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفتين وجريان الربا فيهما مختلف فيه. ولا تقبل مثل هذه المعارضة عند الفقهاء لأنه ليس لصحة عليية أحد الوصفين تأثير في فساد عليية الآخر نظراً إلى ذاتيهما لجواز استقلال العلتين، وإنما وقع الاتفاق على فساد أحدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر إلى معنى يوجبه، وفيه نظر لأن عدم تأثير صحة أحدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد أحدهما عند صحة الآخر. لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد إذ الكلام فيما ثبتت علييته ظناً لا قطعاً. لأننا نقول: لا نعني بفساد العلية إلا هذا، وهو أنه لم يبق الظن بالعلة ما لم يرجح للاتفاق على أن العلة أحدهما ولا أولوية بدون الترجيح، كذا في التلويح وفيه نظر لأن العدالة اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر وإذا لم يرتكب صغيرة أصلاً كان أشدّ فاختلفت شدة وضعفها. (وكل كلام صحيح) في نفسه (يذكر) أي يذكره أهل الطرد (على سبيل المفارقة) أي على وجه الفرق ولا يقبل منهم، لأن شرط صحة القياس تعليل الأصل ببعض أوصافه لما ذكرنا أن التعليل بجميع الأوصاف باطل، وإذا كان التعليل ببعض أوصافه شرط صحة التعليل كان ذكر الفرق بينهما بذكر وصف آخر لم يذكره المعلل راجعاً إلى بيان صحة التعليل، وحينئذٍ يكون السائل ساعياً في ضدّ ما يرومه فإن سعيه لإبطال التعليل لا للتصحيح، فعلم أن الوجه في ذلك ما ذكره بقوله: (فنذكره على سبيل الممانعة) ليبين المعلل تأثير علته، والممانعة منع مقدمة الدليل إما مع النسد أو بدونه، والسند ما يكون المنع مبنياً عليه. ولما كان القياس مبنياً على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الأصل وفي الفرع وتحقق شرط التعليل بأنه لا يغير حكم النص ولا يكون الأصل معدولاً به عن القياس وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره كان

وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح

للمعترض أن يمنع كلا من ذلك بأن يقول: لا نسلم أن ما ذكرت من الوصف علة أو صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الأصل أو في الفرع أو لا نسلم تحقق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلة.

[الممانعة في نفس الحجة هي أساس المناظرة]

واعلم أن الممانعة في نفس الحجة هي أساس المناظرة لعموم ورودها على القياس إذ قلما تكون العلة قطعية وعند إيرادها يرجع المعلل في التفصي عنها إلى مسالك العلة وهي كثيرة، وعلى كل منها أبحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال، ثم ينبغي أن يكون ذكر الممانعة على وجه الإنكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى وإقامة الحجة. ولا يخفى أنه تصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز أن يثبت بالنص أو الإجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه، ويكون علة الحكم غيره أو يكون مقتضراً على الأصل بخلاف فساد الوصف فإنه لا يصح بعد ظهور التأثير. ولهذا جعل فخر الإسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحاً وبالنقض وفساد الوضع فاسداً. نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج إلى الجواب وبيان أنه ليس كذلك كذا في التلويح، ومثال قولهم: في إعتاق الراهن أنه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالإبطال فكان مردوداً كالبيع فقالوا: ليس كالبيع لأنه يحتمل الفسخ بخلاف البيع، وهذه مفارقة والوجه الممانعة وهو أن نقول: إن القياس لتعدية حكم النص دون تغييره وإنا لا نسلم وجود هذا الشرط هنا، وبيانه أن حكم الأصل وقف لما يحتمل الرد والفسخ وأنت في الفرع تبطل أصلاً ما لا يحتمل الرد والفسخ.

[إذا قامت المعارضة كان السبيل في دفعها الترجيح]

(وإذا قامت المعارضة) شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني إذا تحققت المعارضة. بأن لم تدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما (كان السبيل فيه) أي في دفعها (الترجيح) وقد اختلف في الواجب عند التعارض فليل الوقف أو التخيير لا الترجيح، وذهب الجمهور إلى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح لإجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الأدلة الظنية على بعض إذا اقترن بها ما تتقوى به والترجيح إنما يقع بين المظنونين لأن المظنون يتفاوت في القوة لا في المعلومين إذ ليس بعضهما أقوى من بعض، ولذا قلنا إذا تعارض نصان قاطعان لا سبيل إلى الترجيح، بل المتأخر ناسخ أن عرف التاريخ وإلا وجب

وهو عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفاً حتى لا يترجح القياس بقياس آخر

المصير إلى دليل آخر أو التوقف، وأورد عليه المفسر والمحكم قطعياً والتعارض بينهما واقع والترجيح للمحكم. وأجيب بأن المراد من النصين القاطعين المتساويان في الدلالة على القطع كالمحكمين أو المفسرين ولا ترجيح لأحدهما على الآخر إذ ذاك لا محالة كذا في التقدير وقد تبع المؤلف فخر الإسلام في تأخير بحث الترجيح عن بحث التعارض ولو آخر التعارض إلى هنا وأعقبه بالكلام على الترجيح كما فعل صدر الشريعة لكان أنسب.

[بيان معنى الترجيح]

(وهو عبارة عن فضل أحد المثلين) المتعارضين (على الآخر) قيل في هذه العبارة توسع لأن هذا معنى الرجحان لا الترجيح فإنه إثبات الرجحان فكأن الشيخ حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، وتقديره الترجيح عبارة عن إثبات فضل أحد المثلين على الآخر أو بيانه، ولهذا قال القاضي: هو إظهار زيادة لأحد المثلين وصفاً كذا في التقرير، ويمكن أن يكون الضمير عائداً إلى الترجيح بمعنى الرجحان من قبيل اطلاق اسم المؤثر على الأثر أو المراد بالفضل القوة. قال في التلويح: الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحاً: أي فاضلاً زائداً، ويطلق مجازاً على اعتقاد الرجحان، وفي الاصطلاح بيان الرجحان: أي القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم: هو اقتران الدليل الظني بأمر يقوى به على معارضة. (وصفاً) بيان لشروطه وهو أن يكون تابعاً حتى لو قوى أحدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحاناً فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوي وهو إظهار زيادة أحد المثلين على الآخر وصفاً لا أصلاً من قولك: رجحت الوزن إذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بدّ من قيام التماثل أولاً، ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداءً ولا تدخل تحت الوزن منفرداً عن المزيد عليه قصداً في العادة. قال الإمام السرخسي: لا تسمى زيادة درهم على العشرة في أحد الجانبين رجحاناً لأن المماثلة تقوم به أصلاً وتسمى زيادة الجثة ونحوها رجحاناً لأن المماثلة لا تقوم بها عادة، وهذا من قوله عليه الصلاة والسلام: للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين «زن وأرجح فإننا معاشر الأنبياء هكذا نزن» فمعنى أرجح زد عليه فضلاً قليلاً يكون تابعاً له بمنزلة الأوصاف كزيادة الجودة لا قدرأ يقصد بالوزن عادة للزوم الربا في قضاء الديون إذ لا يجوز أن يكون هبة لبطلان هبة المشاع كذا في التلويح. (حتى لا يترجح القياس) على قياس آخر يعارضه (بقياس آخر) ينضم

وكذا الحديث والكتاب .

وإنما يترجح بقوة فيه

إليه يعني قياساً يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الأدلة إذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الأصول لا كثرة الأدلة إذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة إلا عند تعدد العلتين لأن حقيقة القياس ومعناه الذي يصير به حجة هو العلة لا الأصل كذا في التلويح . (وكذا الحديث) لا يترجح على حديث آخر يعارضه بحديث آخر (والكتاب) أي ولا يترجح نص الكتاب بنص آخر .

(وإنما يترجح) الدليل (بقوة فيه) حتى صار الحديث المشهور أولى من الآحاد لأن الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول ﷺ وقد أفاد الحصر بإنما أن النص لا يترجح بالقياس لأنه من جنس ما يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد كالشاهد الثالث ذكره شمس الأئمة وعن البعض أنه يترجح بالقياس لأنه غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف . والحاصل أنه لا يترجح بكثرة الأدلة عندنا لأنه بقوة الأثر وهو بما يصلح وصفاً وتبعاً لا بما هو مستقل بالتأثير إذ تقوى الشيء إنما يكون بصفة توجد في ذاته ، وأما ما لا يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه إليه بل يكون كل منهما معارضاً للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض ، وتعقبهم في التلويح بأن يقال : سلمنا أن الترجيح بالقوة ، لكن لا نسلم أنه لا يحصل للدليل بانضمام الغير إليه يتقوى به وهو كونه موافقاً للدليل الآخر وموجباً لزيادة الظن ، واستدل في التوضيح بالإجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج أو أخ لأم في التعصيب فإنه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن العم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتاً كان الترجيح بكثرة دليل الإرث ثابتاً واللازم باطل ، ثم قال : واعلم أنا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول وكرجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولم يرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم يرجح بكثرة الأدلة ، ولنا في كل ذلك فرق دقيق وهو أن الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث المجموع وأنها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منهما ، واعتبر هذا بالشاهد الثالث فإن كل أمر منوط بالكثرة كحمل الأثقال والحروب فإن الأكثر فيه راجح على الأقل وكل أمر منوط بكل واحد كالمصارعة فإن الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الأصول من قبيل الأول لأنها دليل قوة الوصف فهي راجعة إلى القوة فتعتبر وكثرة الأدلة من قبيل الثاني فإن كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الآخر

وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى تكون الدية نصفين
وكذا قلنا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء وما يقع به
الترجيح أربعة

أصلاً فإن الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة
التي في الصوم فإن هذا الحكم تعلق بالأكثر من حيث هو الأكثر لا بكل واحد من
الأجزاء فيكون من قبيل الأول، هذا هو الأصل فأحكمه وفرع عليه الفروع انتهى .
(وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة) إشارة إلى أن كل ما يصلح
علة لا يصلح مرجحاً لأنه لاستقلاله لا ينضم إلى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة، ثم
بين ذلك في العلل الحسية للأحكام الشرعية التي وقع الإجماع على عدم ترجيح بكثرة
العلة بمعنى أن يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسألة اختلاف عدد جراحات
الجانبيين على مجروح واحد مات من جميعها فإن الدية عليهما نصفان وهو معنى
قوله: (حتى تكون الدية نصفين) وإنما لم تعتبر الكثرة لأن الإنسان قد يموت من
جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة
جراحة واحدة وتفريعه وجوب الدية عليهما إنما هو في الخطأ، أما في العمد
فالقصاص عليهما وهو مقيد بما إذا لم تكن جراحة أحدهما أقوى تأثيراً فإن كانت
أقوى كما إذا جرحه أحدهما وحز رقبتة الآخر فالقائل هو الحاز كذا في التقرير .
(وكذا قلنا الشفيعان في الشقص) أي الجزء (الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء)
وصورتها دار بين ثلاثة لأحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها، فباع صاحب
النصف نصفها وطلب الآخران الشفعة لم يرجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد
باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لأن كل جزء من أجزاء سهمها علة مستقلة
في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث إلا كثرة العلة وهي لا
تصلح للترجيح فعندما يكون النصف المبيع بينهما أنصافاً لترتب الحكم على العلة
المتحققة في كل جانب وعند الشافعي أثلاثاً وبيان الدليل للمذهبيين في التلويح، وإنما
وضعها في الشقص وإن كان الجوار كذلك ليتأتى فيها خلاف الشافعي .

[ما يقع به الترجيح أربعة]

(وما يقع به الترجيح) أي ترجيح القياس لا كل دليل (أربعة) الحصر فيها مبني
على أنه جرت عاداتهم بذكرها وإلا فقد قال في التلويح: وأما القياس فيقع فيه الترجيح
بحسب أصله أو فرعه أو علته أو أمر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من أصول ابن
الحاجب، وقد أشار المصنف ههنا إلى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف
علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالإيماء، ثم في الإيماء يرجح ما

بقوة الأثر كالأستحسان في معارضة القياس بقوة ثباته على الحكم المشهود به كقولنا في صوم رمضان إنه متعين أولى من قولهم: صوم فرض لأن هذا مخصوص في الصوم

يفيد ظناً أغلب وأقرب إلى القطع على غيره وما عرف بالإيماء مطلقاً يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولأن الشارع أولى بتعليل الأحكام، ثم لا يخفى أن الراجح تأثير النوع ثم العين ثم الجنس القريب ثم الأقرب فالأقرب وأن اعتبار بيان الحكم لكونه المقصود أولى وأهم من اعتبار بيان العلة فيرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم، وعند التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين أو مساوٍ ومرجوح كتقدم المركب من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع، وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم على ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة انتهى. (بقوة الأثر) أي التأثير بأن يكون أحد القياسين أقوى تأثيراً من الآخر، مثاله قول الشافعي: إن طول الحرمة يمنع الحر من نكاح الأمة لأنه يرق ماؤه عن غنية وارقاق الماء عن غنية حرام على كل حر فنكاح الأمة مع طول الحرمة حرام، وقلنا لا يمنع لأنه نكاح يملكه العبد بإذن مولاه فكذا الحر وهو أقوى لأن أثر الحرية في اتساع الحل أقوى من الرق فيه تشريفاً كالطلاق والعدة وكثير، (كالأستحسان في معارضة القياس) فإن الاستحسان لقوة أثره يقدم على القياس وإن كان ظاهر التأثير إذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح أو الخفاء لأن القياس إنما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس بخلاف الشهادة فإنها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا تتفاوت وإنما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق، وقد يقال: إن العدالة مما لا تختلف بالشدة والضعف لأنه إن انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل وإلا فلا كذا في التلويح، وفيه نظر لأن العدالة اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر وإذا لم يرتكب صغيرة أصلاً كان أشد فاختلفت شدة وضعفاً، (وبقوة ثباته) أي الوصف (على الحكم المشهود به) أي الذي يشبهه الوصف بثبوته والمراد كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتميم ومسح الخف والجبيرة والجورب، بخلاف الركن فإن الركنية لا توجب التكرار كما في أركان الصلاة بل الإكمال، ونحن نقول به وهو الاستيعاب. (كقولنا: في صوم رمضان أنه متعين) بتعيين الشارع فلا يجب تعيينه (أولى من قولهم) أي الشافعية (صوم فرض) فيجب تعيينه كالقضاء؛ (لأن هذا) أي التعليل بوصف الفرضية لإيجاب التعيين (مخصوص في الصوم) دون سائر

بخلاف التعيين فقد تعدى إلى الودائع والغصوب ورد المبيع في البيع الفاسد وبكثرة أصوله وبالعدم عند العدم وهو العكس

المواضع (بخلاف) التعليل بـ(التعيين) أي التعيين (فقد تعدى) أي ثبت فيها (إلى الودائع) فإنه إذا أدى الوديعة إلى مالها خرج عن العهدة بأي جهة ردها ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة (والغصوب) فإن المغصوب متعين عليه فلا يجب أن يعين الرد له (ورد المبيع في البيع الفاسد) إلى البائع وكذا الإيمان بكسر الهمزة لا يشترط نية التعيين فيه بأن يعين أنه يؤدي الفرض مع أنه أقوى الفروض بل على أي جهة يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعيناً غير متنوع إلى فرض ونفل، وكذا الإيمان بفتح الهمزة كذا في التقرير. (وبكثرة أصوله) بيان للثالث وهو أن يشهد لأحد الوصفين أصلاً أو أصول ولم يشهد للآخر إلا أصل واحد فهو صحيح عند الجمهور، والتحقيق أن الثلاثة راجعة إلى قوة التأثير لكن شدة الأثر بالنظر إلى الوصف وقوة الثبات بالنظر إلى الحكم وكثرة الأصول بالنظر إلى الأصل فلا اختلاف إلا بحسب الاعتبار، ولهذا قال شمس الأئمة: ما من نوع من هذه الأنواع إذا قرّرت في مسألة إلا ويتبين به إمكان تقرير النوعين الأخيرين فيه كذا في التلويح والتقرير، وفي التحرير ما ذهب إليه الجمهور هو المختار لأن مرجعه اشتهاً للدليل: أي الوصف كالخبر إذا اشتهر فإزداد ظن اعتبار الشارع حكمه بخلاف ما إذا لم يبلغها انتهى.

(وبالعدم عند العدم) أي عدم الحكم في كل صور عدم الوصف بيان للقسم الرابع (وهو العكس) يعني الاطراد في العلة أنه كلما وجدت العلة وجد الحكم، ومعنى الانعكاس أنه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف، وقد بينوا المناسبة فيه بأنه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون: كل إنسان ضاحك وبالعكس كل ضاحك إنسان، فقولنا: كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا: كلما وجد الحكم وجد الوصف، لأن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا: كلما وجد الوصف وجد الحكم وإن لم يكن عكساً منطقياً كذا في التلويح. واختلف في الترجيح به، فقبل لا لأن العدم لا يتعلق به حكم، وقال العامة: نعم لأن عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم ووكادة تعلقه به فصلح مرجحاً لكنه ضعيف لاستلزامه إضافة الرجحان إلى العدم الذي ليس بشيء وتظهر ثمرته عند المعارضة فإذا عارضه ترجيح آخر كان مقدماً عليه، ومثاله قولنا في المسح: إنه مسح فلا يسن تكراره راجح على قولهم: إنه ركن فيسن تثلثه لأن ما قلنا ينعكس إلى ما ليس بمسح كغسل الأعضاء الثلاثة يسن تكراره، وما قالوا لا ينعكس فإن المضمضة والاستنشاق يتكرران وليسا بركنين كذا في التقرير.

وإذا تعارض ضربا الترجيح كان الرجحان بالذات أحق منه في الحال لأن الحال قائمة بالذات تابعة له فينقطع حق المالك بالطبخ والشئ لأن الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين هالكة من وجه وقال الشافعي: صاحب الأصل أحق لأن الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له

[إذا تعارض ضربا الترجيح

كان الرجحان بالذات أحق منه في الحال]

(وإذا تعارض ضربا الترجيح) بيان لأن التعارض كما يقع بين الأقيسة فيحتاج إلى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه (كان الرجحان بالذات) أي بمعنى راجع إليها (أحق منه) أي أولى بما هو (في الحال) أي بوصف قائم في الذات على مضادة الأول: أي مخالفته، وإنما قيدنا به لأنه لو كان على موافقته لا يحتاج إلى الترجيح. (لأن الحال قائمة بالذات) أي قائمة بالغير وهو الذات، وما هو قائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه بنفسه فكانت الحالة موجودة من وجه دون وجه والذات موجودة من كل وجه (تابعة له) في الوجود بيان للوجه الثاني. وحاصله أن الذات أسبق وجوداً من الحال فيقع به الترجيح أولاً فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد أمضى حكمه، وقد ذكروا للترجيح بالوصف الذاتي أمثلة منها ما أجمع عليه وهو ترجيح ابن الأخ على العم في العصبية، لأن رجحانه في ذات القرابة لأنها قرابة أخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لأنه يتصل بواسطة واحدة، وهو الأب ومثله كثير في باب الميراث. ومنها ما قال به أصحابنا وهو انقطاع حق المالك من العين إلى القيمة بصنعتة في المغصوب خياطة أو صياغة أو طبخاً بحيث يزداد بها قيمة المغصوب وهو ما أفاده بقوله: (فينقطع حق المالك بالطبخ والشئ لأن الصنعة قائمة) أي موجودة وليس المراد بالقيام ما يكون في الأعيان، إذ المراد بالصنعة أثرها ولا بدّ له من القيام بمحل كذا في التقرير. (بذاتها من كل وجه) ومضافة إلى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغيير ولا إضافة إلى المغصوب منه بخلاف المغصوب فإنه قامت من وجه. (والعين هالكة من وجه) حيث انعدم صورته وبعض معانيه: أعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافاً إلى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي صار به هالكاً بمعنى أن لفعل الغاصب مدخلاً في وجود الثوب بهذه الصنعة مثلاً. (وقال الشافعي: صاحب الأصل) وهو المالك (أحق) من الغاصب (لأن الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له) ولا خفاء في ترجيح الأصل على التابع. وجوابه أن قيام الصنعة بالعين وبقاءه به حال بعد الوجود فإذا تعارض الوجود والبقاء كان الوجود أحق بالترجيح به من البقاء، لأن الوجود راجع إلى الذات والبقاء

والترجيح بغلبة الأشباه وبالعموم وقلّة الأوصاف فاسد وإذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا كانت غايته أن يلجئ إلى الانتقال وهو أربعة

إلى الحال (والترجيح بغلبة الأشباه) بيان للترجيحات المردودة بعد بيان المقبولة. الأول: الترجيح بغلبة الأشباه، وهو أن يكون للفرع بأحد الأصليين شبه واحد وبالأصل الآخر شبهان أو أشباه وهو فاسد عندنا. وقال عامة الشافعية: بصحته، لأن الظن يزداد عند كثرة الأصول. وقلنا الأشباه أوصاف تجعل عللاً وكثرة العلة لا توجب ترجيحاً ككثرة الآيات والأخبار. ولا فرق بين أوصاف مستنبطة من أصل واحد أو أصول ولو كانت من أصول لم توجب ترجيحاً فكذا إذا كانت من أصل واحد، وهذا بخلاف الترجيح بكثرة الأصول فإن هناك الوصف واحد وكل أصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم، فأما ههنا فالأصل واحد والأوصاف متعددة فكان من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة، ومثاله قولهم: في من ملك أخاه أنه لا يعتق عليه، لأن الأخ يشبه الولد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه غير المحرمية مثل وضع الزكاة من الطرفين وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان أولى، وهذا باطل لما قلنا إن كل شبه يصلح قياساً فيصير كترجيح قياس بقياس آخر. (وبالعموم) أي الثاني: الترجيح بعموم الوصف مثل ترجيح الشافعية التعليل بوصف الطعم في الأشياء الأربعة على التعليل بالكيل والجنس بقولهم: إن الطعم أحق لأنه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول إلا الكثير والمقصود من التعليل تعميم حكم النصّ فكلما كان أعمّ كان أوفق للمقصود. وقلنا هذا باطل لأن الوصف فرع النصّ والنصّ العام والخاص سواء عندنا، وعندهم الخاص يقضي على العام فكيف صار العام أحق منه. والفرق بين الترجيح بالعموم وقوة ثباته على الحكم أن الأول إنما يكون في أصل واحد يكثّر فروعه، والثاني باعتبار أصل واحد تقويه أصول كثيرة كذا في التقرير. (وقلة الأوصاف فاسد) مثل ترجيح الشافعية الطعم على الكيل والجنس بالوحدة، إذ الجنس شرط عندهم والعلة هي الطعم لا غير. قالوا العلة التي هي ذات وصف أحقّ لكونها أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخلاف وأكثر تأثيراً من علة ذات وصفين لعدم توقفها في التأثير على شيء آخر. وبعض الشافعية رجح بكثرة الأوصاف لكونها أكثر شبيهاً بالأصل، وهما فاسدان لأن العلة فرع النصّ وما فيه إيجاز وما فيه إطناب سواء والترجيح إنما هو بالمعاني لا بالصور كثرة وقلّة.

(وإذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا) أي إذا دفع السائل علل المعلل بما ذكرنا من الوجوه (كانت غايته) أي ثمرة دفعه (أن يلجئ إلى الانتقال) وهو ما يوجب إكمال ما أراد المعلل بتعليله (وهو أربعة) أوجه لأن الانتقال من شيء إلى شيء يقتضي منتقلاً

فإما أن ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى أو ينتقل من حكم إلى حكم آخر بالعلة الأولى أو ينتقل إلى حكم آخر وعلة أخرى أو ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول لا لإثبات العلة الأولى

منه وإليه وليس فيما نحن فيه إلا الحكم والعلة فالانتقال إما أن يكون من العلة إلى العلة أو من الحكم إلى الحكم، فإن كان الأول فإما لإثبات العلة الأولى أو الحكم الأول والأول هو القسم الأول والثاني هو الرابع، وإن كان الثاني فإما بالعلة الأولى أو غيرها والأول هو الثاني والثاني هو الثالث والوجه كلها صحيحة إلا الرابع.

(فإما أن ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى) وهو يتحقق في الممانعة لأن السائل لما منع وصف المعلل عن كونه علة لم يجد بدأً من إثباته بدليل آخر، وصح ذلك لأنه لم يدع إلا الحكم بتلك العلة فما دام يسعى في إثباتها لم يكن منقطعاً، لأن الانقطاع عبارة عن حالة تعتري المناظر بالعجز عما رام بالمناظرة فما دام يسعى ليس بعاجز، وهذا مثل من علل بوصف غير مسلم فقال في الصبي المودع إذا استهلك الوديعة إنه لم يضمن لأنه مسلط على الاستهلاك، فإذا قال الخصم لا نسلم أنه مسلط احتج إلى إثباته. قال شمس الأئمة: وعلى هذا لو اشتغل بإثبات الأصل الذي تفرع منه المتنازع فيه حتى يرتفع الخلاف بإثبات الأصل كما لو علل بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل بإثبات كونه حجة بقول الصحابي، فقال خصمه قول الصحابي: ليس بحجة فاشتغل بإثبات كونه حجة بخبر الواحد، فقال خصمه: هو ليس بحجة فيحتج بالكتاب على أنه حجة فإنه لكون سعيًا في إثبات ما رامه يكون طريقاً مستقيماً كذا في التقرير.

(أو ينتقل من حكم إلى حكم آخر بالعلة الأولى) كقولنا: الكتابة عقد يحتمل الفسخ فلا يمنع التكفير بمن تعلقت به فيقال: المنع بغيره من نقصان الرق فيجاب احتمال الفسخ دليل عدم نقصانه.

(أو ينتقل إلى حكم آخر وعلة أخرى) ولا بأس به لأن ما ادعاه قد سلم له فإذا احتج إلى إثبات حكم آخر كان له ذلك ولا يعتد انقطاعاً كما لو علل بعد تسليم الخصم أن هذا العقد لا يمنع الصرف هذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها إليها، وهذا الحكم غير الحكم الذي انتقل إليه بالعلة الأولى، ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه إلى علة أخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يحزر المعلل المبحث في الابتداء.

(أو ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول لا لإثبات العلة الأولى) فذهب بعضهم إلى صحته احتجاجاً بقصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في محاجة

وهذه الوجوه صحيحة إلا الرابع ومحااجة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل لأن المحجة الأولى كانت لازمة إلا أنه انتقل دفعا للاشتباه

اللعين نمرود بن كنعان فإن إبراهيم عليه الصلاة والسلام انتقل من قوله: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] لما عارضه اللعين بقوله: ﴿أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] إلى قوله: ﴿فَلَيْتَ اللَّهُ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] وهو انتقال منه إلى حجة أخرى لإثبات الحكم الأول، والصحيح أن مثل هذا الانتقال يعدّ انقطاعاً لأن المناظرة شرعت لبيان الحق فإن تفسيرها النظر من الجانبين في النسبة بين الشيتين إظهاراً للصواب.

وإنما تحصل الإبانة إذا كان الدليل متناهيًا والمعلل إذا لزمه النقص لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلأن لا يقبل منه التعليل المبتدأ أولى ولذا قال: (وهذه الوجوه صحيحة إلا الرابع) فإنه انقطاع في عرفهم استحسونه كيلا يخلو المجلس عن المقصود وإلا ففي العقل له أن ينتقل إلى آخر وآخر إذا لم يثبت ما عينه حتى يعجزه عن إثباته ولو في مجالس فالانقطاع إنما هو مع دليله، وهو سكوت أو إنكار ضروري أو منع بعد تسليم كذا في التحرير. (ومحااجة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل لأن المحجة الأولى كانت لازمة) أي ملزمة للعين لأنه أراد بقوله: ﴿يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ حقيقة الإحياء والإماتة، وعارضه اللعين بأمر باطل بتسمية اطلاق المسجون إحياء وقتل الآخر إماتة. (إلا أنه انتقل دفعا للاشتباه) إلا أن إبراهيم لما خاف الاشتباه والتليس على القوم لضعف إدراكهم انتقل إلى ما لا يكاد يشبهه على أحد ومثله حسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه، قال القاضي البيضاوي: ولعل نمرود زعم أنه يقدر أن يفعل كل جنس يفعله الله تعالى فنقضه إبراهيم بذلك، وإنما حمله عليه بطر الملك وحمائته أو اعتقاد الحلول، وفي التقرير: واعلم أن الانقطاع كما يتحقق من جانب المعلل يتحقق من جانب السائل لما ذكرنا من تفسيره وأنه على أربعة أوجه: أحدها: وهو أظهرها السكوت كما أخبر الله تعالى عن اللعين بقوله: ﴿فَبُهَّتْ الَّذِي كَفَرْتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨]. والثاني: جحد ما يعلم بالضرورة أو بالمشاهدة فإن جحد مثله يدل على عجزه عن دفع علة المعلل. والثالث: المنع بعد التسليم فإنه يعلم أنه لا شيء يحمله على المنع بعد التسليم إلا العجز. والرابع: عجز المعلل عن تصحيح علته حتى انتقل إلى أخرى، وهذا النوع منه يختص بالمعلل فإن السائل إذا انتقل من دليل إلى دليل لا بأس به لأنه يعارض المعلل فما دام يسعى في المعارضة بدليل يصلح لذلك لا يثبت الانقطاع والله أعلم.

جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيثان: الأحكام وما يتعلق به الأحكام
أما الأحكام فأربعة حقوق الله تعالى

فصل

في بيان الأسباب والعلل والشروط

(جملة ما يثبت بالحجج التي سبق) أي مرّ (ذكرها) سابقاً على القياس وإنما
قيدنا به لأن هذه الأشياء لا يجوز إثباتها بالقياس (شيثان: الأحكام) المشروعة (وما
يتعلق به الأحكام) والتعليل لا يصح إلا بعد معرفة الشئين لأن القياس لتعدية حكم
معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم، ولا يتحقق ذلك إلا بعد معرفة هذه الأشياء،
وذكر في التلويح لذلك حاصلًا وهو أن الحكم إما حكم يتعلق شيء بشيء أو لا فإن
لم يكن فالحكم إما صفة لفعل المكلف أو أثر له فإن كان أثراً كالمملك فلا بحث ههنا
عنه، وإن كان صفة فالمعتبر فيه اعتباراً أولياً إما المقاصد الدنيوية أو المقاصد
الأخروية. فالأول: ينقسم الفعل بالنظر إليه تارة إلى صحيح وباطل وفساد، وتارة إلى
منعقد وغير منعقد، وتارة إلى نافذ وغير نافذ، وتارة إلى لازم وغير لازم. والثاني:
إما أصلي أو غير أصلي، فالأصلي إما أن يكون الفعل أولى من الترك أو الترك أولى
من الفعل أو لا يكون أحدهما: أولى فالأول إن كان مع منع الترك بقطعي ففرض أو
بظني فواجب وإلا فإن كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة وإلا فنفل وندب.
والثاني: أن يكون مع منع الفعل فحرام وإلا فمكروه. والثالث: مباح وغير الأصلي
رخصة وهي أربعة كما تقدم، وإن كان حكماً يتعلق شيء بشيء فالممتعلق إن كان
داخلاً في الشيء فركن وإلا فإن كان مؤثراً فيه فعلة وإلا فإن كان موصلاً إليه في
الجملة فسبب وإلا فإن توقف الشيء عليه فشرط وإلا فعلامة انتهى.

(أما الأحكام) جمع حكم بمعنى المحكوم به (فأربعة) أي منقسمة بالقسمة
الأولية إلى أربعة وهي قسمة صحيحة خلا أنه ترك قسماً واحداً وهو ما اجتمعا فيه
على السواء لأنه إذا كان كذلك كان حق العبد راجحاً لاحتياجه فصار كأنه عائد إلى
القسم الأخير كذا في التقرير، وفي التلويح ولم يوجد قسم آخر اجتمعا فيه على
التساوي في اعتبار الشارع. (حقوق الله تعالى) وهو ما يتعلق به النفع العام من غير
اختصاص بأحد فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه وإلا فباعتبار التخليق
الكل سواء في الإضافة إلى الله تعالى ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٨٤]
وباعتبار الضرر أو الانتفاع هو متعال عن الكل، ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير كذا في التلويح، قالوا إطلاق الحق حقيقة إنما هو على الله
وصفاته وأما على غيره فمجاز لأنه الموجود من كل وجه بأن لم يسبقه عدم ولم يطرأ

خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتماعا فيه وحق الله غالب كحد القذف وما اجتماعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع عبادات خالصة كالإيمان وفروعه وهي أنواع ثلاثة أصول ولواحق وزوائد

عليه عدم . (خالصة) قيل إنه تمييز، والظاهر أنه حال لأن التمييز في المشتق ضعيف . (وحقوق العباد خالصة وما اجتماعا فيه وحق الله غالب كحد القذف) لأنه من حيث إنه شرع لصيانة عرض العبد ولدفع العار عن المقذوف كان حقه ومن حيث إنه زاجر شرع لإخلاء العالم عن الفساد كان حقاً له تعالى ولذا سمي حداً فلما تعارضت فيه الأدلة تعارضت فيه الأحكام فمن حيث إنه حق الله تعالى لا يباح القذف بإباحته ويستوفيه الإمام دون المقذوف ولا ينقلب ما لا عند سقوطه ويتنصف بالرق ولا يحلف القاذف ولا يؤخذ منه كفيل إلى أن يثبت ولا يورق ولا يصح فيه العفو ولا يجوز الاعتياض عنه ويجري فيه التداخل ويشترط فيه إحصائه ومن حيث إنه حق العبد يشترط فيه الدعوى ولا يبطل بالتقادم ويجب على المستأمن وقيمه القاضي بعلمه ويقدم استيفاؤه على سائر الحدود ولا يبطل بالرجم ولا يصح الرجوع عن الإقرار فإذا تعارض الحقان غلبنا حق الله تعالى لأن المقصود الأصلي من إقامته إخلاء العالم عن الفساد وما للعبد يكون داخلاً فيه، وهذا هو المعتمد الذي عليه الكافة وخالف صدر الإسلام فصحح أن الغالب فيه حق العبد وتماه في فتح القدير وغيره . (وما اجتماعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص) فإن فيه حق الله تعالى وهو إخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب لجريان الإرث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو .

[أنواع حقوق الله تعالى]

(وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع) بالاستقراء : (عبادات خالصة كالإيمان وفروعه) من الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد، وإنما كانت فروعاً لأنها لا تصح إلا بعد تقدم الإيمان وهو صحيح بدونها (وهي) أي العبادات الخالصة (أنواع ثلاثة أصول ولواحق وزوائد) بمعنى أن في جملة الفروع أصلاً وملحقاً وزوائد لا بمعنى أن كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة وكون الطاعات من فروع الإيمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها مما له أصل وملحق به وزوائد فأصل الإيمان هو التصديق بمعنى إذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام وجميع ما علم مجيئه بالضرورة على ما هو معنى الإيمان في اللغة إلا أنه قيد بأشياء مخصوصة وقدمناه في بحث شرائط الراوي من أقسام السنة، والملحق بأصل الإيمان هو الإقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلاً على تصديق القلب

وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة
الكفارات

وليس بأصل لأن معدن التصديق هو القلب ولذا يسقط الإقرار عند تعذره كما في الأخرس أو تعسره كما في المكره وكون الإقرار ركناً من الإيمان ملحقاً بأصله إنما هو عند بعض العلماء كشمس الأئمة وفخر الإسلام وكثير من الفقهاء، وعند بعضهم الإيمان هو التصديق وحده والإقرار شرط لإجراء أحكام الدنيا وقدمناه، وزوائد الإيمان هي الأعمال لما ورد في الأحاديث من أنه لا إيمان بدون الأعمال نفيًا لصفة الكمال بناء على أنها من متممات الإيمان ومكملاته الزائدة عليه. وأما الفروع فالأصل فيها الصلاة لأنها عماد الدين وتالية الإيمان شرعت شكرًا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من أعمال الجوارح وأفعال القلوب والملحق به الصوم من حيث إنه عبادة بدنية خالصة فيها تجويع الأمانة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي إلى تعظيم المسجد وتكثير الصلاة حقيقة أو حكمًا بالانتظار على شريطة الاستعداد كذا في التلويح وجعل في التقرير تكرار الشهادتين أو ثمراته زوائد الإيمان بناء على ما هو المشهور من حمل الأصحاب زيادة الإيمان على أحدهما (وعقوبات كاملة) أي خالصة (كالحدود) وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة. (وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث) فإنه حق الله تعالى إذ لا نفع فيه للمقتول ثم إنه عقوبة للقاتل لكونه غرماً لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة أن القاتل لم يلحقه ألم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه له في تركة المقتول ولما كان عقوبة لم يثبت في حق الصبي إذا قتل مورثه عمدًا أو خطأ لأن فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب ولا في القتل بالسبب. (وحقوق دائرة) بين العباداة والعقوبة (كالكفارات) فإنها عقوبة وجوباً وعبادة أداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شأنه كإقامة الحدود ولم نجد على العكس ولم يبين المؤلف أن العباداة غالباً لما فيها من التفصيل، فقالوا الغالب جهة العباداة فيها إلا كفارة الفطر في رمضان فإن جهة العقوبة فيها غالبية ولذا تسقط بالشبهات كالحدود، وذكر المحققون في الفرق أن داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار أن شهوة البطن أمر مقصود للنفس احتيج فيها إلى زاجر فوق ما في سائر الجنایات فصار الزجر فيها أصلاً والعبادة تبعاً وفي باقي الكفارات بالعكس ألا ترى أنه لا معنى عن الزجر عن القتل الخطأ وأن كفارة الظهار شرعت فيما يندب إلى تحصيل ما تعلق الكفارة به تعلق الأحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب إلى تحصيل ما تعلق به تعلق الأحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم أباه وشرع الزاجر فيما يندب أو

وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم والمعادن وحقوق العباد كبذل المتلفات والمغصوبات وغيرهما .

وهذه الحقوق تنقسم إلى أصل وخلف فالإيمان أصله التصديق ثم الإقرار صار أصلاً مستبداً خلفاً عن التصديق في أحكام الدنيا

يجب تحصيله لا يليق بالحكمة، وخالف صدر الشريعة القوم وجعل كفارة الظهار ككفارة الفطر بناء على أنه منكر من القول وزور وهو فاسد نقلاً وحكماً واستدلالاً وتامامه في التلويح . (وعبادة فيها معنى المؤنة) من مانت القوم أمنهم احتملت مؤنتهم وهي الثقل والكلفة (كصدقة الفطر) فإن جهات العبادة فيها كثيرة كتسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في أدائها ونحوه ذلك مما هو من أمارات العبادة وجهة المؤنة فيها وجوبها على الإنسان بسبب رأس الغير كالنفقة ولذا لم يشترط لها كمال الأهلية فتجب في مال الصبي والمجنون اعتباراً لجانب المؤنة خلافاً لمحمد اعتباراً لجانب العبادة لكونها أرجح . (ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر) لأن المؤنة فيه باعتبار الأصل وهو الأرض والعبادة باعتبار الوصف وهو النماء، ولذا يصرف مصارف الزكاة ولم يصح ابتداء على الكافر لأن الكفر ينافي القربة من كل وجه، وأما في البقاء فأهل عند محمد كما إذا ملك ذمي عشرية وقال أبو يوسف: بتضعيفه عليه تغييراً للعبادة لكفره وأوجب الإمام الخراج لأنه لم يشرع إلا بوصف العبادة والكفر ينافيه والتضعيف ثبت بالإجماع على خلاف القياس في بني تغلب فلا يقاس عليه . (ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج) لأن المؤنة فيه باعتبار الأصل وهي الأرض والعقوبة فيه باعتبار الوصف، وهو التمكن من الزراعة ولذا لم يصح ابتدائه على المسلم لكن صح إبقاؤه عليه حتى لو اشترى أرض خراج كان عليه الخراج لا العشر لأن جهة المؤنة فيه راجحة والمؤمن أهل للمؤنة . (وحق قائم بنفسه) أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فإن الجهاد حق الله تعالى إعزازاً لدينه وإعلاء لكلمته فالمصائب به كله حق الله تعالى إلا أنه جعل أربعة أخماسه للغانمين امتناناً واستبقى الخمس حقاً لله تعالى لاحقاً لزمنا أدائه طاعة وكذا المعادن ولذا جاز صرف خمس المغنم إلى الغانمين وإلى آبائهم وأولادهم وخمس المعادن إلى الواجد عند الحاجة . (وحقوق العباد كبذل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) كالديات وملك المبيع والثلث وملك النكاح .

(وهذه الحقوق) كلها حقاً لله أو لعبيده (تنقسم إلى أصل وخلف فالإيمان أصله التصديق) زاد في التوضيح والإقرار بناء على أنه ركن وظاهر الكتاب أنه شرط لإجراء الأحكام . (ثم الإقرار صار أصلاً مستبداً خلفاً عن التصديق في أحكام الدنيا) أي صار

ثم صار أداء أحد الأبوين في حق الصغير خلفاً عن أدائه ثم صار تبعية أهل الدار خلفاً عن تبعية الأبوين في إثبات الإسلام وكذلك الطهارة بالماء أصل والتيمم خلف عنه ثم هذا الخلف عندنا مطلق وعند الشافعي ضروري

الإقرار المجرد قائماً مقام الأصل في أحكام الدنيا فترتب عليه الأحكام كما في الإكراه على الإسلام فإن إقراره قائم مقام مجموع التصديق والإقرار وقدمنا في بحث الراوي للسنة أنه مخصوص بالحربي . (ثم صار أداء أحد الأبوين) أي إيمانه (في حق الصغير خلفاً عن أدائه) أي الصغير حتى يجعل مسلماً بإسلامه تبعاً نظراً له . (ثم صار تبعية أهل الدار خلفاً عن تبعية) أحد (الأبوين في إثبات الإسلام) وإذا لم توجد تبعية أهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفاً، مثلاً إذا سبي صبي فإن أسلم هو نفسه مع كونه عاقلاً فهو الأصل، وإلا فإن أسلم أحد الأبوين فهو تبع له وإلا فإن أخرج إلى دار الإسلام فهو مسلم بتبعية الدار وإن لم يخرج بل قسم أو بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الإسلام فلو مات يوصى عليه ويدفن في مقابر المسلمين، ثم التحقيق أن عند عدم الأبوين ليست التبعية خلفاً عن أداء أحد الأبوين بل عن أداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفاً عن الميت لا عن أبيه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون للشيء خلفاً وأصلاً، وقد يقال: لا امتناع في كون الشيء أصلاً من وجه وخلفاً من وجه كذا في التلويح .

(وكذلك الطهارة بالماء أصل والتيمم خلف عنه) خلفاً مطلقاً يرتفع به الحدث إلى غاية وجود الماء بالنص لأنه لما كان حكم الأصل إفادة الطهارة وإزالة الحدث فكذا حكم الخلف إذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفاً بل أصلاً فلا يصح جعله خلفاً في حق الإباحة مع الحدث، ولذا قال: (ثم هذا الخلف عندنا مطلق) فيكون حكمه حكم الماء في تأدية الفرائض به (وعند الشافعي ضروري) بمعنى أنه ثبتت خلفيته ضرورة الحاجة إلى إسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة، وفائدة الخلاف تظهر في صحة تقديمه على الوقت وأداء فرضين بتيمم واحد فعندنا يجوز خلافاً له فيمن له إناء من الماء أحدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه فعندنا لا يجوز له التحري، لأن التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء، وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط، وعنده يجب التحري ولا يجوز التيمم إذ معه طاهر بيقين فلا ضرورة فلا تيمم. وفي التلويح: ولا يخفى أن عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على أنه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء، سواء كان خلفاً ضرورياً أو خلفاً مطلقاً ولا عجز مع إمكان التحري، ولذا جَوَزَ التيمم فيما إذا تحير، فتفريع هذه المسألة على كون التيمم خلفاً ضرورياً بمعنى أنه إنما يكون

لكن الخلفية بين الماء والتراب في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم وبيتني عليه مسألة إمامة التيمم المتوضئين والخلافة لا تثبت إلا بالنصّ أو دلالته وشرطه عدم الأصل على احتمال الوجود ليصير السبب منعقداً فيصح الخلف، فأما إذا لم يحتمل الأصل الوجود فلا ويظهر هذا الشرط في يمين الغموس والحلف على مسّ السماء

بقدر ما تندفع ضرورة إسقاط الفرض ليس كما ينبغي، وإن أريد بكونه ضرورياً أنه لا يكون إلا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء، فهذا مما لا يتصور فيه نزاع. (لكن الخلفية بين الماء والتراب في قول أبي حنيفة وأبي يوسف) يعني الخلفية في الآلة بمعنى أن التراب خلف عن الماء لأنه تعالى نصّ عند النقل إلى التيمم على عدم الماء، وكون التراب ملوثاً في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النصّ لأن نجاسة المحل حكمية فيجوز أن يكون تطهير الآلة كذلك والحديث «التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء» يؤيده. (وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم) فالخلفية في الفعل بمعنى أن التيمم خلف عن التوضؤ لأن الله تعالى أمر بالوضوء أولاً ثم بالتيمم عند العجز. (وبيتني عليه) أي على الاختلاف (مسألة إمامة التيمم المتوضئين) في غير صلاة الجنائز فعند الشيخين جائزة لأنه لا خلفية بين الطهارتين، وعندهما غير جائزة. وفي عامة الكتب لم يذكر زفر مع محمد في هذه، وفي البخاري «وأمّ ابن عباس وهو تيمم» قيدنا بغير الجنائز لأن اقتداء المتوضئ بالتيمم فيها جائز بلا خلاف كما في الخلاصة. (والخلافة لا تثبت إلا بالنصّ) أي بعبارة (أو دلالته) أراد أن الخلف إنما يثبت بما يثبت به الأصل والأصل لا يثبت بالرأي فكذا خلفه وليس المراد الحصر على المذكور فإنها قد ثبتت بالإشارة كما أشرنا إليه في مسألة خلفية التيمم، وقد تكون بالدلالة كما في خلفية التيمم لصلاة العيد والجنائز بالأولى، ولكن لما ذكر الدلالة دلّ على جوازه بالإشارة لأنها أقوى من الدلالة، ولم يذكر الاقتضاء لقلته كذا في التقرير.

(وشرطه) أي الخلف (عدم الأصل) في الحال لعارض إذ لا معنى للمصير للخلف مع وجود الأصل (على احتمال الوجود) أي مع إمكان الأصل (ليصير السبب منعقداً) للأصل ثم بالعجز عنه يتحوّل إلى الخلف (فيصح الخلف، فأما إذا لم يحتمل الأصل الوجود فلا) يصح الخلف. (ويظهر هذا) الشرط (في يمين الغموس) وهو الحلف على نفي ما كان أو ثبوت ما لم يكن في الزمن الماضي فإنه لا تثبت الكفارة لعدم إمكان البزّ (والحلف على مسّ السماء) فإن اليمين قد انعقدت موجبة للبرّ لاحتمال وجود المسّ في الجملة إلا أنه معدوم عرفاً وعادة فانقل الحكم إلى الخلف وهو الكفارة، وكذا سائر الأبدال من المسح والتيمم والفدية.

وأما القسم الثاني فأربعة الأول: السبب وهو أقسام سبب حقيقي، وهو ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب كدلالته إنساناً ليسرق مال إنسان أو يقتله

[ما لا يتعلق بالأحكام أربعة السبب والعلة والشرط والعلامة]

(وأما القسم الثاني) من التقسيم المذكور في أول الفصل (فأربعة) بالاستقراء السبب والعلة والشرط والعلامة. وفي التحرير: أنهم قسموا الخارج المتعلق بالحكم إلى مؤثر فيه ومفوض إليه بلا تأثير. فالأول العلة، والثاني السبب وإلا فإن توقف عليه الوجود فالشرط وإلا فإن دل عليه فالعلامة.

[الكلام على السبب]

(الأول: السبب) قدمه لتقدمه وجوداً على الثلاثة، وهو لغة: ما يتوصل به إلى الشيء طريقاً، ومنه ﴿فَأَنْبَغُ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٥] أو باباً، ومنه: ﴿أَسْبَبَ السَّمَكُونَ﴾ [غافر: ٣٧] أو حبلاً، ومنه: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [الحج: ١٥]. واصطلاحاً ما بينه للسبب الحقيقي. (وهو أقسام) أي ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة أو مجازاً، ويعتبر في تعدد الأقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وإن اتحدت الأقسام بحسب الذوات. (سبب حقيقي، وهو ما يكون طريقاً إلى الحكم) كالجنس وأخرج به بعضهم العلامة فإنها علامة على طريقه (من غير أن يضاف إليه وجوب) أي ثبوت الحكم خرجت العلة فإنه يضاف إليها الثبوت (ولا وجود) يصلح أن يكون مخرجاً للعلة والشرط لأن الحكم يضاف إلى العلة وجوداً بها، وإلى الشرط وجوداً عنده، والقيد الأول مخرج للعلة فقط، (ولا يعقل فيه معاني العلل) أي لا يوجد له تأثير في الحكم بوجه بواسطة أو بغير واسطة احتراز عن السبب الذي له شبهة العلة، والذي فيه معنى العلة وخرج السبب المجازي أيضاً، لأن المراد من كونه طريقاً في الحال والمجازي طريق في المآل؛ (لكن يتخلل بينه) أي السبب (وبين الحكم علة) هي فعل اختياري (لا تضاف إلى السبب) بيان لخلوه عن معنى العلة فإنه إذا أضيفت العلة إلى السبب كان للسبب حكم العلل (كدلالته) أي إنسان غير مودع (إنساناً ليسرق مال إنسان أو يقتله) لأنه لا يضاف الحكم إليه، فلا يضمن دال السارق لأنه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق ولا يشرك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لقطع نسبة الحكم إليه، ولا يضمن القائل تزوجها فإنها

فإن أضيفت العلة إليه صار للسبب حكم العلل كسوق الدابة وقودها واليمين بالله تعالى أو بالطلاق أو العتاق

حرّة قيمة الولد بخلاف تزويج الولي أو الوكيل بالشرط للغرور، قيدنا بكونه غير مودع لأن دلالة المودع السارق على الوديعة فسرقها موجبة للضمان على المودع مع أنه سبب لأن ضمانه بترك الحفظ، ولذا يلزم المحرم الضمان إذا دلّ على الصيد بشروط مذكورة في جزائه لإزالة الأمن المتقرّر بالقتل، بخلاف الدلالة على صيد الحرم لأن أمنه بالمكان بكونه صيد الحرم ولم يزل بالدلالة بخلاف فعل غيره فإنه بتواريه بالدلالة عليه إزالة أمنه وهو الجناية على إحرامه. قال في التلويح: فإن قلت السعاية إلى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي. قلت: مسألة اجتهادية أفتوا فيها بغير القياس لغلبة السعاة انتهى. وفي التحرير وفتوى المتأخرين بالضمان بالسعاية بخلاف القياس استحساناً لغلبة السعاة وينبغي مثله لو غصب المنافع انتهى. وفي التقرير قال أبو اليسر في أصوله: بعض مشايخنا يفتون بالضمان في الساعي بغير حقّ مطلقاً. وبعضهم قال: إن كان السلطان معروفاً بالظلم وتغريم من سعي به إليه يضمن وإلا لا. ونحن لا نفتي به فإنه خلاف أصول أصحابنا. ولكن لو رأى القاضي تضمين الساعي له ذلك لأن الموضوع موضع اجتهاد فنكل إلى رأيه لتتجزر السعاة انتهى. ومن فروع السبب المحض ما ذكره فخر الإسلام لو دفع إلى صبي سكيناً أو سلاحاً ليمسكه للدافع فقتل به نفسه لم يضمن الدافع لأنه سبب محض، اعترض عليه علة لا تضاف إليه بوجه، وإذا سقط من يد الصبي عليه فجرحه كان على الدافع لأنه أضيف إليه العطب ههنا لأن السقوط أضيف إلى الإمساك فصار سبباً له حكم العلل. (فإن أضيفت العلة إليه) أي إلى السبب بيان للقسم الثاني (صار للسبب حكم العلل) فيضاف الحكم إليه (كسوق الدابة وقودها) فإنه لم يوضع للتلطف ولم يؤثر فيه وإنما هو طريق للوصول إليه، والعلة هو وطء الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف إلى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع إلى المحلّ لا فيما يرجع إلى جزاء المباشرة، فتجب عليه الدية لا الحرمان من الميراث ولا الكفارة ولا القصاص، ومن هذا القسم الشهادة بوجوب القصاص فإنها سبب، والعلة ما توسط من فعل القاتل المشهود عليه إلا أنها سبب في معنى العلة لأن العلة مضافة إلى الشهادة من جهة أنه ليس للولي استيفا القصاص قبل الشهادة فصلحت لإيجاب ضمان المحلّ فوجب الدية على الشاهد إذا رجع لا القصاص لأنه جزء المباشرة، قال في التحرير: ومنه وضع الحجر وإشراع الجناح والحائط المائل بعد التقدّم والوجه أنه مثله لتعديه في إبقاء الفعل السبب انتهى.

(واليمين بالله تعالى) قبل الحنث (أو بالطلاق أو العتاق) وهي الصيغ الدالة على

تسمى سبباً مجازاً ولكن له شبهة الحقيقة حتى يبطل التنجيز التعليق

تعليق الطلاق أو العتاق أو النذر بشيء فإنها قبل وقوع المعلق عليه (تسمى سبباً مجازاً) لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق أو العتاق ولزوم المنذور به لإفضائها إليه في الجملة لا أسباباً حقيقة إذ ربما لا تفضي إليه بأن لا يقع المعلق عليه، قيدنا بكونه قبل الوقوع لأن الصيغ بعده علل حقيقة لتأثيرها في وقوع الأجزئة مع الإضافة إليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك أن الشرط كان مانعاً للعلة عن الانعقاد فإذا زال المانع انعقدت علة حقيقة بمنزلة الإيقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما إذا قال: والله لا أدخل هذه الدار فدخلها، فإن علة الكفارة لا تصير هي اليمين لأنها موضوعة للبرّ والبر لا يفضي إلى الكفارة وإنما يفضي إليها الحنث وهو العلة وهذا بيان للقسم الثالث. فإن قلت: قد اعتبر في حقيقة السببية الإفضاء وعدم التأثير، فكما أن هذا القسم جعل مجازاً لعدم الإفضاء ينبغي أن يجعل السبب الذي فيه معنى العلة أيضاً مجازاً لوجود التأثير. قلت: نعم إلا أن عدم التأثير لما كان قيداً عديمياً وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقاً إلى الشيء وموصلاً إليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الإيصال والإفضاء باسم المجاز وسهواً عن مجازية ما فيه من العلة بأن سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سبباً حقيقياً، وأيضاً هذا القسم مجاز بالنظر إلى الوضع اللغوي أيضاً فخصوه باسم المجاز والعلاقة أنه يؤول إلى السببية بأن يصير طريقاً للوصول إلى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر، لأنه في المآل لا يصير سبباً حقيقياً بل علة على ما سبق اللهم إلا أن يراد السبب بحسب اللغة، والأولى أن يقال: العلاقة هي مشابهة السبب من جهة أن له نوع إفضاء إلى الحكم في الجملة ولو بعد حين كذا في التلويح، وقد يقال: إنهم ما سهوا عن تسميته مجازاً لأنهم لما ذكروا أن الأول حقيقي علم أن ما عداه مجازي، وفي التقرير وخص هذا بتسميته مجازاً وإن كان غيره من الأقسام غير القسم الأول مجازاً لخلوه عن معنى الإفضاء، بخلاف غيره فإن بوجود معنى العلة يوجد معنى الإفضاء مع زيادة معنى التأثير انتهى. والأولى: ما في التحرير حيث قال: بخلاف السبب في معنى العلة لأنه لم يؤثر في المسبب وإن أثر في علته فلم تنتف حقيقة السببية بوجود التأثير انتهى. وحاصله أن الشرط في السبب الحقيقي عدم التأثير في المسبب لا عدم التأثير مطلقاً فكان الثاني سبباً حقيقياً كالأول ولذا خصوا الثالث باسم المجاز وبه اندفع ما في التلويح. (ولكن له) أي لهذا المجاز (شبهة الحقيقة) أي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم، وعند زفر هو خال عن هذه الشبهة (حتى يبطل التنجيز) وهو الإرسال بدون التوقيف على أمر: أي تنجيز الطلاق الثلاث (التعليق) أي الطلاق وهو توقيف الحكم على أمر فإذا علقه بالدخول

لأن قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى إلا في محله كالحقيقة ولا تستغني عن المحل فإذا فات المحل بطل بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثاً لأن ذلك الشرط في حكم العلل فصار معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه

ثم قبله طلقها ثلاثاً بطل التعليق عندنا، حتى لو عادت إليه بعد المحلل ثم وجد الشرط لم يقع شيء لأن المحلية شرط لليمين انعقاداً وبقاء فتبطل لفواتها بالتطبيقات الثلاث أو لأن هذه اليمين إنما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه إلا ثلاث تطبيقات فإذا استوفاهما كلها بطل الجزء فتبطل اليمين كما إذا فات الشرط بأن جعل الدار بستاناً أو حماماً، ونوقض هذا الطريق بما إذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت إليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فإنه يقع الثلاث عند أبي حنيفة وأبي يوسف، فلو تعين طلاقات هذا الملك لم تقع إلا واحدة فإنها الباقية فقط، ولهذا صرح شمس الأئمة وفخر الإسلام بأن بطلان التعليق بانعدام المحل لا لأن المعلق بالشرط تطبيقات هذا العقد، وإنما قيدنا بتعليق الطلاق لأن تنجيز الثلاث لا يبطل تعليق الظهار لأن محل حكم الظهار هو الرجل وهو قائم لم يتجدد ولأن عمله ليس في إبطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطء الحلال إلى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطبيقات الثلاث فيثبت الظهار إلا أن ابتداءه لا يتصور في غير الملك لأن معناه تشبيه المحللة بالمحرمة. (لأن قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى إلا في محله) أي محل السبب، وقيل محل الشبهة وتذكيره باعتبار عدم ترتب الشبهة على مذكر إذ لا يقال شبه وشبهة ومعناه لا بد لها من محل (كالحقيقة) أي حقيقة السبب (ولا تستغني عن المحل) لأن الشبهة لا تنبت فيما لا تثبت فيه الحقيقة، ألا يرى أن شبهة النكاح لا تثبت في حق الرجال والبهائم وشبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لانتفاء ثبوت الحقيقة فيهما. (فإذا فات المحل) بتنجيز الثلاث (بطل) أي الشبهة فبطل ملزومه وهو التعليق فإنه يستلزم شبهة الثبوت قبل وجود الشرط وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم، وعلى قول زفر لا شبهة له أصلاً، (بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثاً) كقوله لها إن تزوجتك فأنت طالق ثلاثاً فإنه في الابتداء لا يبطل التعليق فلأن لا يبطله في البقاء أولى لأن البقاء أسهل من الابتداء وهو حجة زفر، فأجاب عنه بقوله: (لأن ذلك الشرط في حكم العلل) لأن ملك الطلاق يستفاد من النكاح فكان بمنزلة العلة له وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لأنه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتباراً للشبهة بالحقيقة. (فصار) كون هذا الشرط في حكم العلل (معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه) أي لشبهة وقوع الجزاء وشبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط، ومعنى المعارضة أن التعليق

والإيجاب المضاف سبب للحال وهو من أقسام العلل وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا والثاني العلة وهو ما يضاف إليه وجوب الحكم

يوجب شبهة وقوع الجزاء وكون الشرط في معنى العلة يوجب عدم ثبوتها وإذا امتنع ثبوتها بالمعارضة لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال المعنى الموجب فبقي التعليق مجرداً عن الشبهة ومحلله ذمة الحالف فيبقى بقائها، وهذا ليس من قبيل تخصيص العلة على الوجه المذكور ومن جوز تخصيص العلة يجوز له أن يقول تخلف الحكم لوجود المانع كذا في التقرير، وإنما خص المطلقة ثلاثاً مع أن الحكم في جميع الأجنبية سواء في صحة التعليق لما أنه أبعد في حقه من المحلّ بالنسبة إلى سائر الأجنبية لتوقف نكاحها على ما لا يتوقف عليه نكاح غيرها كذا في إضاءة الأنوار.

(والإيجاب المضاف) كقوله: أنت طالق غدرأ (سبب للحال) لانتهاء المانع من الانعقاد وهو التعليق لكن حكمه يتأخر إلى الوقت المضاف إليه للإضافة وهي لا تخرجه عن السببية كما أن إضافة إيجاب الصوم على المسافر إلى عدة من أيام أخر لا تخرج شهود الشهر عن السببية، فإذا علمت الفرق بين المعلق والمضاف تفرّع عليه ما لو قال: إن جاء غد فللّ عليّ كذا لا يجوز التصديق قبله لأنه تعجيل قبل السبب، ولو قال لله عليّ كذا غداً فله التعجيل قبله لأنه بعد السبب لأن الإضافة دخلت على الحكم لا السبب فهو التعجيل للمؤجل، وتفرّع عليه ما لو حلف لا يطلق امرأته فأضاف الطلاق إلى الغد حث وإن علقه لم يحث، وقدمنا بقية أبحاثه في بحث مفهوم الشرط من الأدلة الفاسدة (وهو من أقسام العلل) على ما نبينه في بحث العلة.

(وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) في اليمين بالطلاق والعتاق وهو السبب المجازي، وبهذا علم أن أقسام السبب ثلاثة حقيقي ومجازي وسبب في معنى العلة، وفي التوضيح: واعلم أن ما ترتب عليه الحكم إن كان شيئاً لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخصّ باسم السبب، وإن كان بصنعه فإن كان الغرض من صنعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازاً وإن لم يكن الغرض كالشراء لملك المتعة، فإن العقل لا يدرك تأثير لفظ أشرت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وإن أدرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخصّ باسم العلم انتهى.

[الكلام على العلة]

والثاني: من الأقسام الأربعة (العلة) وهي في اللغة عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة لأن بحلوله يتغير حال المحل عن وصف القوة إلى الضعف وقد ذكرنا تفاريعها في ركن القياس، وعرفها المؤلف بقوله: (وهو ما يضاف إليه وجوب الحكم)

ابتداء وهو سبعة أقسام علة اسماً وحكماً ومعنى

أي ثبوته احتراز به عن الشرط من حيث إنه يوجد عنده لا أنه يجب به (ابتداء) خرج السبب والعلامة وعلّة العلة والشرط أيضاً لأن المراد به أن يثبت بلا واسطة وبهذه الأشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العلل العقلية والوضعية التي جعلها الشارع عللاً كالبيع للملك والنكاح للحل والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالأوصاف المؤثرة في الأقيسة، ثم اعلم أن وجوب الحكم وإن أضيف إلى العلة لكن علة الشرع غير موجبة بذواتها فإنها موجودة قبل ورود الشرع ولم تكن موجبة لهذه الأحكام، بخلاف العقلية فإنها موجبة بأنفسها^(١) إذ لا يتصور الكسر بدون الانكسار وإنما الموجب للأحكام هو الله تعالى، ولكن إيجابه لما كان غيبياً عن العباد لعجزهم عن دركه شرع العلل ونسب الوجوب إليها وتمامه في التقرير.

(وهو سبعة أقسام) قد سبق أن العلة هي الخارج المؤثر إلا إلا أن لفظ العلة لما كان يطلق على معان أخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره فخر الإسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة إلى أقسامه كما تقسم العين إلى الجارية والباصرة وغيرهما أو الأسد إلى السبع والشجاع. وحاصل الأمر أنهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور: هي إضافة الحكم إليها وتأثيرها فيه وحصولها معه في الزمان، وهو القسم الأوّل منها المفاد بقوله: (علة اسماً) وهي ما يضاف الحكم إليها بلا واسطة وتفسيرها بما تكون موضوعة في الشرع لأجل الحكم ومشروعة له إنما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح، ومعنى الإضافة إليها ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح. (وحكماً) وهي ما تحصل مع الحكم في الزمان. (ومعنى) وهي أن تكون مؤثرة في الحكم فإذا لم يوجد فيها بعض هذه الأوصاف كانت حقيقة قاصرة عند فخر الإسلام أو مجازاً عند غيره، وعلى هذا تنقسم بحسب اجتماع هذه الأوصاف وعدم بعضها إلى السبعة لأنه إن اجتمع فيه الأوصاف

(١) قوله موجبة بأنفسها، المراد من كونها موجبة عدم تصوّر انفكاك الحكم عنها لا أنها موجبة له حقيقة إذ الأشياء كلها بخلق الله تعالى. فالحاصل أنه من قبيل الاستلزام العقلي من غير تعليل ولا تولد على مذهب أهل الحق، ومعنى كونه عقلياً أنه لا يجوز تخلفه وانفكاكه. واعتراض بأنه فعل القادر المختار سبحانه وتعالى والمختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك. وأجيب بأن عدم الانفكاك اللازم عن اللزوم لا يتنافى جوازه بمعنى أن الفاعل المختار إن شاء خلق الملزوم وخلق اللازم وإن شاء تركهما معاً لا أن يخلق الملزوم ولا يخلق اللازم، وهكذا كلّ متلازمين عقلاً كتلازم الجواهر والأعراض، ولو توجه هذا الاعتراض لم يثبت لازم عقلي في الكائنات. وحاصله أن ترك اللازم مع خلق الملزوم محال لا تتعلق به القدرة فلا يلزم نفي الاختيار كذا حققه العلامة الملوي في شرحه الكبير على سلم المنطق.

كالبيع المطلق وعلة اسم لا معنى ولا حكماً كالإيجاب المعلق بالشرط وعلة اسماً ومعنى لا حكماً كالبيع بشرط الخيار والبيع الموقوف والإيجاب إلى وقت ونصاب الزكاة قبل مضي الحول

الثلاثة فهو الحقيقية، وإلا فإما أن يكون المنتفي هو الحكم أو الاسم أو المعنى وذلك ثلاثة، أو الاسم والحكم أو الحكم والمعنى أو الاسم والمعنى وذلك ثلاثة، (كالبيع المطلق) للملك موضوع له والملك يضاف إليه بلا واسطة وهو مؤثر في الملك والمطلق ما لم يقيد بشرط لا المشروط بالإطلاق، فإنه لا وجود له أصلاً ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد إلا في ضمن الجزئيات فإنه صادق على البيع بالخيار. (وعلة اسم لا معنى ولا حكماً) بيان للقسم الثاني. (كالإيجاب المعلق بالشرط) لأن صورة العلة في التعليق واليمين موجودة وكذا الحكم يضاف إليهما عند وجود الشرط لكن لا تأثير له قبله، وأما نفي الحكم فظاهر قال شمس الأئمة: العلة معنى وحكماً ما يكون ثبوت الحكم عند تفرره لا عند ارتفاعه وبعد الحنث ترتفع اليمين وكذا بعد وجوده لا تبقى اليمين فكيف يكون علة معنى وحكماً. (وعلة اسماً ومعنى لا حكماً كالبيع بشرط الخيار) فإن الملك يضاف إليه وهو مؤثر فيه، لكن تراخي الحكم عنه إلى إسقاط الخيار بناء على أن الشرط داخل على الحكم دون السبب قليلاً للحظر. فإن قيل فيلزم القول بتخصيص العلة أن يتأخر الحكم عنها لمانع. قلنا الخلاف في تخصيص العلة إنما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام لا في العلة التي هي أحكام شرعية كالعقود والفسوخ، وقد يجاب بأن الخلاف إنما هو في العلة الحقيقية أعني العلة اسماً ومعنى وحكماً وليس بمستقيم لأنه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكماً فكيف يقع فيه النزاع كذا في التلويح، وقد أجاب عنه في التقرير بالالتزام لما عرف أن ما جعله المخصص مانعاً يتأخر به الحكم جعلناه شطر العلة انتهى. (والبيع الموقوف) فهو من حيث إن الملك يضاف إليه علة اسم ومن حيث إنه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك تراخي عنه فلا يكون علة حكماً، ودلالة كونه علة فيهما لا سبباً أن المانع إذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة. (والإيجاب) المضاف (إلى وقت) نحو أنت طالق غداً فإنه علة اسماً ومعنى لا حكماً، قال في التوضيح: لكنه يشبه الأسباب، قال في التلويح: لأن الإضافة التقديرية كما في الإجارة توجب شبه السببية فالإضافة الحقيقية أولى فلذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد إلى زمن الإيجاب انتهى. (ونصاب الزكاة قبل مضي الحول) علة لوجوبها اسماً ومعنى لتحقق الإضافة والتأثير لا حكماً لعدم المقارنة، فإن الحكم يتراخي إلى وجود النماء الذي أقيم حولان الحول

وعقد الإجارة وعلّة في حيز الأسباب ولها شبه بالأسباب كسواء القريب

مقامه مثل إقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول» ثم النصاب علة تشبه الأسباب لأنها ليست لا يقارنها الحكم من غير تراخ وليس سبباً حقيقياً، لأن ذلك موقوف على أن يكون النماء علة حقيقة مستقلة، وليس كذلك ضرورة أن المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء وليس علة العلة لأنه إنما يكون كذلك لو كان النماء حاصلًا بنفس النصاب وليس كذلك لأن النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الأسماء وزيادة المال في التجارة، والحكمي هو حولان الحول وذلك لا يحصل بنفس النصاب كذا في التلويح، وفائدة كون النصاب علة دون النماء صحة الأداء قبل الحول ولكونه علة شبيهة بالأسباب لم يتبين كون المؤدى زكاة إلا بعد تمامه فيستند الوصف إلى أوّل الحول وهذا ما يقال: إن الأداء بعد الأصل قبل تمام الوصف يقع موقوفاً وبعد تمام الوصف يستند الوجوب إلى ما قبل الأداء (وعقد الإجارة) علة لملك المنفعة اسماً ومعنى للإضافة والتأثير ولذا صخّ التعجيل ولو لم يكن كذلك لما صح كالتكفير قبل الحنث وليس علة حكماً لأن المنفعة معدومة فيكون الحكم وملك المنفعة متراخياً عن العقد فلا يكون علة حكماً لكنها تشبه الأسباب لما فيها من الإضافة إلى وقت في المستقبل وإنما لم تكن سبباً حقيقياً لأنه لا بدّ أن يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن إذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة لسبب بوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي إذا ثبت حكمها يثبت من أوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم لا تكون مشابهة للسبب كذا في التوضيح. (وعلة) بيان للقسم الرابع (في حيز الأسباب) أي في مكانها (ولها شبه بالأسباب) بأن تكون العلة موجبة للحكم لكن بواسطة مضافة إليها فمن حيث إن الوسطة مع حكمها حصلت بالأولى كانت العلة هي الأولى ومن حيث إنها لا تعمل إلا بواسطة يكون للأولى شبه بالأسباب كذا في إضافة الأنوار، ثم اعلم أن المصنف جعل هذه قسماً رابعاً مستقلاً تبعاً لفخر الإسلام، والظاهر أنه داخل فيما قبله أعني العلة اسماً ومعنى لا حكماً، وهي قسمان قسم يشبه السبب كالإجارة ونحوها وقسم لا يشبهه كالبيع الوقوف. قال في التوضيح: وقد جعل الإمام فخر الإسلام العلة المشابهة بالسبب قسماً آخر لكنني لم أجعل كذلك لأنها لا تخرج عن الأقسام السبعة إلى آخره والتحقيق ما في التحرير والتلويح من أن بين العلة اسماً ومعنى لا حكماً وبين العلة التي تشبه الأسباب عموماً من وجه لصدقهما معاً في الأمثلة السابقة وصدق الأول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب انتهى. (كسواء القريب) قال في التوضيح: والظاهر أن شراء القريب ليس علة

ومرض الموت والتزكية عند أبي حنيفة وكذا كل ما هو علة العلة ووصف له شبهة العلة كأحد وصفي العلة وعلة معنى وحكماً لا اسماً كأخر وصفي العلة

اسماً ومعنى لا حكماً لأن الحكم غير متراح عنه وإنما يشبه الأسباب لتوسط العلة وهو الملك وأظن أن شراء القريب علة اسماً ومعنى وحكماً لكنه يشابه السبب انتهى . وفي التحرير: ومما يشبه السبب شراء القريب فإنما هو علة للملك العلة للعتق فهو علة العلة غير أن الوجه فيه أنه علة اسماً ومعنى وحكماً للإضافة والتأثير وعدم التأخر انتهى . (ومرض الموت) علة للحجر عن التبرع لحق الوارث بما زاد على الثلث ويشبه السبب لأن الحكم يثبت به إذا اتصل به الموت لأن العلة مرض مميت ولما كان منعدياً في الحال لم يثبت الحجر فصار المتبرع به ملكاً للحال فلا يحتاج إلى تمليك لو برأ وإذا مات صار كأنه تصرف بعد الحجر فتوقف على إجازتهم . (والتزكية عند أبي حنيفة) بمعنى علة العلة عنده فإن الشهادة لا توجب الرجم دونها فلو رجع المزكون ضمنوا الدية عنده غير أنه إذا كانت صفة للشهادة أضيف الحكم إليها وعندهما لا .

ولما كانت هذه الأمثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال : (وكذا كل ما هو علة العلة) فإنه علة تشبه الأسباب لأن علة الحكم لما كانت مضافة إلى علة أخرى كان الحكم مضافاً إلى الأولى بواسطة الثانية وكانت الأولى بمنزلة علة موجبة بوصف قائم بها فكما أن الحكم يضاف إلى العلة دون الوصف كذلك يضاف إلى الأولى دون الواسطة فمن حيث إن الثانية بحكمها تضاف إلى الأولى كانت الأولى علة ومن حيث إنها توجب الحكم بالواسطة شبيهة بالسبب وهو الذي سماه الشيخ في باب تقسيم السبب سبباً في معنى العلة أورده في الموضوعين باعتبار الشبهين كذا في التقرير . (ووصف له شبهة العلة) بيان للخامس وهو العلة معنى فقط لوجود التأثير لجزء العلة لا اسماً لعدم الإضافة إليه ولا حكماً لعدم الترتب عليه إذ المراد بقوله : (كأحد وصفي العلة) الجزء الذي ليس بأخير أو أحد الجزأين الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الإمام السرخسي سبب محض لأن أحد الجزأين طريق يفضي إلى المقصود ولا تأخير له ما لم ينضم إليه الجزء الآخر، وذهب فخر الإسلام إلى أنه وصف له شبهة العلية لأنه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا بخلاف ما تقرر عندهم من أنه لا تأثير لأجزاء العلة في أجزاء المعلول، وإنما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكر ههنا لما كان علة الربا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربا النسيئة لأنه شبهة الفضل لما في النقدين من المزية فلا يجوز أن يسلم حنطة في شعير كذا في التلويح، ورجح في التحرير قول فخر الإسلام: لفرض عقلية دخله في التأثير انتهى . (وعلة معنى وحكماً لا اسماً كأخر وصفي العلة) بيان للسادس يعني إذا كانت علة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في

وعلة اسماً وحكماً لا معنى كالسفر والنوم للترخص والحدث .

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم

الوجود فالمتأخر وجوداً علة معنى وحكماً لوجود التأثير والاتصال لا اسماً لعدم الإضافة إليه بدون واسطة بل إنما يضاف إلى المجموع وكون الأخير علة حكماً إنما هو رأي المحققين بناء على أن الجزء الأول بمنزلة العدم في الثبوت الحكم كالممن الأخير في أثقال السفينة والقدح الأخير في السكر، وذكر في التقويم أن الأول إنما يصير موجباً بالأخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الأخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة . وأنت خبير بأن علة العلة تكون علة اسماً لا محالة . وقد يجاب بأنه يجب فيما هو علة اسماً أن يكون موضوعاً للحكم على ما صرح به الإمام السرخسي وغيره، والملك لم يوضع في الشرع للعتق وإنما الموضوع له ملك الرقبة وشراء القريب كذا في التلويح، وقد يقال: إن الملك لم يوضع شرعاً للعتق إلا في القريب فلذا اختار المحققون أن شراء القريب من قبيل العلة الحقيقية، وقدسها صدر الشريعة هنا فإنه قدم أن شراء القريب من الحقيقية وجعله هنا من النوع السادس فإنه قال: كالقربة والملك للعتق فإذا تأخر الملك يثبت العتق حتى تصح نية الكفارة عند الشراء ويضمن إذا كان شريكاً عندهما خلافاً للإمام . (وعلة اسماً وحكماً لا معنى) بيان للسابع (كالسفر والنوم للترخص والحدث) أشار به إلى كل علة أقيم مقام حقيقة المؤثر فإن المؤثر في الترخص إنما هو المشقة وأقيم السفر مقامه والمؤثر للحدث خروج النجس وأقيم النوم مقامه فكان علة سببية الاسترخاء فأقيم مقامه فكان علة اسماً لإضافة الحدث إليه كذا في التحرير . ثم اعلم أن المصنف لم يصرح بالعلة معنى فقط ولا بالعلة حكماً فقط والتقسيم العقلي يقتضيهما، لكن قدما أن الوصف الذي له شبهة العلة هو العلة معنى فقط، بقي العلة حكماً فقط وهو ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير إضافة ولا تأثير، وقد مثله في التوضيح والتلويح والتحرير بمثاليين: الأول: الشرط في تعليق الإيجاب لثبوت الحكم عنده كدخول الدار فيما إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق يتصل به الحكم من غير إضافة ولا تأثير. الثاني: الجزء الأخير من السبب المركب الداعي إلى الحكم إذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكماً لوجود المقارنة لا اسماً لعدم الإضافة إليه ولا معنى لعدم التأثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذا ما أقيم من دليل مقام مدلوله كالإخبار عن المحبة .

(وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم) نفي لقول بعض الفقهاء: إن حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل فرقاً بينها وبين الاستطاعة مع الفعل لأن العلة لا توجب الحكم إلا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان وإذا جاز بزمان جاز بزمانين، بخلاف الاستطاعة فإنها عرض لا يبقي زمانين فلو

بل الواجب اقترانهما معاً كالاستطاعة مع الفعل وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول وذلك إما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء

لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة أو خلوَ العلة من المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لأنها في نفسها بمنزلة الأعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزمنة متطاولة كفسخ البيع والإجارة؛ (بل الواجب اقترانهما معاً كالاستطاعة مع الفعل) أي اقترانهما بالزمان وهذا مذهب الجمهور إذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للأحكام، وفرق بعضهم بين الشرعية والعقلية فيجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها، وفي التلويح لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه إليها ويسمى التقديم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف والخلاف في العلل الشرعية، وأما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلاً فلا خفاء في بطلانه فإنها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ إنما يرد على الحكم دون العقد، ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعاً للحاجة إلى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ انتهى، وذكر هذه المسألة في آخر فتاوى الحصري وقال: الصحيح عند أكثر أصحابنا أن الملك في البيع يقع معه لا بعده وكذا سائر العقود من النكاح والخلع وغيرهما، وعنه قال محمد في الجامع الكبير في الباب الأول من النسخ: زوج رجل أمته من حر ثم إن مولاها خلعهما منه بعد دخوله على رقبته^(١) فإنها تطلق بائناً لأن لفظة الخلع أوجبت البيئونة وجب المال أولاً والجارية لمولاها دون الزوج لأنها لو جعلت للزوج لبطل من حيث يصح لأن الطلاق ينزل بعقد الخلع والزوج يملك الأمة بعقد الخلع لأن الخلع عقد مبادلة فوجب أن يوجد الملك في الطرفين معاً فيقع الملك في الأمة مع وقوع الطلاق فلو ترك الطلاق ينزل على أمة الزوج فلا ينزل لأن من طلق أمة لنفسه لم يصح إلى آخره.

(وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول) السبب الداعي هو الذي يفضي إلى الشيء في الوجود فلا بدّ من أن يتقدمه، والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متأخراً في الوجود كالإخبار عن المحبة فلو قال لها: إن كنت تحبيني فأنت طالق تعلق بإخبارها بالمحبة ولو كاذبة ويقتصر على المجلس لأن تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه إلا بأخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر المجلس، (وذلك إما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء) لأن علة الاستبراء

(١) قوله على رقبته: متعلق بقوله خلعهما: أي جعل رقبة الزوجة بدل خلع يأخذه الزوج اهـ.

أو للاحتياط الدليلين كما في تحريم الدواعي أو لدفع الحرج كما في السفر والظهر والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود

صيانة الماء عن الاختلاط بما قد وجد واستحداث ملك الوطاء بملك اليمين سبب مؤد إليه فإن هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائة فلو أبحنا الوطاء للثاني بنفس الملك لأدى إلى الخلط فكان الإطلاق بنفس الملك سبباً مؤدياً إليه فظهر أنه دليل باعتبار سبب باعتبار ولهذا سماه الإمام السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة، وإذا أقيم استحداث الملك مقام الشغل دار الحكم معه وجوداً وعمداً فوجب في المشتراة من المرأة والصغيرة والآيسة لاستحداث الملك وإن تيقنا بعدم الشغل، وعن أبي يوسف لو تيقن بفراغ رحمها من ماء البائع لا يجب الاستبراء لظهور فراغ الرحم. والجواب أن هذا حكمة الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة والعلة استحداث الملك، وفيه نظر لأننا لا نسلم أن الاستحداث علة بل أما سبب أو دليل أقيم مقام غيره والحق أنه ثابت بالنص في سببا أوطاس على خلاف القياس كذا في التقرير. (أو للاحتياط) وهو العمل بأقوى الدليلين (كما في تحريم الدواعي) في الحرمات فإن الزنا حرم صوناً للفراش عن الفساد حفظاً للنسل عن الضياع ثم أقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر بشهوة مقامه في الحرمه وكذلك في الظهار وكذا في العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف والمحرم وحرم دواعيه. فحاصله أن الوطاء إذا حرم تبعته الدواعي كما في الاعتكاف والإحرام والاستبراء والظهار، وخرج عن هذا الأصل الحيض والصوم يحرمان الوطاء لا الدواعي للحرج وتامه في الفقه. (أو لدفع الحرج كما في السفر) أقيم مقام المشقة (والظهر) القائم مقام الحاجة في الطلاق لأن الطلاق أمر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون إلا أنه شرع ضرورة أنه قد يحتاج إليه عند العجز عن إقامة حقوق النكاح والحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فأقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة أعني الظهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيراً، وقد يقال: إن دليل الحاجة هو الإقدام على الطلاق في الظهر لا الظهر نفسه كذا في التلويح.

(والثالث) مما يتعلق به الأحكام (الشرط وهو) لغة العلامة اللازمة ومنه أشرط الساعة لعلاماتها واللازمة لها ومنه الشروط للصكوك لأنها علامات دالة على الصحة والتوثق لازمة، ومنه الشرطي^(١) بالسكون والحركة لأنه نصب نفسه على زني وهيئة لا تفارقه في أغلب أحواله فكان لازماً. واصطلاحاً: (ما يتعلق به الوجود) أي يتوقف

(١) قوله الشرطي: منسوب إلى الشرطية اهـ.

دون الوجوب وهو خمسة شرط محض وشرط هو في حكم العلل

عليه وجود الشيء ويوجد عند وجوده (دون الوجوب) أي الثبوت فمن حيث إنه لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه العلل فسمي شرطاً ولا يرد على تعريفه الجزء المسمى بالركن لأن المقسم الخارج المتعلق بالحكم وهو ليس بخارج كما لا يخفى. (وهو) أي ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء (خمسة) تبعاً لفخر الإسلام وأسقط في التوضيح الخامس وهو الشرط الذي في معنى العلامة لما أنه العلامة نفسها، ووجه الضبط أن وجود الحكم إن لم يكن مضافاً إليه فهو الرابع كأول الشرطين وإن كان، فإن تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب إليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث وإلا فإن لم تعارضه علة تصلح لإضافة الحكم إليها فهو الثاني وإن عارضه فهو الأول كذا في التلويح.

(شرط محض) وهو ما يتوقف وجود العلة على وجوده ويمنع وجود العلة حقيقة بعد وجودها صورة كذا في إضاءة الأنوار، وليس بشامل لجميع أقسامه فالأولى تقسيمه بدون تعريفه كما في التحرير فقال: وأما الشرط فحقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع وجعلي للشارع فيتوقف شرعاً كالشهود للنكاح والطهارة للصلاة أو للمكلف بتعليق تصرفه عليه مع إجازة الشارع كأن دخلت أو معناه كما سيأتي.

(وشرط هو في حكم العلل) وهو شرط لا تعارضه علة تصلح أن يضاف الحكم إليها فتضاف إليه كما إذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وإن رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما إذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار إذا رجعوا فالضمان على شهود الاختيار لأن شهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة، وأورد عليه لو شهد قوم بأنه تزوجها بألف وآخرون بأنه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع أنه شرط والتزوج علة. وأجيب بأنه مبني على أن شهود الدخول أبرؤوا شهود النكاح عن الضمان حيث أدخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه، ثم اعلم أن القول بتضمين شهود الشرط إذا رجعوا فقط هو قول فخر الإسلام خلافاً لشمس الأئمة وأبي اليسر وهو المنصوص في الجامع الصغير، وتمسك فخر الإسلام بمسألة القيد المروية وهو ما إذا قال: إن كان قيد عبده عشرة فهو حر وإن حل فهو حر فشهدا بعشرة ففضى بعقده فوزن ثمانية ضمناً عنده لنفاذه باطناً لا بتناؤه على موجب شرعي بخلاف ما إذا ظهروا عبيداً أو كفاراً لإمكان الوقوف عليه وفيما نحن فيه سقط معرفة وزن القيد لأن معرفته بحله وبه يعتق وإذا نفذ باطناً عتق قبل الحل فامتنع إضافته إليه والعلة وهي اليمين أي الجزء في غير صالح لإضافة الضمان إليه لأنه تصرف المالك لا تعدّ فيتعين

كحفر البئر وشق الزق وشرط له حكم الأسباب كما إذا حل قيد عبد حتى أبق وشرط اسماً لا حكماً وذلك كأول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله: إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق

الإضافة إلى الشرط وهو كونه عشرة وقد كذب به الشهود تعدياً فيضمنون، وعندهما لا إذ لا ينفذ باطناً فهو رقيق بعد القضاء ثم عتق بالحل وسيأتي أيضاً في بحث العلامة. (كحفر البئر) لأن الشرط هو الحفر لأن علة السقوط هو الثقل لكن الأرض مانع من السقوط فإزالة المانع صارت شرطاً والعلة لا تصلح لإضافة الحكم وهو الضمان إليها لأن الثقل أمر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان للإضافة فيضاف إلى الشرط لأن صاحبه متعد لأن الضمان فيما إذا حفر في غير ملكه بخلاف ما إذا أوقع نفسه، وأما وضع الحجر وإشراع الجناح والحائط المائل بعد الإشهاد فمن قسم الأسباب، وإذا قال الولي: سقط وقال الحافر: أسقط نفسه فالقول للحافر: كذا في التوضيح. (وشق الزق) شرط لسيلان المائع لأن الزق كان مانعاً وكذلك قطع حبل القنديل وسيلان المائع وثقل القنديل طبيعياً فلا يصلحان للإضافة فيضاف الضمان إلى الشرط الموصوف بالتعدي خلفاً عن العلة.

(وشرط له حكم الأسباب) وهو شرط حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل إلى الشرط فخرج الشر المحض كالدخول إذ التعليق وهو فعل المختار لم يتعرض على الشرط بل بالعكس وخرج ما إذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كشق زق الغير وخرج ما إذا كان فعل المختار منسوباً إلى الشرط كفتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فإنه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن، وأما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنياً على أن طيران الطائر منسوب إلى الفتح بل على أن فعل الطائر هدر فيلحق بالأفعال الغير الاختيارية كسيلان المائع. (كما إذا حل قيد عبد حتى أبق) لا يضمن عندنا فإن الحل لما سبق الأباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فإنه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا إذا فتح باب قفص أو إصطبل خلافاً لمحمد، له أن فعل الطائر والبهيمة هدر فإذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فإن النفار طبيعي للطير كالسيلان، ولهما أنه هدر في إثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الإرسال، قيد بحل القيد لأنه لو أمر عبد غيره بالأباق فأبق فإنه يضمن لأن أمره استعمال له وهو غضب بمنزلة ما إذا استخدمه فخدمه.

(وشرط اسماً لا حكماً) وهو ما يفتقر الحكم إلى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث التوقف عليه سمي شرطاً ومن حيث عدم وجود الحكم عنده لا يكون شرطاً حكماً. (وذلك كأول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله: إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق)

وشرط هو كالعلامة الخالصة كالإحصان في الزنا وإنما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط أو دلالته كقوله: المرأة التي أتزوج طالق ثلاثاً فإنه بمعنى الشرط لوقوع الوصف في النكرة ولو وقع في المعين لما صلح دلالة ونص الشرط يجمع الوجهين الرابع العلامة، وهو ما يعرف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود كالإحصان

فإن الأول بحسب الوجود يتوقف الحكم عليه في الجملة ولم يتحقق عنده، فإن دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقاً وإن أبانها فدخلت الدارين أو دخلت إحداهما فأبانها فدخلت الأخرى لم تطلق اتفاقاً، وإن أبانها فدخلت إحداهما ثم تزوجها فدخلت الأخرى تطلق عندنا لأن الملك إنما هو شرط عند الشرط الثاني لأنه حال نزول الجزاء المفترق إلى الملك .

(وشرط هو كالعلامة الخالصة كالإحصان في الزنا) وسيأتي في بحث العلامة .

(وإنما يعرف الشرط بصيغته) أي بدخول حرف من حروف الشرط وهو المراد بقوله: (كحروف الشرط أو دلالته) يعني بالمعنى وهو أن يكون الأول سبباً للثاني . كقوله: المرأة التي أتزوج طالق ثلاثاً فإنه) مبتدأ متضمن (بمعنى الشرط) والأول يستلزم الثاني ألينة دون العكس (لوقوع الوصف) وهو وصف التزوج (في النكرة) وقد مر وجهه في ألفاظ العموم . (ولو وقع) الوصف (في المعين) كما في قوله: هذه المرأة التي أتزوجها طالق (لما صلح دلالة) على الشرط لأن الوصف في المعين لغو فبقي قوله: هذه المرأة طالق فيلغو في الأجنبية . (ونص الشرط يجمع الوجهين) أي المعين وغيره حتى لو قال: إن تزوجت هذه المرأة أو امرأة طلقت إذا تزوج بها وكأنه مذكور على وجه الفرق بين الدلالة والصريح ولا فرق بين وصف ووصف ولذا قال في الكشف: لو قال: هذه المرأة التي تدخل هذه دار طالق طلقت للحال دخلت أولاً انتهى .

(الرابع) من الأقسام الأربعة (العلامة، وهو) لغة الأمانة كالمنارة للمسجد . واصطلاحاً (ما يعرف الوجود) أي يدل على وجود الحكم (من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود) فخرج السبب والشرط والعللة . وحاصل ما في التحرير أنها خارج متعلق بالحكم ليس بمؤثر فيه ولا مفض إليه ولا توقف عليه الوجود وإنما هو دال عليه . (كالإحصان) وهو عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجباً للرجم، وله شروط: الإسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الإحصان وذكر في المبسوط أن شرطه على الخصوص شيان الإسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هي مثله، فأما العقل والبلوغ فهما شرطان لأهلية العقوبة والحرية شرط تكميلها لا شرط الإحصان .

العقل معتبر لإثبات الأهلية

ثم اعلم أن المصنف تبع فخر الإسلام وأبا زيد وشمس الأئمة في جعله علامة لا شرطاً لوجهين: الأول: أنهم صرحوا بأن شهود الشرط إذا رجعوا ضمنوا، وشهود الإحصان إذا رجعوا لا يضمنون فلو كان الإحصان شرطاً لضمنوا. الثاني: أن حكم الشرط أن يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد الشرط وهذا لا يكون في الزنا بحال لأن الزنا إذا وجد لم يتوقف حكمه على إحصان يثبت بعده لكن الإحصان إذا ثبت كان معترفاً لحكم الزنا فأما أن يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده علة على وجود الإحصان فلا ثبت أنه علامة وليس بشرط. وقال المتقدمون من أصحابنا وعامة المتأخرين إنه شرط ونصره المحقق في التحرير بتوقفه عليه بلا عقلية تأثير ولا إفضاء. وأجاب عن الوجهين أما عن الأول فعدم الضمان برجوع شهود الشرط هو المختار فقولهم بعدم الضمان على شهود الإحصان إذا رجعوا لا يدل على عدم شرطيته وإنما تكلف الإحصان علامة القائل بتضمن شهود الشرط. وأما عن الثاني فتقدمه على العلة وهي الزنا غير قادح في شرطيته إذ تأخره عنها غير لازم كشرط الصلاة إلا في الشرط التعليقي بل قيل ولا فيه فقد يتقدم ويكون المتأخر العلم به كالتعليق بكون قيده القائم عشرة، والظاهر أن التعليق في مثله على الظهور وإن لم يذكر لأن حقيقته على معدوم على خطر الوجود فعلى كائن تنجيز فكونه علامة مجاز، ومن العلامة الأوقات للصلاة ولا تتقدم العلامة على ما هي له كالدخان ومنه ولادة المبتوتة والمتوفى عنها علامة العلق السابق ولو بلا حبل ظاهر ولا اعتراف عندهما قبلاً بشهادة القابلة عليها وهي مقبولة فيما لا يطلع عليه الرجال ثم ثبوت نسبه بالفراش السابق وعنده ليست علامة إلا مع أحدهما فلا تقبل دونه لأن الولادة والحالة هذه كالعلة لثبوت النسب فيلزم النصاب ومثله إذا علق طلاقها عليها قبلت عندهما وعنده يلزم النصاب لأنها على الطلاق معنى كما على ثيابة أمة بيعت بكرة لا تقبل اتفاقاً للرد وإن قبلت في الثيابة والبيارة انتهى. وإنما ثبت الإحصان بشهادة رجل وامرأتين إما لأنه علامة أو شرط ليس في معنى العلة فليس إثباته إثبات العقوبة.

فصل

في بيان الأهلية

شروع في بيان المحكوم عليه وهو المكلف أي الذي تعلق الخطاب بفعله. (العقل معتبر لإثبات الأهلية) أي أهلية التكليف متوقفة على العقل إذ لا تكليف على الصبي والمجنون بناء على أن شرط التكليف فهمه بناء على قول المانعين: لتكليف المحال. والعقل عند الأكثر قوة بها إدراك الكليات للنفس ومحلها الدماغ عند

وأنه خلق متفاوتاً وقالت الأشعرية لا عبرة للعقل أصلاً دون السمع وإذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وقالت المعتزلة إنه علة موجبة لما استحسنته.

الفلاسفة والقلب عند الأوصليين وهو اللحم والقوة هي المراد بالنور في قول الحنفية: إن العقل نور يبتدأ به من منتهى درك الحواس وقدمناه في بحث شرائط الراوي من أقسام السنة وتقسيم الفلاسفة العقل إلى أقسام كما هو مقرر في التلويح وغيره من فضلاتهم لا يليق بالشرعي البناء عليها كما بينه في التحرير.

[العقل خلق متفاوتاً]

(وأنه خلق متفاوتاً) يعني أن العقل متفاوت في أفراد الإنسان حدوثاً وبقاءً، أما حدوثاً فلأن النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن أعدل وبالواحد الحقيقي أشبه كانت النفس الناطقة الفائضة عليه أكمل وإلى الخيرات أميل وللكمالات أقبل، وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرأة في قبول النور، وإن كان بالعكس فبالعكس، وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور، وأما بقاء فلأن النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية، وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العلمية ازدادت تناسباً بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت إفاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة فلما تفاوتت العقول في الأشخاص تعذر العلم بأن عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ إقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت كذا في التلويح، وفي التحرير ويتفاوت قرب صبي أعقل من بالغ ولا يناط بكل قدر فأنيط بالبلوغ عاقلاً ويعرف بالصادر عنه. (وقالت الأشعرية لا عبرة للعقل أصلاً دون السمع) أي لا دخل له وحده في إيجاب شيء ولا تحريمه مطلقاً بمعنى استحقاق العقاب والثواب في الآخرة وليس معناه نفي اعتباره مطلقاً لأنه لا نزاع للأشاعرة في أن الشرع محتاج إلى العقل وأن للعقل دخلاً في معرفة الأحكام، حتى صرحوا بأن الدليل إما عقلي صرف، وإما مركب من عقلي وسمعي، ويمتنع كونه سمعياً صرفاً لأن صدق الشارع بل وجوده وكلامه إنما يثبت بالعقل كذا في التلويح.

[إذا جاء السمع فله العبرة دون العقل]

(وإذا جاء السمع) أي الدليل السمعي (فله العبرة دون العقل) وستأتي ثمرته. (وقالت المعتزلة إنه) أي العقل (علة موجبة لما استحسنته) قبل معرفة الصانع بالألوهية

محرمه لما استقبحه فوق العلل الشرعية فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب وترك الإيمان والصبي العاقل مكلف بالإيمان ومن لم تبلغه الدعوة إذا لم يعتقد إيماناً ولا كفوفاً كان من أهل النار

ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وإنقاذ الغرقى والحرقي (محرمه لما استقبحه) مثل الجهل بالصانع والكفران بنعمه والعبث والسفه والظلم (فوق العلل الشرعية) لأنها غير موجبة بذواتها بل هي أمارات حقيقة يصح تخلف الأحكام عنها كبقاء الصوم مع الأكل ناسياً وعدم الملك في البيع بشرط الخيار ويجري فيه النسخ والعقل موجب ومحرم بذاته لهذه الأشياء، ولا يجري فيه النسخ، والمراد بالإيجاب والتحریم أن الشرع لو لم يرد لحكم العقل بوجوبها وحرمتها، ولا يخفى أن المراد من ذلك ليس استحقاق الثواب بفعله أو العقاب بتركه لأن العقل لا يدرك ذلك وإنما هو أن الإتيان بما يقتضيه العقل يوجب نوع مدح، والامتناع يوجب نوع ملامة كذا في التقرير، وفيه نظر لأن المعتزلة قائلون بالتحسين والتقييح العقليين بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة كما صرح به في التلويح وقدمناه في بحث الأمر. (فلم يثبتوا) أي المعتزلة (بدليل الشرع ما لا يدركه العقل) أي ما لا يدرك تحسینه أو تقييحه فأنكروا ثبوت رؤية الله تعالى بناء على استحالة رؤية موجود بلا جهة وأنكروا أن تكون القبائح كالكفر والمعاصي داخلة تحت إرادة الله تعالى ولا نزاع لهم أن العقل لا يستقل بدرك كثير من الأحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في أول شوال. (وقالوا لا عذر لمن عقل) صغيراً كان أو كبيراً (في الوقف) أي الوقوف (عن الطلب) أي طلب الحق (و) في (ترك الإيمان والصبي العاقل مكلف بالإيمان ومن لم تبلغه الدعوة) أصلاً ونشأ على شاطئ جبل، (إذا لم يعتقد إيماناً ولا كفوفاً كان من أهل النار) لوجوب الإيمان وحرمة الكفر عندهم بمجرد العقل وفي التوضيح والمذهب عندنا التوسط بينهما إذ لا يمكن إبطال الفعل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه^(١) لأنه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بأن المعجزة دالة على النبوة وهذه الأمور لا تعرف شرعاً بل عقلاً قطعاً للدور^(٢) ولكن قد يتطرق الغلط في العقليات فإن مبادئ الإدراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الأفكار كما ترى من اختلاف العقلاء بل اختلاف الإنسان نفسه في

(١) قوله وهو مبني عليه: أي الشرع مبني على العقل اهـ توضيح.

(٢) قوله قطعاً للدور: يعني أن ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الأنبياء

بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الأمور على الشرع لزم الدور اهـ تلويح.

ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة إنه غير مكلف بمجرد العقل فإذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان معذوراً وإذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله بدرك العواقب لم يكن معذوراً وإن لم تبلغه الدعوة

زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الأشعرية والمعتزلة أمرين أحدهما التوسط المذكور في مسألة الجبر والقدر ومسألة الحسن والقبح وثانيهما معارضة^(١) الوهم العقل في بعض الأمور العقلية وتطرق الخلل فيها^(٢). (ونحن نقول: في الذي لم تبلغه الدعوة إنه غير مكلف) بالإيمان (بمجرد العقل) لما بينا أنه غير موجب بنفسه. (فإذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان معذوراً) وإذا وصف الكفر واعتقده أو اعتقده ولم يصف لم يكن معذوراً كان من أهل النار مخلداً هذا قول القاضي أبي زيد وفخر الإسلام: وذكر في الكفاية أن وجوب الإيمان بالعقل مروى عن أبي حنيفة، وفي المنتقى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه قال: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه، أما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة، وروي أنه قال: لو لم يبعث الله رسولاً وجب على الخلق معرفته بعقولهم وعليه مشايخنا من أهل السنة وتقدم في بحث الحسن من الأمر تمامه. (وإذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله بدرك العواقب لم يكن معذوراً وإن لم تبلغه الدعوة) لأن الإمهال إلى إدراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة ويمكن أن يحمل ما روي عن أبي حنيفة أنه لا عذر لأحد في الجهل بخالقه على إدراك مدة التأمل فلا يكون حينئذ فرق بين ما روينا عن الكفاية والمنتقى وبين مختار فخر الإسلام، والمذهب عدم تقدير المدة بشيء فإنه يختلف باختلاف الأشخاص. وأورد الشاهق لما لم يكلف بالإيمان كان ينبغي أن لا يهدر دمه بل يضمن قاتله. وأجيب أن العصمة لا

(١) قوله وثانيهما معارضة الخ: فإن قيل الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك إلا الكليات فكيف المعارضة بينهما. أجيب بأن مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس، ومعنى المعارضة انجذاب النفس إلى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لأن إلفها بالحس والوهم ومدركاتها أكثر اهـ تلويح.

(٢) أي فهو أي العقل وحده غير كافٍ فيما يحتاج الإنسان إلى معرفته بناء على ما ذكرنا من الأمرين فلا بد من انضمام شيء آخر إما إرشاد أو تنبيه ليتوجه العقل إلى الاستدلال أو استدراك زمان يحصل له التجربة فيه فيقتدر على الاستدلال فلماذا أخذنا التوسط في المسائل المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالإيمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله علماً لحصول التجارب وكمال العقل، ولكن يصح منه اعتبار الأصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافياً للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب.

وعند الأشعرية إن غفل عن الاعتقاد حتى هلك أو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذوراً ولا يصح إيمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وإن لم يكن مكلفاً به

تثبت بدون الإحراز بدار الإسلام حتى لو أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا فقتل لم يضمن قاتله، وكذا الصبي والمجنون إذا قتل في دار الحرب. (وعند الأشعرية إن غفل عن الاعتقاد حتى هلك أو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذوراً) وهو قول البخاريين: من الحنفية وحملوا^(١) المروي عن الإمام على ما بعد البعثة وقدمناه. (ولا يصح إيمان الصبي العاقل عندهم) أي الأشاعرة لعدم ورود الشرع به (وعندنا يصح وإن لم يكن مكلفاً به) وهذا هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور إلى أن الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لأنها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وإنما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك أن كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى، بخلاف مذهب المعتزلة فإن العقل عندهم موجب بذاته^(٢) كما أن العبد موجد لأفعاله كذا في التلويح. وذكر في التحرير: واستثنى فخر الإسلام من العبادات الإيمان فأنبت أصل وجوبه في الصبي العاقل بسبب حدوث العالم لا الأداء فإذا أسلم عاقلاً وقع فرضاً فلا يجب تجديده بالغاً كتعجيل الزكاة بعد السبب. فإن قيل مثله يتوقف على السمع. قلنا نعم إسلام علي رضي الله عنه، وعلى ما قدمناه يكفي السمع عن أصل الوجوب ونفاه شمس الأئمة لعدم حكمه ولو أدى وقع فرضاً لأن عدم الوجوب كان لعدم حكمه فإذا وجد وجد والأول أوجه انتهى. والحاصل أنهم اتفقوا على أنه لا يأنم بتركه لعدم وجوب الأداء عند فخر الإسلام ولعدم أصل الوجوب عند شمس الأئمة، واتفقوا على أنه لو آمن وقع فرضاً فلا يجب تجديده بعد بلوغه فأين ثمرة الاختلاف بين الشيخين وإنما قيدنا بالشيخين

(١) قوله وحملوا الخ: هذا الحمل لا ينفع في المروي عنه سابقاً حيث قال لو لم يبعث الله رسولاً وجب على الخلق معرفته بقولهم فالذي ينفع في الجواب عنه أن يقال إنها قضية شرطية لا تستلزم الوقوع على حد «لو عاش إبراهيم كان نبياً» أو محمول على الانبغاء والثبوت لا على الوجوب الشرعي فافهمه وهو ما أشار له الشارح عن ابن الهمام فيما مر عند قول المصنف: ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة أن الشارع حكيم.

(٢) قوله موجب بذاته: أي يستقل بإدراك الوجوب والموجب في الحقيقة هو الله تعالى لأن الله في كل قضية حكماً في نفس الأمر قبل ورود الشرع والعقل يدرك ذلك من غير توقف على ورود شرع بذلك على لسان رسول فتأمل جداً أهـ.

والأهلية نوعان أهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة

لأن أبا منصور قال: بوجوبه عليه وعقابه بتركه كما نقله عنه في التحرير قال: ونفاه باقي الحنفية دراية ورواية لعدم انفساخ نكاح المراهقة^(١) بعدم وصفه.

[الأهلية نوعان]

(والأهلية نوعان) أهلية الإنسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء منه وطلبه منه وقبوله إياه وفي الشرع صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه فإن الله تعالى خلق الإنسان لحمل أمانته وهي الشريعة بأصولها وفروعها وجعله زبدة العالم وغيره تبعاً له.

[أهلية الوجوب]

(أهلية وجوب) للحقوق له وعليه (وهي بناء على قيام الذمة) وهي في اللغة العهد، وفي الشرع وصف يصير به الإنسان أهلاً لما له وعليه قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۗ﴾ [الأعراف: ١٧٢]. وهذه الآية إخبار عن عهد جرى بين الله وبين بني آدم على إقرارهم بربوبية تعالى ووجدانيته والإشهاد عليهم دليل على أنهم يؤخذون بموجب إقرارهم من أداء حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عبده فلا بدّ لهم من وصف يكونون به أهلاً للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي كذا في التوضيح، وفسرها فخر الإسلام بالنفس والرقبة التي لها عهد والمراد أنها العهد، فقولهم: في ذمته أي في نفسه باعتبار عهدها من إطلاق الحال وإرادة المحل كما في التحرير. واعتراض بأن تعريف الذمة صادق على العقل وأن الأدلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل. وأجيب بأننا لا نسلم أن العقل بهذه الحيثية بل العقل إنما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك

(١) قوله نكاح المراهقة: قال صدر الشريعة: والمراهقة إن غفلت عن الاعتقادين لا تبين من زوجها خلافاً للمعتزلة وإن كفرت تبين فإنها لم تدرك المدة التي جعلها الله تعالى علماً لحصول التجارب وكمال العقل فلم يجعل مجرد عقلها كافياً في التوجه إلى الاستدلال لكن إن توجهت علم حينئذٍ أنها أدركت مدة أفادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافياً إذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام إذا لم يحصل التوجه اهـ. قال في التلويح: قوله وإن كفرت أي المراهقة تبين من الزوج لأننا إنما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال إذا لم يعرف ذلك حقيقة أما إذا تحقق التوجه إلى الاستدلال والكفر فلا عذر. فإن قيل إذا نيط الحكم بالسبب الظاهري دار معه وجوداً وعدمًا ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغي أن تعذر المراهقة التي كفرت كالمسافر سافراً علم أنه لا مشقة فيه أصلاً فإنه تبقى الرخص بحالها. قلنا ذاك في الفروع وأما في الأصول لا سيما الإيمان فيجب إذا وجد السبب الخفي أو دليله لعظم خطره اهـ.

والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز أن يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق العباد من الغرم والعوض ونفقة الزوجات لزمه وما كان عقوبة أو جزاء لم يجب عليه وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج ومتى بطل بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة

الوصف في حيوان غير الآدمي لم يكن أهلاً للوجوب كما لو ركب العقل في حيوان غير آدمي . والحاصل أن هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الإنسان أهلاً للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط كذا في التلويح . (والآدمي يولد وله ذمة) مطلقة (صالحة للوجوب) أي عهد من ربه بالتزام ما يوجب له عليه وهذا بإجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه إياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقده قيد بولادته لأن له قبلها ذمة من وجه تصلح لأن يجب له الحق كالإرث والوصية والنسب والعق لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئاً لم يجب عليه الثمن . (غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه) وإنما المقصود منه حكمه وهو الأداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتحقق ذلك في حق الصبي لعجزه ، (فجاز أن يبطل الوجوب لعدم حكمه) وهو المطالبة بالأداء والابتلاء كما جاز أن يبطل الحكم لعدم محله كبيع الحر وإذا جاز ذلك يصير هذا القسم وهو الوجوب باعتبار انقسام الأحكام لا باعتبار ذاته منقسماً إلى ما يثبت وما لا يثبت فكل قسم يتصور شرعيته في حق الصبي يجب أن يثبت وجوبه في حقه ومالاً فلا . (فما كان من حقوق العباد من الغرم) كضمان المثليات . قال في المغرب : الغرم والمغرم والغرامة أن يلتزم الإنسان ما ليس عليه ، وغرّمه وأغرّمه أوقعه في الغرامة انتهى . ومراد المصنف هنا به ما لزمه شرعاً لا في مقابلة شيء . (والعوض) كثمن المبيع (ونفقة الزوجات) والأقارب ، (لزمه) أي الصبي لأن المقصود المال وأداؤه يحتمل النيابة، وصرح في التوضيح بأن نفقة القريب صلة تشبه المؤن ، ونفقة الزوجة صلة تشبه العوض ، وخرج ما كان صلة يشبه الأجزية فلا يتحمل الصبي الدية وإن كان عاقلاً . (وما كان عقوبة) كالقصاص (أو جزاء) أي مجازاة على الفعل كحرمان الميراث بالقتل (لم يجب عليه) أي لم يثبت في حقه لأنه لا يوصف بالتقصير ولا يرد جواز تأديبه إذا أساء الأدب لأنه ليس جزاء وإنما هو إصلاح له .

(وحقوق الله تعالى تجب) عليه (متى صح القول بحكمه) أي بالوجوب عليه ، (كالعشر والخراج) يجبان في أرض الصبي لأن كلا منهما مؤنة محضة ، ولذا يجبان في أرض الوقف . (ومتى بطل) القول (بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة) أما البدنية فظاهرة لأن الصبا سبب العجز وأما المالية فلأن المقصود هو الأداء لا المال فلا تحتمل النيابة كالبدنية . قال في التحرير : والزكاة وإن تأدت بالنائب لكن إيجابها للابتلاء بالأداء بالاختيار

والعقوبات .

وأهلية أداء وهي نوعان قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص كالصبي العاقل والمعتوه البالغ ويبتنى عليها صحة الأداء وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويبتنى عليها وجوب الأداء وتوجه الخطاب والأحكام منقسمة في هذا الباب فحق الله تعالى إن كان حسناً لا يحتمل غيره كالإيمان وجب القول بصحته من الصبي

وليس من أهلها، ولذا أسقط محمد الفطرة ترجيحاً لمعنى العبادة واكتفينا بالقاصرة ترجيحاً للمؤنة (والعقوبات) وهي الحدود وأما القصاص فقد سبق في حقوق العباد .

[أهلية الأداء]

(وأهلية أداء) أي النوع الثاني (وهي نوعان قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص) لا خلاف أن الأداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فإذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكاملهما وقصورها بقصورهما ثم الإنسان في أول أحواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد أن يوجد كل منهما بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة، (كالصبي العاقل) أي المميز وهو عديم القدرتين (والمعتوه البالغ) فإنه بمنزلة الصبي كما سنذكر لعدم اعتدال عقله . (ويبتنى عليها) أي القاصرة (صحة الأداء) أي يصح منه ما أدى من غير عهدة . (وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل) وهو عقل البالغ غير المعتوه (والبدن الكامل) أي الصحيح ، (ويبتنى عليها) أي الكاملة (وجوب الأداء وتوجه الخطاب) لأن في إيجاب الأداء قبل الكمال بأن يفهم بأدنى عقله ويعمل بأدنى قوته حرجاً بيننا والحرَج منفي .

(والأحكام منقسمة في هذا الباب) أي باب الأهلية القاصرة إلى ستة أقسام لأنها إما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد، والأول إما حسن لا يحتمل القبح وإما قبيح لا يحتمل الحسن وإما متردد بينهما، والثاني: إما نفع محض أو ضرر محض أو متردد بينهما . (فحق الله تعالى إن كان حسناً لا يحتمل غيره) أي غير الحسن وفيه نفع محض ولا عهدة فيه (كالإيمان) فإنه حسن وهو نفع لا ضرر فيه، (وجب القول بصحته من الصبي) لأنه لما كان كذلك لا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه، وأورد عليه أن نفس الأداء يحتمل الضرر في أحكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة . وأجيب بأننا لا نسلم أنهما مضافان إلى إسلام الصبي بل إلى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات إسلامه وأحكامه اللازمة منه ضمناً لا من أحكامه الأصلية الموضوع هو لها، كما أنه لو ورث قريبه المحرم فإنه يعتق عليه

بلا لزوم أداء وإن كان قبيحاً لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عفواً وما هو بين الأمرين كالصلاة ونحوها يصح الأداء من غير لزوم عهدة وما كان من غير حقوق الله تعالى إن كان نفعاً محضاً كقبول الهبة تصح مباشرته

حكماً مع أنه ضرر محض، (بلا لزوم أداء) لأنه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والإغماء والإكراه فكذا بعذر الصبا. (وإن كان قبيحاً لا يحتمل غيره كالكفر) أي الردة (لا يجعل عفواً) من الصبي فتصح رذته عند أبي حنيفة ومحمد كما يصح إيمانه إذ لو عفي عن الكفر وجعل مؤمناً لصار الجهل به تعالى علماً به لأن الكفر جهل بالله تعالى وصفاته وأحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علماً في حق العباد فكيف في حق رب الأرباب فصح ارتداده في حق أحكام الآخرة اتفاقاً لأن العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل، وكذا في أحكام الدنيا عندهما حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم عن الميراث من مورثه المسلم لأنه في حق الردة بمنزلة البالغ وإنما لم يقتل لأن وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من أهلها كالمرأة وإنما لم يقتل بعد البلوغ لأن الاختلاف في صحة إسلامه حال الصبا صار شبهة في إسقاط القتل كذا في التلويح، وبه علم أن الصبي العاقل إذا ارتد ومات عليها كان مخلداً في النار اتفاقاً، وقد صرح في النهاية معزياً إلى الأسرار والتمرثاشي بأنه معذب في النار خالداً مخلداً وتبعه في العناية وفتح القدير. (وما هو بين الأمرين) أي بين الحسن والقبيح بأن يكون حسناً في وقت دون وقت (كالصلاة ونحوها) من الصوم والحج، (يصح الأداء من غير لزوم عهدة) أي لزوم مضي وضمنان حتى قلنا بسقوط لزوم الأداء في جميع العبادات، لأن اللزوم لا يخلو عن العهدة والعهدة عنه موضوعة والقول بصحتها تطوعاً نفع محض له ليعتاد أداءها فلا يشق عليه بعد البلوغ فلو أحرم بحج ثم ارتكب محظور إحرامه لا جزاء عليه، ثم اعلم أن صاحب التوضيح جعل فروع الإيمان كالإيمان مما هو حسن لا يحتمل غيره وكذا في التلويح وهو الظاهر لأن القبح في الصلاة في الأوقات المكروهة عارض لا ذاتي وكذا الصوم في الأوقات المنهية، وأما الحج فليس له وقت منهى يقبح فيه كما لا يخفى، ثم اعلم أن ثواب حسنات الصبي له ولأبيه أجر التعليم كذا في الفتاوى. (وما كان من غير حقوق الله تعالى إن كان نفعاً محضاً كقبول الهبة) والصدقة، (تصح مباشرته) وإن لم يأذن وليه، فإن أجر المحجور نفسه صبيّاً كان أو عبداً وعمل وجب الأجر استحساناً لأن عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر، فإذا عمل فوجوب الأجرة نفع محض وإنما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة إن تلف فيه يضمن المستأجر بخلاف الصبي لأن الغصب لا

وفي الضارّ المحض كالطلاق والوصية تبطل أصلاً وفي الدائر بينهما كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي

يتحقق في الحرّ، وإذا قاتلا استحقا الرضخ، ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة إن لم يأذن الولي إذ في الصحة اعتبار الآدمية وتوسل إلى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة كذا في التوضيح. (وفي الضارّ المحض) أي الذي لا نفع فيه أصلاً (كالطلاق) والعتاق والصدقة والقرض (والوصية) جعلها من الضرر المحض، وفيه نظر لأنها نفع محض باعتبار حصول الثواب بها في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فإن فيهما ضرر زوال الملك في الحياة، وقد يقال: إن ضررها أكثر من نفعها، لأن نقل الملك إلى الأقارب أفضل عقلاً وشرعاً لما فيه من صلة الرحم، ولأن ترك الورثة أغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الأفضل في حكم الضرر المحض كذا في التلويح (تبطل أصلاً) أي وإن أذن وليه وكذا لا تصح مباشرة الولي له إلا القرض من القاضي وليس لغيره من الأولياء ذلك لأن القاضي أقدر على استيفائه، فإن عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها، أطلقه فأفاد أنه ليس أهلاً للطلاق مطلقاً، وقال شمس الأئمة: الحق أنه أهل له عند الحاجة كما لو أسلمت امرأته وعرض عليه الإسلام فأبى فإنه يفرق بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول أبي حنيفة ومحمد: وإذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان طلاقاً عند محمد. وأجاب عنه في التقرير بأن المراد من الطلاق والعتاق ولاية إيقاعهما، وأما الوقوع ففي مرتبة بعده وما ذكر فليس فيه إيقاع وإنما ذلك من قضية عدم الإمساك بالمعروف. (وفي الدائر بينهما) أي بين النفع والضرر (كالبيع) فمن حيث إنه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع ومن حيث إنه يخرج البديل عن ملكه ضرر كذا في التوضيح وهو أولى مما في التقرير من أنه إذا كان رابحاً كان نافعاً وإن كان خاسراً كان ضاراً لأنه لو كان كذلك لصح بيعه بأضعاف قيمته بلا إذن وليه وليس كذلك لكن أورد عليه في التلويح بأنه يلزمه أن لا يندفع الضرر بحال قط، وقد ذكر أن احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي الولي انتهى. (ونحوه) من الشراء وإجارته ملكه والنكاح (يملكه برأي الولي) أي بشرط إذنه لأن الصبي أهل لحكمه إذا باشر وليه فكذا إذا باشر بنفسه برأي الولي ويحصل بهذا ما يحصل بذلك مع فضل تصحيح عبارة وتوسيع طريق حصول المقصود، ثم إن صحة هذا النوع برأي الولي عند الإمام بطريق أن احتمال الضرر في تصرف يزول برأي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الأجانب ولا يملكه لولي، وأما بيع الصبي من الولي بغبن فاحش ففيه روايتان وعندهما بطريق أنه كمباشرة الولي فلا يصح بالغبن الفاحش لا من الولي ولا من الأجانب.

وقال الشافعي: كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته كالإسلام والبيع وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية واختيار أحد أبويه والأمور المعترضة على الأهلية نوعان: سماوي

(وقال الشافعي: كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته كالإسلام والبيع) لأنه يولي عليه فيهما لإسلامه بإسلام أحد أبويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي، (وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية) بأعمال البر لكونها نفعاً محضاً كما قدمناه. (واختيار أحد أبويه) إذا وقعت الفرقة بينهما فحق الحضانة لأمه إلى سبع ثم يخير الولد فأيهما اختاره يكون عنده، لأن منفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي، قال فخر الإسلام: وقد خالفنا الشافعي في هذه الجملة خلافاً متناقضاً لا يستقيم على شيء من أصول الفقه وكفى به حجة عليه ولم يعتد بخلافه لأنه قال: بصحة كثير من عباراته في الاختيار والإيصال وفي العبادات وقال: بلزوم الإحرام من غير نفع وأبطل الإيمان وهو نفع محض وليس له فقه في شيء من ذلك الأشياء موضوعاً، وهو وإن كان مولياً عليه لم يصلح ولياً وأجري هذا الأصل في الفروع وطرده بلا فقه معقول، وعندنا لما كان قاصر الأهلية صلح مولياً عليه وإذا جعلناه مولياً عليه لم نجعله ولياً فيه.

فصل

[الأمور المعترضة على الأهلية]

(والأمور المعترضة) بكسر الراء: أي الأمور الذاتية لها طرأت أولاً فدخل الصغر كذا في التحرير وهو إن صحت النسخة مشكل، والصواب ما في التلويح من أن العوارض جمع عارض على أنه جعل اسماً بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا أي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض أنها ليست من الصفات الذاتية كما يقال: البياض من عوارض الثلج، ولو أريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر^(١) إلا على سبيل التغليب انتهى. وفي التقرير إنها جمع عارضة.

[النوع الأول: سماوي]

(على الأهلية نوعان: سماوي) وهي ما ليس للعبد فيها اختيار واكتساب وهي

(١) قوله لم يصح في الصغر، ذكر في شرح أصول فخر الإسلام ما نصه وذكر الصغر في العوارض مع أنه ثابت بأصل الخلقة لكل إنسان لأن الإنسان قد يخلو من الصغر كآدم وحواء عليهما السلام فإنهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ثم اعترض الصغر على أولادهما ولأنه لا مدخل له في ماهية الإنسان فكان عارضاً أهـ.

وهو الصغر وهو في أول أحواله كالجنون لكنه إذا عقل فقد أصاب ضرباً من أهلية الأداء فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا تسقط عنه فريضة الإيمان حتى إذا أداه وقع فرضاً ووضع عنه إلزام الأداء وجملة الأمر أن توضع عنه العهدة

أكثر تغييراً من المكتسبة وأشد تأثيراً فقدمت وهي أحد عشر: الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والإغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت تلويح، وفي التقرير ونسبته إلى السماء بخروجه عن قدرة العبد لأن السماويات ليست مقدور العبد انتهى. (وهو الصغر) إنما عذة من العوارض وإن كان بأصل الخلقة لأنه زائد^(١) على ماهية الإنسان وقدمه لأنه أول أحوال الآدمي وحقيقته مدة عمر الشخص ما بين الولادة إلى حين البلوغ (وهو في أول أحواله) أي قبل أن يعقل (كالجنون) لأنه عديم العقل والتمييز، لكن بينهما فرق وهو أن امرأة الصبي الذي ليس مميزاً إذا أسلمت يؤخر العرض إلى أن يعقل ولا ينتظر بلوغه دفعا للضرر عنها وإذا أسلمت امرأة المجنون يعرض الإسلام على أبويه فإن أسلم أحدهما يحكم بإسلام المجنون تبعاً وإن أبيا يفرق بين المجنون وامراته لأنه لا فائدة في التأخير لأن الجنون لا نهاية له بخلاف الصغر؛ (لكنه) أي الصغير (إذا عقل فقد أصاب ضرباً من أهلية الأداء) فتصح عباداته لا الأهلية الكاملة لبقاء صغره (فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ) من حقوق الله تعالى كالعبادات والحدود والكفارات فإنها تحتمل السقوط بأعذار وتقبل النسخ. (فلا تسقط عنه فريضة الإيمان) لأنه فرض دائم لدوام توحيد الله تعالى بدوام الألوهية لكن العبد يعذر إذا لم تكن له قدرة وعقل. (حتى إذا أداه وقع فرضاً) لا نقلاً لعدم تنوعه إلى فرض ونفل، ألا ترى أنه إذا أمن في صغره لزمه أحكام تثبت تبعاً للإيمان كحرمان الميراث ووقع الفرقة ووجوب صدقة الفطر عليه، وهذه الأحكام تابعة للإيمان الفرض فدل على وقوعه فرضاً وقدمنا الاختلاف وأن الأوجه قول فخر الإسلام: من ثبوت أصل الوجوب عليه دون الأداء خلافاً لشمس الأئمة، لا يقال: إن المصنف ذكر أولاً أن الإيمان يصح منه بلا لزوم أداء وهنا قال: بعدم سقوط فرضيته عنه لأننا نقول: المنفي هنا لزوم الأداء لا أصل الوجوب وهنا إنما تعلق به أصل الوجوب لا وجوب الأداء فلا تناقض. (ووضع عنه إلزام الأداء) أي أداء الإيمان وكل العبادات لقصور الأهلية. (وجملة الأمر) أي القول الكلي وحاصل أحكامه (أن توضع عنه العهدة) لأن

(١) قوله لأنه زائد الخ: قال في التوضيح: إنما جعل الصغر مع العوارض مع أنه حالة أصلية للإنسان في أول الفطرة لأن الصغر ليس لازماً لماهية الإنسان إذ ماهية الإنسان لا تقتضي الصغر فنعني بالعوارض على الأهلية هذا المعنى أي حالة لا تكون لازمة للإنسان وتكون منافية للأهلية الخ.

ويصح منه وله ما لا عهدة فيه فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل بخلاف الكفر والرق والجنون يسقط به كلّ العبادات لكنه إذا لم يمتد الحق بالنوم

الصبا من أسباب المرحمة طبعاً وشرعاً للحديث «من لم يرحم صغيرها» إلى آخره، أطلقه فشمّل الإيمان فإنه لا لزوم عليه ولا يعاقب بتركه إلا عند أبي منصور كما قدّمنا تقريره، وأما صحة ردّته فقدّمها.

(ويصح منه) أي من الصبي العاقل بأن يباشر بنفسه (وله) بأن يباشر له وليه (ما لا عهدة فيه) أي لا ضرر عليه كقبول الهبة: (فلا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل) أي بقتل مورثه عمداً أو خطأ لأن موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبأعذار كثيرة فسقط بعذر الصبي فجعل كأن مورثه مات حتف أنفه، بخلاف الدية لأنها تجب لعصمة المحل وهو أهل لوجوبها عليه، (بخلاف الكفر والرق) فإنه يحرم عن الميراث بسببهما لأن الرق والكفر ينافيان أهلية الميراث لكون الرقيق مملوك فلا يكون مالكاً والكفر ينافي الولاية للآية والإرث مبني عليها قال الله تعالى إخباراً عن زكريا: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا رِثِي﴾ [مريم: ٥، ٦] فإنه يشير إلى أن الإرث مبني على الولاية. (والجنون) اختلال القوة المميزة بين الأمور الحسنة والقيحة المدركة للعواقب بأن لا تظهر آثارها وتتعلل أفعالها، إما لنقصان جبل عليه دماغه في أصل الخلقة، وإما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط أو آفة، وإما لاستيلاء الشيطان عليه وإلقاء الخيالات الفاسدة إليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سبباً. (يسقط به كلّ العبادات) قياساً لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من إنشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة تنتفي الأهلية فينتفي نفس الوجوب، وجعل في التحرير السقوط مبنياً على منافاته شرط العبادات وهو النية، قيد بالعبادات لأنه لا يسقط حق العباد من ضمان المتلفات ووجوب الدية والأرض ونفقة الأقارب وكذا^(١) ما كان من المضار كالطلاق والتبرعات كالصبي بل أولى؛ (لكنه) أي الجنون (إذا لم يمتد الحق بالنوم) استحساناً فلا يسقط العبادات لعدم الحرج على أنه لا ينافي أهلية الوجوب فإنه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو أهل للشواب، قيد بعدم الامتداد لأنه إذا امتد أسقطها قياساً واستحساناً، أصلياً كان بأن بلغ مجنوناً أو عارضاً بأن يطرأ بعد البلوغ للحرج فلا أداء ولا قضاء لو أفاق وأطلقه عند عدم الامتداد فشمّل^(٢) الأصلي والعارض وهو قول أبي

(١) قوله وكذا الخ: مرتبط بقول المصنف يسقط به كل العبادات وكان الأحسن تقديمه.

(٢) قوله فشمّل الخ: صريح العبارة أن غير الممتد غير مسقط إلحاقاً له بالنوم وأنه قول أبي يوسف، والذي في التلويح وغيره خلافه فقد قال في التلويح الممتد مطلقاً مسقط وغير الممتد إن كان طارئاً فليس بمسقط وأما إذا كان أصلياً فعند أبي يوسف مسقط وعند محمد =

وحدّ الامتداد في الصلاة أن يزيد على يوم وليلة وفي الصوم باستغراق الشهر

يوسف بناء للإسقاط على الأصالة أو الامتداد، وعند محمد العارض ليس بمسقط بناء للإسقاط على الامتداد فقط، والاختلاف في أكثر الكتب مذكور على عكس هذا وتوجيه القولين مذكور في التلويح^(١) وفي التحرير ويصير مرتداً تبعاً بارتداد أبويه ولحاقهما به إذا بلغ مجنوناً وهما مسلمان بخلاف ما إذا تركاه في دار الإسلام أو بلغ مسلماً ثم جنّ أو أسلم عاقلاً فجن فارتد ولحقا به انتهى.

(وحدّ الامتداد) المسقط (في الصلاة أن يزيد على يوم وليلة) لأن الامتداد عبارة عن تعاقب الأزمنة وليس له حد معين فقدره بالأدنى، وهو أن يستوعب الجنون وظيفه الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة، لأنه وقت جنس الصلاة إلا أن محمداً اعتبر نفس الواجب فاشتراط تكرارها بأن تصير الصلوات ستاً وهما واعتبرا نفس الوقت إقامة للسبب الظاهر أعني الوقت مقام الحكم تيسيراً على العباد في سقوط القضاء، فلو جنّ بعد الطلوع وأفاق في اليوم الثاني قبل العصر^(٢) يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار^(٣) جنس الصلاة وعندهما لا لتكرر الوقت بزيادته بحسب الساعات^(٤) قال في التحرير قول محمد أقيس^(٥): (وفي الصوم باستغراق الشهر) ليله ونهاره لأن المسقط لما كان الحرج لزم اختلاف الامتداد المسقط وهو في الصوم باستغراق وقته ولم يشترطوا فيه التكرار لأن من شرط المصير إلى التأكيد أن لا يزيد على الأصل ووظيفة الصوم لا تدخل إلا بمضنيّ أحد عشر شهراً فيصير التبع أضعاف الأصل، قيد بالاستغراق لأنه لو أفاق في جزء من الشهر وجب عليه القضاء ليلاً كان أو نهاراً في

= ليس بمسقط الخ فلعل في العبارة سقطاً أو خلطاً والله أعلم، فالخلاف بينهما في الأصلي الغير الممتد لا العارض الغير الممتد فتدبر.

(١) قوله مذكور في التلويح: حيث قال وجه التسوية بين الطارئ والأصلي الغير الممتدين أن زوال الجنون بعد البلوغ دل على أن حصوله كان لأمر عارض على أصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطارئ فيوجب قضاء ما مضى، ووجه التفرقة أن الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفواً عند عدم الامتداد إلحاقاً له بسائر العوارض بخلاف ما إذا بلغ مجنوناً فزال فإن حكم بحكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى اهـ.

(٢) قوله قبل العصر: كذا عبار التلويح على ما بيدي من النسخة وكانت مكتوبة هنا الظهر فأصلحتها كما ترى فتدبر.

(٣) قوله لعدم تكرار الخ: أي حيث لم تصر الصلوات ستاً بخروج وقت السادسة.

(٤) قوله بحسب الساعات: المراد بها الأزمنة لا ما تعارفه أهل النجوم من كون الساعة خمس عشرة درجة فالمراد الزيادة بشيء من الزمان وإن قال كما هو منصوص في الفقه.

(٥) قوله أقيس: قال الشارح في البحر وهو الأصح اهـ.

وفي الزكاة باستغراق الحول وأبو يوسف أقام أكثر الحول مقام الكل والعتة كالصبا مع العقل في كل الأحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل لكنه يمنع العهدة وأما ضمان ما استهلك من الأموال فليس بعهدة وكونه صبيّاً أو معتوهاً لا ينافي عصمة المحل

ظاهر الرواية، وعن شمس الأئمة الحلواني لو كان مفيقاً في أول ليلة من رمضان فأصبح مجنوناً ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لأن الليل لا يصام فيه بخلاف ما إذا أفاق^(١) في ليلة من أثناء الشهر فإنه يلزمه القضاء. (وفي الزكاة باستغراق الحول) لأنه كثير في نفسه. (وأبو يوسف أقام أكثر الحول مقام الكل) في امتداده المسقط لها تيسيراً وتخفيفاً في سقوط الواجب، وفي التحرير فلو بلغ مجنوناً مالكاً فابتداء الحول من الإفاقة خلافاً لمحمد، ولو أفاق بعد ستة أشهر مثلاً وتم الحول وجبت عند محمد لا أبي يوسف ما لم يتم من الإفاقة. (والعتة) وهو اختلاط كلامه مرة ومرة يشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر أفعاله وحكمه أنه (كالصبا مع العقل في كل الأحكام) لأن الصبي في أول أحواله عديم العقل فألحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فألحق به المعتوه (حتى لا يمنع صحة القول والفعل) فصح إسلامه وتوكله لغيره بيعاً وشراءً وطلاقاً واعتاقاً وتزويجاً ويصح قبول الهبة؛ (لكنه) في العتة (يمنع العهدة) أي ما يوجب إلزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته وإعتاق عبده ولو بإذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون إذن وليه ولا يرجع إليه حقوق الوكالة. (وأما ضمان ما استهلك من الأموال فليس بعهدة) وإنما شرع جبراً لما أتلفه من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل. (وكونه) أي وكون المتلف (صبيّاً أو معتوهاً لا ينافي عصمة المحل) لأنها ثابتة لحاجة العبد لتعلق بقاءه وقيام مصالحه بخلاف حقوق الله تعالى لأنها للابتلاء وهو

(١) قوله بخلاف ما إذا أفاق الخ: هذه العبارة غير موافقة للمصرح به فقد صرحوا بأنه لو أفاق في ليلة من وسط الشهر أو في آخر يوم من رمضان بعد الزوال لا قضاء عليه لفوات وقت إنشاء النية هو الصحيح، نعم هي موافقة لقول آخر مصحح أيضاً مشى عليه في الفتح قاتلاً لا فرق بين إفاقته وقت النية أو بعده وهو ظاهر الرواية وهو ظاهر المتن حيث أطلقوا لزوم القضاء بإفاقة بعض الشهر وكذا في الجامع الصغير قال وإن أفاق شيئاً منه قضاءه، وعبر في الملتقى بإفاقته ساعة وفي المعراج لو كان مفيقاً في أول ليلة منه ثم جن وأصبح مجنوناً إلى آخر الشهر قضاءه كله بالاتفاق غير يوم تلك الليلة. والحاصل أنهما قولان مصححان وأن المعتمد الثاني لكونه ظاهر الرواية والمتون كالكنز والهداية والفدوري والجامع الصغير ولا يخفى سوء ما صنعه الشارح في تحرير المقام ولعله من تحريف النسخ.

ويوضع عنه الخطاب كالصبي ويولى عليه ولا يلي على غيره والنسيان وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لكن النسيان إذا كان غالباً كما في الصوم التسمية في الذبيحة وسلام الناسي في القعدة الأولى يكون عفوياً ولا يجعل عذراً في حقوق العباد

متوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الأقوال في حقوق العباد لخروج كلامهما عن حيز الاعتبار عند استلزام المضار.

(ويوضع عنه)^(١) أي المعتوه (الخطاب كالصبي) فلا تجب عليه عبادة ولا عقوبة وهو قول عامة المشايخ. وقال القاضي في التقيوم: حكم العته حكم الصبا إلا في العبادات فإنها لم تسقط احتياطاً في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لأنه وقت سقوط الخطاب، ورده في التقرير بأنه نوع جنون إذ المعتوه لا يقف على عواقب الأمور كصبي ظهر فيه عقل قليل ونقصان العقل أثر في سقوط الخطاب عن الصبي. (ويولى عليه) كما في الصبي لأن ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل لكونه دليل العجز مظنة النظر (ولا يلي على غيره) لعجزه عن التصرف لنفسه فلا تثبت له القدرة على غيره.

(والنسيان وهو) عدم الاستحضار في وقت حاجته فشمّل النسيان عند الحكماء والسهر لأن اللغة لا تفرق كذا في التحرير وحكمه أنه (لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى) لبقاء القدرة بكمال العقل وإيجابها عليه لا يؤدي إلى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه إذ الإنسان لا ينسى عبادات مكررة وهو عذر في سقوط الإثم وأما الحكم ففيه تفصيل أفاده بقوله: (لكن النسيان إذا كان غالباً) يلزم الطاعة بحيث لا تخلو الطاعة عنه غالباً إما بطريق دعوة الطبع إلى ما يوجب النسيان (كما في الصوم) فإن الطبع داع إلى المفطرات فأوجب نسيان الصوم وإما باعتبار حال البشر كما في (التسمية في الذبيحة) فإن حال البشر يتغير عند ذبح الحيوان لخوف أو هيبة أو تنافر طبع فتكثر الغفلة في تلك الحالة عن التسمية لاشتغال قلبه بالأمر المذكورة.

(وسلام الناسي في القعدة الأولى) لأنه غالب الوجود (يكون عفوياً) فلا يفسد صومه وصلاته وتوكل ذبيحته لأنه من قبل صاحب الحق، قيد بالصوم لأن الأكل ناسياً في الصلاة مفسد لها وكذا التكلم فيها وجماع المحرم والمعتكف ناسياً مفسد. وحاصله كما في التحرير أنه إن كان مذكر لا داع إليه كأكل المصلي لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة أولاً معه مع داع كأكل الصائم سقط أولاً فلا فأولى كترك الذابح التسمية. (ولا يجعل عذراً في حقوق العباد) حتى لو أتلف مال إنسان ناسياً

(١) قوله ويوضع عنه: أي يسقط عن المعتوه التكليف اهـ.

والنوم، وهو عجز عن استعمال القدرة فأوجب تأخير الخطاب ولم يمنع الوجوب وينافي الاختيار أصلاً حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والإسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم

وجب عليه ضمانه لأن حقوقهم محترمة لحقهم لا ابتلاء وحقوق الله تعالى ابتلاء فافتراقاً، وذكر فخر الإسلام أن النسيان ضربان، ضرب أصلي وضرب يقع فيه المرء بالتقصير وهذا يصلح للعتاب انتهى، ومثل للثاني في التقرير بأكل آدم من الشجرة فإنه ابتلى بالانتهاه عن شجرة معينة فيسهل حفظه والأنبياء عليهم السلام يعاتبون بأدنى زلة، قال: وكنسيان من نسي القرآن بعد حفظه فإنه جاء من تقصيره لقدرتة على تذكره بالتركر انتهى.

(والنوم، وهو) فترة تعرض مع النقل توجب العجز عن إدراك المحسوسات والأفعال الاختيارية واستعمال العقل وهو المراد بقوله: (عجز عن استعمال القدرة) أي عن الإدراكات أي الاحساسات الظاهرة إذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الإرادية أي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه، (فأوجب تأخير الخطاب) بالأداء إلى وقت الانتباه لامتناع المهم وإيجاد الفعل حالة النوم. (ولم يمنع الوجوب) أي لم يوجب تأخير نفس الوجوب وإسقاطه لعدم إحلال النوم بالذمة والإسلام وإمكان الأداء حقيقة بالانتباه أو خلفاً بالقضاء والعجز عن الأداء إنما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثُر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ودليله^(١) الحديث «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» فإنها لو لم تكن واجبة لما أمر بقضائها. (وينافي الاختيار أصلاً) لأنه بالتمييز ولا تمييز مع النوم (حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والإسلام والردة) والبيع والشراء حتى أن كلامه بمنزلة ألحان الطيور ولهذا ذهب المحققون إلى أنه ليس بخبر ولا إنشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب. (ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم) فإذا قرأ في صلاته لا يصح وهو مختار فخر الإسلام، وفي النواذر أن قراءة النائم تنوب عن الفرض والأول هو المختار، وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدوره من غير اختيار، وأما القعدة الأخيرة فلا نص فيها عن محمد وقد قيل إنه يعتد بها لأنها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فيلائمها النوم بخلاف غيرها لأن مبناها على المشقة فلا تتأدى في حالة النوم، وفي المنية إذا نام عن القعدة كلها فعليه أن يقعد مقدار التشهد وإلا فسدت صلاته، وأما كلامه فيها فغير مفسد كما أفاده المؤلف تبعاً لفخر الإسلام لصدوره ممن لا اختيار له، وفي المغني وفتاوى قاضي خان

(١) قوله ودليله: أي دليل بقاء نفس الوجوب اهـ.

والإغماء، وهو ضرب مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجبا بخلاف الجنون فإنه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت عباراته بل أشد منه

والخلاصة تفسد صلاته من غير ذكر خلاف وصرح به في النوازل لأن الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة، وأما قهقهته فيها فاختار المصنف تبعاً لفخر الإسلام أنها لا تكون حدثاً ولا تفسد الصلاة لأنها إنما جعلت حدثاً لقبحها في موضع المناجاة ولا قبح من النائم والنوم يبطل حكم الكلام ولا نص فيها عن محمد فلذا اختلف المشايخ فقبل تفسدهما وبه أخذ عامة المتأخرين احتياطاً، وقيل انتقض الوضوء ولا تفسد الصلاة حتى كان له أن يتوضأ ويبني بعد الانتباه وفي عامة الفتاوى عكسه واختاره في التحرير بقوله: وهو أقرب عندي لأن جعلها حدثاً للجناية ولا جناية من النائم فيبقى كلاماً بلا قصد فيفسد كالساهي به انتهى، ويشكل عليه أنهم صرحوا بأن القهقهة ناسياً ناقضة للوضوء كما في خزانة الفتاوى مع أنه لا جناية من الناسي إلا أن يقال: إن الناسي قد ينتسب إلى التقصير كما قدمناه بخلاف النائم.

(والإغماء، وهو ضرب مرض) أي نوعه وهو آفة في القلب أو الدماغ (يضعف القوى) أي يعطل القوى المدركة والمحركة عن أفعالها (ولا يزيل الحجبا) أي العقل، وتوضيحه أنه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من اللف أجزاء الأغذية يسمى روحاً حيوانياً وقد أفيضت عليه قوة تسري بسرياته من الأعصاب السارية في أعضاء الإنسان فتثير في كل عضو قوة تليق بها ويتم بها منافعها، وهي تنقسم إلى مدركة ومحركة أما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة، وأما المحركة فهي التي تحرك الأعضاء بتمديد الأعصاب وإرخائها لينبسط إلى المطلوب أو تنتقص عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة إلى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية، ومنها ما هي مبدأ الحركة إلى دفع المضار وتسمى قوة غضبية وأكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فإذا وقعت في القلب أو الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن أفعالها وإظهار آثارها كان ذلك إغماء كذا في التلويح، (بخلاف الجنون فإنه يزيله) أي العقل ولذا لم يعصم الأنبياء من الإغماء بخلاف الجنون. (وهو) أي الإغماء (كالنوم حتى بطلت عباراته) لاحتياجها إلى الاختيار ولا اختيار له (بل أشد منه) أي من النوم في العارضية لأن النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الأطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه بخلاف الإغماء أو لأن تعطل القوى وسلب الاختيار فيه أشد لأن مواده غليظة بطيئة التحلل ولذا يمتنع التنبيه ويبطؤ الانتباه، بخلاف النوم فإن سببه تصاعد أبخرة لطيفة سريعة التحلل ولذا ينتبه بنفسه ولقلة وقوع الإغماء لا سيما في الصلاة كان مانعاً للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالإغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلاً كان أو كثيراً،

فكان حدثاً بكل حال وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الأداء كما في الصلاة إذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر والرق، وهو عجز حكمي شرع جزاء في الأصل لكنه في البقاء صار من الأمور الحكمية به يصير المرء عرضة للتملك

بخلاف ما لو انتقض الوضوء بالنوم مضطجعاً من غير تعمد فإنه يجوز له البناء على صلاته لأن النص بجواز البناء إنما ورد في الحدث الغالب الوقوع، (فكان حدثاً بكل حال) أي سواء كان قائماً أو قاعداً أو راکعاً أو ساجداً أو مضطجعاً لأنه يوجب إزالة المسكة بالكلية، بخلاف النوم فإنه لا ينتقض قائماً أو قاعداً مطلقاً أو راکعاً أو ساجداً في الصلاة مطلقاً وخارجها إن كان على الهيئة المسنونة كما أوضحناه في شرح الكنز. (وقد يحتمل الامتداد) في بعض الواجبات على وجه يوجب عدم اعتبار امتداده الحرج بدخول الواجب في حد التكرار، (فيسقط به) أي بالامتداد (الأداء) أي أداء الواجب أصلاً أما حقيقة فللعجز الحالي وأما خلفاً فلإفضائه بالامتداد إلى الحرج وإذا بطل وجوب الأداء بطل نفس الوجوب لأن الوجوب غير مقصود وإنما المقصود هو الأداء، (كما في الصلاة إذا زاد) الإغماء (على يوم وليلة) على ما تقدم في الجنون (باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر) حتى لو أغمي عليه في جميع الشهر لزمه القضاء إن تحقق ذلك لأن الحرج المسقط إنما هو فيما يكثر وجوده وإغماؤه شهراً في غاية الندرة فلا يصلح لبناء الحكم عليه وعلم منه أن إغماءه حولاً نادر بالأولى فتجب الزكاة لو وقع، ولو أ تلف مالا معصوماً وجب عليه ضمانه ويصح إحرام رفيقه عنه إن أمره بذلك اتفاقاً وبدون أمره صحيح عنده لا عندهما. (والرق، وهو) لغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج، واصطلاحاً (عجز حكمي) بمعنى أن الشارع لم يجعله أهلاً لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداءً بمعنى أنه (شرع جزاء) للكفر فإن الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وألحقوا أنفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده ممتلكين مبتدلين بمنزلة البهائم (في الأصل) ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداءً، (لكنه في البقاء صار من الأمور الحكمية) أي حكماً من أحكام الشرع من غير أن يراعى فيه معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى يبقى العبد رقيقاً وإن أسلم واتقى ويكون ولد الأمة المسلمة رقيقاً وإن لم يوجد منه الكفر وصار هذا كالخراج فإنه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ به المسلم وصار في البقاء حكماً حتى لو اشترى المسلم أرض خراج وجب الخراج (به يصير المرء عرضة للتملك) أي معارضاً له فعلة من العرض يعني أن

والابتدال وهو وصف لا يتجزى كالعقق الذي هو ضده وكذلك الاعتاق عندهما
لثلا يلزم الأثر بدون المؤثر

المرء بسبب الرق يصير معرّضاً ومنصوباً للملك، والعرضة خرقه يمسح القصاب يده
بها وسكينه.

(والابتدال) أي الامتهان (وهو وصف لا يتجزى) أي الرق لا يحتمل التجزي بأن
يصير المرء بعضه رقيقاً ويبقى البعض حراً لأنه أثر الكفر ولا يتصور فيه التجزي وكذا
لا يتصور إيجاب العقوبة على البعض مشاعاً، وفرع عليه في التوضيح^(١) بأن مجهول
النسب إذا أقر أن نصفه ملك فلان يجعل عبداً في شهادته^(٢) وجميع أحكامه^(٣) انتهى،
ومن الغريب ما نقله في البدائع أن عند الإمام الرق يتجزأ ثبوتاً وزوالاً لأن الإمام إذا
ظهر على جماعة من الكفرة وضرب الرق على أنصافهم ومن على الأنصاف جاز
ويكون حكمهم وحكم معتق البعق في حالة البقاء سواء انتهى. (كالعقق الذي هو
ضده) أي الرق لا يحتمل التجزي بأن يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقاً لأن فيه
تجزى لرق ضرورة كذا قالوا: وتعقبهم في التلويح بأنا سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء
لكن لا نسلم امتناعه بقاء لأن وصف الملك يقبل التجزي فيجوز أن يثبت الشرع
للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعاً ولا تثبت
الشهادة والولاية ونحو ذلك لأنها لا تقبل التجزي ولأنها مبنية على كمال الأهلية
فتنعدم برق البعض. فإن قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان. أجيب بأنه لا يدل
إلا على امتناع أن يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفاً بالرق ولا قائل بذلك بل
المحل متصف بهما مشاعاً كما إذا ملك زيد نصف العبد مشاعاً فإنه قد اجتمع ملكية
زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين انتهى. (وكذلك الاعتاق عندهما) غير متجز كالعقق
بمعنى أن إعتاق البعض إعتاق الكل؛ (لثلا يلزم الأثر بدون المؤثر) لأن العتق لازم
الاعتاق لأنه مطاوعه يقال: أعتقته فعتق مثل كسرتة فانكسر، والمطاوعة هي حصول
الأثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله وأثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقاً
فلو تجزى الفعل وهو الاعتاق يلزم أحد الأمور الثلاثة وهو إما الأثر بدون المؤثر إذا
أعتق البعض وعتق الكل لأن الاعتاق المؤثر لم يوجد إلا في البعض فثبوت العتق في
البعض الآخر يكون بلا إعتاق فالمراد بالأثر العتق وبالمؤثر الاعتاق وهو على تقدير

(١) قوله في التوضيح: المسألة ذكرها محمد في الجامع الكبير كما في أصول فخر الإسلام.

(٢) وإن لم يثبت الملك للمقر له إلا في النصف حتى لو انضم إليه مثله لم يجعل بمنزلة حر
واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها.

(٣) قوله وجميع أحكامه، مثل الحدود والإرث والنكاح والحج والجمعة.

أو المؤثر بدون الأثر أو تجزي العتق وقال أبو حنيفة: إنه إزالة لملك متجز لا إسقاط الرق وإثبات العتق حتى يتجه ما قلتم والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالاً حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري ولا تصح منهما حجة الإسلام

وقوع العتق كمالاً، (أو المؤثر بدون الأثر) على تقدير عدم ثبوت العتق أصلاً فإن المؤثر وهو إعتاق البعض قد حصل ولم يوجد أثره لأن الاعتاق لما كان متجزياً كان كل جزء منه علة مؤثرة في إثبات حكمه وقد وجد الاعتاق في البعض ولم يوجد منه شيء (أو تجزي العتق) على تقدير ثبوت العتق على وفق إعتاق البعض ثم كل واحد من الأمور ممتنع فينتفي تجزي الاعتاق. (وقال أبو حنيفة: إنه إزالة لملك متجز لا إسقاط الرق وإثبات العتق حتى يتجه ما قلتم) والحاصل أن الاختلاف في الاعتاق مبني على تفسيره فالإمام فسره بإزالة الملك إذ لا تصرف للمولى إلا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا إزالته ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لأن الملك لازم له وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال ملك البعض لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله إلى مالك آخر يكون إيجاداً للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالفنديل لا يسقط ما يبقي شيء من المسكة وهما فسراه بإزالة الرق قصداً ويتبعها زوال الملك ضمناً وتمايم أبحاثه في شرحنا المسمى بالبحر الرائق شرح كنز الدقائق، والجواب عما قاله: أن المطاوعة في أعتقه فعتق إنما هو عند إضافته إلى كله كما هو اللفظ فلا يثبت بإعتاق البعض شيء من العتق ولا زال شيء من الرق عنده فهو كالمكاتب إلا أنه لا يرد فأنره حينئذ في فساد الملك وهذا الوجوب قصر ملاقة التصرف حق التصرف إلا ضمناً كما في عتق الكل والرق حق الله تعالى والملك حقه كذا في التحرير. (والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالاً) أي لأنه مملوك مالاً فاستلزم العجز والابتذال والمالكية تستلزم ضده وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات فلا تجتمع إلى مملوكية مالاً مالكيته للمال، قيد المالكية والمملوكية بالمال لأنه لا تنافي بين المملوكية متمعة وبين المالكية مالاً وبالعكس كذا في التلويح (حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري) لأنه من أحكام ملك المال فلا يملك ولو بإذن المولى لابتنائه على ملك الرقبة دون المتمعة وخص التسري بالذكر ليعلم الحكم في غيره بالأولى وصرح بالمكاتب لأن في المكاتب الرق كامل والملك ناقص حتى أنه أحق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتمعة كالنكاح، ولذا صح عند مالك فاحتاج إلى التصريح به ودخل تحت العبد المدبر. (ولا تصح منهما حجة الإسلام) لعدم أصل القدرة وهي

ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات كالذمة

البدنية فيكون عديم الاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج لأن القدرة البدنية بمنافع البدن وهي حادثة على ملك المولى إلا ما استثني من الصلاة والصوم إلا بنحو الجمعة فإن القدرة التي يحصلان بها فرضين ليست للمولى بالإجماع وهو فيها مبقى على أصل الحرية وإذا كان كذلك كان الحج المؤدي منهما نقلاً فلا ينوب عن العرض بخلاف الفقير إذا حج ثم استغنى حيث ينوب عن الفرض لأنه مالك لما يحدث له من قدرة الفعل إذا حدثت وهي الاستطاعة الأصلية. (ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم) لأن النكاح من خواص الآدمية حتى انعقد بلا إذن وشرطت الشهادة عند العقد لا عند إجارة المولى وإنما وقف على إذنه لأنه لم يشرع إلا بالمال فيتضرر به فيتوقف على التزامه وإنما كان للمولى إجباره عليه تحصيناً لملكه عن الزنا المنقصر له وكذا الدم ملك العبد فلا يملك المولى إتلافه وصح إقراره بالقصاص كما سيأتي أشار إلى أنه لا ينافي أهلية التصرف وملك اليد لأنهما بأهلية التكلم والذمة تخلصت عن المملوكية والأول بالعقل وإذا كانت رواياته ملزمة للعمل للخلق وقبلت في الهدايا وغيرها، والثانية بأهلية الإيجاب والاستيجاب، ولذا خوطب بحقوقه تعالى ولم يصح شراء المولى على أن الثمن في ذمته وصحة إقراره عليه بدين لملك مالكيته كإقرار الوارث فهو على نفسه في الحقيقة وإنما حجر عليه لحق المولى بإذنه فك الحجر ورفع المانع كالنكاح فيتصرف بأهليته لا إنابة فلو أذن في نوع كان التصرف مطلقاً.

(وينافي) الرق (كمال الحال في أهلية الكرامات) لأنه ينبىء عن العجز والمدلة فينافي الكمالات البشرية الدنيوية، وأما الأخرى فإنه مساو للحر فيها لأن أهليتها بالتقوى ولا رجحان فيه للحر على العبد بل ربما كان العبد أرفع درجة من مولاه كما ورد في الحديث «إن عبداً يكون أرفع درجة من مولاه في الجنة فيقول: يا رب إنه كان عبدي في الدنيا فيقال: إنه كان أكثر ذكراً لله منك» (كالذمة) لأنها صفة بها صار الإنسان أهلاً للإيجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات فالعبد له ذمة ضعيفة لأنه من حيث هو آدمي خلق وله ذمة صالحة كما مر، وأما ضعفها فلأنه مال والمال لا ذمة له فقلنا بوجود أصلها مع ضعفها بالرق فلم تحتمل الدين بنفسها من غير أن يضم إلى الرقبة ماليتها أو الكسب وإذا ضم أحدهما إليها تعلق الدين بها فيستوفي من الرقبة والكسب فيصرف الكسب إليه أولاً، فإن لم يف أو لم يكن له كسب تباع الرقبة فيه ولا يبيع مع وفاء الكسب وإن تعذر البيع كما في المدبر والمكاتب ومعتق البعض يستسعي في الدين هذا إذا كان ديناً ثبت في حق المولى بأن كان بسبب لا تهمة فيه

والولاية والحل وأنه لا يؤثر في عصمة الدم لأن العصمة المؤتممة بالإيمان
والمقومة والعبد فيه كالحرة وإنما يؤثر في قيمته

كدين التجارة والاستهلاك فيستوفي من كسبه أو من رقبته إن لم يفده المولى وإلا تأخر
إلى عتقه كالدين الثابت بإقرار المحجور إن كذبه المولى وكذا مهر من تزوجها بلا إذن
ودخل بها، وأما إن كان مأذوناً فأقراره صحيح في حق المولى (والولاية) فلأن تنفيذ
القول على الغير شاء أو لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة، ولذا قال في الكنز: وإن
زوج عبد مكاتب أو كافر صغيرته الحرة المسلمة أو باع مالها أو اشترى لها لم يجز
(والحل) فلأن استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس
والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه إثم من باب الكرامة، ولهذا زاد النبي
ﷺ إلى التسع وجاز له ما فوقها، والمراد أن الحل ينتقص بالرق فلا ينكح العبد إلا
امرأتين وكذلك حل النساء يقصر بالرق إلى النصف حتى يصح نكاح الأمة إذا تقدم
على الحرة ولا يصح إذا تأخر أو قارن لتعذر التنصيف في المقارنة والعدة تنتصف،
وكذا الطلاق لكن الواحدة لا تقبل التنصيف فتتكمّل وكذا تنصف القسم. (وأنه) أي
الرق (لا يؤثر في عصمة الدم) فكان الرقيق معصوم الدم بمعنى أنه حرم التعرض له
بالإتلاف حقاً له ولصاحب الشرع كما إذا أسلم الكافر في دار الحرب وقتل ثمة؛ (لأن
العصمة) نوعان: أحدهما: (المؤتممة) الموجبة للإثم فقط على تقدير التعرض للدم
وهي (بالإيمان) بالله تعالى. (و) الثاني: (المقومة) الموجبة مع الإثم الضمان أي
القصاص في العمد والدية في الخطأ وهي بالإحراز بداره أي الإيمان والإثم يرتفع في
العصمتين بالكفارة إن كان القتل خطأ وبالتوبة إن كان عمداً. (والعبد فيه) أي في كل
واحد منهما (كالحرة) بلا نقصان أما في الإيمان فظاهر، وأما بالإحراز بالدار فلأنه
يثبت بالإقرار فيهما بأن أسلم أو التزم عقد الذمة والعبد تبع للمولى والمولى محرز بها
فالعبد كذلك كسائر أمواله. (وإنما يؤثر) الرق (في قيمته) حتى لو قتل خطأ تجب
على عاقلة الجاني قيمته بشرط أن تنقص^(١) عن دية الحر وإن كانت قيمته أضعاف

(١) قوله بشرط أن تنقص الخ الانتقاص المالكية كما انتقصت بالأنوثة فوجب نقصان بدل دمه عن
الدية لكن نقصان الأنوثة في أحد ضربي المالكية بالعدم فوجب التنصيف، وهذا نقصان في
أحدهما لا بالعدم، ألا ترى أن العبد ليس بأهل لملك المال لكنه أهل للتصرف في المال
وأهل لاستحقاق اليد على المال فوجب القول بنقصان الدية وتماهه في أصول البزدوي.
والحاصل أنه لما كان الرق منافياً لكمال الحال كما مر وجب القول بانتقاص قيمة نفس العبد
عن الدية ولا تجب بالغة ما بلغت خلافاً للشافعي، وقوله لكن نقصان الأنوثة جواب سؤال
وهو أن يقال قد ألحق الرق بالأنوثة في إيجاب تنقيص المالكية فوجب أن يستويا في قدر =

ولهذا يقتل الحر بالعبد وصح أمان المأذون

ذلك خلافاً للشافعي اعتباراً لجهة المالية ونحن اعتبرنا جهة النفسية لأنها أصل والمالية تبع تزول بزوالها بلا عكس كما إذا أعتق ولأنها لإهلاك المعصوم ونفسه معصومة حقاً لله تعالى وجبت الكفارة غير أن مستحق المال السيد مراعاة لجانب المالية ولأن المقصود بالقتل إتلاف النفس لا المالية والواجب جزاء القتل وضمان النفس بخطرها وهو بالمالكية للمال والنكاح وهذا منتف في المرأة فتنصفت ديتها وثابت للعبد مع نقص في المال لتحقيقه يداً فقط، ولكون مالكية اليد فوق مالكية الرقبة لأنه المقصود منه لم يتقدر نقص ديته بالربع بل لزم أن تنقص بماله خطر في الشرع وهو العشرة^(١). (ولهذا) أي لمساواته للحر في العصمتين (يقتل الحر بالعبد) قصاصاً لأن مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما. وقال الشافعي: القصاص مبني على المماثلة والمساواة ومنبئ على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك.

(وصح أمان المأذون) أي بالقتال لاستحقاقه الرضخ فأمانه إبطال حقه أولاً ثم يتعدى إلى الكل كشهادته برؤية الهلال وليس من باب الولاية عليهم بخلاف المحجور لا استحقاق له فلو رضخ له كان إسقاطاً لحقهم ابتداء واستحقاقه إذا فات بالقتال وسلم لتمحضه مصلحة للمولى بعده فلا شركة له حال الأمان أشار إلى أنه ليس له

= النقصان بأن ينقص النصف في الرق كما في الأنوثة. فأجاب بأنهما استويا في اثبات أصل النقصان لكن لم يستويا في مقداره فإن النقصان الحاصل بالأنوثة في أحد ضربي المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح بالعدم فإن المرأة تملك المال رقبة وتصرفاً وبدأ ولا تملك النكاح أصلاً بل هي مملوكة فيه فلزوال أحد المالكتين بالكلية عادت ديتها إلى النصف، وقوله وهذا نقصان إلى آخره أي الانتقاص الحاصل بالرق نقصان في أحد ضربي المالكية لا بالعدم فإن العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فإنها بأمرين ملك الرقبة وملك التصرف وأقوى الأمرين ملك التصرف لأن الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة إليه والعبد وإن لم يبق أهلاً للملك رقبة فهو أهل للتصرف في المال الذي هو أصل وأهل لاستحقاق اليد على المال فإن المأذون استحق اليد على كسبه وبما ذكر خرج الجواب عما يقال على هذا التخريج ينبغي أن تنقص قيمته عن دية الحر بمقدار الربع. وحاصل الجواب أنا بينا أن مالكية اليد والتصرف أقوى من مالكية الرقبة وبذلك لا يمكن في التقيص اعتبار الربع بل ينقص ما له خطر في الشرع وهو عشرة دراهم لأنها أقل المهر شرعاً وأقل نصاب السرقة الذي تقطع به اليد التي كانت محترمة قبل السرقة وبما سنظرنا يتضح ما أشار له الشارح ابن نجيم.

(١) قوله وهو العشرة: فإن لها اعتباراً في الشرع ألا تر أنها أقل ما تملك بها المرأة استمتاعاً وتقطع بها يد السارق ويؤيد ذلك قول ابن مسعود لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الأثر له حكم المسموع من الرسول ﷺ اهـ.

وصح إقراره بالحدود والقصاص والسرقه المستهلكة والقائمة وفي المحجور اختلاف والمرض وأنه لا ينافي أهلية الحكم والعبارة ولكنه لما كان سبب الموت وأنه عجز

الجهاد إلا بإذن مولاه أو الشرع في عموم الغير ولا يستحق سهماً لأنه للكرامة بل رضخا لا يبلغه بخلاف السلب بالقتل بقول الإمام: فساوى فيه الحر. (وصح إقراره بالحدود والقصاص والسرقه المستهلكة) لأن الحياة والدم حقه لاحتياجه إليهما في البقاء، ولهذا لا يملك المولى إتلافهما ولأنه مبقي على أصل الحرية لأنهما من خواص الإنسانية، ولذا لا يصح إقرار المولى بهما عليه، وذكر الاسبيجاني أن حضرة المولى ليست بشرط إذا أقر وأما إذا أقيمت البينة عليه فحضرة المولى شرط عند أبي حنيفة ومحمد، وقيد بهما لأن إقراره بجناية توجب الدفع أو الفداء لا يصح محجوراً كان أو مأذوناً انتهى. وإذا صح إقراره بالمسروق المستهلك قطعت يده ولا ضمان عليه لأنهما لا يجتمعان (والقائمة) في المأذون اتفاقاً فيرد المال على المسروق منه وتقطع يده (وفي المحجور) إن كذبه المولى في إقراره بأن قال: المال لي (اختلاف) فقال أبو يوسف: يقطع والمال للمولى لأنه الظاهر وقد يقطع بلا وجوب مال كما لو استهلكه وقال محمد: لا يقطع ولا يكون المال للمقر له بل للمولى لما ذكر أبو يوسف ولذا لا يصح إقراره بالغصب ولا قطع بمال السيد، وقال أبو حنيفة: تقطع ويرد المال للمنزله فالقطع لصحة إقراره بالحد ويستحيل القطع بمال السيد فقد كذب الشرع مولاه، قيدنا بتكذيب المولى لأنه لو صدقه قطع ويرد المال إلى المقر له إن كان قائماً ولا ضمان في الهالكة اتفاقاً ولا يضمن بدل ما ليس بمال لأنه صلة فلا تجب عليه دية في جنايته خطأ لكن لما لم يهدر الدم صارت رقبته جزءاً إلا أن يختار المولى فداءه فيلزمه ديناً فلا يبتل بالإفلاس عنده فلا يجب الدفع وعندهما اختياره كالحوالة كأنه أحال على مولاه فإذا لم يسلم عاد حقه في الدفع ووجوب المهر ليس ضماناً بل عوضاً عما استوفاه من الملك والمنفعة.

(و) منها (المرض) يعني غير ما سبق من الجنون والإغماء، وتصور مفهوم المرض ضروري إذ لا شك أن فهم المراد من لفظ المرض أجلى من فهمه من قولنا معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال الطبائع الأربع بل ذلك يجري مجرى التعريف بالأخفى كذا في فتح القدير ولذا لم يعرفه في التحرير والتلويح، وفي التقرير والحق أنه بديهي التصور وتعريفاته لفظية. (وأنه) أي المرض (لا ينافي أهلية الحكم) أي ثبوته ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى أو حقوق العباد. (والعبارة) بالحر لأنه لا يخل بالعقل ولا يمنعه من استعماله فيصح ما تعلق بعبارة من العقود وغيرها (ولكنه لما كان سبب الموت) بترادف الآلام (وأنه) أي الموت (عجز

خالص كان المرض من أسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض من أسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق إذا اتصل بالموت مستند إلى أوله حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينتقض إذا احتيج إليه وما لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت كالإعتاق إذا وقع على حق غريم

خالص كان المرض من أسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة) لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع فيصلح قاعداً إن لم يقدر على القيام ومضطجعاً إن عجز عنه. (ولما كان الموت علة الخلافة) أي خلافة الوارث والغريم في ماله لأن قابلية المالكية فاتت به والوارث أقرب الناس إليه والمال محل قضاء الدين فبعد خراب الذمة يصير مشغولاً بالدين فيخلفه الغريم فيه (كان المرض من أسباب الحجر) على المريض (بقدر ما يتعلق به صيانة الحق) أي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث وجميع المال في حق الغريم إن كان الدين مستغرقاً (إذا اتصل بالموت) لأن علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض فقبل وجود هذا الوصف لا يثبت الحجر قال البزازی: في فتاواه لو أقر لوارثه بدين يؤمر بأدائه قبل موته فإذا مات أمر الوارث برده انتهى. وقال في السراج الوهاج: لو وهب لوارثه عبداً فأعتقه الوارث صح عتقه وضمن قيمته تكون ميراثاً انتهى فدل على أن نفس المرض لا يوجب الحجر قبل اتصاله بالموت (مستند إلى أوله) أي المرض لأنه إذا اتصل بالموت اتصف بالإماتة من أوله لأن كل جزء من أجزائه مضعف موجب لألم بعده فأضيف الحكم إلى الجميع والفرق بين الاستناد والتبيين أن في التبيين يمكن الاطلاع للعباد كما في براء ما تحت الجبيرة بأن يحلها ويرى ما تحتها وفي الاستناد لا يمكن الاطلاع للعباد كما في ضمان المنصوب قبل أدائه هل يؤدي الضمان فيملكه من وقت الغصب بطريق الاستناد أم لا فإنه غير معلوم كذا في إضاءة الأنوار، (حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث) مثل ما زاد على الدين أو على ثلثي ما بقي بعد الدين أو على ثلثي الجميع عند عدم الدين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة وأجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل. (فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة) ولذا قدمنا أنه لو وهب لوارثه عبداً فأعتقه صح عتقه، (ثم ينتقض إذا احتيج إليه) أي إلى النقض لتدارك حق الوارث والغريم به ما لم يمنع مانع كما لو أعتق الوارث الموهوب له فإنه لا ينقض التصرف وإنما تجب القيمة كما قدمناه. (وما لا يحتمل النقض) من التصرفات (جعل كالمعلق بالموت كالإعتاق إذا وقع على حق غريم)

بخلاف إعتاق الرهن حيث ينفذ لأن حق المرتهن في اليد.

وحاصله أنه إذا أعتق فلا يخلو إما أن يتعلق به حق أو لا، فإن لم يتعلق نفذ في الحال كما إذا وقع الاعتاق وفي المآل وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث، وإن تعلق به كما إذا وقع على حق غريم بأن كان العبد المعتق مستغرقاً بالدين أو على حق وارث بأن كانت قيمته زائدة على الثلث جعل العتق كالمعلق بالموت معنى حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبداً في شهادته وسائر أحكامه ولا ينتقض ويسعى في كله^(١) أو ثلثيه أو أقل كالسدس إذا ساوى النصف والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع جَوَّرها^(٢) نظراً له^(٣) وأبطلها^(٤) للوارث صورة بأن يبيع المريض عيناً من التركة من الوارث بمثل القيمة^(٥) ومعنى بأن يقر لأحد الورثة حقيقة كأن أوصى له وشبهة بأن باع الجيد من الأموال الربوية برديء منها وتقومت الجودة في حق الوارث كما في الصغار^(٦) للتهمة ولذا لم يصح إقراره باستيفاء دينه من الوارث وإن لزمه في صحته وهي حال عدم التهمة فكيف به إذا ثبت حال المرض، (بخلاف اعتاق الرهن حيث ينفذ لأن حق المرتهن في اليد) فقط ولا ملك له فلا يلاقيه قصداً فإن كان غنياً فلا سعاية وإن كان فقيراً سعى في الأقل من قيمته ومن الدين ويرجع على المولى عند غناه فمعتق الرهن حرّ مديون فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض^(٧) المستغرق كالمكاتب فلا تقبل.

- (١) قوله ويسعى في كله: أي كل قيمته مدبراً مجتبي، أي إذ كان مستغرقاً بالدين لأنه مقدم على الوصية والتدبير وصية، وقوله: أو ثلثيه بالنسبة لحق الوارث لأن حقه في الثلثين.
- (٢) قوله جَوَّرها بقوله عليه السلام: «إن الله تعالى تصدق عليكم بثلاث أموالكم في آخر أعماركم زيادة في أعمالكم تضعونه حيث شئتم» اهـ.
- (٣) قوله نظراً له: أي للمريض اهـ شرح أصول البزدوي.
- (٤) قوله وأبطلها: أي أبطل الوصية صورة ومعنى وحقيقة وشبهة مثال الحقيقة ظاهر.
- (٥) قوله بمثل القيمة، هذا عند أبي حنيفة وعندهما يصح بمثل القيمة أما إذا باع بأقل فلا ينفذ إجماعاً وأما إذا باع من الوارث بأزيد من القيمة فالعلة تقتضي الصحة إجماعاً.
- (٦) قوله كما في الصغار: أي كما تقومت الجودة في حق الصغار دفعاً للضرر عنهم فإن الأب أو الوصي إذا باع مال اليتيم من نفسه أو غيره تقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالرديء من جنسه أصلاً كذا ها هنا، ألا ترى أنه لو باع الجيد بالرديء من الأجنبي يعتبر خروجه من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة لاعتبر خروجه من جميع المال شرح أصول فخر الإسلام.
- (٧) قوله ومعتق المريض: للعلامة الشرنبلالي رسالة حرر فيها أنه إذا لم يخرج من الثلث يسعى وهو حر وأحكامه أحكام الأحرار فاحفظه اهـ.

والحيض والنفاس وهما لا يعدمان أهلية لكن الطهارة عنهما للصلاة شرط وفي فوت الشرط يفوت الأداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطاً لصحة الصوم نصاً بخلاف القياس ولم يتعد إلى القضاء مع أنه لا حرج في قضائه بخلاف الصلاة والموت

(والحيض) لغة السيلان واصطلاحاً دم من الرحم لا لولادة. (والنفاس) وهو دم يخرج عقب الولد جعلهما معاً أحد العوارض لاتحادهما صورة وحكماً كذا في التلويح وقد قالوا: إن أحكام النفاس هي أحكام الحيض إلا في أربعة: انقضاء العدة والاستبراء والحكم ببلوغها والفصل بين طلاقي السنة والبدعة كذا في النهاية. (وهما لا يعدمان أهلية) أي لا يسقطان أهلية الوجوب ولا الأداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن فينبغي أن لا تسقط بهما الصلاة؛ (لكن) ثبت بالنص أن (الطهارة عنهما للصلاة شرط) على وفق القياس لكونهما من الأحداث والأنجاس، (وفي فوت الشرط يفوت الأداء) فلا يجب الأداء نفيًا للحرج مع كونها شرعت بصفة اليسر. (وقد جعلت الطهارة عنهما شرطاً لصحة الصوم نصاً بخلاف القياس) لأن الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة اتفاقاً فجاز أن يتأدى بهما لولا النص وفي فوت الشرط فوت الأداء فلا يجوز الأداء (ولم يتعد إلى القضاء) والحاصل أن الحائض والنفاس يقضيان الصوم لا الصلاة لقول عائشة رضي الله عنها: كنا نقضي الصوم ولا نقضي الصلاة، (مع أنه لا حرج في قضائه) لأن الحيض لا يزيد على عشرة أيام فلا يتصور أن يكون مستغرقاً لوقت الصوم وهو الشهر، وأورد عليه ينبغي أن يكون النفاس مسقطاً إذا استوعب الشهر. أوجب بأن حكمه مأخوذ من الحيض فلما لم يكن الحيض مسقطاً لم يسقط النفاس أيضاً. (بخلاف الصلاة) فإن في لزوم قضائها حرجاً لكثرتها (والموت) هو آخر العوارض السماوية فليل هو صفة وجودية خلقت ضدًا للحياة لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك: ٢] وقيل هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة أو زوال الحياة ومعنى الخلق في الآية التقدير كذا في التلويح، والأظهر على أنه عدمي أن يقال: عدم الحياة عمن اتصف بها كما في شرح المواقف، والأحكام في حق الموت إما دنيوية أو أخروية والدنيوية إما تكليفات وحكمها السقوط إلا في حق المأثم أو غيرها وهو إما أن يكون مشروعاً لحاجة غيرها أو لا والأول: إما أن يتعلق بالعين وحكمه أن يبقى ببقاء العين أو بالذمة ووجوبه إما بطريق الصلة وحكمه السقوط إلا أن يوصي به أو لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال أو الكفيل إلى الذمة. والثاني: إما أن يصلح لحاجة نفسه وحكمه أن يبقى ما تنقضي به الحاجة أولاً وحكمه أن يثبت للورثة. والأخروية حكمها البقاء سواء تجب له على الغير أو للغير عليه من الحقوق المالية

وأنة ينافي أحكام الدنيا مما فيه تكليف . وإنما يبقى عليه المأثم لا غير وما شرع عليه لحاجة غيره فإن كان حقاً متعلقاً بالعين يبقى ببقائه وإن كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم إليه مال أو ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل ولهذا لا تصح الكفالة بالدين عن الميت المفلس بخلاف العبد المحجور يقر بالدين لأن ذمته في حقه كاملة

والمظالم أو يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات أو عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصله في الكتاب، (وأنة ينافي أحكام الدنيا مما فيه تكليف) لأن التكليف يعتمد القدرة والموت عجز كله (حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه) لفوت الأداء عن اختيار فلا يجب أداء الزكاة من التركة لأن المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل لا المال . (وإنما يبقى عليه المأثم لا غير) لأنه من أحكام الآخرة والميت كالحى في أحكام الآخرة والمأثم والإثم استحقاق العقوبة ويقابله الثواب وهو استحقاق النعيم في دار الخلود (وما شرع عليه) أي على الميت من الأحكام (لحاجة غيره) لا يخلو إما أن يكون حقاً متعلقاً بعين أو دين، (فإن كان حقاً متعلقاً بالعين) كالمرهون والمستأجر والمبيع والمغصوب والوديعة (يبقى ببقائه) أي ببقاء المذكور وهو العين لأن الفاتح بموته فعله وفعله غير مقصود لأن المقصود في حقوق العباد المال والفعل تبع لحاجتهم إلى المال فيبقى حقه في العين بعد موت من كان العين في يده لحصول المقصود ولذا لو ظفر به صاحبه أخذه بخلاف العبادات ولذا لو ظفر الفقير بمال الزكاة ليس له أخذه ولا تسقط به . (وإن كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة) لضعفها بالموت فوقه بالرق (حتى يضم إليه) أي إلى مجرد الذمة فهو عائد إلى المضاف أو إلى المضاف إليه على تأويل المذكور (مال أو ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل) قبل الموت لأن المال محل الاستيفاء وذمة الكفيل تقوي ذمة الميت . (ولهذا) أي وليكون الدين لا يبقى إلا بأحدهما (لا تصح الكفالة بالدين عن الميت المفلس) أي الذي لم يترك مالاً ولا كفيلاً به لانتفاء الدين بالموت عن الميت لأنها التزام المطالبة لا تحويل الدين ولا مطالبة فلا التزام (بخلاف العبد المحجور يقر بالدين) فإن إقراره صحيح به وإذا كفل عنه رجل به صح (لأن ذمته في حقه كاملة) لأنه حيّ مكلف فيكون محلاً للدين وإنما انضم إليها مالية الرقبة في حق المولى ليباع نظراً للغرماء وتصح الكفلة عندهما لأن بالموت لا يبرأ ولذا يطالب به في الآخرة إجماعاً وفي الدنيا إذا ظهر مال، ولو تبرع أحد عن الميت حل أخذه، ولو برئت ذمة الميت لم يحل، والعجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت لا يمنع صحتها ككونه مفلساً ويدل عليه حديث: هما عليّ فصلي عليه والجواب عنه باحتماله العدة وهو الظاهر إذ لا تصح الكفالة للمجهول والمطالبة في

وما شرع صلة بطل إلا أن يوصي فيصح من الثلث وإن كان حقاً له يبق له ما يقضي به الحاجة ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ثم وصاياه من ثلثه ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظراً له فيصرف إلى من يتصل به نسباً أو سبباً أو ديناً

الآخرة راجعة إلى الإثم ولا يفتقر إلى بقاء الذمة فضلاً عن قوتها وبظهور المال تقوت وهو الشرط حتى لو تقوت بلحوق دين بعد الموت صحت الكفالة به بأن حفر بئراً على الطريق فتلّف به حيوان بعد موته فإنه يثبت الدين مستنداً إلى وقت السبب وهو الحفر الثابت حال قيام الذمة والمستند يثبت أولاً في الحال ويلزمه اعتبار قوتها حينئذٍ به لكونه محل الاستيفاء وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له وإن كان ساقطاً في حق من عليه والسقوط بالموت لضرورة فوت المحل ليتقدر بقدره فيظهر في حق من عليه لا من له كذا في التحرير، وبه علم أن قولهم: لا تصح الكفالة عن الميت المفلس عنده ليس على عمومه لخروج مسألة حفر البئر وعبرة التقرير فيها أولى مما في التحرير فإنه قال: إذا تلف فيها شيء بعد موته لزمه ضمان النفس على عاقلته وضمنان المال في ماله، وفي بعض النسخ: (وما شرع صلة بطل إلا أن يوصي فيصح من الثلث) يعني كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر لأن الموت فوق الرق ولا صلة واجبة معه. (وإن كان) ما شرع (حقاً له) أي الميت (يبق له) أي على ملكه من التركة (ما يقضي به الحاجة) أي ما تندفع به حاجته؛ (ولذلك قدم جهازه) من تغسيله وتكفينه ودفنه (ثم ديونه) لأن حاجته إلى التجهيز أقوى منها^(١) إلى قضاء الدين كلباسه في حياته مقدم على ديونه إلا في دين عليه تعلق بعين كالمرهون والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ففي هذه صاحب الحق أحق بالعين، (ثم وصاياه من ثلثه) سواء كانت منقذة بأن أوصى بنفسه أو تبرع أو أعتق أو دبر في مرضه أو مفوضة إلى الورثة بأن أوصى أن يعتقوا أو يبنوا مسجداً أو رباطاً أو خان من الثلث. (ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظراً له) لقوله عليه الصلاة والسلام: «إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير لك من أن تذرهم عالة يتكفون الناس». (فيصرف إلى من يتصل به نسباً) أي قرابة (أو سبباً أو ديناً) كعامة المسلمين عند عدم الوارث فيوضع في بيت المال ولكون الموت سبب الخلافة خالف التعليق به وهو معنى التدبير المطلق فلم يجز بيعه خلافاً للشافعي لأنه وصية والبيع رجوع، والحنفية فرقوا بينه وبين سائر التعليقات بأنها للتمليك والإضافة إلى زمان زوال ملكيته لا تصح وصحت بالموت فعلم اعتباره سبباً للحال شرعاً وإذا كان تصرفاً لا يقبل الفسخ ثبت به حق العتق وهو كحقيقته كأم الولد

(١) قوله أقوى منها: أي من الحاجة فقد فضلت على نفسها باعتبارين اهـ كمسألة الكحل المشهورة في النحو اهـ.

ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء وقلنا تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة بخلاف ما إذا ماتت المرأة لأنها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت وما لا يصلح لحاجته كالقصاص لأنه شرع عقوبة لدرك الثأر

إلا في سقوط التقويم فإنها لا تضمن بالغصب ولا بإعتاق أحد الشريكين نصيبه منها. (ولهذا) أي لبقاء ما تنقضي به الحاجة على حكم ملكه (بقيت الكتابة بعد موت المولى) لحاجته إلى الثواب (وبعد موت المكاتب عن وفاء) لحاجته إلى المالكية التي عقدت لها وحرية أولاده دون المملوكية تقديراً للضرورة بقدرها فيحكم بعته في آخر جزء من أجزاء حياته لكن كفته على المولى، وأورد عليه أن المكاتب لو قتل خطأ وقد ترك وفاء ضمن القاتل قيمته لا ديته ولو مات حراً لضمن ديته، ولو أوصى بشيء لرجل أو أوصى إلى رجل لا يجوز وصيته وإيصاؤه ولو قذفه رجل بعد موته عن وفاء لا يحد ولو حكم بحريته لجازت الوصية والإيضاء وحد القاذف كما في سائر الأحرار. والجواب عن الأول أن الضمان مضاف إلى الجرح وهو عبد في تلك الحالة وعن الثاني أن جعله حراً في آخر جزء من حياته لضرورة العتق فلا يظهر في حق غيره من جواز الوصية والإيضاء والإحصان كذا في التقرير، قيد بقوله: عن وفاء لأنه لو مات عن غير وفاء فإنه يموت عبداً لكنه لا يفسخ العقد حتى لو تبرع به إنسان صح وعتق قبل موته. (وقلنا) معطوف على قوله: بقيت (تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة) لأن ملك النكاح لا يحتمل التحول إلى الورثة فيبقى موقوفاً على الزوال بانقضاء العدة ولو ارتفع النكاح فقد ارتفع إلى خلف وهو العدة، وقد أوصى أبو بكر رضي الله عنه إلى امرأته أسماء أن تغسله وكذا أبو موسى الأشعري، (بخلاف ما إذا ماتت المرأة) فإن الزوج لا يغسلها (لأنها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت) فلا يبقى حقاً لها لأن ذلك حق عليها ألا ترى أنه لا عدة عليه بعدها، ولو بقي ضرب من الملك لوجب مراعاته بالعدة لأن ملك النكاح لم يشرع غير مؤكد ألا ترى أنه مؤكد بالحجة والمال والمحرمية قيد بالمرأة لأن الأمة والمدبرة لا تغسل مولاها اتفاقاً لزوال ملكة عنهما وكذا أم الولد لا تغسل مولاها عندنا خلافاً لزفر، وفي المجمع ومنعناها من غسله إذا ارتدت بعد أو مست ابنه بشهوة وأحرناه لو أسلم فمات فأسلمت أو وطئت بشبهة فانقضت عدتها بعد موت زوجها أو وطئ أخت امرأته بشبهة فانقضت عدتها بعده.

(وما لا يصلح لحاجته) أي الميت (كالقصاص لأنه شرع عقوبة لدرك الثأر) بالثأر المثلثة المفتوحة بعدها همز القود ومنه أدرك ثأره إذا قتل قاتل حميمة كذا في المغرب، وفي الصحاح يقال: ثارت القتييل وبالقتيل ثأراً وثورة أي قتلت قاتله

وقد وقعت الجناية على أوليائه لانتفاعهم بحياته فأوجبنا القصاص للورثة ابتداء والسبب انعقد للميت فيصح عفو المجرور ويصح عفو الوارث قبل موت المجرور قال أبو حنيفة: إن القصاص غير موروث

انتهى، والقصاص قد وجب عند انقضاء الحياة وقد علمت أن عند ذلك لا يجب له إلا ما يضطر إليه لحاجته من تجهيزه ودينه ووصيته والقصاص لا يصلح لشيء من ذلك وعلى هذا قد يتوهم أن لا يجب القصاص لأنه قد ثبت عند خروجه عن الأهلية فأزال ذلك بقوله: (وقد وقعت الجناية على أوليائه) أي المقتول من وجه (لانتفاعهم بحياته) فإنهم كانوا يستأنسون وينتصرون وينتفعون به بماله عند الحاجة. (فأوجبنا القصاص للورثة ابتداء) لحصول التشفي لهم ولوقوع الجناية على حقهم لا أن يثبت للميت ثم ينتقل إليهم حتى يجري فيه التوارث كما في سائر حقوقه، (والسبب انعقد للميت) لأن المتلف نفسه وحياته وكان منتفعاً بحياته أكثر من انتفاع الورثة (فيصح عفو المجرور) استحساناً، والقياس عدمه لأن القصاص يجب ابتداء للورثة لا له فعفوه يكون مسقطاً حق الغير قبل وجوبه، وجه الاستحسان ما قدمناه أن السبب انعقد له وقد ظهرت قوة أثره بكون العفو مندوباً إليه فيجب تصحيحه بقدر الإمكان، (ويصح عفو الوارث قبل موت المجرور) استحساناً، والقياس عدمه لأن حقه يثبت بعد موته فعفوه قبل موته يكون إسقاطاً للحق قبل ثبوته وهو باطل وجه الاستحسان ما قدمناه، ولهذا (قال أبو حنيفة: إن القصاص غير موروث) أي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا: إن الغرض منه درك الثأر لكن القصاص واحد لأنه جزء قتل واحد وكل منهم كان يملكه وحده فإذا عفا أحدهم أو استوفاه بطل أصلاً وملك الكبير^(١) استيفاءه إذا كان سائرهم صغاراً عند أبي حنيفة^(٢) ولا يملكه إذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو^(٣) ورجحان جهة وجوده لكونه مندوباً شرعاً ولذلك قال أبو

(١) قوله وملك الكبير الخ: لأنه تصرف في خالص ملكه لا في حق الصغار ولم يكن موروثاً مشتركاً بل يكون لكل واحد منهم كمالاً.

(٢) قوله عند أبي حنيفة: وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي وابن أبي ليلى لم يملك ذلك بل يتوقف حتى يكبر لأن القصاص حق مشترك بين الورثة فلا ينفرد أحدهم باستيفائه.

(٣) قوله لاحتمال العفو: هذا جواب عن سؤال مقدر وارد على قوله وملك الكبير الخ وحاصله أنه عليه ينبغي أن يجوز أن يملكه وإن كان فيهم كبير غائب. وحاصل الجواب إنما لم يكن ذلك لاحتمال العفو من الغائب أي لاحتمال أن يكون الغائب قد عفا عن القاتل والحاضر لا يشعر به وعفو الغائب صحيح سواء علم بوجوده أو لم يعلم وعفو الغائب تصرف في حقه أيضاً بخلاف الصغير لأن توقع العفو منه متف في الحال وفي التأخير إلى البلوغ إبطال حق ثابت للكبير.

ووجب القصاص للزوجين كما في الدية وله حكم الأحياء في أحكام الآخرة

حنيفة: في الوارث الحاضر إذا أقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف إعادة البينة^(١) قيد بالقصاص لأنه إذا انقلب مالا صار موروثاً. لأن موجب القتل في الأصل القصاص وعند الضرورة تجب الدية خلفاً عن القصاص فإذا جاء الخلف جعل كأنه هو الواجب في الأصل وذلك يصلح لحوائج الميت فجعل موروثاً ألا ترى أن حق الموصى له لا يتعلق بالقود ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الأصل وفارق الخلف الأصل لاختلاف حالهما. (ووجب القصاص للزوجين كما في الدية) تفريع على كونه يجب ابتداء للوارث لأن النكاح يصح سبباً للخلافة ودرك الثأر ولهذا يجب بالزوجية نصيب في الدية، ألا ترى أن للزوجية مزية تصرف في الملك فصارت كالنسب (وله حكم الأحياء في أحكام الآخرة) وهي أربعة ما يجب له من الحقوق والمظالم وما يجب عليه مما اكتسبه في حياته من المظالم والحقوق وما يلقيه من ثواب وكرامة بواسطة الطاعات أو عقاب وملامة بواسطة المعاصي لأن القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل وضع فيه لأحكام الآخرة روضة دار أو حفرة نار فكان له حكم الأحياء، وذلك كله بعد ما يمضي عليه في هذا المنزل الابتلاء في الابتداء وهو سؤال الملكين فيه تنويهاً لشأنه ومباهاة له على إخوانه وأقرانه فالسؤال في حق المسلم للإكرام وفي حق الكافر للتخجيل ونرجو الله تعالى أن يصيره لنا روضة بكرمه وفضله.

(١) قوله كلف إعادة البينة: لأن القصاص لما لم يكن موروثاً لا يكون الحاضر خصماً عن الغائب في إثبات حقه بخلاف الدين والدية في قتل الخطأ، فالحاضر لو أقام البينة على الدين للميت أو على قتل مورثه خطأ لا يكلف الغائب إعادة البينة لأن الدين والدية حق الميت وأحد الورثة ينتصب خصماً عن الباقيين في إثبات حق الميت، وبيان مسألتنا أنه إذا ادعى رجل دم أبيه على رجل وأخوه غائب وأقام بينة على دعواه تقبل ويحبس القاتل لأنه صار متهماً بالدم، فإذا حضر الغائب كلف أن يعيد البينة ولا يقضي لها بالقصاص قبل إعادة البينة، وعندهما لا يكلف إعادة البينة لأن عندهما القصاص واجب بطريق الإرث وأحد الورثة ينتصب خصماً عن الميت فيما يثبت له وعليه والبينة متى أقامها خصم لم تجب إعادتها بعد ذلك، وعند أبي حنيفة لما كان القصاص واجباً للورثة ابتداء لا إرثاً عن المقتول لا يكون بعضهم نائباً عن البعض في إثبات حقه بغير وكالة منه فالبينة التي أقامها الحاضر لا تثبت القصاص في حق الغائب فلا بد له من إعادة البينة ليتمكن من الاستيفاء لأننا نجعل كل وارث في حق القصاص كأن ليس معه غيره وليس من ضرورة ثبوت القصاص للذي أقام البينة ثبوته لغيره شرح المغني.

ومكتسب وهو أنواع الأول: الجهل وأقسامه جهل باطل لا يصلح عذراً في الآخرة كجهل الكافر

[النوع الثاني]

من الأمور المعترضة على الأهلية: وهي العوارض المكتسبة]

(ومكتسب) عطف على سماوي أي النوع الثاني من العوارض المكتسب وهي التي تكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الأسباب كالسكر أو بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهو إما أن يكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل وإما أن يكون من غيره عليه كالإكراه (وهو أنواع) سبعة:

(الأول: الجهل) وهو عدم العلم عما من شأنه العلم، فإن قارن اعتقاد النقيضي فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به وإلا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور (وأقسامه) فيما يتعلق بهذا المقام أربعة (جهل باطل لا يصلح عذراً في الآخرة كجهل الكافر) بالله تعالى ووحديته. وصفات كماله ونبوة محمد ﷺ فإنه مكابرة: أي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة إنكاراً باللسان وإياء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل. فإن قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وإنما ينكره جحوداً واستكباراً قال تعالى: ﴿وَعَمَدُوا بِهَا وَأَسْتَفْتَنَهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤] ومثل هذا لا يكون جهلاً. قلت: من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الأدلة والتأمل في الآيات، ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعناداً قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتَرَفَعُونَ كَمَا يَتَرَفَعُونَ آبَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] الآية، ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول، ولما كان كفر منكر الرسالة بعد ثبوت المعجزة متواتراً لم تلزم مناظرته بل إن لم يتب المرتد قتلناه وكذا في حكم لا يقبل التبدل كعبادة غيره تعالى، وأما تدينه في غيره ذمياً فالاتفاق على اعتباره دافعاً للتعرض فلا يجد لشرب الخمر اتفاقاً ولذا لم يضمن الشافعي متلفها وضمنوه لا للتعدّي بل لبقاء التقوم في حقهم ولأن الدفع عن النفس والمال بذلك، فهو من ضرورته، ثم قال أبو حنيفة: ومنع تناول الخطاب إياهم مكرراً بهم واستدراجاً لهم فيما يحتمل التبدل خطاب لم يشتهر، فلو نكح مجوسي بنته أو أخته صح في أحكام الدنيا فلا نفرق بينهما إلا أن ترافعا إلينا لا أحدهما خلافاً لهما في المحارم ولو دخل بها ثم أسلم حد قاذفه بخلاف الربا لأنهم فسقوا به لتحريمه عليهم قال تعالى: ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ﴾ [النساء: ١٦١] وأورد أن نكاح المحارم كذلك لأنه نسخ بعد آدم في زمن نوح فيجب أن لا يصح كقولهما، فلا حد ولا نفقة إلا أن يقال بعد ثبوته المراد من تدينهم ما اتفقوا عليه بخلاف أفراد

وجهل صاحب الهوى بصفات الله وأحكام الآخرة وجهل الباغي حتى يضمن مال العادل إذا أتلفه وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب

القليل بعدم حد الزنا ونحوه ولأن أقل ما يوجب الدليل الشبهة فيدراً الحد، وفرق بين الميراث والنفقة فلو ترك بنتين إحداهما زوجته فالمال بينهما نصفان أي باعتبار الرد عليهما لأنه صلة مبتدأة لاجزاء بخلاف النفقة فلو وجب إرث الزوجة بديانتها كانت ملزمة على الأخرى، وأورد أن الأخرى دانت به فذهب بعضهم إلى أن قياس قوله أن ترثا وأن النفي قولهما لعدم الصحة عندهما وقيل بل لأنه إنما تثبت صحته فيما سلف ولم يثبت كونه سبباً للإرث، والقاضي الدبوسي لفساده في حق الأخرى لأنها إذا نازعتها عن القاضي دل على أنها لم تعتقه والحق في النفقة أن الزوج أخذ بديانته الصحة فلا يسقط حق غيره لمنازعته بعده بخلاف من ليس في نكاحهما وهي البنت الأخرى كذا في التحرير. (وجهل صاحب الهوى) أي المبتدع (بصفات الله وأحكام الآخرة) كالمعتزلة مانعي ثبوت الصفات زائدة وعذاب القبر والساعة وخروج مرتكب الكبيرة والرؤية والشبهة لمثبتها على ما يفضي إلى التشبيه لا يصلح عذراً لوضوح الأدلة من الكتاب والسنة الصحيحة لكن لا يكفر إذ تمسكه بالقرآن أو الحديث أو العقل وللنهي عن تكفير أهل القبلة عنه عليه السلام: «من صلى صلواتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالإيمان» وجمع بينه وبين «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين» أن التي في الجنة المتبعون في العقائد والخصال وغيرهم يعذبون والعاقبة الجنة وعدوهم من أهل الكباثر وللإجماع على قبول شهادتهم ولا شهادة لكافر على مسلم وعدمه في الخطابية ليس له، وإذ كانوا كذلك وجب علينا مناظرتهم، وأورد استباحة المعصية كفر. وأجيب إذا كان عن مكابرة وعدم دليل بخلاف ما عن دليل شرعي والمبتدع مخطئ في تمسكه لا مكابر والله أعلم بسائر عبادته. (وجهل الباغي) وهو الخارج على الإمام الحق بتأويل فاسد وهو دون جهل المبتدع لم يكفره أحد إلا أن يضم أمراً آخر، وقال علي رضي الله عنه: إخواننا بغوا علينا فنناظره لكشف شبهته بعث علي ابن عباس لذلك فإن رجع بالتي هي أحسن وإلا وجب جهاده فقاتلوا التي تبغي. وما لم يصر له منعة يجري عليه الحكم المعروف فيقتل بالقتل ويحرم به ومع المنفعة لا لقصور الدليل عنه لسقوط التزامه والعجز عن إلزامه فوجب العمل بتأويله ولا نضمن ما أتلف من نفس ومال وموت مورثه إذا قتله ولا يملك ماله لوحدة الدار وعلى هذا اتفق علي والصحابه رضي الله عنهم (حتى يضمن مال العادل) ونفسه (إذا أتلفه) إنما هو إذا لم يكن له منعة. (وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب) كحل متروك التسمية عمداً أو القضاء بشاهد ويمين مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بَدَلًا وَأَلْفَاةً﴾

والسنة كالفتوى ببيع أمهات الأولاد ونحوه والثاني الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح

[الأنعام: ١٢١] وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] (والسنة) بالنصب كالقضاء المذكور مع الحديث واليمين على من أنكروا والتحليل بلا وطء مع حديث العسيلة (كالفتوى ببيع أمهات الأولاد ونحوه) ظاهره أنه مثال لما خالف السنة وهي قوله عليه السلام لمارية: «أعتقها ولدها أيما أمة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه» وجعله في التحبير ممن خالف الاجماع المتأخر من الصحابة، وقال في التقرير قال صاحب المنار: وانعقد الاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فكانت مخالفة الكتاب مخالفة الاجماع وهذه إشارة منه إلى بيع أمهات الأولاد نظير مخالفة الكتاب، وليس بمتعين لذلك فإنه يجوز أن يكون من قبيل العمل بالغريب على خلاف السنة المشهورة انتهى. قال في التحرير فلا ينفذ القضاء بشيء منها انتهى، واعلم أن جعلهم هذا الجهل جهل المبتدع مبني على أن الدليل قطعي الدلالة وهو ممنوع لأن قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ لَفُسَّاقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١] يحتمل أن يكون حالاً فيكون قيداً للنهي عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل أن يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة أو ما ذكر عليه اسم غير الله تعالى لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ لَفُسَّاقٌ﴾ فإن الفسق هو ما أهل لغير الله به وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ محتمل أن يكون بياناً لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين، وهذا هو المناسب لمقام الإمام الشافعي رضي الله عنه فإنه أجل من أن يخالف اجتهاده الكتاب العزيز، وقد ظهر لي أن هذا مبني على أنه لا يعتبر خلاف مالك والشافعي في كون المسألة اجتهادية وقد صرح في الأقضية بأن أصحابنا لم يعتبروا خلاف مالك والشافعي وقد رده المحقق في فتح القدير بقوله وعندني أن هذا لا يعول عليه فإن صح أن أبا حنيفة ومالكاً والشافعي مجتهدون فلا شك في كون المحل اجتهادياً وإلا فلا، ولا شك أنهم أهل اجتهاد ورفعته انتهى، ويؤيده ما في الفتاوى الصغرى: القاضي لو قضى في المأذون في نوع أنه مأذون في نوع واحد كما هو مذهب الشافعي يصير متفقاً عليه انتهى فقد اعتبر خلاف الشافعي.

(والثاني) من نوع الجهل فإنه على نوعين لا يكون عذراً ولا شبهة وهو أربعة، ونوع يصلح عذراً وهو (الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) وهو الذي لا يكون مخالفاً للكتاب والسنة ولا للإجماع كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به ثم ذكر فقضى الظهر فقط ثم صلى المغرب يظن جواز العصر جاز لأنه في موضع الاجتهاد في

أو في موضع الشبهة وأنه يصلح عذراً وشبهة كالمحتجم إذا أفطر على ظنّ أنها فطرته وكمن زنى بجارية والده على ظنّ أنها تحل له والثالث: الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وأنه يكون عذراً

ترتيب الفوائد وكقتل أحد الوليين بعد عفو الآخر لا يقتص منه لقول بعض العلماء بعدم سقوطه بعفو أحدهم فكان جهله في موضع الاجتهاد وفيما يسقط بالشبهة وهو القصاص، وإذا سقط القود لزمه الدية في ماله لأنه عمد ويجب له منها نصف الدية لانقلاب نصيبه مالا بعفو شريكه، وفي التلويح الظاهر أن هذا مخالف للإجماع فلا يكون اجتهاده صحيحاً بل هو جهل في موضع الاشتباه، (أو في موضع الشبهة) أي الاشتباه وهو نوعان: شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل، وقد علم تفصيلهما في كتاب الحدود. (وأنه) أي هذا الجهل بقسميه (يصلح عذراً) في الآخرة (وشبهة) دائرة للحد والكفارة (كالمحتجم إذا أفطر على ظنّ أنها) أي الحجامة (فطرته) فإنه لا كفارة عليه لأن الحديث وهو أفطر الحاجم والمحجوم أورث شبهة فيه وهذه الكفارة الغالب فيها معنى العقوبة فتنتفي بالشبهة وهذا مثال للجهل في موضع الاجتهاد أطلقه وهو مقيد بأن يعتمد على فتوى أو يبلغه الحديث أما إذا لم يستفت ولم يبلغه الحديث فأفطر فعليه الكفارة لأنه ظنّ في غير موضعه وتمامه في التقرير: (وكمن زنى بجارية والده) أو زوجته (على ظنّ أنها تحل له) فإنه لا حد للاشتباه ولا يثبت نسه ولا عدة لما عرف في موضعه وهذا بيان للجهل في موضع الشبهة، قيد بالوالد لأنه لو زنى بجارية أخيه أو أخته حد مطلقاً، ولو زنى بجارية ابنه لا حد مطلقاً، وقيد بظن حلها لأنه لو ظن حرمتها حدّ والمراد بوالده أصله وإن علا فدخل الجد والأم، ومن هذا القبيل حربي دخل دارنا فأسلم فشرب الخمر جاهلاً بالحرمة لا يحّد بخلاف ما إذا زنى لأن جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لأن الزنا حرام في جميع الأديان فلا يكون جهله عذراً بخلاف الخمر فما في المحيط وغيره: شرط الحد أن لا يظن الزنا حلالاً مشكل بخلاف الذمي إذا أسلم فشرب يحد لظهور الحكم في دار الإسلام لجهله بتقصيره.

(والثالث: الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وأنه) أي جهله بالشرائع (يكون عذراً) فلو ترك صلوات جاهلاً لزومها في الإسلام لا قضاء وكذا كل خطاب تركه ولم يشتهر فجهله عذر لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ [المائدة: ٩٣] نزلت في الذين شربوا بعد تحريمها غير عالمين بخلافه بعد الانتشار، لأنه لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمران فتيّم وصلّى لا يصح لقيام دليل الوجود وتركه العمل وقد علم أن شرط وجوب العبادات العلم بفرضيتها لكن

وملحق به جهل الشفيح وجهل الأمة المنكوحه بالإعتاق أو بالخيار وجهل البكر بإنكاح الولي وجهل الوكيل والمأذون بالإطلاق وضده والسكر

حقيقة أو حكماً بكونه في دار الإسلام، (وملحق به) أي بهذا الجهل (جهل الشفيح) بالبيع، فلو باع الدار المشفوع بها بعد بيع دار بجوارها غير عالم لا يكون تسليمياً للشفعة. (وجهل الأمة المنكوحه بالإعتاق) فلم تفسخ وكذا لو علمته وجهلت ثبوت الخيار لها شرعاً لا يبطل خيارها وعذرت وهو معنى قوله: (أو بالخيار) بخلاف الحرّة زوّجها غير الأب والجد صغيرة فبلغت جاهلة بثبوت حق الفسخ لها لا تعذر لأن الدار دار علم وليس للحرّة ما يشغلها عن التعلم فكان جهلها لتقصيرها بخلاف الأمة وفي شرح الوقاية. فإن قيل كلامنا في البكر حال بلوغها وهي قبل البلوغ غير مكلفة بالشرائع. قلنا إذا راهق الصبي والصبية فإما أن يجب عليهما تعليم الإيمان وأحكامه^(١) أو وجب على وليهما التعليم ولا ينبغي أن يتركها سدى قال عليه السلام^(٢): «مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعا واضربوهم إذا بلغوا عشراً» انتهى، وفيه نظر لأن تعلم حكم الخيار ليس من هذا القبيل كما لا يخفى والأحسن ما قررناه تبعاً للتلويح والتحرير. (وجهل البكر بإنكاح الولي) فلا يكون سكوتها قبل العلم رضى بالإنكاح لأن دليل العلم خفي في حقها لاستبداد الولي بالإنكاح. (وجهل الوكيل والمأذون بالإطلاق) وهو التوكيل والإذن يكون عذراً فلا بد من علمه حتى لا ينفذ تصرفهما قبله. (وضده) بالحر وهو العزل والحجر فلو تصرفا قبل العلم بهما نفذ تصرفهما على الموكل والمولى لخفاء دليل العلم لاستبدادهما بهما، ومن هذا القبيل جهل المولى بجناية العبد فلا يكون يبيعه مختاراً للفداء.

(والسكر) بيان للثاني من العوارض المكتسبة وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الأسباب الموجبة له فيمنع الإنسان عن العمل بموجب عقله من غير أن يزيله، وعرفه في التلويح بأنه حالة تعرض للإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة إليه فيتعطل معه عقله المميز بين الأمور الحسنة والقييحة، وحده اختلاط الكلام، وزاد أبو حنيفة في السكر الموجب للحد كونه لا يميز بين الأشياء ولا يعرف الأرض من السماء إذ لو ميز ففيه نقصان وهو شبهة العدم فيندري به، وأما في غير وجوب الحد من الأحكام فالمعتبر عنده أيضاً اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر معه ولا يلزمه الحد بالإقرار بما يوجبه وهو حرام إجماعاً إلا أن الطريق المفضي إليه

(١) هذا خلاف المعتمد والمعتمد عدم التكليف قبل البلوغ كما مرّ اهـ.

(٢) قوله قال عليه السلام: استدلال على وجوب التعليم على الولي وفيه نظر لأن الأمر في الحديث للندب كما صرحوا به وهذا نظر آخر غير نظر الشارح الآتي فتأمل.

وهو إن كان من مباح كشرب الدواء وشرب المكروه والمضطر فهو كالإغماء

قد يكون مباحاً فقال: (وهو إن كان من مباح كشرب الدواء) وهو ما يكون فيه كيفية خارجة من الاعتدال بها تفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه، وأما الغذاء فهو ما ينفعل عن الطبيعة فتصرف فيه وتحمله إلى مشابهة المغتدي فيصير جزءاً منه وبدلاً عما يتحلل كذا في التلويح ومثل فخر الإسلام للدواء بالبنج والأفيون فيدل على حلّهما، وقيدته في الكشف بما إذا قصد التداوي أما على قصد السكر فحرام، وذكر قاضيخان عن أبي حنيفة أن الرجل إذا كان عالماً بتأثير البنج في العقل فأكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهو دليل على حرمة (وشرب المكروه) على شرب الخمر بقتل (والمضطر) إذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر وكذا الأنبذة المتخذة من غير العنب^(١) والمثلث^(٢) لا بقصد السكر بل للاستمراء والتقوي ونقيع الزبيب^(٣) بلا طبخ (فهو كالإغماء) لا يصح منه تصرف ولا طلاق وعتاق.

اعلم أنه يستثنى من مسألة شرب البنج والدواء مسألة سقوط القضاء فإنه لو شربه حتى سكر قال أبو حنيفة لا يسقط عنه القضاء وإن كان أكثر من يوم وليلة لأن النص ورد في الحاصل بأفة سماوية فلا يكون وارداً في إغماء حصل بصنع العباد لأن العذر من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق كذا في المحيط.

(١) قوله من غير العنب: أي من عسل وتين وحنطة وشعير وذرة فإنها حلال طبخت أولاً على ظاهر الرواية.

(٢) قوله والمثلث: مرفوع بالعطف على الأنبذة المتخذة من غير العنب والمراد به المثلث العنبي وهو ما طبخ من ماء العنب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وصار مسكراً بأن اشتد وزالت حلاوته وإذا أكثر منه سكر فيحرم الكثير ولا يحرم القليل الذي لا يسكره على قول الشيخين.

(٣) قوله ونقيع الزبيب: هو من الأشربة المحرمة إجماعاً فإنه أحد الأربعة الحرام التي أولها الخمر. والثاني الطلاء: وهو عصير العنب إذا طبخ أدنى طبخة حتى ذهب أقل من ثلثيه ويصير مسكراً. والثالث السكر بفتحيتين وهو النبيء من ماء الرطب أو البسر المذنب إذا اشتد وقذف بالزبد والرابع نقيع الزبيب وهو النبيء من ماء الزبيب إذا غلا وقذف بالزبد وهذا الرابع هو المذكور في الشارح، وقوله بلا طبخ خرج ما إذا طبخ أدنى طبخة فإنه يسمى النبيذ وهو حلال وإن اشتد ما لم يسكر وهو أحد الأربعة الحلال التي أولها نبيذ التمر والزبيب إن طبخ أدنى طبخة وهو الذي ذكرناه فهو حلال بشرط أن لا يغلب على ظنه السكر وبشرط عدم اللهو والطرب. والثاني الخليطان من الزبيب والتمر إذا طبخ أدنى طبخة وإن اشتد فإنه يحل بلا لهو وطرب وسكر أي بأن يشرب ويغلب على ظنه أنه يسكر. والحاصل أن السكر حرام في كل شراب فالحرمة في القدر المسكر لا في غيره. والثالث نبيذ العسل إلى آخر ما ذكرناه بالهامش. والرابع المثلث العنبي الذي ذكرناه أيضاً بالهامش اهـ.

وإن كان من محظور فلا ينافي الخطاب ويلزمه أحكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والأقارير لا رده

(وإن كان) السكر (من محظور) أي حرام كالسكر من كل شراب محرّم وكذا من النبيذ المثلث أو نبيذ الزبيب المطبوخ المعتقد^(١) لأن هذا وإن كان حلالاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف فإنما يحل بشرط أن لا يسكر منه وذلك من جنس ما يتلهم به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم، ألا ترى أنه يوجب الحدّ (فلا ينافي الخطاب) أي لا يبطل التكليف لقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ [النساء: ٤٣] هذا خطاب متعلق بحال السكر كذا في التوضيح وليس المراد أن قوله: ﴿وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ قيد للخطاب أعني لا تقربوا حتى يلزم أن يكون الخطاب في حال سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع، وتحقيق ذلك أن الحال في مثل صلّ وأنت صاح أو لا تصل وأنت سكران ليس قيداً للأمر والنهي بل للمأمور والمنهي يعني أطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلاة المقرونة بالسكر وذلك لأن العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فالمعنى أنهم خوطبوا في حال الصحو بأن لا يقربوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين أي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافياً لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء كذا في التلويح. وقال القاضي: وليس المراد منه نهي السكران عن قربان الصلاة وإنما المراد النهي عن الإفراط في الشرب انتهى. (ويلزمه أحكام الشرع) من الصلاة والصوم وغيرهما وإن كان لا يقدر على الأداء أو لا يصح منه الأداء. (وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والأقارير) وتزويج الصغار والتزوج والإقراض والاستقراض لأن مبني الخطاب على اعتدال الحال وقد أقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيراً وبالسكر لا يفوت إلا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زحراً له ويبقى التكليف متوجهاً في حق الاسم ووجوب القضاء بخلاف ما إذا كان بأفة سماوية كذا في التلويح، ويستثنى منه أنه تجب الكفاءة مطلقاً في تزويج الصغار حتى لو زوج الأب السكران صغيرته من غير كفؤ لم يصح لأن إضراره بنفسه لا يوجب جواز إضرارها. (لا رده) لعدم القصد وأورد عليه من هزل بالكفر فإنه لم يتبدل اعتقاده. وأجيب بأن كفره بالهزل للاستخفاف كما سيأتي، قيد بالردة لأن إسلامه صحيح ترجيحاً لجانب الإيمان وكون الأصل هو الاعتقاد فهو كالمكره يصح إسلامه لا رده وقدمنا أن صحة^(٢)

(١) قوله المعتقد: أي المشدّد وتعتيق الخمر تركها لتصير عتيقة أي قديمة شديدة.

(٢) قوله وقدمنا أن صحة الخ: هو مذهب الشافعي أما مذهبنا فالصحة مطلقاً سواء كان حربياً أو ذمياً فما ذكره الشارح هنا وهناك ذهول عن مذهبه فليتبته لذلك اهـ.

والإقرار بالحدود الخالصة والهزل وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة وهو ضد الجد هو أن يراد بالشيء ما وضع له أو ما صلح له اللفظ استعارة وأنه ينافي اختيار الحكم ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة

إسلامه مخصوص بكونه حربياً، (والإقرار بالحدود الخالصة) وهو ما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر فلا يحد إلا أن يقر به ثانياً لأن حاله يوجب رجوعه، قيد بالإقرار لأنه إذا باشر سبب الحد معاينة حد إذا صحا وقيد بالحدود لأنه إذا أقر بالقصاص صح وقيد بالخالصة لأنه لو أقر بما لا يحتمل الرجوع كحد القذف حد، وفي فتاوى قاضيه خان من الخلع: سائر تصرفات السكران جائزة إلا الردة والإقرار بالحدود والإشهاد على شهادة نفسه انتهى. وقد علم من الأخيرة أن شهادته وقضائه لا يصحان بالأولى ولم أر من نبه عليهما، (والهزل) في اللغة اللعب (و) في الاصطلاح (هو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له) أعم من وضع اللغة للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لأحكامها والمراد بوضع اللفظ الوضع الشخصي كوضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية وهو المراد عند إطلاقه. (ولا ما صلح له اللفظ استعارة) خرج المجاز ومن اقتصر على الأول كفخر الإسلام أزد الأعم من الوضع الشخصي والنوعي قال في التقرير: والمراد بالوضع مطلقه ليتناول الوضع العقلي واللغوي والشرعي لأن الوضعي تخصيص الشيء والعقلي تخصيص الكلام للدلالة على المعنى ترجمة عما في الضمير واللغة خصصت بالدلالة عليه حقيقة أو مجازاً والشرع قد خصص التصرف الشرعي لإفادة حكمه وإذا أريد بالكلام غير ما خصص له عقلاً ولغة وشرعاً فهو الهزل، وبهذا ظهر الفرق بينه وبين المجاز فان المعنى فيه مراد دون الهزل وأشار إلى مخالفة المجاز بقوله: (وهو ضد الجد) بكسر الجيم نقيض الهزل وتقول منه جد في الأمر يجد بالكسر جداً والجد الاجتهاد في الأمور تقول منه جد في الأمر يجد بالكسر جداً وجدّ فلان في عيني يجد ويجد وأجد في الأمر مثله وأما الجد بالفتح فهو أبو الأب وأبو الأم والحظ والبخت ومنه ولا ينفع ذا الجد منك الجد والعظمة ومنه قوله تعالى: ﴿جَدُّ رَبِّنَا﴾ [الجن: ٣] أي عظمة ربنا، وأما بالضم فالبئر التي تكون في موضع كثير الكلا كذا في الصحاح. وأما في الاصطلاح (هو أن يراد بالشيء ما وضع له أو ما صلح له اللفظ استعارة) فكل من الحقيقة والمجاز جد (وأنه) أي الهزل (ينافي اختيار الحكم) أي ثبوته حكم ما هزل به (ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة) أي واختيارها يعني أن الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلاً باختياره ورضاه لكن لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد إلى الشيء وإرادته والرضا هو إثاره واستحسانه

فصار بمعنى خيار الشرط في البيع وشرطه أن يكون صريحاً باللسان إلا أنه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط والتلجئة كالهزل أنهما لا ينافي الأهلية

فالمكره على الشيء يختار ذلك ولا يرضاه ومن هنا قالوا: إن المعاصي والقبايح إرادة الله تعالى لا يرضاه إن الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر كذا في التلويح؛ (فصار) الهزل في كل تصرف (بمعنى خيار الشرط في البيع) فإن الخيار يعدم الرضا والاختيار جميعاً في حق الحكم ولا يعدمهما في حق مباشرة السبب لأن العقد يوجد باختياره ورضاه.

(وشرطه) أي شرط تحققه واعتباره في التصرفات (أن يكون صريحاً باللسان) مثل أن يقول إني أبيع هازلاً ولا يكتفي بدلالة الحال (إلا أنه لم يشترط ذكره في العقد) لأنه يفوت المقصود من المواضعة وهو أن يعتقد الناس لزوم العقد فيكفي أن تكون المواضعة سابقة على العقد (بخلاف خيار الشرط) فإنه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد هكذا ذكروا هنا ومرادهم منع صحته سابقاً على العقد لا منعه لاحقاً لما صرحوا به في الفقه من أنهما لو عقدا البيع على البنات ثم ألحقا به خيار الشرط صح (والتلجئة) صح لم يذكرها في التنقيح والتوضيح في هذا المحل لقول فخر الإسلام إن التلجئة هي الهزل ومن الناس من فرق بينهما، ولذا قال المصنف: (كالهزل) فالهزل أعم منها بناء على ما ذكر في المغرب أن التلجئة أن يأتي أمراً باطنه خلاف ظاهره فهي أن تكون عن اضطرار ولا يكون مقارناً والهزل قد يكون مضطراً إليه وقد لا يكون وقد يكون سابقاً ومقارناً قال في التقرير والأظهر (أنهما) سواء، وفي المبسوط وصورته ألجئ إليك داري ومعناه جعلتك ظهراً لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان إلى فلان وألجأ ظهره إلى كذا والمراد هذا المعنى (لا ينافي الأهلية) للتكليف ولا لوجوب شيء من الأحكام ولا يكون عذراً في موضع الخطاب لصدور الرضا بالمباشرة من أهله مضافاً إلى محله لكن لما كان منافياً بالحكم وجب النظر في الأحكام، وضابطه أن كل حكم معلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وما يتوقف ثبوته عليهما لا يثبت وتخريجهما على وجوه استقرائية وذلك لأنه إما أن يدخل فيما لا يحتمل النقص كالطلاق والعتاق أو فيما يحتمله كالبيع والإجارة أو فيما يبتني على الاعتقاد خقاً كالإيمان أو باطلاً كالردة كذا في التقرير، والأحسن ما في التلويح أن التصرفات إما إنشآت أو اخبارات أو اعتقادات لأن التصرف إما إحداث حكم شرعي لإنشاء وإلا فإن كان القصد منها إلى بيان الواقع فإخبارات وإلا فاعتقادات، والإنشاء إما أن يحتمل الفسخ أو لا والأول إما أن يتواضع المتعاقدان على أصل العقد أو الثمن بحسب قدره أو جنسه، وعلى التقادير الثلاثة إما أن يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة أو على بناء العقد عليها أو على أنه لم يحضرهما شيء وإما أن لا يتفقا على شيء من

فإن تواضعاً على الهزل بأصل البيع واتفقا على البناء يفسد البيع كالبيع بشرط الخيار أبداً وإن اتفقا على الإعراض فالبيع صحيح لازم والهزل باطل وإن اتفقا على أنهما لم يحضرهما شيء أو اختلفا في البناء والإعراض فالعقد صحيح عند أبي حنيفة فجعل صحة الإيجاب أولى وهما اعتبرا المواضعة

ذلك وحينئذ إما أن يدعي أحدهما الاعراض والآخر البناء أو عدم حصول شيء أو يدعي أحدهما البناء والآخر عدم حضور شيء انتهى . (فإن تواضعاً على الهزل بأصل البيع) أي توافقاً على أنهما يتكلمان بلفظ البيع عند الناس ولا يريدان البيع (واتفقا على البناء) أي على أنهما لم يرفعا الهزل ولم يرجعا عنه فالبيع منعقد لصدوره من أهله في محله لكنه (يفسد البيع) لعدم الرضا بالحكم فصار (كالبيع بشرط الخيار أبداً) لكنه لا يملك بالقبض لعدم الرضا بالحكم حتى لو أعتقه المشتري لا ينفذ عتقه هكذا ذكروا، وينبغي أن يكون البيع باطلاً لعدم وجود حكمه وهو أنه لا يملك بالقبض وأما الفاسد فحكمه أن يملك بالقبض إلا أن يقال إن الفاسد يملك بالقبض حيث كان مختاراً راضياً بحكمه أما عند عدم الرضا به فلا وليس كبيع المكره فإن المشتري منه يملكه بالقبض لأنه مختار غير راض فإن نقضه أحدهما انتقض لا إن أجازاه فإن أجازاه أحدهما وسكت الآخر لم يجز على صاحبه وإن أجازاه بعده جاز بقيد الثلاثة عنده ومطلقاً عندهما . (وإن اتفقا على الإعراض) عن المواضعة (فالبيع صحيح لازم والهزل باطل) لأن المواضعة ليست بلازمة فترفع لما قصد من الجد وذلك لأن حقيقة العقد لما احتملت الفسخ فإن العقد بعد العقد ناسخ للأول فالعقد بعد المواضعة التي هي دونها أولى . (وإن اتفقا على أنهما لم يحضرهما شيء) عند البيع من البناء على المواضعة والإعراض عنها (أو اختلفا في البناء والإعراض) بأن قال أحدهما بنينا عقدنا على المواضعة السابقة وقال الآخر أعرضنا عنها (فالعقد صحيح عند أبي حنيفة) رحمه الله تعالى في الحالين (فجعل صحة الإيجاب أولى) أي العمل بالعقد أولى بالاعتبار بالمواضعة التي لم تتصل بالعقد وقالوا إذا لم يحضرهما شيء فالعقد فاسد وإن اختلفا فالقول قول من يدعي البناء على المواضعة فلا يصح العقد (وهما اعتبرا المواضعة) لأن العادة بتحقيق المواضعة ما أمكن على أن المواضعة أسبق . قلنا الأخير ناسخ لها، وفي التلويح: ولا خفاء أن تمسك أبي حنيفة بأن الأصل في العقد الصحة وتمسكهما بأن العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على أن الكلام فيما إذا اختلفا في دعوى الإعراض والبناء مثلاً وأما إذا اتفقا على الاختلاف في الإعراض والبناء بأن يقر كلاهما بإعراض أحدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر انتهى .

وفي التوضيح: واعلم أنه يبقى بالتقسيم العقلي قسماً ولم يذكرهما وهما ما إذا

وإن كان ذلك في القدر فإن اتفقا على الإعراض كان الثمن ألفين، وإن اتفقا على أنهما لم يحضرهما شيء أو اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والألف الذي هزلا به باطل وإن اتفقا على البناء فالثمن ألفان عنده وعندهما ألف وإن كان ذلك في الجنس فالبيع جائز على كل حال

أعرض أحدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء أو بنى أحدهما وقار الآخر لم يحضرني شيء فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله يجب أن يكون عدم الحضور للإعراض وعلى أصلهما كالبناء انتهى. وفيه بحث ذكره في التلويح، وأن الأقسام ثمانية وسبعون.

(وإن كان ذلك) أي الهزل (في القدر) أي قدر الثمن بأن تواضعا على أن يكون الثمن في الظاهر ألفين وفي الباطن ألفاً (فإن اتفقا على الإعراض) عن المواضعة (كان الثمن ألفين، وإن اتفقا على أنهما لم يحضرهما شيء) من البناء والإعراض (أو اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده) فيكون البيع منعقداً بألفين وهو أصح الروايتين عنه (وعندهما العمل بالمواضعة واجب) فينقذ البيع بينهما بالألف (والألف الذي هزلا به باطل) لما ذكرنا من الأصل من الجانبين وهو أن الأصل عنده الجد وعندهما المواضعة. (وإن اتفقا على البناء) على المواضعة (فالثمن ألفان عنده) في أصح الروايتين (وعندهما) الثمن (ألف) لأنهما قصدا السمعة بذكر أحد الألفين ولا حاجة في تصحيح العقد إلى ذكر الألف الذي هزلا به فيكون ذكره والسكوت عنه سواء وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يحتاج إلى الفرق بين البناء في صورة المواضعة في قدر الثمن وبين البناء في صورة المواضعة في أصل العقد فلم يعتبرها في الأول واعتبرها في الثاني فأفسد البيع، ووجه الفرق أن المواضعة السابقة إنما تعتبر إذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وها هنا قد وجد ذلك لأنها لو اعتبرت للزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد، وفيه نفع لأحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كأحد الألفين في صورة البيع بألفين والمواضعة على أن يكون الثمن ألفاً ولو قلنا بفساد العقد للزم ترجيح الوصف على الأصل بإهدار الأصل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الألفين اعتباراً للتسمية. والحاصل أن اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح أصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحاً للأصل فينتفي الأول. (وإن كان ذلك) أي الهزل واقعاً (في الجنس) أي جنس الثمن بأن تواضعا على أن الثمن مائة دينار تلجئة وإنما هو ألفا درهم (فالبيع جائز على كل حال) اتفاقاً أي سواء اتفقا على البناء أو على الإعراض أو أنهما لم يحضرهما شيء أو اختلفا لأن البيع لا يصح بلا بدل وهما قصدا الجد في أصل البيع فلا بد من تصحيحه بأن ينقذ بما سمياه من البديل والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر أن العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل بأحد الألفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد

وإن كان فيما لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل وإن كان المال فيه تبعاً كالنكاح فإن هزلاً بأصله فالعقد لازم والهزل باطل وإن هزلاً بالقدر فإن اتفقا على الإعراض فالمهر ألفان وإن اتفقا على البناء فالمهر ألف وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فالنكاح جائز بألف وقيل

والجواب للإمام أن الشرط في مسألتنا^(١) وقع لأحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربا. (وإن كان) الهزل (فيما لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين) والعفو عن القصاص والنذر (فذلك صحيح) لقوله عليه الصلاة والسلام: «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين» وفي رواية العتق بدل اليمين (والهزل باطل) للرضا بالسبب الذي هو ملزوم للحكم شرعاً أي العلة ولذا لا يحتمل شرط الخيار بخلاف قولنا الطلاق المضاف سبب للحال، فإنه يعني به المفضي إلى الحكم لا العلة فلا إيراد وتوضيحه في التقرير، قيد بالطلاق أي إنشائه لأنه لو أقر به هازلاً لم يقع كما سيأتي إن شاء الله في الاخبار والحديث وإن ذكر فيه الثلاث فقد ألحق العفو بالعتق والنذر باليمين. (وإن كان المال فيه) أي فيما لا يحتمل الفسخ (تبعاً) غير مقصود بالذات (كالنكاح فإن هزلاً بأصله) أي النكاح بأن يتزوجها ولا يكون بينهما نكاح في نفس الأمر (فالعقد لازم والهزل باطل) في الوجوه الأربعة أعني ما إذا اتفقا على البناء أو الإعراض أو عدم حضور شيء أو اختلفا. (وإن هزلاً بالقدر) بأن تزوجها بألفين علانية وبألف سرّاً، (فإن اتفقا على الإعراض) عن الهزل وجعل المهر ألفين (فالمهر ألفان) اتفاقاً لأن لهما إبطال الهزل، (وإن اتفقا على البناء) أي بناء العقد على المواضعة السابقة وجعل المهر ألفاً (فالمهر ألف) اتفاقاً والفرق له بينه وبين البيع أنه يفسد بالشرط دون النكاح، (وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فالنكاح جائز بألف) في رواية محمد عن الإمام رحمهما الله تعالى بخلاف البيع لأن المهر تابع حتى صح العقد بدونه فيعمل بالهزل^(٢) بخلاف البيع حتى فسد لمعنى في الثمن فضلاً عن عدمه فهو كالبيع والعمل بالهزل يجعله شرطاً فاسداً فيلزم ما تقدم، (وقيل) أي في رواية أبي يوسف عنه النكاح جائز

(١) قوله في مسألتنا، لعل الصواب ثمة أو في المسألة السابقة وهي المواضعة في القدر.

(٢) قوله فيعمل بالهزل: كذا في النسخ يعني أن النكاح المهر فيه تابع ولهذا يصح النكاح بدون ذكره فلا يجوز ترجيح الجد لتصحيح تسميته على الهزل لأنه حينئذ يكون المهر مقصوداً بالذات وذلك خلاف الأصل بخلاف البيع لأن الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه أيضاً مقصوداً فيجب ترجيح الجد لتصحيح تسميته فيكون ألفان مثلاً كذا في ابن ملك وهو مراد الشارح بما أدمجه اهـ.

بألفين وإن كان ذلك في الجنس فإن اتفقا على الإعراض فالمهر ما سميها، وإن اتفقا على البناء أو على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا يجب مهر المثل وإن كان المال مقصوداً كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمدة فإن هزلا بأصله واتفقا على البناء فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لأن الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف الحال عندهما بالبناء أو الإعراض أو بالاختلاف وعنده لا يقع أطلاق وإن أعرضوا وقع الطلاق ووجب المال

(بألفين) وهي الأصح كالبيع لأن كلاً لا يثبت إلا قصداً ونصاً والعقل يمنع من الثبات على الهزل فيجعل مبتدأ عند اختلافهما كذا في التحرير. (وإن كان ذلك) أي الهزل (في الجنس) أي جنس المهر بأن تواضعا على كونه دنائير وفي نفس الأمر دراهم (فإن اتفقا على الإعراض فالمهر ما سميها، وإن اتفقا على البناء أو على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا يجب مهر المثل) أما إذا اتفقا على البناء فمهر المثل بلا خلاف لأنه متزوج بلا مهر إذ المسمى هزل ولا يثبت المال به والمتواضع عليه لم يذكر في العقد بخلافها في القدر لأنه مذكور ضمن المذكور وأما إذا لم يحضرهما شيء أو اختلفا ففي رواية محمد مهر المثل لأن الأصل بطلان المسمى كيلا يصير الهزل مقصوداً بالصحة كالبيع وفي رواية أبي يوسف المسمى كالبيع وعندهما مهر المثل لترجيحهما المواضعة بالعادة فلا مهر لعدم الذكر في العقد وثبوت المال بالهزل. (وإن كان المال مقصوداً) بأن لا يثبت بلا ذكر (كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمدة فإن هزلا بأصله واتفقا على البناء فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لأن الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما) فإن قلت الهزل وإن لم يؤثر في التصرف كالطلاق إلا أنه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل. أجب بأن المال ههنا يثبت بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لأنه بمنزلة الشرط فيه والشروط أتباع والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصوداً بالنظر إلى العاقد بمعنى أنه لا يثبت إلا بالذكر. فإن قلت المال في النكاح أيضاً تبع وقد أثر الهزل فيه قلت تبعية في النكاح ليست في حق الثبوت وإن لم يذكر بل بمعنى أن المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الأصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر. (ولا يختلف الحال عندهما بالبناء أو الإعراض أو بالاختلاف) أو السكوت لأن الهزل بمنزلة شرط الخيار والخلع لا يحتمله وإذا لم يحتمل شرط الخيار لا يحتمل الهزل (وعنده لا يقع الطلاق) بل يتوقف على مشيئتها لا مكان العمل بالمواضعة بناء على أن الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة وهو أن يتعلق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها، (وإن أعرضوا) عن المواضعة (وقع الطلاق ووجب المال) اتفاقاً، أما عندهما فظاهر، وأما عنده فلا أن الهزل يبطل باتفاقهما على

وإن اختلفا فالقول لمدعي الإعراض وإن سكتا فهو جائز والمال لازم إجماعاً وإن كان في القدر فإن اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال كله لازم وعنده يجب أن يتعلق الطلاق باختيارها وإن اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله فإن اتفقا على أنهما لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال وإن كان الهزل في الجنس يجب المسمى عندهما بكل حال وعنده إن اتفقا على الإعراض وجب المسمى وإن اتفقا على البناء توقف الطلاق وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق. وإن اختلفا فالقول لمدعي الإعراض

الإعراض عنه. (وإن اختلفا فالقول لمدعي الإعراض) عند أبي حنيفة فيلزم التصرف ويجب المال ترجيحاً للجد الذي هو الأصل وأما عندهما فقد قدمه. (وإن سكتا) أي لم يحضرهما شيء (فهو جائز) أي لازم (والمال لازم إجماعاً) لبطلان الهزل عندهما ولرجحان الجد عنده. (وإن كان) الهزل (في القدر) بأن سميا ألفين مثلاً والبدل في الواقع خلافه (فإن اتفقا على البناء) على المواضعة (فعندهما الطلاق واقع) لأن الهزل لا يؤثر عندهما مع أنهما ما هزلا بأصله (والمال كله لازم) لما قدمناه من أنه وإن كان مالا لكنه ثابت في ضمن الخلع (وعنده يجب) على الأصل الذي ذكرناه له (أن يتعلق الطلاق باختيارها) أي باختيار المرأة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجد لأن الطلاق يتعلق بكل البدل وبعض البدل قد يتعلق بالشرط وهو اختيار المرأة فبعض الطلاق يتعلق باختيارها لكنه لا يتبعض فتعلق الكل. (وإن اتفقا على الإعراض لزم الطلاق ووجب المال كله) لرضاهما بذلك. (فإن اتفقا على أنهما لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال) كله عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأنه حمله على الجد وجعله أولى من المواضعة وعندهما كذلك لما قلنا إن الهزل لا يؤثر عندهما وإن اختلفا فكذلك عندهما لما ذكرنا أن الاختلاف لا يفيد وعنده القول لمدعي الإعراض. (وإن كان الهزل في الجنس) أي جنس المهر فقط فذكر الدنانير تلجئة وغرضهما الدراهم (يجب المسمى عندهما بكل حال) أي في الوجوه الأربعة لأن الهزل لا يؤثر في أصل التصرف ولا في المال عندهما تبعاً للأصل، (وعنده إن اتفقا على الإعراض وجب المسمى) للرضى به. (وإن اتفقا على البناء توقف الطلاق) على قبولها المسمى في العقد فصار كأنه علقه بقبول الدنانير كما في شرط الخيار. (وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء وجب المسمى) وهو الدنانير (ووقع الطلاق). وإن اختلفا فالقول لمدعي الإعراض) اعتباراً للجد، وذكر في المبسوط أن الطلاق واقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف. واعلم أن مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت

وإن كان ذلك في الإقرار بما يحتمل الفسخ أو بما لا يحتمله فالهزل يبطله والهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين الهزل لكونه استخفافاً بالدين .

الحكم والتفريع في نظائره من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد، ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى تسليم الشفعة هزلاً وحكمه أنه قبل طلب الموائبة كالكسوت يبطلها ويعدّه يبطل التسليم فتبقى الشفعة لأنه من جنس ما يبطل بالخيار لأنه في معنى التجارة لكونه استيفاء أحد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم والهزل ينفيه ولم يذكر إبراء المديون والكفيل هزلاً، وحكمه أنه يبطل به لأن فيه معنى التملك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل فيبقى الدين على حاله، ولذا لو قال أبرأتك على أني بالخيار لا يسقط الدين كذا ذكره فخر الإسلام وصاحب الكشف . (وإن كان ذلك) أي الهزل (في الإقرار بما يحتمل الفسخ) كالبيع والنكاح كذا في التلويح والتحرير فجعلنا النكاح مما يقبل الفسخ وفي بعض الشروح جعله مما لا يقبله والمنقول في كتب الفقه أنه لا يقبله بعد تمامه ويقبله قبله كالفسخ بخيار البلوغ وعدم الكفاءة والتحقيق أنه يقبله مطلقاً ويرد على الفقهاء^(١) قولهم بفسخه بالردة مع أنه بعد التمام ولم أر من نبه على هذا الموضع (أو بما لا يحتمله) كالطلاق والعتاق سواء كانت أخباراً شرعاً ولغة كما إذا تواضعا على أن يقرأ بأن بينهما نكاحاً أو يبعأ في هذا بكذا أو لغة فقط كإقراره بأن لزيد عليه كذا ولا يثبت به شيء من ذلك وهو معنى قوله (فالهزل يبطله) لأنه يعتمد صحة المخبر به^(٢) ألا ترى أن الإقرار بالطلاق والعتق مكرهاً باطل فكذا هزلاً (والهزل بالردة كفر) كقوله : في الصنم إله هزلاً . (لا بما هزل به) وهو هذا القول (لكن بعين الهزل) لأن الهازل جاذ في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وإن لم يكن معتقداً كما يدل عليه كلامه (لكونه استخفافاً بالدين) الحق وهو كفر قال الله تعالى : ﴿ قُلْ أَبِإلَّهِ وَعَآئِنِيَوْمِ

(١) قوله ويرد على الفقهاء الخ : يجاب عنهم بأن مرادهم أنه لا يقبل الفسخ : أي بتراضي المتعاقدين على رفعه بالإقالة كما يحصل في البيع قصداً وفسخ النكاح بالردة وملك أحد الزوجين ثبت تبعاً وكم من شيء يصح تبعاً وإن لم يصح قصداً على أنه يقال حصول الفسخ بالردة والملك للمنافي العارض كمروض الطلاق ومرادهم الفسخ بدون عارض كاقالة، وبالجملة فكلام الفقهاء لا غبار عليه ولذا قالوا لا تجري فيه الاقالة ولا خيار الشرط .

(٢) قوله صحة المخبر به : أي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه وإعلاماً بشبوته أو نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما أنه يبطل الإقرار بالطلاق والعتاق مكرهاً كذلك يبطل الإقرار بهما هزلاً لأن الهزل دليل الكذب كالإكراه حتى لو أجاز ذلك لم يجز لأن الإجازة إنما تلحق شيئاً منعدداً يحتمل الصحة والبطلان وبالإجازة لا يصير الكذب صدقاً وهذا بخلاف إنشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فإنه لا أثر فيه للهزل على ما سبق تلويح .

والسفه وهو خفة تعتري الإنسان فتبعته على العمل على خلاف موجب الشرع وإن كان أصله مشروعاً وهو السرف والتبذير وذلك لا يوجب خللاً في الأهلية ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع

وَرَسُولِهِ كُتِبَتْ تَسْتَهْزِئُونَ لَا تَمْنَدُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بِمَا إِيْمَنْتُمْ ﴿ [التوبة: ٦٥، ٦٦] فلا اعتبار باعتقاده حيث كان مستخفاً بالدين بخلاف المكروه، لأنه غير معتقد لعين ما أكره عليه غير راضٍ بالسبب والحكم جميعاً ولم يذكر ما إذا هزل الكافر بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلاً قالوا: يجب أن يحكم بإيمانه في أحكام الدنيا كالمكروه ترجيحاً لجانب الإيمان^(١) لكن لو رجع لا يقتل ولكن يحبس حتى يعود إليه .

(والسفه) بيان للرابع من العوارض المكتسبة، فإن السفه باختياره يعمل على خلاف مقتضى العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماوياً، وعلى ظاهر تفسير فخر الإسلام والمصنف يكون كل فاسق سفياً، لأن موجب العقل أن لا يخالف الشرع للدلالة القائمة على وجوب اتباعه، وفسره المصنف بقوله: (وهو خفة تعتري الإنسان فتبعته على العمل على خلاف موجب الشرع) للتبني على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فإن السفه في اللغة هو الخفة والحركة ومنه زمام سفه^(٢)، وقد غلب في عرف الفقهاء على تبذير المال وإتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع كما في العناية. (وإن كان أصله مشروعاً) لأن أصل البيع والبر والإحسان مشروع. (وهو السرف والتبذير) أي العمل بخلاف موجب الشرع من وجه هو السرف والتبذير، والسرف والإسراف: مجاوزة الحد، والتبذير: تفريق المال إسرافاً كذا في الكشف، وفي غاية البيان: السفه من عاداته التبذير والإسراف في النفقة وأن يتصرف تصرفات لا لغرض أو لغرض لا يعده العقلاء من أهل الديانة غرضاً مثل دفع المال إلى المغنين واللعابين وشراء الحمام الطيارة بثمان كثير والغبن في التجارات من غير محمده^(٣) انتهى (وذلك^(٤) لا يوجب خللاً في الأهلية) لعدم إخلاله بالقدرة لا ظاهراً^(٥) ولا باطناً لبقاء نور العقل بكماله^(٦) (ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع) ولا يوجب وضع الخطاب

(١) قوله ترجيحاً لجانب الإيمان: يعني أن الأصل في الإنسان هو التصديق والاعتقاد تلويح.

(٢) قوله سفه: أي خفيف اهـ.

(٣) قوله محمده: بوزن منزلة اهـ.

(٤) أي السفه شرح فخر الإسلام.

(٥) قوله لا ظاهراً: السلامة التركيب وبقاء القوى الغريزية على حالها، فقوله لبقاء نور العقل الخ تعليل لقوله ولا باطناً.

(٦) قوله بكماله: إلا أنه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطباً بتحمل أمانة الله تعالى فيخاطب بالأداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الآخرة.

ويمنع ماله عنه في أول ما يبلغ إجماعاً بالنص وأنه لا يوجب الحجر أصلاً عند أبي حنيفة وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل.....

بحال فبقي أهلاً لتحمل أمانة الله وحقوقه ولحقوق العباد لأن حقوق الله تعالى أعظم^(١). (ويمنع ماله عنه) أي السفية (في أول ما يبلغ إجماعاً) ويبقى في يد من كان في يده (بالنص) وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ [النساء: ٥] أي أموال المبذرين الذين ينفقون أموالهم فيما يضرهم في الدنيا والآخرة وأضاف الأموال إلى الأولياء لأنهم يقومون عليها ويتصرفون فيها وقد يضاف الشيء إلى الشيء بأدنى ملابسة والنكته في ذلك أن الملك يستلزم التصرف الشرعي واللازم متف عنهم، فكذا ملزومه ونهاهم عن إيتائهم الأموال إليهم فصاروا ممنوعين عن ذلك، ثم علق الإيتاء بإيناس الرشد وأمرهم بدفعها إليهم عند وجوده، فالدفع عند وجود الرشد واجب لا يدفع إليه ما لم يؤنس منه رشده، وتمام الدليلين من الجانبين في التقرير وفي التحرير، وعلقه بإيناس الرشد فاعتبر أبو حنيفة رحمه الله مظنة بلوغ سن الجدية خمساً وعشرين سنة ووقفاه على حقيقته. (وأنه) أي السفه (لا يوجب الحجر أصلاً) أي سواء كان عن تصرف يؤثر فيه الهزل أو لا (عند أبي حنيفة) لأن السفه لما كان مكابرة وتركاً للواجب عن علم لم يكن سبباً للنظر وإنما يحسن بطريق النظر إذا لم يتضمن ضرراً فوقه وهو إهدار أهلية العبارة والأهلية نعمة أصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال، (وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل) كالطلاق والعتاق فإذا أعتق عبده نفذ عندهما ولا سعاية عند أبي يوسف وأوجبها^(٢) محمد، ولو دبر عبده صح ولا سعاية

- (١) قوله أعظم: أي فمن كان أهلاً لتحمل الأعظم كان أهلاً لتحمل الأدنى بالأولى، ووجه الأعظمية أنها لا تحمل إلا على من هو كامل الحال، ألا ترى أن الصبي أهل للتصرفات مع أنه ليس بأهل لإيجاب حقوق الله وتحمل أمانته، فمن هو أهل لتحمل أمانته أولى أن يكون أهلاً للتصرفات فثبت أن السفه لا يمنع أحكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفية بحال سواء منع منه المال أولاً حجر عليه أولاً كذا في شرح أصول البيزوي.
- (٢) قوله وأوجبها: أي السعاية أي للفرماء في كل القيمة وللورثة في ثلثي القيمة إذا لم يكن عليه دين بمنزلة الحجر على المريض لفرمائه وورثته. والحاصل أنه لا يجعل السفية عندهما كالهزل في جميع التصرفات ولا كالصبي ولا كالمريض بل المعتبر في حقه توفير النظر عليه لأن الحجر ثبت لمعنى النظر له فحسبه يلحق ببعض هذه الأصول فإذا أعتق عبداً نفذ عتقه لأن السفه كالهزل ولكنه يسعى في قيمته عند محمد لأن الحجر ثبت لمعنى النظر له فيكون بمنزلة الحجر على المريض لفرمائه وورثته وهناك وجبت السعاية للفرماء في كل القيمة وللورثة في ثلثي القيمة إذا لم يكن عليه دين رداً للعتق بقدر الإمكان فكذا ههنا. واعلم أن المريض مرض الموت إذا أعتق عبداً حال مرضه وليس له مال غيره وعليه دين مستغرق رقبة العبد جعل عتاقه كالتعتق المعلق بالموت أي كالمدبر المطلق أي جعل مثله في عدم قبول =

ما دام المولى حياً وإن جاءت جاريته بولد فادعاه ثبت نسبه وكان الولد حراً والأمة أم ولد له، قيد بما لا يبطله لأنهما يقولان بالحجر في كل تصرف يبطله الهزل كالبيع والهبة والإجارة والصدقة فإذا باع لم ينفذ لأن فائدة الحجر عدم النفوذ وإن كان فيه مصلحة أجازته الحاكم لأنه موقوف على إجازته ولا يصير محجوراً إلا بحجر القاضي عند أبي يوسف وحجره محمد بنفس السفه وجعله كالصبي إلا في أربعة: أحدها: أن تصرف الوصي في مال الصبي جائز وفي مال المحجور عليه باطل. والثاني: أن اعتاق المحجور وتدبيره وطلاقه ومكاحه جائز ومن الصبي باطل. والثالث: المحجور عليه إذا أوصى بوصية جازت وصيته من ثلث ماله ومن الصبي لا تجوز. والرابع: جارية المحجور عليه إذا جاءت بولد فادعاه ثبت نسبه منه^(١) ومن الصبي لا يثبت، وفي فتاوى قاضيخان الفتوى على قولهما، ورجحه فخر الإسلام وقال في التحرير: الأحب إليّ قولهما دفعاً للضرر العام لأنه قد يلبس فيقرضه المسلمون أموالهم فيتلفها فصار كالحجر على المكارى المفلس والطبيب الجاهل والمفتي الماجن انتهى. وفي التوضيح أن الحجر واجب حقاً للمسلمين فإن السفهاء إن لم يحجروا أسرفوا فتركب عليهم الديون فتضيع أموال المسلمين في ذمتهم مثل أن يشتري جارية بألف دينار ولا

= النقص وعدم الثبوت في الحال فبموت السيد يسمى في كل قيمته مدبراً للغرماء وإذا لم يكن دين يسمى للورثة في ثلثي قيمته مدبراً كما تقدم في عارض المرض السماوي فالظاهر أن ما تقدم يجري هنا لتصريحهم هنا بأنه بمنزلة الحجر على المريض كما صرح به في شرح أصول البيدوي كما نقلناه بحروفه بعد.

(١) قوله ثبت نسبه منه: أي من المحجور وكان الولد حراً لا سبيل عليه والجارية أم ولد لا سبيل عليها لأحد بعد موته لأن توفير النظر في إلحاقه بالصحيح في حكم الاستيلاء لحاجته إلى إبقاء نسله وصيانة مائه فيلحق بهذا بالمريض المديون إذا ادعى نسب ولد جاريته كان هو في ذلك كالصحيح حتى أنها تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي وولدها في شيء لأن حاجته مقدمة على حق غرمائه، ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسداً ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكروه فيثبت له الملك بالقبض ويعتق عليه لأنه ملك ابنه ثم يسمى في قيمته للبايع ولا يكون للبايع في مال المشتري شيء من ذلك لأنه وإن ملكه بالقبض فالتزام الثمن أو القيمة منه بالعقد غير صحيح لما فيه من الضرر عليه فهو في هذا الحكم ملحق بالصبي، ولو حلف بالله أو نذر نذوراً من هدى أو صدقة لم ينفذ له القاضي شيئاً من ذلك ولم يدعه يكفر أيامه لأنه محجور عليه عن التصرف في ماله فيما يرجع إلى الاتلاف فهو ملحق بالصبي في هذا الحكم أيضاً ولكنه يصوم لكل يمين حنث فيه ثلاثة أيام متتابعة وإن كان هو مالكاً لأن يده مقصورة عن ماله فهو بمنزلة ابن السبيل المنقطع عن ماله فله أن يكفر بالصوم كذا في شرح أصول فخر الإسلام البيدوي.

والسفر وهو الخروج المديد وأدناه ثلاثة أيام وأنه لا ينافي الأهلية لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقاً لكونه من أسباب المشقة بخلاف المرض لأنه متنوع فيؤثر في قصر ذوات الأربع وفي تأخير الصوم

فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارى . وقصته أنه دخل ذات يوم سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غايته فعجز عن مكابدة شدائد هجرها وكان في الفقر والمترية بحيث لم يملك قوت يومه فضلاً عن أن يملك ما لا يجعله ذريعة إلى مواصلتها فاستعار من بعض خلانه ثياباً نفيسة وبغلة لا يركبها إلا أعظم الملوك فلبس لباس التلييس وركب البغلة وشركاء درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار أنه حاكم بخارى الملقب بصدرجهان فجلس على نمركته فدعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بألف دينار وأعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع إلى منزله ممتلئاً بهجة وسروراً ورد العواري إلى أهلها فلما جاء البائع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فنونه فأخذ ينتف عثونه انتهى .

(والسفر) لغة قطع المسافة، واصطلاحاً ما أفاده بقوله: (وهو الخروج المديد وأدناه ثلاثة أيام) فإن قلت: الخروج مما لا يمتد. قلنا المراد أنه خروج عن عمرانات الوطن على قصد مسير يمتد ثلاثة أيام ولياليها فما فوقها بسير الإبل ومشي الإقدام كذا في التلويح. (وأنه لا ينافي الأهلية) أي أهلية الأحكام لبقاء الظاهرة والباطنة بكمالها (لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقاً) يعني سواء حصل به مشقة بالفعل أو لا (لكونه من أسباب المشقة) غالباً حتى لو تنزه شخص^(١) من موضع إلى بستان لحقه مشقة فاعتبر نفسه سبباً للترخص وأقيم مقام المشقة (بخلاف المرض) حيث لم تتعلق الرخصة بنفسه (لأنه متنوع) إلى ما يضر^(٢) وغيره فتعلق الترخص بما يوجب المشقة بازدياد المرض. (فيؤثر) السفر (في قصر ذوات الأربع) حتى لا يبقى إلا كمال مشروعاً أصلاً حتى أن ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة (وفي تأخير الصوم) لأن النص أوجب تأخيره لا سقوطه فبقي فرضاً وصح أداءه وكان رخصة تأخيره رخصة

(١) قوله حتى لو تنزه شخص: أصل العبارة في شرح أصول البيزدوي وهي لأن السفر من أسباب المشقة لا محالة يعني في الغالب حتى لو تنزه سلطان من بستان إلى بستان في خدمه وأعوانه لحقه مشقة بالنسبة إلى حال إقامته فلذلك اعتبر نفس السفر سبباً للترخص وأقيم مقام المشقة اهـ .
(٢) قوله إلى ما يضر وغيره: في شرح البيزدوي لأنه متنوع إلى ما يضر به الصوم وإلى ما لا يضر به بل ينفعه فلذلك تعلق الرخصة بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما لا يوجبها، ألا ترى أنه لو حدث به برص في حال الصوم لا يمكن أن يرخص له بالإفطار مع أنه من الأمراض الصعبة فعرفنا أن الحكم غيره متعلق بنفس المرض كما ظنه بعض أصحاب الحديث اهـ .

لكنه لما كان من الأمور المختارة ولم يكن موجباً ضرورة لازمة قيل إنه إن أصبح صائماً وهو مسافر أو مقيم فسافر لا يباح له الفطر، بخلاف المريض .
ولو أفطر كان قيام السفر مبيح شبهة فلا تجب الكفارة وإن أفطر ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما إذا مرض .

وأحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة ولم يتم السفر بعد تحقيقاً للرخصة .
والخطأ وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد

ترفيه وأما في الصلاة فرخصة إسقاط وهي العزيمة؛ (لكنه) أي السفر (لما كان من الأمور المختارة) أي الحاصلة باختيار العبد وكسبه (ولم يكن موجباً ضرورة لازمة) لا مكان دفع الضرورة بالامتناع عن السفر، وقيل معناه أنه بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة لازمة تدعو إلى الإفطار بحيث لا يمكن دفعها (قيل) أي أفتى كذا في التقرير فليس قيل في كلامه للتضعيف (أنه إن أصبح صائماً وهو مسافر أو مقيم فسافر لا يباح له الفطر) لتقرره عليه بالشروع ولا ضرورة تدعوه إلى الإفطار، قيد بقوله أصبح لأنه لو نوى فسحبه قبل الفجر يباح له الفطر كمن عزم على صوم النفل ثم رجع قبل الصبح يباح له الأكل ولا يلزمه القضاء، (بخلاف المريض) إذا تكلف الصوم بتحمله زيادة المرض ثم بدا له أن يفطر حل له الإفطار لأن المرض يوجب ضرورة لازمة وهو سماوي بخلاف السفر .

(ولو أفطر) المسافر في المسألتين عمداً (كان قيام السفر مبيح) للإفطار (شبهة فلا تجب الكفارة وإن أفطر) المقيم الناي للصوم (ثم سافر) بعد الإفطار (لا تسقط عنه الكفارة) لأن وجوبها تقرر عليه فلا تسقط بفعله، (بخلاف ما إذا مرض) بعد أن أفطر مرضاً مبيحاً للإفطار فإن الكفارة تسقط لكونه سماوياً .

(وأحكام السفر) أي الرخص المتعلقة به (تثبت بنفس الخروج) من عمران المصر وربضه وفنائه على الاختلاف المعروف (بالسنة) المشهورة كان عليه السلام يترخص حين يخرج (ولم يتم السفر) علة (بعد) يعني كان القياس أن لا يثبت الحكم قبل تمام العلة لكن ترك بالسنة (تحقيقاً للرخصة) في حق جميع المسافرين فإنها لو توقفت على تمام السفر لما ترخص إلا من قصد أكثر من مدة السفر واللازم باطل لعموم الحكم في حق الجميع .

(والخطأ) بيان للسادس من العوارض المكتسبة، وعزفه في التحرير بأن يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصد به الجنائية كالمضمضة تسري إلى الحلق والرمي إلى صيد فأصاب آدمياً . (وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد)

ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يَأثم الخاطيء ولا يؤاخذ بحد وقصاص ولم يجعل عذراً في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان ووجبت به الدية وصح طلاقه ويجب أن ينعقد بيعه إذا صدّقه خصمه ويكون بيعه كبيع المكره .
والإكراه وهو إما أن يعدم الرضا ويفسد الاختيار

حتى لو أخطأ في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلاته ولا يَأثم، ولو أخطأ في الفتوى بعد الاجتهاد لا يَأثم ويستحق أجراً واحداً ولو رمى إلى شخص على ظن أنه صيد فقتله لا يؤاخذ بالقصاص ولا يَأثم إثم القتل العمد وإن أثم إثم ترك التثبيت، وأشار بقوله صالح إلى أنه تجوز المؤاخذه عليه عقلاً وهو مذهب أهل السنة خلافاً للمعتزلة كما عرف في التقرير . (ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يَأثم الخاطيء ولا يؤاخذ بحد) حتى لو زفت إليه غير امرأته فوطئها ظاناً أنها امرأته لا حد عليه (وقصاص) كما قدمناه لأن الحد والقصاص جزء كامل من أجزية الأفعال والجزاء الكامل لا يجب على المعذور (ولم يجعل عذراً في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان) كما لو رمى إلى شاة أو بقرة ظاناً أنهما صيد فأتلفه أو أكل مال غيره ظاناً أنه ماله لأنه ضمان مال وهو يعتمد عصمة المحل وكونه مخطئاً لا ينافي عصمته (ووجبت به) أي بالقتل خطأ (الدية) لأنها من حقوق العباد وجبت بدلاً للمحل ولما كان معذوراً بالخطأ كانت على عاقلته تخفيفاً وإنما وجبت الكفارة مع كونه معذوراً للتقصير وهو ترك التثبيت والاحتياط فصلح سبباً لما يشبه العباداة والعقوبة وهو الكفارة (وصح طلاقه) أي الخاطيء قضاء بأن أراد أن يسبح فجرى على لسانه أنت طالق فإن الغفلة عن معنى اللفظ خفي فأقيم تمييز البلوغ مقامه بخلاف النوم فإنه ظاهر فلا يقوم مقامه ففارق عبارة النائم عبارة المخطيء، قيد بالقضاء لأنه لا يقع ديانة وتماه في فتح القدير . (ويجب أن ينعقد بيعه) أي الخاطيء بأن أراد التسبيح فجرى على لسانه بعث هذه العين بكذا وقال الآخر قبلت (إذا صدّقه خصمه) على صدور الإيجاب منه خطأ، (ويكون بيعه) فاسداً (كبيع المكره) لوجود الاختيار وضعاً لأن جريانه منه اختياري فينعقد لوجود أصل الاختيار ويفسد لفوت الرضا وإنما قال يجب تبعاً لفخر الإسلام للإشارة إلى عدم الرواية فيه عن أصحابنا كما في التقرير، وفي التحرير: والوجه أنه فوق الهازل إذ لا قصد في خصوص اللفظ ولا حكمه انتهى يعني فلا يملك بالقبض كبيع الهازل ومقتضى قولهم إنه كبيع المكره أنه يملك بالقبض وحيث لم يكن مروياً وإنما هي مخرجة فالظاهر ما في التحرير .

(والإكراه) آخر العوارض المكتسبة وهو من غيره، وعرفه في التحرير بأنه حمل الغير على ما لا يرضاه . (وهو إما أن يعدم الرضا ويفسد الاختيار) بأن يجعله مستنداً

وهو الملجئ أو يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار أو لا يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار وهو أن يهدد بحبس أبيه أو أمه أو ابنه والإكراه بجملته لا ينافي الخطاب والأهلية وإنه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة

إلى اختيار آخر وأشار به إلى أنه لا يعدم الاختيار إذ الفعل يصدر عنه باختياره، وحقيقة الاختيار هو القصد إلى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه عن الآخر فإن استقلّ الفاعل في قصده فصحيح وإلا ففساد وبهذا الاعتبار يكون الإكراه إما ملجئاً بأن يضطرّ الفاعل إلى مباشرة الفعل خوفاً من فوات النفس أو ما هو في معناها كالعضو وهو المراد بقوله: (وهو الملجئ) وأما غير الملجئ بأن يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس والعضو وهو نوعان: أحدهما: ما أفاده بقوله: (أو يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) كالإكراه بالقيّد أو الحبس مدة طويلة أو بالضرب الذي لا يخاف منه على نفسه أو عضوه. ثانيهما: قوله: (أو لا يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار وهو أن يهدد بحبس أبيه أو أمه أو ابنه) أو زوجته أو أخته وكل رحم محرم منه وقوله لا يفسد تصريح بلازم لأن الرضى يستلزم صحة الاختيار فلذا لم يذكروا القسم الرابع من الأقسام العقلية وهو فساد الاختيار دون إعدام الرضى. والحاصل أن غير الملجئ بقسميه لا يفسد الاختيار لعدم الاضطرار إلى مباشرته لتمكنه من الصبر على ما هدد به ولم يذكر المصنّف شرائط الإكراه وهي من جهة المكره بالكسر تمكّنه من إيقاع ما هدد به وإلا كان هدياناً ومن جهة المكره بالفتح أن يصير خائفاً من جهة المكره من إيقاع ما هدد به عاجلاً ومن جهة ما أكرهه به أن يكون متلفاً نفساً أو عضواً أو موجباً ما ينعدم الرضا باعتباره ومن جهة ما أكرهه عليه أن يكون المكره ممتنعاً عنه إما لحقه أو لحق آخر أو لحق الشرع كذا في التقرير.

(والإكراه بجملته) أي بجميع أقسامه الثلاثة (لا ينافي الخطاب والأهلية)

للموجب وللأداء لأنها ثابتة بالذمة، والعقل والبلوغ والإكراه لا يخل بشيء من ذلك (وإنه) أي المكره مبتلى لأنه (متردد) في الإتيان بما أكرهه عليه (بين فرض) كما إذا أكرهه على أكل الميتة أو شرب الخمر بما يوجب اللجوء فإنه يفترض عليه الأقدام فلو صبر حتى قتل عوقب عليه لثبوت إباحتها في هذه الحالة بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا أَضْطَرَّرْتَهُ إِلَىٰ﴾ [الأنعام: ١١٩] (وحظر) أي محظور كالإكراه على الزنا والقتل فإن الأقدام عليهما حرام (وإباحة) كالإكراه على إفساد الصوم فإنه يبيح الفطر (ورخصة) كالإكراه على الكفر فإنه يرخص له إجراء كلمة الكفر على لسانه وهذا كله دليل على الابتلاء وهو تحقق الخطاب لأن هذه الأشياء لا تثبت إلا بالخطاب والحق أن قسم الإباحة لا وجود له لأنه إذا أكرهه على الإفطار في رمضان فإن كان مسافراً كان الإفطار فرضاً وإن كان

ولا ينافي الاختيار فإن عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد إن أمكن وإلا بقي منسوباً إلى الاختيار الفاسد ففي الأقوال لا يصلح آلة لغيره لأن التكلم بلسان الغير لا يصلح فاقصر عليه فإن كان مما يفسخ ولا يتوقف على الرضى لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه وإن كان يحتمله

مقيماً كان رخصة فإن صبر حتى قتل كان شهيداً وتمامه في التقرير. (ولا ينافي) الإكراه (الاختيار) لأنه حمل للفاعل على أن يختار الأهلون عند الحامل أي الأرفق له، (فإن عارضه) أي اختيار المكره بالفتح (اختيار صحيح) وهو اختيار المكره بالكسر (وجب ترجيح) الاختيار (الصحيح على) الاختيار (الفاسد) وهو اختيار المكره بالفتح (إن أمكن) باحتمال جعل المكره آلة للمكره بنسبة الفعل فيصير الاختيار الفاسد في مقابلة الصحيح كالعدم؛ (وإلا) أي وإن لم يمكن (بقي منسوباً إلى الاختيار الفاسد) لسلامته عن معارضة الصحيح. (ففي الأقوال لا يصلح) المكره أن يكون (آلة لغيره لأن التكلم بلسان الغير لا يصلح فاقصر عليه) أي التكلم على المتكلم، (فإن كان) القول (مما يفسخ ولا يتوقف على الرضى لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه) من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمدة واليمين والنذر والظهار والإيلاء والفيء والإسلام فإن هذه لا تحتل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضى والمراد بالإسلام إسلام الحربي وأما إسلام الذمي فلم يصح مع الإكراه والفرق بينهما أن إكراه الحربي على الإسلام حق فلا يقطع عن فعل الفاعل وإكراه الذمي على الإسلام ليس بحق فيبطل كذا في التوضيح^(١) وقد قدمناه. (وإن كان) القول (يحتمله)

(١) قوله كذا في التوضيح: أصله مذكور في أصول فخر الإسلام منسوباً للشافعي وقد ذكره في المعني منسوباً للشافعي أيضاً وتبعهما في التوضيح إلا أن عبارته محتملة في الجملة والشارح ظن أن ذلك الفرق مذهب لنا وليس كذلك بل مذهبا صحة إسلام الذمي مكرهاً كما صح إسلامه هازلاً بمعنى أنه يحكم بإسلامه ويعامل معاملة المسلمين لأن الهزل لا يؤثر في الاعتقادات كما لا يؤثر الإكراه في الاعتقاد الحق بخلاف الردة. والحاصل أن هذا الشارح قد غلط في نسبته عدم صحة إسلام الذمي مكرهاً لأبي حنيفة بل ذلك مذهب الشافعي فليتبناه لذلك اهـ بحرأوي عيد الرحمن. ثم بعد كتابة هذا رأيت في شرح العلائي ما نصه بعد أن نقل ما قاله الشارح عن التوضيح من الفرق بين الحربي والذمي: والحق أنهما سيان كما حررته في شرح التنوير اهـ وكتب محشيه ابن عابدين ما نصه: قوله كما حررته في شرح التنوير، عبارته مع المتن: وصح نكاحه وطلاقه وعتقه وإسلامه ولو ذمياً كما هو إطلاق كثير من المشايخ وما في الخانية من التفصيل بقياس والاستحسان صحته مطلقاً اهـ ولكنه إذا ارتد المكره لا يقتل للشبهة بل يجبر على الإسلام قال في الوهبانية:

وصح في الاستحسان إسلام مكره ولا قتل إن يرتد بعد ويجبر

ويتوقف على الرضى كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر الأول إلا أنه يفسد لعدم الرضى ولا تصح الأقارير كلها لأن صحتها تعتمد قيام المخبر به لأنه خبر وقد قامت دلالة على عدمه والأفعال قسمان: أحدهما كالأقوال فلا يصلح فيه أن يكون الفاعل آلة لغيره كالأكل والوطء فإن الأكل بفم غيره لا يتصور

أي الفسخ (ويتوقف على الرضى كالبيع ونحوه) من الإجارة (يقتصر على المباشر) أيضاً كالقسم الأول (إلا أنه يفسد) أي ينعقد فاسداً (لعدم الرضى) الذي هو شرط النفاذ فلو أجازته بعد زوال الإكراه صريحاً أو دلالة صح لتمام رضاه فالفساد كان لمعنى وقد زال. (ولا تصح الأقارير كلها) مع الإكراه سواء كانت بما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق والرجعة والعتق عن دم العمد أو بما يحتمله كالبيع والإجارة وإبراء الدين؛ (لأن صحتها تعتمد قيام المخبر به لأنه خبر وقد قامت دلالة على عدمه) أي المخبر به وهو قيام السيف على رأسه فإن إقراره لدفع السيف عن رأسه لا لوجود المخبر به وكذا إذا هدده بحبس أو قيد لفوات الرضى بما يلحقه من الهم والغم وعدم الرضى يمنع ترجيح صدقه وإنما عتق العبد في قول مولاه هذا ابني وهو أكبر سنأ منه لجعله مجازاً عن الإقرار بالعتق فلم يظهر انتفاء ترجيح جانب الصدق في إقراره فأما في الإكراه فلا يمكن أن يجعل إقراره مجازاً عن شيء ولا يرد إقرار السكران من معصية لأنه مؤاخذ به زجراً له.

[الأفعال قسمان]

(والأفعال قسمان: أحدهما كالأقوال فلا يصلح فيه أن يكون الفاعل آلة لغيره كالأكل والوطء فإن الأكل بفم غيره لا يتصور) فلا يحتمل النسبة إلى المكره بالكسر من حيث إنه أكل باتفاق الروايات حتى لو أكره على الأكل صائماً فسد صومه لا صوم المكره فأما في نسبته إلى المكره من حيث كونه إتلافاً فقد اختلفت الروايات، ففي شرح الطحاوي والخلاصة: لو أكره على أكل مال الغير وجب الضمان على الآكل دون المكره وإن كان الفاعل يصلح آلة من حيث الإلتاف كما في الاعتاق لأن منفعة الأكل تحصل له لا للمكره فيجب الضمان عليه كما لو أكره على الزنا لم يجب الحد على المكره ووجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره بخلاف الإكراه على العتق لأن مالية العبد تلفت بلا حصول نفع للفاعل، وذكر في التتمة لو أكره على أكل طعام نفسه إن كان جائعاً لا يرجع على المكره بشيء وإن كان شعباناً رجع بقيمته عليه لأن في الأول حصلت منفعة الأكل له وفي الثاني لم يحصل، ولو أكره على أكل طعام الغير فأكل فالضمان على المكره لا الآكل وإن كان جائعاً وحصل المنفعة لأن أكل طعام المكره بإذنه لأن الإكراه على الأكل إكراه على القبض وكما قبضه المكره صار

والثاني ما يصلح آلة لغيره كإتلاف النفس والمال فيجب القصاص على المكره وكذا الدية تجب على عاقلة المكره والحرمة أنواع: حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وقتل المسلم وحرمة تحتل السقوط كحرمة الخمر والميتة وحرمة لا تحتل السقوط لكنها تحتل الرخصة كإجراء كلمة الكفر

قبضه منقولاً إلى المكره وكان المكره قبضه بنفسه حتى صار غاصباً ثم مالكا بالطعام بالضممان ثم آذناً له بالأكل لا يضمن الأكل والمراد بالوطء الزنا (والثاني ما يصلح) أن يكون المكره (آلة لغيره كإتلاف النفس والمال) لأنه يحتمل أن يأخذه فيضرب به نفساً أو مالاً فيتلفه، (فيجب القصاص) في القتل بمحدد عمداً (على المكره) الأمر إجماعاً على ما نقله فخر الإسلام أو عندهما خلافاً لأبي يوسف كما في الأسرار والمبسوط والهداية وإذا لم يقتص عنده وجبت الدية في ماله في ثلاث سنين، (وكذا الدية تجب على عاقلة المكره) بالكسر فيما إذا كان خطأ فيمن أكره على رمي صيد فرماه فأصاب إنساناً فتجب الكفارة على المكره لأن الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل المحرم كحرمة هذا المحل أيضاً وكذلك إتلاف المال ينسب إلى المكره ابتداء وهذه نسبه تثبت شرعاً.

[الحرمة أنواع]

(والحرمة أنواع: حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة) لما فيه من فساد الفراش إن كانت منكوحه الغير وضياع النسل إن لم يكن وذلك بمنزلة القتل حكماً للولد فلا يثبت الترخص به، قيد بإكراه الرجل على زنا المرأة لأنها لو أكرهت على التمكن من الزنا رخص لها في ذلك لأن التمكين ليس قتلاً حكماً لأن نسب الولد لا ينقطع عنها إنما ذلك في فعل الرجل (وقتل المسلم) وجرحه لأن دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه في ذلك سواء وإذا استويا في خوف التلف استويا في استحقاق الصيانة فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض فلا يحل له الاقدام عليه أصلاً. (وحرمة تحتل السقوط) بمعنى ارتفاعها بالكلية (كحرمة الخمر والميتة) ولحم الخنزير فإن الإكراه الملجئ يوجب إباحة كل من هذه لأن حرمتها لم تثبت بالنص إلا عند الاختيار والاختيار صحيح حالة الإكراه فإذا امتنع من تناوله صار مضيعاً لدمه إثمياً إن كان عالماً بسقوط الحرمة وإلا فيرجى أن لا يأثم لأنه قصد التحرز عن الحرام في زعمه والموضع خفي فيعذر بالجهل، قيدنا بكونه ملجئاً لأنه لو قصر كالإكراه بالحبس أو بالقيد لم يحل له تناول لعدم الضرورة لكن لا يحد لو شرب الخمر مكرهاً بالقاصر استحساناً للشبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس إذا قتل فإنه يقتص لأنه لم يحل بخلاف الأول. (وحرمة لا تحتل السقوط لكنها تحتل الرخصة كإجراء كلمة الكفر) على اللسان والقلب مطمئن بالإيمان لأن الإجراء ظلم في أصل

وحرمة تحتل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة أيضاً كتناول المضطر مال الغير ولهذا إذا صبر في هذين القسمين حتى قتل كان شهيداً.

وضعه لكن رخص فيه بالنص ومن هذا النوع سائر حقوق الله تعالى مثل إفساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم أو في الإحرام. (وحرمة تحتل السقوط) في الجملة بإسقاط من له الحق (لكنها لم تسقط بعذر الكره^(١)) واحتملت الرخصة أيضاً كتناول المضطر مال الغير) فإن أكل مال الغير حرام بالآية^(٢) وجائز عند الإكراه الكامل لأن حرمة النفس فوق حرمة المال؛ (ولهذا) أي لكون فعل المكروه عليه رخصة (إذا صبر في هذين القسمين) وهما ما لم يحتل سقوط حرمة أو احتمل لكن لم تسقط (حتى قتل كان شهيداً) لأنه في الأول بذل نفسه لإعزاز الدين وفي الثاني لدفع الظلم^(٣).

وقد ختم كتابه بلفظ الشهيد رجاء أن يكون بصبره على العلم كالشهيد باعتبار عدم انقطاع عمله، رزقنا الله تعالى الشهادة بمنه وكرمه.

وقد وقع الفراغ من تأليف هذا الشرح المسمى أولاً: «تعليق الأنوار على أصول المنار» وثانياً وهو الذي استقر عليه اسمه بإشارة بعض العلماء الصالحين بعد النظر فيه: «فتح الغفار بشرح المنار» في يوم الأربعاء، رابع شوال سنة خمس وستين وتسعمائة وكانت مدة تأليفه خمسة أشهر بحول الله وقوته، ومن أشكل عليه شيء مما كتبناه فليراجع التوضيح والتلويح والتقارير والتحرير فإني لم أتجاوزها غالباً لما أنها غاية في التحقيق والتدقيق.

والله الحمد على التمام، وللرسول أفضل الصلاة والسلام وعلى آله الكرام التحية والإكرام بغير عدّ ونهاية وغير حصر وغاية.

قال ذلك وكتبه فقير رحمة ربه الغني زين بن إبراهيم بن محمد بن أبي بكر الشهير بابن نجيم الحنفي غفر الله له ولوالديه والمسلمين.

وكانت وفاته المؤلف المذكور يوم الأربعاء الضحى الأعلى ثامن رجب الفرد الحرام من شهور سنة سبعين وتسعمائة ودفن مع أخيه الشيخ عمر صاحب النهر بمسجد السيدة سكيينة بنت سيدنا الإمام الحسين ابن سيدنا علي كرم الله وجهه، وقبرهما هناك معلوم يزار عليهما رحمة العزيز الغفار، فقد عاش خمس سنوات بعد تأليف هذا الكتاب تقريباً.

(١) قوله الكره: بالفتح ما أكرهك غيرك عليه قاموس، والذي في نسخ المصنف التي كتب عليها غير الشارح الإكراه والمعنى واحد اهـ.

(٢) قوله الآية: هي قوله تعالى: «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» اهـ.

(٣) قوله لدفع الظلم: أي عن أخذ مال الغير اهـ.

الفهرس العام

فهرس المحتويات

٣	ترجمة النسفي مصنف متن المنار
٤	ترجمة ابن نجيم الحنفي صاحب «فتح الغفار»
٦	ترجمة البحراوي صاحب الحواشي
٨	خطبة الكتاب
١١	مبادئ علم الأصول
١٢	أصول الشريعة أربعة الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس
١٣	تعريف الكتاب
١٤	الاختلاف في البسمة هل هي من القرآن؟
١٥	الاختلاف في تكفير من أنكر المعوذتين
١٥	الخلاف في كفر من قال بخلق القرآن
١٦	الكلام على الحكم
١٧	أقسام النظم والمعنى
٢١	الكلام على الخاص
٢٣	حكم الخاص
٣٢	الكلام على الأمر
٣٨	موجب الأمر
٤١	الخلاف في إطلاق الأمر على الإباحة والندب هل هو حقيقة أم لا؟
٤٤	هل يقتضي الأمر التكرار
٤٩	حكم الأمر نوعان
٥٣	الكلام على الأداء
٥٨	الكلام على القضاء
٦٥	لا بدّ للمأمور به من صفة الحسن
٦٧	تقسيم الحسن المأمور به
٧١	الكلام على القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه

٧٢	بيان القدرة المطلقة
٧٣	شرط التكليف توهم ما يتمكن به من الأداء
٧٥	بيان القدرة الكاملة
٧٥	دوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب
٧٧	هل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به
٧٨	الأمر نوعان مطلق عن الوقت، ومقيد به
٨٣	الوجوب إما أن يضاف إلى الجزء الأول أو إلى ما يلي ابتداء الشروع
٨٦	حكم ما كان الوقت فيه ظرفاً للمؤدي اشتراط نية التعيين
٩١	الكفار يخاطبون بالأمر بالإيمان وبالمشروع من العقوبات وبالمعاملات
٩٣	الكلام على النهي وأقسامه
١٠١	الكلام على العام
١٠٤	العام قبل الخصوص يوجب الحكم قطعاً
١٠٨	إن لحق العام خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعياً
١١٢	قيل إن العام المخصوص يسقط الاحتجاج به وقيل يبقى
١١٤	العموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى أو بالمعنى لا غير
١٣٢	ما ينتهي إليه الخصوص نوعان
١٣٤	الكلام على المشترك
١٣٤	حكم المشترك
١٣٦	الكلام على المؤول
١٣٧	الكلام على الظاهر
١٣٨	الكلام على النص
١٣٨	الكلام على المفسر
١٣٩	الكلم على المحكم
١٤١	الكلام على الخفي
١٤٢	الكلام على المشكل
١٤٢	الكلام على المجمل
١٤٣	الكلام على المتشابه
١٤٤	الكلام على الحقيقة
١٤٥	الكلام على المجاز
١٤٨	الحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز

- ١٥٠ استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز مرادين بلفظ واحد
وجوب الصيرورة إلى المجاز بالإجماع إذا كانت الحقيقة متعذرة
- ١٦٤ أو مهجورة
- ١٦٥ المهجور شرعاً كالمهجور عادة
- ١٧٤ حروف المعاني
- ١٧٦ الكلام على الواو
- ١٨٤ الكلام على الفاء
- ١٨٦ الكلام على «ثم»
- ١٨٧ الكلام على «بل»
- ١٨٩ الكلام على «لكن»
- ١٩١ الكلام على «أو»
- ١٩٨ الكلام على «حتى»
- ٢٠١ حروف الجر
- ٢٠٢ الكلام على الباء
- ٢٠٥ الكلام على «على»
- ٢٠٧ الكلام على «من»
- ٢٠٨ الكلام على «إلى»
- ٢١١ الكلام على «في»
- ٢١٢ الكلام على «مع»
- ٢١٣ الكلام على «قبل»
- ٢١٣ الكلام على «بعد»
- ٢١٣ الكلام على «عند»
- ٢١٤ الكلام على «غير»
- ٢١٤ الكلام على «سوى»
- ٢١٥ الكلام على حروف الشرط
- ٢١٥ الكلام على «إن» الشرطية
- ٢١٦ الكلام على «إذا»
- ٢١٨ الكلام على «كيف»
- ٢٢٠ الكلام على «كم»
- ٢٢١ الكلام على «حيث و«أين»

٢٢٢	الكلام على الجمع المذكر وأنه يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط
٢٢٣	الكلام على الصريح
٢٢٧	الكلام على الاستدلال
٢٢٨	العبارة والإشارة سواء في إيجاب الحكم
٢٣٥	فصل في الأدلة الفاسدة
	العام إذا خرج مخرج الجزاء أو مخرج الجواب أو لم يستقل بنفسه يختص
٢٤٦	بسببه
٢٤٨	الجمع المضاف إلى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد
٢٤٨	الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، والنهي عن شيء يكون أمراً بضده .
٢٥٠	فصل في بيان الحكم وأقسامه
٢٥١	الكلام على العزيمة وتقسيمها إلى أربعة أقسام
٢٥٤	الكلام على السنة
٢٥٥	السنة نوعان
٢٥٨	الكلام على الرخصة وأنواعها
٢٦٣	فصل في بيان أسباب الشرائع
٢٦٣	الأمر والنهي وأقسامهما
٢٦٨	باب بيان أقسام السنة
	القسم الأول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله ﷺ والكلام
٢٦٨	على المتواتر
٢٧١	الكلام على المشهور
٢٧١	الكلام على خبر الواحد
٢٧٩	حجية الخبر بشرائط أربعة في الراوي
	النوع الثاني من الأقسام المختصة بالسنن الانقطاع، وهو نوعان
٢٨٩	ظاهر وباطن
٢٩٣	النوع الثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة
٢٩٨	النوع الرابع بيان نفس الخبر
٣٠٨	فصل في التعارض
٣١٥	هل المثبت أولى من النافي؟
	إذا كان في أحد الخبرين زيادة فإن كان الراوي واحداً يؤخذ بالمثبت
٣٢٠	للزيادة

٣٢١ فصل في البيان
٣٢٣ اختلافهم في خصوص العموم هل يقع متراخياً أم لا
٣٢٥ الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى
٣٣١ ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل ومنفصل
٣٣٨ شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل
٣٣٨ القياس لا يصلح ناسخاً وكذا الإجماع عند الجمهور
٣٣٩ جواز النسخ بالكتاب وبالسنة متفقاً ومختلفاً
٣٤٠ أنواع المنسوخ
٣٤٢ فصل أفعال النبي ﷺ
	شرائع من قبلنا ملزمة لنا إذا قص الله أو رسوله علينا من غير إنكار
٣٤٦ على أنه شريعة لرسولنا ﷺ
٣٤٧ وجوب تقليد الصحابي
٣٤٧ اتفاق عمل الحنفية بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس
٣٤٨ خلافهم في تقليد التابعي
٣٥٠ باب الإجماع
٣٥٠ ركن الاجماع رخصة، وعزيمة
٣٥١ أهل الإجماع ما كان مجتهداً ليس فيه هوى ولا فسق
٣٥٢ لا يشترط كون المجتهد من الصحابة أو من العترة أو من أهل المدينة
٣٥٢ هل يشترط في حجية الإجماع القراض العصر أم لا؟
	الشرط في حجية الإجماع اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف
٣٥٣ الأكثر حكم الإجماع
٣٥٤ مستند الإجماع قد يكون من أخبار الآحاد والقياس
٣٥٥ مراتب الإجماع
٣٥٧ باب القياس
٣٥٩ بيان كون القياس حجة نقلاً وعقلاً
٣٦٣ بيان أن الأصول في الأصل معلولة
٣٦٤ شروط القياس
٣٧٠ أركان القياس
٣٨٢ حكم القياس
٣٨٥ الاستحسان يكون بالأثر والإجماع والضرورة والقياس الخفي

٣٨٩ صحة تعدية المستحسن إلى صورة أخرى
٣٩٠ شروط الاجتهاد
٣٩٢ في قول المعتزلة كل مجتهد مصيب
٣٩٤ عدم جواز تخصيص العلة خلافاً للبعض
٣٩٧ الموانع خمسة
٣٩٨ بيان أن العلل نوعان طردية ومؤثرة
٣٩٨ وجوه دفع الطردية
٤٠٣ المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة
٤٠٧ المعارضة الخالصة وهي نوعان
٤١٢ الممانعة في نفس الحجة هي أساس المناظرة
٤١٢ إذا قامت المعارضة كان السبيل في دفعها الترجيح
٤١٣ بيان معنى الترجيح
٤١٥ ما يقع به الترجيح أربعة
٤١٨ إذا تعارض ضربا الترجيح كان الرجحان بالذات أحق منه في الحال
٤٢٢ فصل في بيان الأسباب والعلل والشروط
٤٢٣ أنواع حقوق الله تعالى
٤٢٨ ما لا يتعلق بالأحكام أربعة السبب والعلة والشرط والعلامة
٤٢٨ الكلام على السبب
٤٣٢ الكلام على العلة
٤٤٣ فصل في بيان الأهلية
٤٤٤ العقل خلق متفاوتاً
٤٤٤ إذا جاء السمع فله العبرة دون العقل
٤٤٨ الأهلية نوعان
٤٤٨ أهلية الوجوب
٤٥٠ أهلية الأداء
٤٥٣ فصل الأمور المعترضة على الأهلية
٤٥٣ النوع الأول سماوي
٤٧٦ النوع الثاني من الأمور المعترضة على الأهلية وهي العوارض المكتسبة
٤٩٩ الأفعال قسمان
٥٠٠ الحرمات أنواع