

مُنْتَجَبٌ

الحَسَامِيُّ

للشيخ الإمام حسام الدين محمد بن محمد عمرا الأخصيكي رحمه الله

المتوفى ٦٤٤هـ

مع شرحه العجيب المسبب

النَّامِيُّ

للعلامة أبي محمد عبد الحق الحقاقي رحمه الله

طبعة جديدة صممة بلويزة

مكتبة دار الفکر
كرشي - باكستان

مَنْتَخِبٌ
الْحَسَامِيُّ

للشيخ الإمام حسام الدين محمد بن محمد عمر الأخصيكي رحمه الله
المتوفى ٦٤٤هـ

مع شرحه العجيب المسمى بـ

النَّامِيُّ

للعلامة أبي محمد عبد الحق الحفازي رحمه الله

طبعة جديدة صحفية ملونة



اسم الكتاب : مُنتخب الحَسَنَاءِ

عدد الصفحات : 360

السعر : 190/= روبية

الطبعة الأولى : ١٤٣٠ھ - ٢٠٠٩ء

الطبعة الثانية : ١٤٣١ھ - ٢٠١٠ء

اسم الناشر : مکتبہ البشیر

جمعية شوهري محمد علي الخيرية. (مسجلة)

Z-3، اوورسيز بنكلوزجلستان جوهر، كراتشي، باكستان.

الهاتف : +92-21-34541739-7740738

الفاكس : +92-21-4023113

البريد الإلكتروني : al-bushra@cyber.net.pk

الموقع على الإنترنت : www.ibnabbasaisha.edu.pk

يطلب من : مكتبة البشرية، كراچی۔ +92-321-2196170

مكتبة الحرمين، أردوبازار، لاهور۔ +92-321-4399313

المصباح، ١٦ أردوبازار لاهور۔ 042-7124656-7223210

بك لينڈ، سٹی پلازہ کالج روڈ، راولپنڈی۔ 051-5773341-5557926

دار الإخلاص، نزد قصبہ خوانی بازار پشاور۔ 091-2567539

مكتبة رشيدية، سرکی روڈ، کوئٹہ۔ 0333-7825484

وأيضاً يوجد عند جميع المكتبات المشهورة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً كثيراً - أما بعد:

فإن كتاب "منتخب الحسامي" من أهم الكتب في أصول الفقه ولها أهمية كبرى لدى دارسي الفقه الحنفي في مدارسنا الدينية.

كما لا يشك أحد في أن الأفهام والأذهان في عصرنا الحاضر قد اختلفت تماماً عن العصور الماضية، فجيلنا الجديد لا يستطيع الآن الاستفادة من تراثنا الديني والعلمي بقدر ما استفاد منه أسلافنا، بالإضافة إلى حدوث التغير في مجال الطباعة قد صعبت به الاستفادة من الكتب المطبوعة على الطباعة القديمة.

فاحتاج الأمر إلى أن يخرج كتاب "منتخب الحسامي" في ثوبه الجديد وفي طباعة حديثة، فقامت - بعون الله وتوفيقه - مكتبة البشرى بأداء هذه المهمة، ولتكون الفائدة أتم وأشمل، قمنا بتكوين اللجنة من جماعة العلماء المتخصصين في الفقه والحديث لإخراج هذا الكتاب على ما يُرام.

وقد بذلت هذه اللجنة قصارى جهدها للمراجعة والتصحيح والتدقيق لهذا الكتاب وإخراجه بشكل ملائم يسر الناظرين ويسهل للدارسين.

نسأل الله أن يتقبل مساعينا ويستر مساوينا، وأن يجعل هذا الجهد القصير في ميزان حسناتنا، إنه هو العلي القدير.

إدارة "مكتبة البشرى" للطباعة والنشر

كراتشي - باكستان

٢٦ ربيع الثاني، ١٤٣٠هـ

منهج عملنا في هذا الكتاب:

- نقل أكثر التعليقات الصغيرة من بين السطور إلى الحواشي السفلية.
- تصحيح الأغلط الإملائية في المتن والحواشي كليهما، التي توجد في الطبقات الهندية والباكستانية.
- إضافة عناوين المباحث في المتن ورؤوس الصفحات.
- كتابة نصوص الكتاب بالشكل 'الأسود' التي تم شرحها في الحواشي.
- اللون الأحمر للكلمات التي اخترناها للشرح في الحواشي.
- كتابة النص وفق قواعد الإملاء الحديثة مع وضع علامات الترقيم المتعارف عليها.
- تشكيل ما يلتبس أو يشكل من الكلمات الصعبة.

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة الدين وعلومه وأهله، وخاصة لإكمال مشاريعنا الأخرى كما نسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، مقبولاً عنده، وأن ينفع به الطلاب وأهل العلم وأن يجعله في ميزان حسناتنا، وأن يحفظ علينا وعلى أهلينا وذرياتنا وإخواننا إسلامنا وإيماننا به حتى نلقاه وهو راض عنا، وأن يرحمنا ويرحم والدينا وذرياتنا ومشايخنا والمسلمين والمسلمات، إنه أرحم الراحمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقدمة]

الحمد لله الذي بنى على أصول الشريعة قصر الأحكام، وأحكم بنيانه بالكتاب والسنة غاية الأحكام، ثم زينّه بمصاييح الإجماع والقياس، فصار شامخ البناء محكم الأساس، والصلاة والسلام على من شرح صدره ورفع قدره، فجرت بحار العلوم من لسانه وسالت أثمار الحكم من بيانه، حتى صادفتها تتلاطم أمواجاً، ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ (النصر: ٢) وعلى من عزم على دلالة الحق بمقتضى إشاراته، واعتصم فيها بما صدر منه من عباراته من الآل والأصحاب الذين نالوا في شريف ساحتها كرامة الاستحسان والاستصحاب.

أما بَعْدُ فيقول الفقير أبو محمد عبد الحق بن محمد أمين: إن أجل العلوم مقداراً وأعظمها شرفاً ومناراً علم الأصول الجامع بين المنقول والمعقول؛ إذ به يعرف الأحكام ويميّز بين الحلال والحرام، وأن المختصر للإمام الهمام معدل ميزان المعقول والمنقول منقح أغصان الفروع والأصول مولانا حسام الملة والدين محمد ابن محمد بن عمر الأحمسيكي - بؤاه الله في دار الإسلام، وأحبي ذكر خيريه في الأنام - عمدة ما صنّف في هذا الفن من الكتب المشهورة وزبدة ما دون في هذا الباب من الزبر المنثورة، ولهذا طار كالأمطار في الأقطار وصار كالأمثال في الأمصار، ولكن لما كان مفتقراً إلى التوضيح والتنقيح، وإيجاز عباراته محتاجاً إلى التشريح والتصريح التمسّ مني بعضُ الإخوان أن أشرحه شرحاً يحلّ معاهد مشكلاته، ويفتح مغلفات معضلاته، وكان يعوقني عن ذلك ما أرى في هذا الزمان من أن العلوم قد اندرست مدارس، وعطلت معاهده ومشاهده، وأشفت شمس الكمال على الأفوال، واختفى العلماء في زوايا الخمول، صدق النبي ﷺ حيث قال: "إن العلم يُرفع من بين الرّجال"، وإلى الله المشتكى من نوائب الزمان وإساءته، وإن أحسن ندم عليه من ساعته، مع أن قلة بضاعتي وكثرة ضياعتي تمنعني عن الإقدام، وتنبطني عن الانتصاب في هذا المقام، لكن حدائي قائد التوفيق إلى هذا الطريق، فجاء بحمد الله بحرا ذاخراً، وسحاباً باطراً، يروق النواظر ويرهف البصائر.

فلما وفقني الله بإتمامه، وفض بالختام ختامه، جعلته عراضة بل بضاعة مزجاة لحضرة من أنام في ظل الأمان، وأفاض عليهم سجال الفيض والإحسان، توجهت تلقاء مدينه مطايا الأمان والآمال، فصارت بلدته

الطّيبة مناخ الأفاضل ومحط الرحال هو الذي قام بتأسيس أساس العلوم بعد ضعفه وفتوره، وتفرد برفع قصور الدين بعد قصوره، العالم الفاضل العابد الكامل زين المسلمين والإسلام، المشرف بنصرة العلم وخدمة بيت الله الحرام، الخليفة في الخليفة، صاحب الدر واهب الدر، آصف جاه نظام الملك مير محبوب علي خان بهادر سلطان الدكن - صانه الله عن الفتن، لا زالت آيات نصرته مكتوبة على صفحات الأيام، وما انفكت خيام دولته مضروبة على الفئام، واستبداده بهذه الخصال الحميدة، أُلجأني إلى جنابه، واضطرتني إلى تزيين وجه هذا الكتاب بحلي شرف ألقابه، وإلا فإني براء من أمراء هذا الزمان ومزخرفاتهم، واشتغالهم بالمغنين ومغنياهم، فضلا أن أدرج في الكتب الدينية شيئا من أسمائهم وصفاتهم.

وأنا أسأل الله أن ينفع به المحصلين الذين هم للحق طالبون، وعن صراط الغي لناكبون. والذين يعرفون الرجال بالأقوال، ولا ينظرون إلى شهرة الرجال. والمرجو من إخواني أن يغمضوا البصر من زلّاتي، ويقبلوا عثراتي، ويذكرون بصالح الدعاء على ما لقيت في تأليفه على سبيل الارتجال مع تشتت البال من الكد والعناء، ومن الله التوفيق والهداية، وعليه التوكل في البداية والنهاية، ولا ندعو إلا إياه. ولا حول ولا قوة إلا بالله. قال المصنف رحمته الله:

[أصول الشرع]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، أما بعد حمد الله على نواله، والصلاة على رسوله محمد ﷺ وآله، فإن أصول الشرع ثلاثة: الكتاب والسنة وإجماع الأمة، والأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أصول الشرع: الأصول جمع أصل، وهو في اللغة: ما يتنى عليه غيره، والمراد به هنا الأدلة، والشرع في اللغة: الإظهار، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ (الشورى: ١٣)، وقد جاء بمعنى الطريقة، وفي الاصطلاح هو الدين، والشريعة والدين والملة واحد، والفرق اعتباري، فصار المعنى: أدلة الدين ثلاثة، ولم يقل: أصول الفقه ثلاثة؛ لأن الدين أعم من الفقه؛ إذ هو يشتمل على الأحكام النظرية والعملية، والفقه يشتمل على الأخير فقط، ولما كانت هذه الثلاثة أصل النظريات والعمليات قال: "أصول الشرع" ولم يقل: "أصول الفقه" لثلاثيهم الاختصاص به، وقد تكلف بعض الشارحين فقال: الشرع إما بمعنى الشارع، فاللام في الشرع للعهد، أي أصول الشارع المعهود وهو النبي ﷺ التي نصبها على المشروعات ثلاثة، والإضافة للتعظيم كبيت الله وناقة الله، وبمعنى المشروع، فاللام للجنس* أي أدلة الأحكام المشروعة.

ثم بين الثلاثة بقوله: الكتاب: والمراد به بعضه، وهو مقدار خمسمائة آية؛ لأنه أصل الشرع، والباقي قصص وأمثال وغيره. والسنة: والمراد بها هنا أيضا بعضها ومقدار ثلاثة آلاف على ما قيل. وإجماع الأمة: أي إجماع مجتهدي** أمة محمد ﷺ؛ لأن هذه الشرافة مخصوصة بأئمة عليهما السلام، وفي لفظ الأمة إشارة إلى أنه لا خصوصية لإجماع الصحابة وأهل المدينة وعترته النبي ﷺ على ما هو المذهب الصحيح، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، ولما كان القياس أصلاً من وجه وفرعاً من وجه بخلاف الأصول الثلاثة؛ لأنها أصول من كل وجه، أفردته بالذكر.

القياس المستنبط: من هذه الأصول الثلاثة، أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فقياس حرمة اللواط على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَرَلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ (البقرة: ٢٢٢)، والعلة المشتركة بينهما هي الأذى، كذا قالوا. أقول: فيه نظر؛ إذ من شروط صحة القياس عدم النص في الفرع، فإن كان المراد من الفرع اللواط بالرجال فحرمته ثابت بالكتاب، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَأْتِيَانَهَا﴾ (النساء: ١٦)، =

* للجنس: أي ليس للعهد لعدم المعهود والاستغراق؛ لأن هذه الثلاثة ليست بأصول بعض الأحكام، مثل وجوب الإيمان بالله وبالنبي؛ لأنه مثبت الثلاثة لا مثبت بها. ** مجتهدي: وذلك لأن المجتهدين هم المرادون من مطلق الأمة.

[كتاب الله]

أما الكتاب فالقرآن المنزل على

= وقال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ لَأَنْتُونَ الرِّجَالِ شَهْوَةٌ مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾ (النمل: ٥٥)، وإن كان المراد به اللواطه بامرأته فحرمتها أيضاً ثابت بالأحاديث الصحيحة، منها ما روى الترمذي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: "لا ينظر الله عزوجل إلى رجل أتى رجلاً أو امرأة في دبرها". [مصنف ابن أبي شيبة] ونظير القياس المستنبط من السنة: قياس حرمة قفيز من الحص بقفيزين منه، بعله القدر والجنس، على حرمة الأشياء الستة المستفادة من قوله ﷺ: "الخنطة بالخنطة"، رواه مسلم وغيره من أئمة الحديث. [مسلم، رقم: ٤٠٦٦] ونظير القياس المستنبط من الإجماع: قياس حرمة وطى أم المزنية بعله الجزئية والبعضية على حرمة أم أمتها التي وطئها المستفادة من الإجماع؛ إذ الحرمة في المقيس عليه ثابتة بالإجماع لا نص فيه، بل النص إنما ورد في أمهات النساء من غير اشتراط الوطى. وفي قوله: "الأصل الرابع القياس" رد على منكري القياس. ووجه الضبط في الأربعة هو أن الدليل الشرعي إما وحي أو غيره، والأول إن كان متلوّاً يتعلّق بنظمه الإعجاز ويجوز به الصلاة فكتاب، وإلا فسنة.

والثاني إن كان قول كل الأمة من عصر فإجماع وإلا فقياس، وأما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة، وتعامل الناس ملحق بالإجماع. وقول الصحابي إن كان فيما يعقل فملحق بالقياس وإلا فبالسنة، ثم إنك قد عرفت سابقاً أن موضوع هذا العلم هو الأدلة الأربعة والأحكام جميعاً، فالمصنّف ﷺ ذكر أحوال الأدلة في صدر الكتاب، وأحوال الأحكام في آخره بعد ما فرغ عن أحوال الأدلة، فلذا بين الأدلة أولاً، ثم أراد أن يبين أحوال كل واحد منها مفصلاً فشرع أولاً في الكتاب فقال:

أما الكتاب*: اعلم أن الكتاب في اللغة اسم للمكتوب، وغلب استعماله في عرف الشرع على كتاب الله المنزل على نبينا ﷺ وقد يطلق على غيره أيضاً، كما في العرف العام يراد به كتاب سيبويه. والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة، غلب استعماله في العرف العام، وفي عرف الشرع على المجموع المعين المنزل على نبينا ﷺ، فلذا جعله تفسيراً للكتاب، فعلى هذا هذا التعريف تعريف لفظي للكتاب؛ لأنه عرّف الكتاب بلفظ أشهر وهو القرآن، وأما باقي الكلام الذي يأتي فهو تعريف حقيقي للقرآن، لا أن مجموع قوله: "فالقرآن المنزل الخ" تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود، وهو الكتاب* في الحد، وأيضاً لا يفيد ما بعد القرآن؛ لأنه علم وقع الاحتراز به عما سواه، فأية فائدة في إيراد باقي الكلام، وقيل: القرآن هنا مصدر بمعنى المقروء، شامل لكلام الله تعالى وغيره، احتراز بما بعده من غيره. المنزل: احتراز عن الكتب الغير السماوية.

* الكتاب: وذلك لأن القرآن في الحد المذكور وهو والكتاب مرادف، فكأنه ذكر الكتاب في الحد وهو محدود.

الرسول ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء، وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة رحمته الله إلا أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلاة خاصة.
أي لكن أبا حنيفة

الرسول: احتراز عن سائر الكتب السماوية، وقس عليه باقي القيود كما ستعلم، فحينئذ هذا حقيقي لكتاب ابتداءه من قوله: فالقرآن إلخ. المكتوب في المصاحف: احتراز به عن الوحي الذي ليس بمتلو؛ لأنه منزل عليه صلى الله عليه وسلم ولكن لم يكتب في المصاحف، وعن منسوخ التلاوة، كقوله تعالى: "الشيخ والشبيحة إذا زكياً فارجومهما" الآية، واللام في المصاحف إن كان للجنس فيشمل جميع المصاحف، فيدخل حينئذ القراءة الشاذة والمشهورة، المكتوبة في مصاحف غير قراء السبعة، فيحصل الاحتراز بقوله: نقلاً متواتراً: لأن المشهورة الشاذة ليست منقولة بنقل متواتر وإن كان للعهد، ويكون المراد بها مصاحف القراء السبعة، فقوله: "المنقول إلخ" زائد لا فائدة فيه؛ إذ في مصاحف السبعة ليس إلا ما هو متواتر النقل، فتأمل. فإن قيل: قوله "المكتوب في المصاحف" لا يشمل إلا المنقوش، فخرج عن الحد ما هو ملفوظ ومحفوظ في صدور الرجال. أقول: لا؛ لأن المراد به المثبت، فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى تقديرًا. بلا شبهة: أي في نقله تأكيد على مذهب الجمهور؛ لأن المتواتر لا يكون فيه شبهة عندهم، وعند الخصاص احتراز عن المشهور؛ لأن المشهور عنده قسم من المتواتر ولكنه يورث الشبهة.

ثم اعلم أن الكتاب والقرآن عند أرباب الأصول يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه؛ لأن بجنهم عنه من حيث إنه دليل على الحكم وذلك آية آية، فلذا أخذوا في تعريفه ما يصدق على الكل وعلى كل جزء منه، كالإنزال والكتابة في المصاحف والنقل، كما أخذ المصنف وبعضهم الإنزال والإعجاز فقط؛ لأن النقل والكتابة ليسا من لوازم القرآن؛ لتحققه بغيرهما في زمن النبي عليه السلام، فهذا التعريف المذكور في المتن تعريف يصدق على الكل وعلى كل جزء منه. ولما فرغ عن تعريف القرآن شرع في تقسيمه ولكن مهّد لتقسيمه قوله: "وهو" إلخ. النظم: أي اللفظ، وإنما عبر عن النظم رعايةً لجانب الأدب؛ إذ النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك، ومنه نظم الشعر، واللفظ حقيقة في الرمي. والمعنى جميعاً: لا أنه اسم للنظم فقط كما يتوهم عن تعريفه بالإنزال والكتابة والنقل، ولا أنه اسم للمعنى فقط، كما يتوهم من تجويز أبي حنيفة رحمته الله للقراءة الفارسية في الصلاة بغير عذر، مع أن قراءة القرآن فيها فرض.

عامة العلماء: ولما كان يتوهم من تجويز أبي حنيفة أن مذهبه أنه المعنى فقط دفع توهمه أولاً.

وهو الصحيح إلخ: ثم دفع استدلال المتوهم ثانياً: إلا أنه إلخ. جواز الصلاة خاصة: وأما في غير جواز الصلاة فالنظم ركن لازم كالمعنى، حتى يجوز للحنب والحائض قراءة آية من القرآن بالفارسية؛ لأنه ليس بقرآن لعدم النظم، وإليه يشير قوله: "خاصة"، فالحاصل لا يلزم من تجويز أبي حنيفة أن مذهبه أنه المعنى فقط؛ لأن ما جوزّه أبو حنيفة هو في حق جواز الصلاة خاصة (لكون حالة الصلاة حالة المناجاة مع الله تعالى، ونظم القرآن بليغ عذب، فلعله يشتغل =

[أقسام النظم والمعنى]

وأقسام النظم والمعنى فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع أربعة، الأول في وجوه النظم صيغةً ولغةً،

= بسببه عن الحضور التام)، لا في سائر الأحكام، فكيف يستدل به أن مذهبه هو ذلك، وقد صح رجوع أبي حنيفة إلى أقوال العامة في حق جواز الصلاة أيضاً كما رواه نوح بن أبي مريم، ذكره فخر الإسلام في شرح كتاب الصلاة، وهو اختيار القاضي أبي زيد وعامة المحققين، وعليه الفتوى، كذا في غاية التحقيق. وفي "الدر المختار": الأصح رجوعه إلى قولهما، وعليه الفتوى. فإن قلت: ما معنى قول المصنف: "إنه لم يجعل النظم ركناً لازماً؛ لأن ركن الشيء جزءه وهو لا ينفك عن الشيء، فكيف يكون الركن غير لازم؟ قلت: معناه أنه قد يسقط وجوبه شرعاً مع بقاء وجوب الركن الآخر، كالإقرار بالنسبة إلى الإيمان، فإنه يسقط وقت الإكراه مع أنه ركن في الإيمان، فكذا النظم يسقط افتراضه في الصلاة خاصة لأجل دليل لاح له.

وأقسام النظم والمعنى إلخ: واحترز به عما يرجع إلى غيره من القصص والأمثال، فإن أقسام النظم والمعنى فيه كثيرة لا يمكن الضبط؛ إذ القرآن بحر عميق لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبها، والمراد من قوله: "الأقسام" التقسيمات؛ إذ ليس القرآن على أقسام أربعة بأن يكون بعضه يشتمل على العام والخاص والمشارك والمؤول، وبعضه يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم، بل جميعه ينقسم إلى الخاص وأخواته باعتبار، ثم جميعه ينقسم إلى الظاهر وأخواته باعتبار آخر، فهنا تقسيمات متعددة، وتحت كل تقسيم أقسام، والتقسيمات متباينة، والأقسام متداخلة. وإنما قال: أقسام النظم والمعنى، ولم يقل: "أقسام النظم أو المعنى فقط" تنبيهاً على أن منشأ التقسيم هو النظم الدال على المعنى، وهذا هو المراد بقوله: "أقسام النظم والمعنى". وإنما قال: أقسام النظم والمعنى، ولم يقل: أقسام النظم الدال على المعنى، دفعاً للتوهم الناشئ من قول أبي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة أن القرآن عنده اسم للمعنى فقط، ولما بين فخر الإسلام الأقسام بعبارة متنوعة فهم البعض أن التقسيمات الثلاثة الأول للنظم، والرابع للمعنى، وظن البعض من بعض العبارات أن الدلالة والاقتضاء للمعنى والباقي للنظم، والأمر الصحيح ما قلنا.

أربعة: وذلك لأن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعماله فيه ودلالته عليه، فإن كان تقسيم اللفظ معناه باعتبار وضعه له فهو الأول، وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث، وإن كان باعتبار دلالته عليه فإن كان باعتبار ظهور الدلالة وخفائها فهو الثاني وإلا فهو الرابع.

التقسيم الأول في وجوه النظم: والمراد بالوجه أقسام، =

[الخاص]

وهي أربعة: الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد،

القسم الأول

= والصيغة* هي الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار التصرف، وقيل: باعتبار ترتيب الحروف والحركات والسكنات، واللغة: هو اللفظ الموضوع وهو يشتمل المادة والهيئة جميعاً، لكن المراد بها في هذا المقام المادة للمقابلة، والمراد من الصيغة واللغة من حيث المجموع في هذا المقام الوضع، فصار معنى كلامه: التقسيم الأول في أقسام الكلام باعتبار الوضع، أي من حيث إنه موضوع لمعنى واحد أو أكثر، مع قطع النظر عن استعماله ودلالته. والحاصل هذا تقسيم اللفظ باعتبار نفس معناه الوضعي بأن معناه واحد أو كثير كما ستعلم، وقدّم الصيغة على اللغة؛ لأن للعموم والخصوص تعلقاً زائداً بها. ألا ترى أن الفرق بين الرجل والرجال إنما حصل من الصيغة لا بالمادة؛ لأن مادتهما واحدة. وهي: أي وجوه النظم صيغةً ولغةً، والحاصل أقسام النظم باعتبار نفس معناه الوضعي.

أربعة: الخاص والعام والمشارك والمؤول، وذلك لأن اللفظ إن دلّ بالوضع على معنى واحد، فإما على الانفراد عن الأفراد فهو الخاص، أو على الاشتراك بين الأفراد فهو العام، وإن دل على معان فإن ترجّح البعض على الباقي فهو المؤول وإلا فهو المشترك.

وهو كل لفظ إلخ: فقوله: "كل لفظ" جنس شامل لجميع الألفاظ، سواء كانت موضوعاً للمعنى أو مهملة، وقوله: "وضع لمعنى" خرج به المهملات، والظاهر أن المراد بالمعنى جنسه، فيتناول لما هو موضوع لمعنى واحد أو أكثر، فيشمل المشترك والعام. وقوله: "معلوم" إن كان معناه معلوم المراد فيخرج به المشترك؛ لأنه ليس بمعلوم المراد، وكذا يخرج به المؤول أيضاً؛ لأنه من أقسام المشترك حقيقة وإن لحقه تأويل المجتهد، ولم يذكر هذا القيد فخر الإسلام بل أورد بدله لفظ "الواحد"، فقال: كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد، ليخرج به المشترك؛ لأنه ليس بموضوع لمعنى واحد بل لمعان كثيرة أو لأكثر، وإن كان معناه معلوم البيان فلا يخرج المشترك به؛ لأنه معلوم البيان حيث يفهم معناه ويظهر من اللفظ، فيخرج هو والعام بقوله: "على الانفراد". وقيل**:

يخرج المشترك بقوله: "وضع لمعنى" بأن يحمل على المعنى الواحد كما يستفاد من التنكير، ولذا لم يقيد المصنف بقيد الوحدة، ويكون قوله: "معلوم" احترازاً عن الجمل؛ لأنه ليس بمعلوم عند السامع وإن كان معلوماً عند الواضع. وقوله: "على الانفراد" يخرج به العام خاصة فافهم، وقد تمّ التعريف بهذا، ولكن لما كان الخاص على ثلاثة أقسام خصوص الجنس كإنسان وحيوان، وخصوص النوع*** كرجل وامرأة. =

* الصيغة: وهي اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة، كذا قيل.

** قيل: القائل صاحب غاية التحقيق.

*** خصوص النوع: هو عندهم كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض.

وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد.

[العام]

والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعاً من المسميات لفظاً أو معنى،
والقسم الثاني يشمل

= وخصوص العين* كزيد وعمرو، وكان خصوص العين كاملاً في الخصوصية بحيث لا شركة فيه أصلاً، عرفه منفرداً بحيث يُخصُّ هذا التعريف به، بخلاف الأول حيث كان شاملاً للأقسام الثلاثة.

وكل اسم: ولم يقل: "كل لفظ" كما قال سابقاً؛ لأن الدال على المسمى الذي أريد به الشخص المعين إنما هو الاسم فقط بخلاف المعنى، حيث يحصل الدلالة عليه من الحرف والفعل أيضاً، فلذا عمم هنا وقال: كل لفظ وضع لمسمى معلوم، أي لشخص معين فيخرج به خصوص الجنس والنوع، وكذا العام، فإن "المسلمين" مثلاً لم يوضع لشخص معين بل لأفراد كثيرة، وبقي المشترك داخلاً على الانفراد بأن لا يكون شاملاً لغيره، فيخرج به المشترك بين الشخصيات؛ لأنه بالنسبة إلى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد، وقيل: إن الخصوص لما كان يجري بين الأعيان والأمور الذهنية أراد أن يبين التعريف لقسمي الخاص، فعلى هذا يكون المراد بالمعنى (في قوله السابق: وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم) الأمر الذهني كالعلم والجهل، لا مدلول للفظ، حتى يشمل التعريف لخصوص الأعيان أيضاً، وبالمسمى (في قوله: كل لفظ وضع لمعنى معلوم) الأعيان كزيد وبكر، فيكون التعريف السابق لخصوص الأمور الذهنية واللاحق لخصوص الأعيان، ليكون الإشارة إلى أن الخصوص يجري في المعاني والمسميات بخلاف العموم، فإنه لا يجري في المعاني، فتأمل.

كل لفظ إلخ: فقوله: "كل لفظ" جنس والباقي فصل، لكن المراد باللفظ في قوله: "كل لفظ" الموضوع بقربنة مورد التقسيم وهو العام، فلا يرد أنه يشمل المهملات والموضوعات، وليس بعده مخصص يخرج المهملات. قوله: "ينتظم" يخرج به المشترك والخاص، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلأنه لا يشمل المعنيين بل هو محتمل لكل واحد على السوية. قوله: "جمعاً" خرج به التثنية، فإنها مثل سائر أسماء الأعداد، كالمائة داخلة تحت حد الخاص، وفي تنكير "جمعاً" إشارة إلى عدم اشتراط الاستغراق خلافاً لأكثر مشائخ العراق وأكثر أصحاب الشافعي وصاحب التوضيح، فإن عندهم الاستغراق شرط (فالعام عندهم: لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له)، فقوله: "وضعاً واحداً" يخرج المشترك، والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد، و"غير محصور" يخرج أسماء العدد**، فإن المائة مثلاً وضعت بوضع واحد لكثير، وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له، =

* خصوص العين: هو عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالأغراض.

** أسماء العدد: فإنها موضوعة لواحد بالنوع كالرجل والفرس.

وحكمه أنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً و يقيناً، كالخاص فيما تناوله، وهو المذهب
عندنا خلافاً للشافعي رحمته،

= لكن الكثير محصور. وقوله: "مستغرق لجميع ما يصلح له" يخرج الجمع المنكر*، نحو رأيت رجالا، والخاص
عندهم لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور وضعاً واحداً. وثمرة الخلاف أن الجمع المنكر وكذا العام الذي خصَّ
عنه البعض ليس بعام عندهم ولا بخاص، بل واسطة، وعند هؤلاء عام. وقوله: "من المسميات" احترز به عن
المعاني، فإن العموم عند متأخري مشايخنا لا يجري في المعاني، فقد تمَّ التعريف بهذا، ولكنه فسَّر الانتظام بقوله:
"لفظاً أو معنى"، والمراد بالانتظام اللفظي أن يدل صيغته على الشمول كصيغ الجموع مثل المسلمين ورجال،
وبالانتظام المعنوي أن يكون الشمول باعتبار المعنى بغير الصيغة كـ "من وما والرهط والقوم"، فإن هذه الألفاظ
عامة لتناولها جمعاً من المسميات باعتبار المعنى، وإن كان صيغها صيغ الخصوص.

فإن قلت: النكرة المنفية نحو: "ما رأيت رجلاً" عامة كما صرح به القوم، ولا يشملها الحد؛ لكونها غير منتظمة
لجمع من المسميات؛ لأن لفظ "رجلاً" لا يدل على الجمعية لا بصيغته ولا بمعناه. قلت: لا ضير بخروجها؛ لأن
كلامنا في حد العام الحقيقي، وعمومها مجازي، ولو سلّم فالحد لبيان العام صيغة ولغة، لا لمطلق العام، وعمومها
ليست بالصيغة بل بالضرورة. ولما فرغ عن تعريف العام والخاص شرع في حكمها، ولما كان حكم الخاص متفقاً
عليه أشار إليه إجمالاً، وبيّن حكم العام فقال: "وحكمه" أي الأثر الثابت بالعام. أنه يوجب الحكم: المصطلح**
عند الفقهاء، فقوله: "يوجب الحكم" رد على من ذهب من عامة الأشاعرة إلى أنه يحمل يجب التوقف ما لم يقم
دليل عموم أو خصوص، والجواب: أنه يحمل على الكل احترازاً عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا إجمال، وقوله:
"فيما يتناوله" رد على من ذهب من الثلجي والجبائي إلى أنه يثبت به الأدنى، وهو الثلاثة في الجمع، والواحد في
غيره؛ لأنه المتيقن، بخلاف الكل فإنه مشكوك، والجواب: هذا إثبات اللغة بالترجيح وهو مرجوح، ولو سلّم
فالاتياط في الكل. وقوله: "قطعاً و يقيناً" رد على من ذهب من جمهور الفقهاء والمتكلمين أن موجه ليس
بقطعي. عندنا: أي عند عامة مشايخنا العراقيين كأبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص والقاضي أبي زيد وعامة
التأخرين. خلافاً للشافعي رحمته: وجمهور الفقهاء والمتكلمين والشيخ أبي المنصور الماتريدي وجماعة من مشايخنا، فإن
عندهم موجه ليس قطعياً، بل ظني يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد، حتى يصح تخصيص العام =

* الجمع المنكر: عند البعض مستغرق كتمررة خير من جرادة، وعند البعض غير مستغرق كما هو الظاهر من
مذاهب من ذهب إلى كونه غير عام.

** المصطلح: فلاتقع إلى ما في "قمر الأقمار" أن المراد به العلم والفهم؛ لأن فساده ظاهر، ولا إلى ما في السامي
أن المراد به الحكم الشرعي؛ إذ فساده أظهر.

إلا إذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول، كآية الربا في البيع فحينئذ يوجب الحكم أي العام
على تجوز ان يظهر الخصوص فيه بتعليله أو بتفسيره.
أي العام

= من الكتاب بخير الواحد والقياس. خصوص: أي مخصص، وهو* إما كلام مستقل أو غير الكلام، كالعقل والعادة والحس، وزيادة بعض الأفراد ونقصان بعضها، فذلك العام المخصوص منه البعض لا يبقى قطعياً عند الجمهور، سواء كان المخصوص معلوم المراد كالمستأمن، حيث خص من قوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة: ٥)، فإنه عام فخص منه المستأمن بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ (التوبة: ٦)، وهذا المخصص كلام، والمخصوص منه - وهو المستأمن - معلوم، أو مجهول المراد كالربا، حيث خص من قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥)، فإنه عام لدخول لام الجنس فيه أو الاستغراق، يشمل البيع المشتمل على الربا والخالي عنه، فخص منه الربا وهو مجهول؛ لأنه في اللغة: الفضل المطلق، والبيع إنما شرع للفضل، فلو يكون الفضل المطلق حراماً ينسد باب البيع، فعلم أن المراد به غيره فصار مجهولاً، فينبه النبي ﷺ بقوله: "الحنطة بالحنطة" الحديث.

كآية الربا الخ: أي كالتخصيص الثابت في البيع بآية الربا، وهي ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، فإن المخصوص وهو الربا في هذه الآية مجهول المراد قبل بيانه عليه السلام، لا أن التخصيص في آية الربا مجهول، والمصنف لم يتعرض لمثال المعلوم إشارة إلى أن هذا المثال يصح للمعلوم أيضاً بعد بيانه عليه السلام، كما هو مثال للمجهول قبل بيانه صلى الله عليه وسلم. يوجب الحكم: أي يثبت العام المخصوص منه الحكم في الباقي على تقدير كون المخصوص معلوم المراد، وفي الكل على تقدير جهالة المخصوص. بتعليله: أي المخصوص المعلوم، هذا على تقدير كون المخصوص معلوماً. بتفسيره: أي المخصوص المجهول من قبل الشارع على تقدير كونه مجهولاً. والحاصل أن العام قبل التخصيص قطعي فيما يتناوله، وبعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوماً أو مجهولاً يصير ظنياً؛ وذلك لأن المخصوص إذا كان معلوماً كالمستأمن فالظاهر أن يكون المخصص معلوماً؛ لأنه كلام مستقل، والأصل في النصوص التعليل، فإذا صار معلوماً فليسري احتمال التخصيص في الباقي أيضاً لوجود علة المخصوص.

ألا ترى أنه خص من قوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة: ٥)، المستأمن بقوله الآخر، وعلم أن علته العجز عن الحرب، وخص من الباقي النسوان والصبيان والعميان والشيوخ والراهبون أيضاً بتلك العلة، فإذا سرى احتمال التخصيص إلى الباقي بعد تعليل المخصوص المعلوم لم يبق قطعياً في الباقي، وهذا معنى قوله: "على تجوز" أي على احتمال أن يظهر المخصوص فيه بتعليله، وإذا كان مجهولاً كالربا فيلحقه التفسير من الشارع، وبعد لحوق التفسير يصير معلوماً ومحملاً للتعليل كالمخصوص المعلوم، ألا ترى أنه لما فسّر - عليه السلام - الربا بالأشياء الست وصار معلوماً، =

* وهو: وذلك لأن المخصوص عندنا لا يكون بكلام غير مستقل كالشرط والغاية والاستثناء والصفة خلافاً للشافعي.

[المشترك]

والمشترك وهو ما اشترك فيه معان أو أسام، لا على سبيل الانتظام.
أي لفظ

= وعلم أن العلة القدر والجنس الحقيق بالأشياء الستة، مثل الجصّ والأرز، فسرى الاحتمال إلى الباقي بالعلة فلم يبق قطعياً، وهذا معنى قوله: "أو بتفسيره" ولكنه لا يسقط الاحتجاج به، وذلك لأن الخصوص يشبه الناسخ بصيغته من حيث إنه كلام مستقل كما أن الناسخ يكون كلاماً مستقلاً، ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث أنه يبين أن المخصوص لم يدخل تحت الحكم، كما أن الاستثناء يبين أن المستثنى خارج عن صدر الكلام، والاستثناء المشبه به أمر غير مستقل فحصل للخصوص - سواء كان معلوماً أو مجهولاً - وصف الاستقلال ووصف عدم الاستقلال.

وإذا تقرّر هذا فنقول: إن الخصوص إن كان مجهولاً أي متناولاً لما هو مجهول عن السامع فهو من جهة استقلاله بمنزلة الناسخ المجهول فيسقط بنفسه، ولا يتعدى جهالته إلى العام كما أن الناسخ المجهول لا يسقط المنسوخ من جهة عدم استقلاله، فهو بمنزلة الاستثناء المجهول فيوجب الجهالة في العام كاستثناء المجهول، فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتاً بيقين، واليقين لا يزول بالشك، فلا يزول العام، ولكن يحصل فيه شبهة فيصير ظنياً يوجب العمل دون العلم، وإذا كان الخصوص معلوماً فمن استقلاله يصح تعليقه، فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام؛ إذ لا يدري كم خرج من القياس، ومن جهة عدم استقلاله وشبهه بالاستثناء لا يصح تعليقه كما أن الاستثناء لا يصح تعليقه؛ لأنه ليس نصاً مستقلاً بل هو بمنزلة وصف قائم يصدر الكلام، فيكون ما وراء المخصوص معلوماً بقبلي العام بحاله، فوقع الشك في عدم حجية العام، وقد كان حجيته ثابتاً بيقين، فلا يزول بالشك. هذا هو تشريح الكلام بحيث ينكشف به المرام، وأما تحقيق المقام فهو إن قصر العام لا يخلو إما أن يكون بغير مستقل أو بمستقل، على الأول إن كان المخرج معلوماً فهو حجة بالاتفاق، وإن كان مجهولاً كما إذا قال: "عبيده أحرار إلا بعضاً"، لا يكون حجة ما لم يبين المراد، وعلى الثاني وهو التخصيص عند الحنفية إن كان المخصص عقلاً فهو حجة قطعياً في الباقي، وإن كان غيره سوى الكلام كالعادة وزيادة بعض الأفراد على البعض والحس فالظاهر أنه لا يبقى قطعياً؛ لاختلاف العادات وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء وخفاء الزيادة والنقصان. نعم إذا علم القدر المخصوص قطعاً فبقي الباقي قطعياً، وإن كان الكلام فعند الكرخي لا يبقى الباقي حجة أصلاً، وعند البعض إن كان المخصوص معلوماً فالعام قطعي في الباقي، وإن كان مجهولاً يسقط المخصص بنفسه ويبقى العام قطعياً، والمذهب المختار ما هو في المتن من أنه بعض التخصيص سواء كان المخصوص معلوماً أو مجهولاً يبقى ظنياً ولا يسقط، حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس.

اشترك فيه إلخ: قوله: "وهو ما" جنس والباقي فصل، والمراد بالاشترك الاشتراك بحسب الوضع؛ لأن هذا تقسيم اللفظ باعتبار معناه الوضعي، ومعنى الاشتراك أن يحتمل كل واحد من مفهومات اللفظ أن يكون المراد به احتمالاً على السواء فخرج به الخاص، ولم يخرج به العام؛ لأنه لفظ يشترك فيه أسام، وقوله: "لا على سبيل الانتظام" =

وحكمه: التوقف فيه بشرط التأمل ليرجح بعض وجوهه.

المحملة

[المؤول]

والمؤول وهو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي.

والقسم الرابع

= معناه أن لا يكون هذا الاشتراك بطريق الشمول بل على سبيل البدل، فخرج به العام. وقوله: "معان أو أسام" تقسيم للمحدود لا للحد؛ لأن المشترك على قسمين: أحدهما ما يكون فيه اشتراك المعاني كلفظ النهل للردي والعطش، وثانيهما ما يكون فيه اشتراك الأسماء أي المسميات يعني الأعيان الخارجية كلفظ العين، فإنه يشترك فيه الأعيان الخارجية، كالشمس والركبة والحارية والذهب والينبوع، والمراد بالجمع في قوله "معان أو أسام" ما فوق الواحد، وإنما أتى بصيغة الجمع ليناسب قوله في تعريف العام "جمعاً من المسميات"، فاندفع ما قيل: إن الجمع يوهم أن عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم، وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين أو الاسمين كالقرء.

ثم اعلم أن المراد من قوله "المشترك": المشترك الاصطلاحي، ومن قوله "ما اشترك": الاشتراك اللغوي، فلا دور. وحكمه التوقف إلخ: يعني حكم المشترك أن يتوقف فيه عن اعتقاد معنى معين من المعاني، سوى أن المراد به حق لغرض أن يتأمل فيه ليرجح بعض المعاني بالتأمل؛ لأن اللفظ يحتمل كل واحد من المعاني على السوية، والمراد منها واحد، فلا بد من التأمل، كما تأمل علماؤنا في لفظ "القرء" المشترك بين الطهر والحيض، فظهر لهم أن المراد به الحيض بعدة وجوه: أحدها أنه ورد بلفظ الجمع، وأقله ثلاثة، وإذا يراد الطهر لا يحصل الثلاثة، والثاني ورد لفظ "ثلاثة"، وإذا يراد الطهر يزيد على الثلاثة أو ينقص منها، والثالث أن القرء يدل على معنى الجمع والانتقال، وهذا المعنى يوجد في الحيض؛ لأنه دم، والدم يجتمع في الرحم في أيام الطهر ثم ينتقل، بخلاف الطهر. والمؤول: مأخوذ من آل يؤول إذا رجح، وأولته حَقَّقْتُهُ وصرفته، فإنك إذا عينت أحد معانيه فقد صرفته عن سائر الوجوه المحتملة. ما ترجح إلخ: وقيد بهذا؛ لأن المراد من المؤول هنا هو المؤول الذي حصل من المشترك بعد الترجيح بعض وجوهه، لا المطلق؛ لأن الخفي والمشكل والمحمل إذا زال خفاؤها بدليل ظني يصير مؤولاً أيضاً، ولكنه من أقسام البيان لا من أقسام الصيغة.

بغالب الرأي: أي الظن الغالب سواء حصل بخير الواحد أو القياس أو غيره كالتأمل في نفس الصيغة أو في السياق، كما في قوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ﴾ (البقرة: ١٨٧)، علم أنه من الحل، وفي قوله ﴿أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ﴾ (فاطر: ٣٥)، يعرف أنه من الحلول، أو في السياق كما في القرء يعلم أنه الحيض نظراً إلى ما قبله من الثلاثة، =

وحكمه العمل به على احتمال الغلط.

والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم، وهي أربعة.

[الظاهر]

الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة.
المصطلح

= والحاصل أن المؤول قسم من المشترك حصل بترجح أحد معانيه بتأويل المجتهد، وكان قبل أن يترجح أحد معانيه على الآخر مشتركا. والتأويل اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ، وإنما عدّ المؤول من أقسام النظم صيغةً ولفظةً وإنه حصل بفعل التأويل؛ لأن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة؛ لأن إضافة الحكم الدليل الأقوى أولى، ولذا أضافوا الحكم في المنصوص عليه إلى النص لا إلى العلة؛ لأنه أقوى منها، كالجمل إذا لحقه البيان بخير الواحد يكون ذلك ثابتا قطعاً، والحال أن خير الواحد لا يفيد اليقين، فالحكم بعد البيان أضيف إلى المفسر لكونه أقوى إلى خير الواحد.

وحكمه إلخ: أي حكم المؤول وجوب العمل به، فيجب العمل بما تقرّر من تأويل المجتهد، مع احتمال أنه غلط، والصواب في الجانب الآخر، وذلك لأن التأويل إن ثبت بالرأي فالرأي يحتمل الصواب والخطأ، فيكون الثابت به محتملا، وإن كان بخير الواحد فهو أيضاً ظني، وبالجملة إنه يوجب العمل دون العلم فلا يكفر جاحده، ثم شرع في التقسيم الثاني فقال: والقسم الثاني إلخ: أي التقسيم الثاني في طرق إظهار المعنى للسامع بذلك النظم المذكور في التقسيم الأول من الخاص والعام، يعني كيف يظهر المعنى من النظم سوفاً أو غير سوق، محتملا للتأويل أو لا، والحاصل أن هذا تقسيم باعتبار دلالة النظم على المعنى باعتبار مراتب الظهور.

وهي: أي الأقسام الحاصلة من هذا التقسيم الذي وجوه البيان. أربعة: لأنه ظهر معناه، فلا يخلو من أن يحتمل التأويل أم لا، على الأول إن كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر وإلا فهو النص، وعلى الثاني إن قبل النسخ فهو المفسر وإلا فهو المحكم، وتلك الأقسام متميزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية، لكنها متداخلة بحسب الوجود خلافاً للمتأخرين، فإن عندهم أقسام متباينة؛ لأنهم يشترطون في الظاهر عدم كونه مسوقاً للمعنى، وفي النص احتمال التخصيص والتأويل أي أحدهما، وفي المفسر احتمال النسخ، وسيجيء الإشارة إليه.

ف: اعلم أن هذا التقسيم والرابع يتعلق بالكلام كما أن الأول والثالث يتعلق بالفرد.

ظهر المراد: للسامع، والمراد بالظهور معناه اللغوي، فلا دور. بنفس الصيغة: أي بمجرد سماعها إذا كان من أهل اللسان بلا قرينة تنضم إليه، واحترز به عن الخفي والمشكل وغيرها؛ إذ ظهور المعنى فيها يتوقف على أمر آخر بعد السماع. ثم اعلم أن كثيرا من المحققين كشارح البديع قالوا: لا بد في تعريف الظاهر من قيد آخر، وهو أن لا يكون مسوقاً له؛ لأنه هو الفارق بينه وبين النص، وهذا هو الحق؛ لأن زيادة الوضوح في النص إنما هي لأجل =

[النص والمفسر]

والنص وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم، نحو قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ الآية، فإنه ظاهر في الإطلاق، نص في بيان ^{القسم الثاني} أي حل ^{كائن} هذا الكلام العدد؛ لأنه سيق الكلام لأجله.

والمفسر وهو ما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ^{القسم الثالث} أي الكلام ^{أي وضوح} والتأويل، نحو قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾. إن كان عاماً

= أنه مسوق للمراد، فإن إطلاق اللفظ على معنى شيء، وسوقه له شيء آخر غير لازم للأول، واستدل صاحب الكشف من كلام القدماء كالقاضي أبي زيد وصدر الإسلام أبي اليسر وسيد الإمام أبي القاسم على أن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط، بل هو ما ظهر المراد منه، سواء كان مسوقاً أو لم يكن، وقال: ليس زيادة النص على الظاهر بهذا، بل ازدياده بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة لفظية ينضم إليه. وضوحاً: على وضوح الظاهر. بمعنى: متعلق بقوله: "ازداد": في المتكلم: بأن ساق المتكلم كلامه لأجله يعني النص ما فيه زيادة وضوح المراد على الظاهر بسبب أن المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى، ويقال أيضاً: النص لكل سمعي كتاباً كان أو سنة أو إجماعاً وقد يخص بالأولين.

من النساء: بيان لـ"ما"، وإنما عبر بـ"ما" التي لغير العقلاء؛ لأن الإناث من العقلاء يجربن مجرى غير العقلاء. في الإطلاق: أي في إباحة نكاح ما يستطيعه المرء من النساء؛ لأن أدنى مرتبة الأمر الإباحة، وإنما اختار لفظ "الإطلاق" إشارة إلى أن الأصل في النكاح الحظر، والجواز له بمنزلة رفع القيد الذي هو الحرمة. لأجله: أي لأجل بيان العدد، قال تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ (النساء: ٣)، فدل هذا على أن السوق لبيان العدد، والغرض من الكلام هذا، ويفهم الإباحة في ضمنه.

والمفسر: مشتق من المفسر الذي هو الكشف، والتفسير مبالغة المفسر، فيراد به كشف لا شبهة فيه، وهو القطع بالمراد، فلذا يحرم التفسير بالرأي؛ لأنه لا يفيد القطع، ولا يحرم التأويل به؛ لأنه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير ظاهر بلا جزم. والتأويل: إن كان خاصاً، وفيه إيماء بأن النص يحتمل التخصيص والتأويل، كالظاهر يعني المفسر ما حصل فيه الوضوح بحيث لا يحتمل غير المراد أصلاً، وينقطع منه احتمال التخصيص والتأويل. ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾: فإن قوله تعالى ظاهر في سجود سائر الملائكة، لكنه يحتمل التخصيص بأن يراد البعض، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ﴾ (آل عمران: ٤٥)، والمراد جبرائيل، فلما قال: "كلهم" صار نصاً وزاد الوضوح على الأول، وانقطع ذلك الاحتمال، ولكنه يحتمل التأويل والحمل على التفرق، =

وحكمه الإيجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص وتأويل إلا أنه يحتمل النسخ.
كما عرفت لكن المفسر

[المحكم]

فإذا ازداد قوةً وأحكم المرادُ به عن التبديل سميَّ محكماً، وإنما يظهر التفاوت في
أي امتنع عن النسخ
موجب هذه الأسامي عند التعارض.

= فلما قال: "أجمعون" انقطع ذلك الاحتمال أيضاً فصار مفسراً. واعتراض بأنه ليس مفسراً؛ لأنه ذُقد استثنى منه
إليس، فاحتمل التخصيص؟ أوجب بأن الاستثناء ليس بتخصيص، وقد يقال: إن المفسر قد يكون من جميع الوجوه
وقد يكون من وجه، فاندفع كل ما يرد على هذا من أنه يحتمل أنهم سجدوا محلين، وإنه يحتمل المجاز وغيره،
وقد يقدح بأن قوله تعالى هذا خبر لا يحتمل النسخ وإلا يلزم الكذب عليه تعالى، فينبغي أن يكون محكماً. أوجب:
بأن أصل الكلام يحتمل النسخ، وإنما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خيراً. أقول: الأولى في المثال قوله تعالى:
﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ (التوبة: ٣٦)؛ لأنه من الأحكام، وهذا من القصص والأخبار.

ف: وقد يقال: المفسر أيضاً لكل مبين بقطعي، فيشمل الحمل المبين، فهذا الاصطلاح المبين بظني سواء كان
خيراً واحداً أو قياساً أو غيره من المظنون مؤول بإزائه. وحكمه إلخ: أي حكم المفسر إثبات الحكم قطعاً.
يحتمل النسخ: بأن يكون منسوخاً، وهذا في عهده ﷺ وإلا فبعده الكل محكم لغيره؛ لأن الناسخ لا يكون إلا وحيّاً،
وقد انقطع احتمالُه بانقطاع عمر خاتم المرسلين ﷺ. قوة: ولم يقل: "وضوحاً" كما قال صاحب التوضيح؛
لأن المفسر إذا بلغ من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير أصلاً فلا معنى لزيادة الوضوح عليه. نعم يزداد قوةً بواسطة
تأكيد أو تأييد حتى يدفع عنه احتمال النسخ. به: أي بسبب ازدياد القوة. محكماً: أي من أحكمت الشيء.
أتقنته أو أحكمت فلاناً: منعه، والمحكم يمنع التخصيص والتأويل، ويدفع النسخ والتبديل. وهذا هو القسم الرابع
من التقسيم الثاني، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: ٧٥)، وقوله عليه السلام: "الجهاد ماض مذ
بعثني الله تعالى إلى أن يقاتل آخر هذه الأمة الدجال". رواه أبو داود [رقم: ٢٥٣٣]، وفي معناه لمسلم.

ف: اعلم أن انقطاع احتمال النسخ والتأويل على وجهين: أحدهما ما يكون المعنى في ذات الكلام كآيات
التوحيد والصفات، أو لورود لفظ يدل نصاً على توقيت أو تأييد، وهذا المحكم لعينه، والثاني ما يكون بوفات
النبي ﷺ ويسمى محكماً لغيره. ولما كان يرد أن الأقسام الأربعة يوجب ثبوت ما انتظمته يقيناً كما سيأتي، فما
الفرق بين موجبات هذه الأسامي؟ دفعه بقوله: وإنما إلخ. يظهر التفاوت إلخ: بين الأقسام، فإذا وقع
التعارض بين الظاهر والنص يؤخذ بالنص، وإذا تعارض النص والمفسر يعمل بالمفسر، وإذا تحققت التعارض بين
المفسر والمحكم يعمل بالمحكم، وذلك التعارض إنما هو التعارض الصوري؛ لأن من شروط التعارض الحقيقي أن =

أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقيناً.

= يكون المتعارضان مساويين، ولا مساواة بين هذه الأقسام. مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ (النساء: ٢٤)، أي ما وراء المذكور من الحرمات، سواء كان زائداً على الأربع أو لا، فإنه ظاهر في حل الزائد على الأربع؛ لأنها داخلية في "ما وراء ذلكم" أي الحرمات المذكور سابقاً، وهو مسوق لبيان حل ما وراء الحرمات المذكورة لا لحل العدد، مع قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء: ٣)، فإنه سيق لبيان العدد وحرمة ما فوقه، وقد تعارضاً فترجح النص.

ومثال تعارض النص مع المفسر ما روى الترمذي عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال في المستحاضة: "تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها، ثم تغتسل وتوضأ عند كل صلاة وتصوم وتصلي". [الترمذي، رقم: ١٢٦] فقوله ﷺ: "عند كل صلاة" نص يقتضي الوضوء الجديد عند كل صلاة في ذلك الوقت، حتى من صلت فرضاً في وقت الظهر، ثم أرادت أن تصلي قضاء الفجر فعليها الوضوء الجديد كما هو مذهب الشافعي، ولكن يحتتمل أن يكون "عند" بمعنى الوقت، فيكفي الوضوء الواحد كما هو مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه، مع قوله ﷺ: "المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة" كما رواه أبو حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة - رضي الله عنها - عن النبي ﷺ كما في شرح "مختصر الطحاوي"، فإن هذا مفسر لا يحتتمل التأويل لوجدان لفظ الوقت صريحاً، فترجح هذا، فتأمل. ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ (الطلاق: ٢) مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ (النور: ٤)، فإن الأول مفسر يقتضي قبول شهادة المحدودين في القذف بعد التوبة؛ لأنهما حينئذ صاروا عدلين، والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأييد صريحاً، فترجح هذا.

أما الكل: أي الظاهر والنص والمفسر والمحكم. يقيناً: أي يثبت ما اشتمله على سبيل اليقين، هذا في القسمين الآخرين اتفاقاً، وأما الظاهر والنص ففيهما اختلاف، فذهب العراقيون من مشائخنا كأبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص والقاضي أبي زيد وعمامة المتأخرين إلى أنهما كالمفسر والمحكم في إثبات الحكم يقيناً، وذهب البعض كشيخ أبي المنصور ومن تبعه إلى أن حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد، لا ثبوت الحكم قطعاً ويقيناً، والحق هو الأول؛ لأن الاحتمال الذي ينشأ عن الدليل لا يضر اليقين، وبه رضي المصنف. والحاصل أن هذه الأقسام في إثبات الحكم قطعاً ويقيناً مساوية، وإنما يظهر الفرق بينهما عند التعارض حتى يترجح أحدهما على الآخر، ولما كانت الأشياء تتبين بأضدادها ولم يكن أحد من الظاهر والنص والمفسر والمحكم ضد الآخر على رأي القدماء، بل يتحقق أحدهما في الآخر بخلاف أقسام التقسيم الأول، فإن الخاص ضد العام، والمؤول بعد التأويل ضد المشترك، وكذا أقسام التقسيم الثالث والرابع احتاج إلى بيان أضداد هذه الأقسام فقط.

[المقابلات]

ولهذه الأسماء أضداد تقابلها.

[الخفي]

فصد الظاهر الخفي، وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا بطلب كآية السرقة، فإنها خفية في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به.

أضداد تقابلها: والمراد بالصد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة، وذلك لأن التقابل على أربعة أقسام: الأول تقابل المتناقضين كالإنسان واللا إنسان، والثاني تقابل الضدين، وهو أمران وجوديان يتمتع اجتماعهما في محل واحد كالسواد والبياض، والثالث تقابل المتضايين كتقابل الأب والابن، والرابع تقابل الملوك والعدم كتقابل الحركة والسكون على رأي من جعل السكون عدم الحركة، ففي اصطلاح الفقهاء قد يطلق اسم الصد على كل واحد من المقابلات الأربعة، فلذا فسّرنا الصد بما قلنا.

الخفي إخ: يعني الخفي اسم لكلام لا يفهم منه المراد بعارض عرض للمحل، لا لنفس الصيغة، بأن يكون صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر إلى موضوعها اللغوي، لكن صار خفياً بعارض بأن يختص باسم آخر لاشتغالها على زيادة على مفهومها أو نقصان كما ستعرف في الطرار والنباش. وقوله: "بعارض غير الصيغة" خرج به الأقسام الأخرى. فقوله: "لا ينال إلا بطلب" ليس قيدياً احترازياً. فإن قلت: كان ينبغي أن يكون الخفي ما خفي مراده بنفس الصيغة أي اللفظ؛ لأنه مقابل الظاهر، وهو ما ظهر مراده بنفس الصيغة؟ قلت: لو كان كذا لكان فيه خفاء زائد، وكان مشكلاً ومجملًا، ولم يكن في أول مراتب الخفاء كما أن الظاهر في أول مراتب الظهور لم يكن مقابلاً للظاهر، فلا بد أن يكون فيه خفاء قليل، وهو إما يكون بعارض من غير الصيغة.

كآية السرقة: وهي قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨)، فإنها وإن كانت ظاهرة في مفهومها الشرعي واللغوي، وهو إيجاب القطع على كل من يطلق عليه اسم السارق ولكنها خفية في حق بعض الأفراد وهو الطرار إخ. الطرار: الطر: القطع، والطارر من يأخذ مع حضور المالك بغفلة.

والنباش: هو من يسرق كفن الميت بكشف القبر. النباش إبراز المستور وكشف الشيء، ومنه النباش. [قاموس] وإنما خفيت هذه الآية في حق الطرار والنباش. باسم آخر إخ: حيث يقال لأحدهما: الطرار، والثاني: النباش، ولا يعرفان باسم السارق، وذلك لزيادة معنى السرقة في الطرار الذي يأخذ عن قاصد للحفاظ حاضر يقظان بعارض غفلة، فيكون فعله أتم من السارق الذي يأخذ عن قاصد للحفاظ لكن انقطع حفظه بعارض نوم أو غيبة، ونقصان معنى السرقة في النباش؛ لأنه يأخذ من الميت الذي ليس بحافظ لكفنه، ولا هو أهل لذلك، فيكون فعله أنقص من السارق، فإذا وقع الخفاء في حق الطرار والنباش فنظرنا، كما هو حكم الخفي، فوجدنا في الطرار الزيادة على السرقة، فأوجبنا عليه الحد بالدلالة، =

وحكمه النظر فيه؛ ليعلم أن اختفائه لمزية أو نقصان، فيظهر المراد منه.

[المشكل]

و ضد النص المشكل، وهو ما لا ينال المراد منه إلا بالتأمل بعد الطلب؛ لدخوله في أشكاله، وحكمه التأمل بعد الطلب.....

= كما ثبت حرمة الضرب والشتم بدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾ (الاسراء: ٢٣)، لاشتغالهما على زيادة الأذى، وفي النباش النقصان فوجد الشبهة، فلم نوجب الحد وهو القطع؛ لأن الحدود تندري بالشبهات.

وحكمه إلخ: أي حكم الخفي النظر فيه، أي طلب معاني اللفظ ومحتلاته؛ ليعلم أن اختفائه في بعض الأفراد إما لزيادة المعنى فيه على الظاهر أو لنقصانه، فيظهر المراد حينئذ، فيحكم في الأول دون الثاني. المشكل: مأخوذ من أشكل علي كذا إذا دخل في أشكاله وأمثاله، بحيث لا يعرف إلا بدليل يتميز به.

أشكاله: إشارة إلى سبب الخفاء وزيادة خفائه على الأول؛ لأن من دخل في الأشكال يكون أكثر الخفاء مما لم يدخل، وإيماء إلى مأخذ الاشتقاق كما بينا. والحاصل أن المشكل كلام ازداد خفاؤه على الخفي لحصول الخفاء فيه؛ لنفس الصيغة، ومن مفهومه الوضعي لدخوله في أمثاله؛ لكونه محتملا لمعان، كل واحد يمكن إرادته، ولذا يحتاج فيه إلى التأمل بعد الطلب، فهو كرجل اختلط بالناس بتغير اللباس والهيئة. والخفي كرجل اختفى بنوع حيلة من غير تغير اللباس والهيئة، فإذا كان في المشكل زيادة خفاء على الخفي صار مقابلا للنص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر. التأمل بعد الطلب: أي حكم المشكل أن يعتقد أولاً أن ما هو مراد الله تعالى به فهو حق، ثم يطلب معاني الألفاظ ومحتلاتها ثم يتأمل، أي ينظر في القران التي بها يتميز المراد عن غيره إلى أن يحصل المراد. مثاله قوله تعالى: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَأَتُوا حَرَّتَكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣)، فإن معنى "أني شئتم" أشكل على السامع؛ لاستعماله بمعنى أين، كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّى لَكَ هَذَا﴾ (آل عمران: ٣٧)، أو بمعنى "كيف" كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ﴾ (آل عمران: ٤٧)، فاحتمل أن يكون المراد كلا منهما، والأول يقتضي أن يجوز الوطء من أي مكان شاء الرجل من القبل والدبر، فتحل اللواط.

والثاني يقتضي عموم الأحوال بأن يجوز الوطء قاعدا أو قائما أو مضطجعا، فإذا نظرنا في القران فعلمنا أن المراد به الثاني؛ لأن الدبر ليس محل الحرث بل محل الفرث، ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٢٢)؛ إذ لو كان المراد عموم المواضع فأى فائدة في تقييده بقوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٢٢)؛ فتأمل ولا تكن مع الغاوين.

[المجمل]

و ضد المفسر المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني، فاشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك إلا ^{أي الكلام} بيان من جهة المجمل كآية الربا.

المجمل: مأخوذ من أجمل الأمر أهمه، وإنما صار مقابلاً للمفسر؛ لأن المفسر كما بلغ في الظهور غايةً لم يحتمل بعدها إلا نسخ، كذا المجمل بلغ في الخفاء غايةً لا يدرك المراد بالعقل بل من جانب المتكلم المجمل بالكسر، فهو كرجل غريب اختفى في جملة من الناس لا يوقف عليه بغير الاستفسار من الناس.

ازدحمت: أي تدافعت حتى يدفع كل واحد من المعاني غيره. المعاني: المراد بالمعنى هذا مفهوم اللفظ، لا ما يقابل الجوهر، والجمع باعتبار ما فوق الواحد؛ ليدخل في الحد المشترك بين المعنيين إذا انسدت باب الترجيح، فاندفع ما أورد الشارح المحقق، فهذا جنس يشمل المشترك والخفي والمشكل.

فاشتبه: أي بسبب الازدحام اشتباهاً زيادةً إيضاح لبيان سبب الاشتباه. جهة المجمل: بالكسر، فصل خرج به الخفي والمشترك والمشكل؛ لأن المراد به قد يدرك من النظر والطلب لا يحتاج إلى بيان المتكلم، فالبيان إن كان شافياً قطعياً كبيان الصلاة والزكاة صار المجمل مفسراً، وإن كان ظنياً كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مؤولاً، وإن لم يكن البيان شافياً يصير مشكلاً، ويخرج عن خير الإجمال إلى الإشكال، فيصير حكمه حكم المشكل من وجوب الطلب والتأمل، كبيان الربا بالحديث الوارد في الأشياء الستة، فإن الربا لكونه اسم جنس محلى باللام ليستغرق جميع أنواعه، والنبي ﷺ لم يبين إلا في الأشياء الستة من غير حصر عليها، ولذا انعقد الإجماع على أن الربا غير مقتصر عليها، فبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم، ولذا قال عمر رضي الله عنه: "خرج النبي ﷺ ولم يبين لنا أبواب الربا". [كشف الأسرار] إلا أنه يحتمل أن يتوقف عليه بالنظر فيما بينه رضي الله عنه، كما وقف المجتهدون بالقياس على الأشياء الستة بتعيين العلة المشتركة، فصار الربا في الأشياء الستة مؤولاً وفي غيرها مشكلاً.

وليعلم أن المجمل على ثلاثة أنواع: النوع الأول ما حصل الإجمال فيه لتزاحم المعاني المتساوية الإقدام، كالمشترك إذا انسدت باب الترجيح. والنوع الثاني ما حصل فيه الإجمال عن غرابة اللفظ من غير اشتراك فيه، كالهلوع المذكور في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ (المعارج: ١٩)، فبينه الله سبحانه بما بعده: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ (المعارج: ٢١-٢٠). والنوع الثالث ما حصل الإجمال فيه من انتقال المتكلم عن معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا. وإذا عرفت هذا فاعلم أن قول المصنف في حد المجمل: "ما ازدحمت فيه المعاني" لا يشمل إلا النوع الأول كأن ازدحام المعاني إنما هو فيه فقط، فقد تكلف الشراح في توجيهه، فقيل: المراد بازدحام المعاني أعم من أن يكون باعتبار الوضع كما في المشترك، أو باعتبار غرابة اللفظ أو إهام المتكلم، فإن في القسمين الآخرين ازدحام المعاني وإن لم يكن حقيقة ولكنه يوجد تقديراً، بأنه إذا لم يعلم السامع المراد منه فينقل ذهنه مرةً إلى المعنى ومرةً إلى غيره، فثبت الازدحام. والأولى أن يقال: إن قوله هذا زائد في التحديد، فالحدُّ الصحيح هو: ما اشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك إلا بالاستفسار، فتأمل وتشكر. كآية الربا: قد عرفت وجه إجمالها فتذكر.

وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقية المراد به إلى أن يأتيه البيان.

[المتشابه]

و**ضد المحكم المتشابه**، وهو ما لا طريق لدركه أصلاً حتى سقط طلبه. و**حكمه التوقف فيه أبداً على اعتقاد حقية المراد به**.

و**حكمه إلخ**: يعني حكم الجمل التوقف فيه في حق العمل إلى أن يلحقه البيان من جهة المتكلم، مع اعتقاد أن ما هو المراد به حق. و**ضد المحكم**: فكما أن المحكم بلغ غاية الظهور والقوة حيث أمن عن النسخ كذلك المتشابه بلغ في نهاية الخفاء، حيث انقطع رجاء البيان عنه. أصلاً: لا بالعقل ولا بالنقل في الدنيا، وإلا فيقطع على المراد منه في الآخرة. طلبه: أي طلب ما يدل على المراد منه، فخرج الخفي والمشكل والجمل، فالمتشابه كرجل فقد عن الناس حتى انقطع أثره وانقضى جيرانه وأقرانه. و**حكمه التوقف إلخ**: في حقنا؛ لأن النبي ﷺ كان يعلم بالمتشابهات كما صرح به فخر الإسلام في أصوله. حقية المراد: على سبيل الإجمال، وإن لم يعرف ما أراد الله به على سبيل التعيين، فإننا نعلم يقيناً أنه صادر من حكيم، فله معنى لطيف وليس بمهملاً؛ لأن الحكيم لا يخاطبنا بالمهملاً.

ف: ذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين من أهل السنة من أصحابنا وأصحاب الشافعي رحمهم الله إلى أنه لا يعلم المراد منه إلا الله، وهو مختار القاضي أبي زيد وفخر الإسلام وشمس العلماء وجماعة من المتأخرين، فيجب عندهم الوقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَـلْمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧)، كما هو قراءة ابن مسعود وأبي وابن عباس رضي الله عنهم، ويجب الابتداء بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧)، وخبره: ﴿يَقُولُونَ﴾، وهو ثناء مبتدأ من الله بالتسليم والإيمان بأن الكل من الله، وذهب أكثر المتأخرين وجمهور المعتزلة إلى أن الراسخ أيضاً يعلم تأويله، وأن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧)، لا على ما قبله.

فإن قلت: فما الفائدة في إنزالها على المذهب الأول؟ **قلت**: الابتلاء، وهو إنما يكون على خلاف المتمني وترك الهوى، فهوى العالم الاطلاع على كل شيء، فابتلي بتركه، وهوى الجاهل ترك التحصيل والخوض، فابتلي به. **فإن قلت**: أتم في بيان أقسام ما يعرف به أحكام الشرع، والمتشابه لما كان غير معلوم المعنى فكيف يعرف به الحكم؟ **قلت**: كلا، بل يعرف به حكم شرعي، وهو وجوب الاعتقاد بأن الله تعالى صفة يعبر عنها باليد، والوجه والاستواء مثلاً وإن لم نعرف ما أريد منها، وقد ضل بعض الناس حيث ذهبوا إلى أن له تعالى يداً ووجهاً وهو قاعد على سريره كما هو شأن المجسمات، ولم ينظر آيات التنزيه من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، و﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ (النحل: ١٧)، ولذا سَدَّ المتأخرون هذا الباب وتأولوا المتشابهات..

ف: ثم المتشابه على نوعين: نوع لا يعلم معناه أصلاً كالمقطعات في أوائل الصور، مثل: ألم، وحم، ونوع يعلم معناه لغةً لكن لا يعلم ما هو المراد منه؛ لأن ظاهره يخالف المحكم، كقوله تعالى: "وجه الله" و"يد الله" و"الرحمن على العرش استوى".

[الحقيقة]

والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان، وهي أربعة: الحقيقية، والمجاز، والصريح، والكناية. فالحقيقة اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له.

ولما فرغ عن التقسيم الثاني شرع في التقسيم الثالث فقال: والقسم الثالث إلخ: أي التقسيم الثالث من التقسيمات الأربعة هو تقسيم اللفظ في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقاً في معناه، يعني هذا تقسيم باعتبار استعمال ذلك النظم من أنه مستعمل في معناه الموضوع له وفي غيره، أو استعمل حيث يظهر منه المعنى وينكشف، أو بحيث يستتر، فعلى هذا لا حاجة إلى ما ذكره المصنف بعده، ولكن لما توهم بعضهم أن هذا التقسيم يحصل منه القسمان فقط، وهما الحقيقة والمجاز، وأما الصريح والكناية فقسم منهما، وذلك لأنه لو ينقسم إلى أربعة أقسام لا يحصل التباين بين الأقسام، ولا بدّ منه زاد قوله: "وجريانه".

البيان: أي بيان المعنى من حيث أنه بطريق الانكشاف فيكون صريحاً، أو من حيث الاستتار فيكون كناية، إشارة إلى أن هذا التقسيم ينقسم إلى أربعة أقسام، فالحقيقة والمجاز راجعان إلى الاستعمال، والصريح والكناية إلى الجريان، وهذا التباين يكفي وإن كان اعتبارياً، ويمكن أيضاً أن يقال: إن اللفظ لما كان بسبب استعمال المتكلم لا بالوضع، يتصف بكونه حقيقةً أو مجازاً أو صريحاً أو كنايةً، أشار المتكلم بقوله "في استعمال ذلك النظم"، وإلى اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله "وجريانه في باب البيان".

وهي أربعة: لأن اللفظ إن استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة، أو في غيره فهو المجاز، ثم كل منهما إن استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح، وإلا فهو الكناية. فالحقيقة: فعيلةٌ من حقّ يحقُّ بمعنى ثبت، فعيلةٌ ثابتةٌ، وموصوفها اللفظ، والتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في الذبيحة، فالوجه أن اللفظ إذا كان مستعملاً في معناه الموضوع له فهو ثابت في موضعه، وفي لفظ الحقيقة أقوالٌ أخرى، تركناها خوفاً للتطويل، فمن شاء فليراجع إلى "شرح البديع". لكل لفظ إلخ: فاللفظ جنس يشمل المهمل والمجاز، وقوله: "أريد به إلخ" فصل يخرج به غيره، ومعنى وضع اللفظ: تعيينه للمعنى، بحيث يدل عليه بلا قرينة بعد العلم بالوضع، فالواضع إن كان واضع اللغة فوضع لغوي، وإن كان صاحب الشرع فوضع شرعي، وإلا فإن كان الوضع من قوم مخصوص كأهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحاً، وإلا فوضع عرفي عام، وقد غلب العرف عند الإطلاق على العرف العام. وقوله: "اسم لكل لفظ" إشارة إلى أن الحقيقة وكذا المجاز من عوارض الألفاظ لا المعاني، وإنما يوصف بهما المعاني مجازاً، فالمعتبر في الحقيقة أن يكون موضوعاً للمعنى بوضع من الأوضاع المذكورة، وفي المجاز عدم ذلك، فإن كان اللفظ موضوعاً للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة فهو حقيقة على الإطلاق =

[المجاز]

والمجاز اسم لكل لفظ أريد به غير ما وضع له؛ لاتصال بينهما معنى،

= وإلا فهو حقيقة مقيدة بالجهة التي كان الوضع بها، وإن كان مجازاً بجهة أخرى كلفظ الصلاة فإنه حقيقة في الدعاء لغةً ومجازاً شرعاً، فعلم أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد مجاز وحقيقة معاً، لكن من جهتين كما عرفت في لفظ الصلاة، بل يمكن أن يكون حقيقةً ومجازاً معاً بجهة واحدة لكن باعتبارين، كلفظ الدابة في الفرس من حيث أنه من أفراد ذات قوائم الأربعة مجاز لغةً، ومن حيث أنه من أفراد ما يدبُّ على الأرض حقيقة لغةً. فإذا عرفت هذا فاعلم أنه لا بد في التعريف من قيد الحيثية، بأن يقال: الحقيقة لفظ، فاستعمل فيما وضع له من حيث أنه موضوع له لكيلا ينتقض التعريف جمعاً ومنعاً، كما عرفت في الصلاة والدابة، فإن الصلاة إذا كانت مستعملة في الدعاء مع أنه حقيقة لغةً يصدق عليه أنه غير مستعمل فيما وضع له من جهة الشرع، فيكون مجازاً، وإذا كان مجازاً يصدق أنه حقيقة. والمجاز: مَفْعَلٌ* بمعنى الفاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي؛ لأن اللفظ إذا استعمل في غير ما وضع له فقد عبر وتعدي من موضعه.

لكل لفظ إِمَج: يعني المجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما كلفظ الأسد، إذ يراد به الرجل الشجاع فإنه مجاز استعمل في غير ما وضع له وهو الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة بين الأسد والرجل الشجاع، واحترز به عن الغلط كاستعمال لفظ الأرض في السماء فإنه استعمل في غير ما وضع له لا لعلاقة، وكذا عن الهزل فإنه وإن أريد به غير ما وضع له لكن لا لاتصال وعلاقة، وكذا احترز به عن المرتجل؛ لأنه يستعمل في المعنى الثاني بلا علاقة، فالمرتجل من أقسام الحقيقة؛ لأنه يستعمل في المعنى الثاني الذي وضع له بسبب وضع جديد، وإنما جعل من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظراً إلى الوضع الأول، وأما المنقول فيه فحقيقة من جهة ومجاز من جهة، كالصلاة حقيقة في الدعاء، ومجاز في الأركان المخصوصة لغةً، وبالعكس شرعاً. وما ذكرنا لك من أقسام الوضع واعتبار الحيثية في الحقيقة فهو موجود هنا، فتذكره. فإن قلت: التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة، فإنه لا يراد منه شيء كالكاف في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١).

قلت: إنه داخل في الحد فإنه يصدق عليه أيضاً أنه استعمل في غير ما وضع له؛ لأن ما وضع له هو التشبيه لا التأكيد والزيادة، كذا قيل. وفيه نظر؛ لأن هذا القدر غير كاف للمجاز ما لم يكن العلاقة، وهنا ليس العلاقة، فتفكر. واعلم أن اللفظ لا يستعمل في غير ما وضع له بغير علاقة، والقوم حصروا العلاقات في خمس وعشرين بالاستقراء، مثل: السبية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغير ذلك، وحصر صاحب "المنهاج" في اثني عشر، وصاحب "التوضيح" في التسع، وصاحب "مختصر الأصول" في الخمس، وصاحب "البدیع" في الأربع، =

* مَفْعَلٌ: أي مصدر ميمي، والمصدر قد يجيء بمعنى الفاعل دون الظرف.

كما في تسمية الشجاع أسداً والبليد حماراً، أو ذاتاً كما في تسمية المطر سماءً، والاتصال سبباً من هذا القبيل.
لوصف الشجاعة

[أنواع الاتصال]

وهو نوعان: أحدهما اتصال الحكم بالعلة، كاتصال الملك بالشراء، وإنه يوجب الاتصال السببي أي الأثر المترتب
 الاستعارة من الطرفين؛

= والمصنّف في الاثنتين: المعنى والصورة، وهذا أضبط مما ذكرناه؛ لأن الاتصال بين الشئين لا يخلو من أن يكون بالصورة أو بالمعنى، لا يتصور الثالث كما قال: معنى تميز من الاتصال، فالاتصال المعنوي أن يكون بين المعنى الحقيقي كالحيوان المفترس للأسد، والمجازي كالرجل الشجاع، اشتراك في وصف خاص مشهور في العرف كالشجاعة. والبليد حماراً: لوصف الحمق، والمجاز بهذه العلاقة يسمى استعارة عند علماء البيان.
 ذاتاً: أي صورة عطف على قوله: معنى، والمراد بالاتصال الصوري أن تكون صورة المعنى المجازي متصلاً بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة. تسمية المطر سماءً: فإن صورة المطر متصلة بصورة السماء أي السحاب؛ وذلك لأن السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك وأظلك، والمطر إنما ينزل من السحاب، فوجد بينهما الاتصال الصوري أي المجاورة، لا المعنوي؛ إذ لا مناسبة بينهما بوجه، والمجاز بهذه العلاقة يسمى مجازاً مرسلًا عندهم، ثم أراد أن يبين أن المجاز بالاتصال المعنوي والصوري موجود في الألفاظ الشرعية أيضاً كما هو موجود في الألفاظ اللغوية، ولكن لما كان القسم الثاني يمتني عليه المسائل الخلافية من استعارة ألفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف، أعرض عن القسم الأول وذكر القسم الثاني.

من هذا القبيل: أي الاتصال باعتبار السببية بأن يكون الأول سبباً للثاني، أو مسبباً عنه، أو علة للثاني، أو مسبباً عنه، أو علته للثاني، أو معلولاً له من قبيل الاتصال الصوري؛ لأن العلة والحكم، وكذا السبب والمسبب يتصل أحدهما بالآخر صورةً فقط؛ إذ لا مناسبة بينهما معنى بوجه ليكون من قبيل الاتصال المعنوي. وقوله: "سبباً" منصوب على التمييز من الاتصال، والمراد بالسبب: معناه اللغوي هو ما يتصل به إلى الشيء ويفضي إليه، فيتناول العلة أيضاً؛ لوجود معنى الإفضاء كما يتناول السبب المصطلح، فاندفع ما أورد أنه لا يتناول العلة فكيف قسم النوعين. والحاصل أن الاتصال السببي الذي يوجد بين الألفاظ الشرعية من قبيل الاتصال الصوري الذي يوجد كثيراً ما في الألفاظ اللغوية، فثبت أن الاتصال الصوري يوجد في الألفاظ الشرعية أيضاً. نوعان: ولما كان علاقة التعليل أقوى من السببية قدامها. من الطرفين: وذلك لأن كل واحد منهما لا ينفك عن الآخر.

لأن العلة لم تشرع إلا لحكمها، والحكم لا يثبت إلا بعلّة، فاستوى الاتصال، فعمت الاستعارة. ولهذا قلنا فيمن قال: إن اشتريت عبداً فهو حرٌّ، فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر: يعتق هذا النصف الآخر. ولو قال: إن ملكتُ، لا يعتق ما لم يجتمع الكل في ملكه. فإن عني بأحدهما الآخر تعمل نيته في الموضعين، لكن فيما فيه تخفيف عليه

فعمت الاستعارة: بأن يذكر أحدهما ويراد به الآخر مجازاً، والمراد بالاستعارة عند أرباب الأصول المجاز، سواء كان بعلاقة التشبيه أو لا، فاندفع ما قيل: إن هذا النوع من جنس الاتصال السببي الذي من قبيل الاتصال الصوري، ولا يتحقق الاستعارة إلا بالاتصال المعنوي. ولهذا: أي لأجل جواز الاستعارة من الجانبين.

يعتق هذا النصف إلخ: لوجود الشرط بتمامه وهو الشراء الصحيح، وإن وجد تفريقاً فإنه لا يشترط في الشراء أن يجتمع الكل في الملك، فإنه يقال له عرفاً: إنه مشتري العبد. فالحاصل وجد الشرط بتمامه عند اشتراء النصف الأخير ولا في ملكه حينئذ إلا النصف فيعتق هذا النصف، وهذا على رأي أبي حنيفة لتجزّي الإعتاق، وأما عندهما فيعتق الكل. ثم يجب السعاية في نصف أداء الضمان، كذا قال صاحب "الكشف". والمسألة على أربعة أوجه: أحدهما هذا، والثاني ما بيّنه بقوله: ولو قال: "إن ملكت عبداً فهو حر"، أي أتى بلفظ "ملك" مقام "اشترت"، والمسألة بحالها لا يعتق في الاستحسان.

ما لم يجتمع إلخ: لأن الملك مطلق، والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة، فيكون المراد بصفة الاجتماع؛ إذ لا يقال عرفاً لمن ملك شيئاً ثم باعه ثم ملك شيئاً آخر: إنه مالك الكل. نعم يقال: إنه مشتري الكل، فالحاصل لم يوجد الشرط بتمامه وهو الملك بصفة الاجتماع، فلا يعتق. والثالث والرابع أن يقول مشيراً إلى العبد المعين: إن اشتريت هذا العبد فهو حرٌّ، وإن ملكت هذا العبد فهو حرٌّ، أي لا يقول منكراً كما في الصورتين الأوليين مشيراً إلى المعين، والمسألة بحالها، فيعتق النصف في الفصلين؛ لأن التفريق والاجتماع وصف، والأوصاف لا يعتبر في الحاضر المعين بخلاف الغائب، كما برهن عليه في موضعه. فلما فرغ من تمهيد المسئلة فرّع عليه ما هو المقصود من البيان من جواز الاستعارة من الطرفين.

فإن عني بأحدهما: بأن يقول: أردت بقولي "إن اشترت": "إن ملكت" حتى يشترط الاجتماع، ولا يعتق النصف الآخر، أو عكس بأن قال: أردت بقولي "إن ملكت": "إن اشترت" حتى لا يشترط الاجتماع ويعتق النصف الآخر. تعمل نيته إلخ: وتصدق ديانة لصحة الاستعارة من الطرفين. لكن فيما إلخ: وهو فيما إذا نوى الملك بالشراء. وجه التخفيف أنه يحتاج حينئذ إلى وصف الاجتماع، =

لا يصدّق في القضاء ويصدّق ديانةً.

[اتصال السبب والمسبب]

والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له كاتصال زوال ملك المتعة بالألفاظ العتق تبعاً لزوال ملك الرقبة،^{الاتصال السببي}

= ولا يعتق النصف أيضاً عليه، ففيه له منفعة صريحة، ففي هذه الصورة لا يصدق في القضاء لتهمة الكذب، لا لأن الاستعارة غير صحيحة. ديانةً: أي فيما بينه وبين الله حتى إذا استفتى فقيهاً يفتيه بما نوى؛ لجواز الاستعارة، وإن لم يصدّقه القاضي للتهمة، كما لو سأل عالماً: لفلان علي مائة درهم وقد قضيتُهُ، هل برئتُ من دينه؟ فهو يفتي بالإبراء، أما القاضي فلا يحكم بالإبراء ما لم يَقم بينة على الإيفاء.

ف: اعترض أن في إرادة الشراء بالملك أيضاً تخفيفاً عليه؛ لأن الملك يحصل بالشراء والهبة والوصية، والشراء يختص بسبب معيّن منها، فينبغي أن لا يصدّق قضاءً فيه أيضاً. وأورد: لو جاز الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين لانعقد النكاح بالإحلال والإباحة؛ لكون النكاح علة لهما؟ وأجيب بأننا لانسلّم أنه موضوع لحل الانتفاع وإباحته فقط، بل هو علة لملك المتعة والانتفاع. أورد: لو كان علة لملك منافع البضع لانعقد بالإجارة والإعارة؛ للاتصال المعنوي بينهما؟ أجيب بأن الاستعارة مبنية على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، والإجارة والإعارة لاتستلزمان ملك الانتفاع بالبيع. ثم اعترض بأنه لا اتصال بين "إن ملكت" و"إن اشتريت" لأن مطلق الملك أعمّ من الملك الحاصل بالشراء فلا يكون معلولاً للشراء، ولا الشراء علة له؟ أجيب بأن الشراء علة لملك خاص، وهو مستلزم للعام فصحت الاستعارة، كذا في بعض الشروح. اتصال الفرع: أي المسبب، المراد به الحكم. سبب محض: السبب ما يكون مفضياً إلى الحكم، ولا يضاف إليه وجوب الحكم ولا وجوده، والسبب المحض ما يكون كذا ولا يوجد فيه شائبة العلية، ويسمى سبباً حقيقياً، ولما كان من شرط المحض أن لا يضاف إليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم كما لا يضاف إليه الحكم، وكان في النظر يضاف العلة، وهي زوال ملك الرقبة إلى السبب، وهو قوله: "أنت حرة" إشارة إلى أن المراد به لا يضاف إليه الحكم دون العلة.

ليس بعلة إلخ: يعني المراد بالسبب المحض أن لا يكون علة موضوعة للفرع أي الحكم بأن يضاف ذلك الحكم إليه، لا أن يكون العلة أيضاً مضافة إليه، فإن هذا ليس بشرط هنا. كاتصال زوال إلخ: فإنه إذا قال لأمته: أنت حرة، أو حررتك، أو أعتقتك، يزول بتلك الألفاظ ملك المتعة حتى لا يحلّ له الوطاء بغير النكاح.

تبعاً إلخ: فإنه يزول أولاً بهذه الألفاظ ملك الرقبة، وبواسطة زواله يزول ملك المتعة، فالزوال لعلة ملك المتعة إنما هي زوال ملك الرقبة، وأما هذه الألفاظ فإنما هي سبب محض لزوال ملك المتعة لكونها مفضية إليه، ولم توضع =

وإنه ^{يجوز} يوجب استعارة الأصل للفرع بالأصل في حق الأصل في حكم العدم؛

لاستغنائه عن الفرع،

= في الشرع له بل وضعت لزوال ملك الرقبة.

وإنه: أي هذا النوع من الاتصال السبب. استعارة الأصل للفرع: والسبب للحكم، فصحّ أن يقول لامرأته: أنت حرة، ويريد به: أنت طالق، فيقع الطلاق؛ لأن قوله: "أنت حرة" سبب وأصل كما مرّ، والطلاق فرع وحكم، فجاز أن يذكر السبب ويريد المسبب؛ لأن المسبب محتاج إلى السبب من حيث الثبوت. وقوله: "السبب للحكم" تفسير لقوله: الأصل للفرع؛ ليعلم أن المراد من الأصل والسبب ومن الحكم والفرع أمر واحد، كذا قيل دون عكسه، فلا يصح أن يقول لأمته: أنت طالق، ويريد به: أنت حرة، فلا تعتق، فلا يجوز أن يذكر المسبب ويريد به السبب؛ لأن اتصال الفرع (أي المسبب) بالأصل (أي السبب) في حق إرادة الأصل به في حكم العدم؛ لاستغنائه (أي السبب) عن الفرع (أي السبب).

والحاصل أن اتصال المسبب بالسبب معدوم في أن يراد به السبب؛ لأن السبب غني عن المسبب، وأما في حق إرادة المسبب بالسبب فالاتصال قائم، ألا ترى أن قوله: "أنت حرة" وأمثاله لم يشرع إلا لأجل زوال ملك الرقبة، وزوال ملك المتعة إنما هو أمر اتفاقي، فلا يجوز أن يذكر المسبب ويريد به السبب إلا إذا كان المسبب مختصاً بالسبب، كما في قوله تعالى إخباراً: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعَصِرُ خَمْرًا﴾ (يوسف: ٣٦)، فإنه استعيرت الخمر للعنب؛ لأنها مختصة به باعتبار أن الخمر هو ماء العنب، ولا يوجد العنب بغير مائه، فصار العنب متصلاً بها ومفتقراً إليها، هذا عندنا، وقال الشافعي رحمه الله: صح عكس هذه الاستعارة أيضاً، أي استعارة المسبب للسبب، فيجوز أن يستعار الطلاق للعتاق كما جاز عكسه، وبني الشافعي رحمه الله صحة هذه الاستعارة على الاتصال المعنوي بينهما، وهو اشتراكهما في معنى شرعي وهو الإسقاط؛ لأن في الإعتاق إسقاط ملك الرقبة، وفي الطلاق إسقاط ملك المتعة، ولأن كلاً منهما يبنى على السراية، فكما أن من طلق امرأته نصفها أو نصف تطلقه يسري طلاقه إلى الكل، كذلك العتق يسري إلى الكل، حتى من أعتق نصف عبده يسري إلى الكل، فوجد الاتصال المعنوي. ونحن نقول: كما أنه ليس بينهما الاتصال الصوري؛ لأنه في الشرعيات بالسببية، وقد مرّ أن العكس غير جائز كذلك ليس بينهما الاتصال المعنوي؛ لأن في الطلاق إزالة ملك اليمين، وفي العتاق إثبات القوة، فأين بينهما الاشتراك في وصف خاص مشهور كما يوجد بين الأسد والرجل الشجاع؟ وقد يورد على أصل القاعدة بأنه لا اتصال هنا أيضاً؛ لأن زوال ملك المتعة إنما يثبت ضمناً في زوال ملك الرقبة في الأمة لا في الحرة، فكيف يستعار العتاق للطلاق الذي فيه زوال ملك المتعة صراحةً في المنكوحه؟ أوجب بأن إزالة ملك الرقبة مستلزمة لزوال حقيقة ملك المتعة، وهي حقيقة واحدة نوعية، لا تختلف بالذات في ملك النكاح واليمين، نعم، تختلف بالاعتبار وهو كونه مقصوداً في النكاح وغير مقصود في اليمين، وهذا لا يقدح في جواز الاستعارة.

وهو نظير الجملة الناقصة إذا عطفت على الكاملة فتوقف أول الكلام على آخره؛ لصحته وافتقاره إليه، فأما الأول فتأمّ في نفسه لاستغنائه عنه.

[حكم المجاز]

وحكم المجاز وجود ما أريد به خاصاً كان أو عاماً،
أي من المعنى ^{المجاز}

وهو: أي الاتصال بين السبب والمسبب الذي يثبت من جانب واحد فقط نظير اتصال الجملة الناقصة بالجملة الكاملة إذا عطفت الجملة الناقصة على الجملة الكاملة كما في قوله: "هند طالق وزينب"، فقوله: "هند طالق" جملة كاملة لوجود الطرفين، وقوله: "زينب" جملة ناقصة؛ لافتقارها إلى الخبر؛ إذ لو انفردت لاتفيد شيئاً، وإنما أفادت بواو العطف. فتوقف إلخ: أي الجملة الكاملة. على آخره: أي على آخر الكلام، يعني به الجملة الناقصة، وهذا التوقف ليس لأجل أنه غير تام بل لصحته أي آخر الكلام وافتقاره إليه: فيشترك آخر الكلام وهو قوله: "وزينب" في الخبر، ويصير مفيداً؛ إذ لو لم يتوقف الأول ولم ينتظر إلى ما يقول المتكلم بعده، حتى صار قوله: "هند طالق" كلاماً منفصلاً عن قوله: "وزينب" لصار آخر الكلام غير مفيد وغير صحيح، فيتوقف أول الكلام على ما بعده؛ لأجل انتظار أن المتكلم ما يقول بعده أيغيره أم يؤكد أم يفيد خبراً آخر بالعطف، حتى لو قال بعد الكلام الأول (وهو هند طالق): "وطالق وطاق" يقع الطلقات الثلث إن كانت مدخولاً بها، فتوقف أول الكلام على آخره؛ لما كان لأجل صحة الآخر، لا لأنه غير تامّ في نفسه، عدّ في حقه معدوماً.

لاستغنائه عنه: أي عن آخر الكلام بدليل لو قال لغير المدخول بما بعد الكلام الأول: "وطالق وطاق" لا تقع الثانية والثالثة؛ لأن الجملة الأولى وهي قوله: "وهند طالق" لما لم تتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بآخر الكلام، وقد بانّت بالأولى، فيلغو ما بعدها، فالحاصل أن التوقف في حق أول الكلام معدوم بوجه عرفت، وفي حق آخره ثابت؛ لتوقفه عليه في حد ذاته، فثبت التوقف من أحد الجانبين كالاتصال من جانب واحد، فصار أحدهما نظير الآخر، ولما كان حكم الحقيقة وثبوت ما وضع له اللفظ خاصاً كان ذلك أو عاماً متفقاً عليه عند أرباب الأصول، وكان في حكم المجاز خلاف لبعض أصحاب الشافعي بين حكم المجاز صراحةً، وأشار إلى حكم الحقيقة في ضمنه كما فعل ذلك في العام والخاص روما للاختصار.

عاماً: بأن يكون اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له بعلاقة خاصاً كالأسد، أو عاماً كالصاع، يعني إن كان اللفظ عاماً كان المجاز عاماً، وإن كان خاصاً كان خاصاً، وليس المراد بعموم الجاز: أن يعمّ جميع أنواع العلاقات في لفظ واحد بأن يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحلّه وما كان عليه وما يؤول إليه، وقس عليه البواقي، بل أن يعمّ جميع أفراد نوع واحد من أنواع العلاقات، كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه طعاماً كان أو غيره.

كما هو حكم الحقيقة، ولهذا جعلنا لفظ "الصاع" في حديث ابن عمر رضي الله عنهما: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين" ^{الوارد} عاماً فيما يحلّه ويجاوره، وأبي الشافعي ذلك، وقال: لا عموم للمجاز؛ لأنه ضروري، يصار إليه توسعةً للكلام، وهذا باطل؛ لأن المجاز موجود في كتاب الله، والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات.

حكم الحقيقة: بأنه يراد من اللفظ المستعمل في ما وضع له جميع ما يتناوله عاماً كان اللفظ أو خاصاً. ولهذا: أي لجران العموم في المجاز مثل الحقيقة. عاماً: يعني لأجل أن العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع الوارد في هذا الحديث عاماً. فيما يحلّه ويجاوره: وذلك* لأن المراد من لفظ الصاع هنا ليس معناه الحقيقي بالإجماع؛ إذ لا خلاف لأحد في جواز بيع نفس الصاع الذي يكون من الخشب بالصاعين. فعلم أن المراد به: معناه المجازي وهو ما يحل فيه، فصار المعنى: لا تبيعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان، ولفظ "الصاع" محلى بلام الاستغراق، فيتناول جميع ما يحلّه من المطعوم وغيره، فدلّ بعمومه على أن الربا كما يجري في المطعوم مثل الخنطة يجري في غير المطعوم كالجص والنورة. وأبي الشافعي رضي الله عنه: أي العموم، فالمراد بما يحل في الصاع الطعام. لأنه إلخ: لأن الأصل في الكلام أن لا يستعمل في غير ما وضع له؛ لأنه يؤدي الإبهام والاختلال. توسعةً للكلام: فالحاصل أن المجاز ضروري، والضروري يثبت بقدر الضرورة تدفع بإرادة الطعام، فأية ضرورة إلى أن يراد به العموم. وهذا: أي قول الشافعي بأن المجاز ضروري.

باطل: لأن المجاز موجود في كتاب الله الذي هو في أعلى رتب الفصاحة والبلاغة، وهو كلام الله تعالى، فلزم أن الله تعالى إنما استعمل المجاز في كتابه عجزاً وضرورةً أنه لم يوجد لفظاً آخر حقيقياً فيه. العجز والضرورات: هذا على تقدير أن يراد بالضرورة ضرورة المتكلم، فلا غبار عليه، وأما إذا يراد الضرورة بالنظر إلى المخاطب وقرّر الكلام هكذا: إن المجاز إنما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة، وهذه الضرورة تدفع بحمله على معنى، والعموم أمر زائد، فلا يصار إليه، فحينئذ لا يستقيم جواب المتن، فالجواب أن العموم معنى حقيقي؛ لأنه ثابت بدليله، فإن اللفظ لا يدلّ على العموم إلا بكونه محلى باللام مثلاً، وهو موضوع بعموم مدلوله، فهو بهذا الاعتبار حقيقة، وإن كان باعتبار أنه أريد به غير ما وضع له مجازاً. واعلم أنه اعترض صاحب التلويح وقال: لا خلاف فيه لأحد من أصحاب الشافعي، ولم نجد في كتبهم =

* وذلك: إشارة إلى أن العلاقة: المجاورة.

[الحقيقة والمجاز لا يجتمعان]

ومن حكم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادّين بلفظ واحد، كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعاريةً في زمان واحد، ولهذا قال محمد في "الجامع":

= ف: والحديث الذي أورده المصنّف أخرجه الزيلعي، وقد وردت بمعناه أحاديث صحيحة، منها ما أخرج مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: كنا نرزق تمر الجمع* فكان نبيع الصاعين بالصاع، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: "لا تبيعوا صاعي تمر بصاع، ولا صاعي حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين". [مسلم، رقم: ٤٠٨٥]

حكم الحقيقة والمجاز إلخ: اختلف أهل الأصول في صحة الجمع بين الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في الإرادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات في وقت واحد، بأن يطلق اللفظ ويراد المعنى المجازي والحقيقي في وقت واحد، بحيث يتعلق بكل واحد منهما الحكم بالذات كما تقول: "لا تقتل الأسد"، وتريد به الأسد والرجل الشجاع معاً، فذهب أصحابنا وعامة أهل الأدب وأهل التحقيق من أصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى امتناع لغة وذهب الشافعي وعامة أصحابه والجبائي وعبد الجبار من المعتزلة إلى أنه يصح إن لم يتمتع الجمع بينهما، كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (النساء: ٤٣)، فإنه يراد منه المس باليد والجماع.

وأما لو امتنع كالأمر، مثل: "افعل" فإنه حقيقة في الوجوب ومجاز في التهديد، فلا يصح الجمع بينهما، وإلا يلزم كون الشيء مأموراً به، مثاباً على فعله، ومهدوداً عليه، معاقباً على فعله، كما في قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت: ٤٠)، ولا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ إياهما، أو بحسب تناول الظاهري بشبهة من غير إرادة كما سيأتي، وكذلك لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي تكون الحقيقة من أفرادها على سبيل عموم المجاز؛ لأن المراد هنا المعنى المجازي فقط، وأما الحقيقي فيفهم تبعاً، وإليهما أشار بقوله: "مرادين" ولا نزاع في جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظين، وإليه أشار بقوله: "بلفظ واحد"، واستدل المصنّف على عدم جواز الجمع بقوله: كما استحال إلخ: المراد منه التشبيه من حيث الاستعمال، فكما أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة على سبيل العارية والملك جميعاً محال، سواء كان بنسبة شخص أو شخصين، كذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معاً ممتنع، سواء كان بنسبة معنى أو معنيين، فاللفظ بمنزلة اللباس، والمعنى بمنزلة الشخص، والحقيقة كالثوب المملوك، والمجاز كالثوب المستعار، وهذا نظير الاستحالة لا مناطه، فالمناقشة فيه غير مفيدة، وهذا الاستدلال على رأي المصنّف من أنه ذهب إلى استحالة الاجتماع عقلاً، وذهب أكثر المحققين إلى أن استحالة لغة كما أشرنا إليه سابقاً. ولهذا: أي لأجل استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز.

* الجمع: والجمع: الدقل أو ضعيف عن التمر.

لو أن عربياً - لا ولاءً عليه - أوصى بثلاث ماله لمواليه، وله معتق واحد فاستحقّ النصف، كان الباقي مردوداً إلى الورثة، ولا يكون لموالي مولاه؛ لأن الحقيقة أريدت بهذا اللفظ، فبطل المجاز، وإنما عمّهم الأمان فيما إذا استأمنوا على أبنائهم ومواليهم؛
أهل الحرب

لو أن عربياً إلخ: تأكيد؛ لأن ولاء العتاقة لا يثبت على العربي ولا ولاء الموالاة، أما الأول فلأن من شرطه الرق، والعرب لا تسترق، إذ الحكم فيهم إما الإسلام أو السيف لغلظة كفرهم - كما في المرتد - فلا يثبت عليه ولاء العتاقة، وأما الثاني فلأن من شرطه كون المولى الأسفل من غير العرب؛ إذ الحاجة إليه للانتصار، والعرب انتصارهم بالقبائل، ويمكن أن يقال: إنه لما كان يثبت الولاء على العرب بطريق الندرة بأن يتزوج العرب أمة الغير فتلد منه ولداً فيعتقه مولاه، فيكون هو عربياً عليه ولاءً، فقيّد بقوله هذا، وقيل: احتراز عن أهل الكتاب من العرب، فإن استرقاقهم جائز، فيثبت عليهم الولاء. لمواليه: أي لمن أعتقهم هو؛ إذ من هو عربي ولا ولاءً عليه لا يكون له المولى المعتق بالكسر، وهذا هو المقصود من تقيده بالعربي وعدم الولاء عليه، فحينئذ لا اشتراك في لفظ المولى فلا محالة يتعين المعتق بالفتح، فصح وصيته، وأما لو لم يكن هو عربياً وكان الولاء عليه وقال: "أوصيت لموالي بثلاث ماله، لبطلت الوصية إن لم يبين في حياته، وذلك لأن المولى يطلق على المعتق بالفتح والكسر بالاشتراك، فلا يمكن القول بعمومه ولا يمكن التعيين، فبقي الموصى له مجهولاً، وأما على هذه الصورة المفروضة في المتن فلا اشتراك؛ لأن احتمال المعتق بالكسر حينئذ منتف.

معتق واحد: قيّد به؛ لأنه لو كان له معتقان أو أكثر، فكان جميع الثلث لهما، ولا يُردُّ إلى الورثة؛ لأن الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتباراً للوصية بالميراث، وفي الميراث للاثنين حكم الجماعة. كان: جواب "لو". مردوداً إلخ: لأنه أوصى لجماعة الموالي، وأقلها اثنان، فيكون لكل واحد نصف الوصية، وإذا كان المولى واحداً استحقّ النصف، والباقي ميراث. الحقيقة أريدت بهذا: والمعنى الحقيقي للفظ المولى هو المعتق وإن كان واحداً، وأما موالي المولى فمعنى مجازي له، وإذا تعيّن المعنى الحقيقي فلو أريد المعنى المجازي أيضاً يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، وهذا باطل. فبطل المجاز: لهذا، والحاصل أن رجلاً لا ولاءً عليه لأحد لو أوصى لمواليه بثلاث ماله، فحينئذ تعيّن المعتق بالفتح وصحت الوصية، فإن كان له معتقان أو أكثر يثبت لهم جميع الثلث، وإن كان المعتق واحداً يثبت له نصف الثلث، والباقي لورثة الميت، ولا يعطى ذلك الباقي لموالي مواليه؛ لأن صدق لفظ المولى عليهم بطريق المجاز، وعلى مولاه بطريق الحقيقة، فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وإنما عمّهم الأمان: جواب سؤال مقدر تقريره: إنكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما إذا استأمنوا أي أهل الحرب على أبنائهم ومواليهم بأن قالوا: "آمنونا على أبنائنا وموالينا" حيث يدخل في الأمن أبناء الأبناء. =

لأن اسم الأبناء والموالي ظاهراً يتناول الفروع، لكن بطل العمل به؛ لتقدم الحقيقة بقي مجرد الاسم شبهة في حقن الدم، و صار كالإشارة إذا دعا بها الكافر إلى نفسه ^{أي عرفاً} يثبت بها الأمان لصورة المسألة وإن لم تكن ذلك حقيقةً، وإنما ترك في الاستيمان ^{أي الإشارة} على الآباء والأمهات اعتباراً لصورة في الأجداد والجدات؛ لأن اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر إنما يكون بطريق التبعية،
لشيء مذكور

= في ضمن الأبناء، وموالي الموالى في ضمن الموالى، مع أن أبناء الأبناء مجاز في لفظ الأبناء، وموالي الموالى مجاز في لفظ الموالى، فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، فأجاب بقوله: وإنما عمّهم الأمان. الفروع: أيضاً أي أبناء الأبناء وموالي الموالى، فإن بني الابن ينسبون إلى الجد بالبنة مجازاً، كما يقال: بنو هاشم، وقال تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ (الأعراف: ٢٦)، وكذا لفظ الموالى يطلق عرفاً على موالى الموالى، كما يقال لمعتق معتق الرجل: مولى الرجل. العمل به: أي بهذا تناول الظاهري. لتقدم الحقيقة: على المجاز في الإرادة، فلا يثبت لهم الأمان باعتبار تناول الاسم إياهم، وكوهم مرادين بالذات؛ لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

بقي مجرد الاسم إلخ: أي لأجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون في الأمان بلا إرادة؛ إذ الأمان يثبت بالشبهة أيضاً، وحاصل الجواب: أنا لانقول: إنهم يثبت لهم الأمان من حيث إنهم أيضاً مرادون من اللفظ بالذات؛ ليلزم الجمع، بل لما كان اللفظ في العرف يتناولهم أيضاً مجازاً وتركنا المعنى المجازي لتقدم المعنى الحقيقي، فبقي في الاسم شبهة تناول بعده، فلأجل الاحتياط أثبتنا لهم الأمان؛ إذ في حقن الدماء يكفي الشبهة أيضاً. و صار ثبوت الأمان لهم لشبهة تناول الاسم بعد ترك معناه المجازي كالإشارة أي كنبوته بالإشارة.

إلى نفسه: بأن يشير إليه باليد: "أنزل إن كنت شجاعاً"، فظنّ أنها أمان. لصورة المسألة: أي لأجل شبهة الأمان. ذلك: أي المسألة، والمراد به الأمان. حقيقة: يعني في الإشارة يثبت الأمان لشبهة الأمان وإن لم تكن هذه الإشارة أماناً حقيقةً، فقوله: "حقيقة" منصوب على التمييز، ولما كان يرد على هذا الجواب أنه ينبغي أن يعتبر مثل هذه الشبهة لأجل الاحتياط في حفظ الدم فيما إذا استأمن على الآباء والأمهات أيضاً؛ لأن لفظ الآباء والأمهات أيضاً يتناول بظاهر الاسم للأجداد والجدات، فإذا تركتم المعنى المجازي هو الأجداد والجدات في الإرادة خوفاً عن الجمع بين الحقيقة والمجاز، فكان شبهة تناول الاسم لهم أيضاً باقية بعده، كما كان في الأبناء والموالى، فيثبت لهم الأمان أيضاً، والحال أنكم لا تثبتون لهم الأمان، فما الفرق؟

فأجاب بقوله: وإنما ترك إلخ: يعني إنما ترك اعتبار الصورة أي الشبهة في الأجداد والجدات فيما إذا استأمن على الآباء والأمهات.

وذلك إنما يليق بالفروع دون الأصول. فإن قيل: قد قالوا فيمن حلف: "لا يضع قدمه في دار فلان" إنه يقع على الملك والعارية والإجارة جميعاً، ويحنت إذا دخلها راكباً أو ماشياً. وكذلك قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما فيمن قال: "لله عليّ أن أصوم رجباً"، ونوى به اليمين، كان نذراً ويميناً، وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز؟ قلنا:

وذلك: أي اعتبار الشبهة بطريق التبعية. بالفروع: وهم أبناء الأبناء وموالي الموالي، فإنهم فروع في الإطلاق والخلقة، فلهذا يثبت لهم الأمان دون الأصول، وهم هنا الأجداد والجدات، فإنهم وإن كانوا فروعاً للأباء والأمهات في إطلاق اللفظ، ولكنهم أصول في الخلقة، فكيف يتبعونهم في اللفظ؟ فلذا لم يثبت لهم الأمان، فظهر الفرق، وأما سرية الكتابة إلى الأب إذا اشترى المكاتب أباه فهو لتحقيق الصلة والإحسان، لا لأنه دخول بالتبعية؛ إذ ليس هنا لفظ يدخل فيه تبعاً. وحرمة نكاح الجدات في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ (النساء: ٢٣)، ليست بالتبعية، بل بالإجماع أو دلالة النص.

فإن قيل إلخ: تقريره: إذا حلف شخص "لا يضع قدمه في دار فلان" ولم يكن له نية، فإن دخلها يحنت سواء كانت الدار مملوكة له أو مستعارة أو مستأجرة، وسواء كان دخوله فيها ماشياً أو حافياً أو متنعلاً أو راكباً، فهل هذا إلا الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن حقيقة دار فلان أن تكون له بطريق الملك، ومجازه أن تكون بطريق العارية والإجارة، وأنتم على كل حال تثبتون الحنت بدخولها، وكذا حقيقة وضع القدم في الدار أن يكون حافياً، ومجازه متنعلاً وراكباً، وأنتم على كل حال تثبتون الحنت بوضع القدم فيها.

وكذلك: أي كما قالوا جميعاً في المسألة المتقدمة أن الحلف يقع على الملك وغيره. فيمن قال إلخ: تقريره هذا الكلام حقيقة للنذر؛ لعدم توقف ثبوته به على قرينة، كما إذا لم ينو شيئاً، ومجاز لليمين لتوقف ثبوتهما به على قرينة النية، والتوقف على القرينة من أمارات المجاز، والنذر واليمين مختلفان؛ لأن موجب الأول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات لا الكفارة، وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء. واختلاف الأحكام دليل على اختلاف ذاتها، ومع ذلك قد قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما: إن من تكلم بهذا الكلام، ونوى به اليمين، كان عليه نذر ويمين جميعاً، فلزم الجمع كما قال المصنف.

وفيه: أي فيما ذكرنا من المسائل. جمع بين الحقيقة والمجاز: اعلم أنه ذكر فخر الإسلام: رجب بغير تنوين، فالمراد من رجب حينئذ رجب معين، وهو رجب هذه السنة، فهو غير منصرف للعدل والعلمية، والمناسب هذا لظهور أثر وجوب القضاء والكفارة عليه في تفويت صوم رجب هذه السنة، وذكر المصنف منوناً، فهو منصرف لعدم العلمية. =

وضع القدم صار مجازاً عن الدخول، وإضافة الدار يراد بها السكنى، فاعتبر عموم المجاز. في الموضوعين

[حكم "اليوم" متى قرن بفعل]

وهو نظير ما لو قال: "عبده حرٌّ يوم يقدم فلان"، فقدم ليلاً أو نهاراً عتق؛ لأن اليوم ^{أحد} ^{ولم ينو شيئاً} متى قرن بفعل لا يمتدّ حمل على مطلق الوقت، ثم الوقت يدخل فيه الليل والنهار، "اليوم" حينئذ

= قالوا: وجب عليه حينئذ صوم رجب غير معين من عمره، فلا يظهر الأثر المذكور إلا عند الموت؛ إذ الفوات لا يتحقق إلا عنده، فيلزم عليه الوصية بالفدية، والكفارة عند الموت. ثم أجاب المصنّف عن الأسئلة المذكورة بقوله: وضع القدم إلخ: يعني يراد من قوله: "لا يضع قدمه" لا يدخل، فهذا المعنى مجازي يشمل الدخول حافياً أو متنعلاً، فإذا دخل بحيث؛ لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز. هذا إذا لم يكن له نية، وإلا فعلى ما نوى حافياً أو متنعلاً أو ماشياً أو راكباً. وكذا إضافة الدار يراد بها السكنى على سبيل المجاز، وهذا معنى مجازي يشمل للملك والعارية والإجارة، فيحتمل بعموم المجاز، لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز. وهو: أي اعتبار عموم المجاز ههنا. فقدم: فلان سواء كان قدمه ليلاً أو نهاراً، عتق عبده. ففي هذه المسألة في بادي الرأي الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ إذ "اليوم" حقيقة في النهار ومجاز في الليل، وكلاهما مرادان من لفظ "اليوم" هنا حيث يعتق عبده بقدوم فلان ليلاً كان ذلك القدوم أو نهاراً، فوجد الجمع، ولكنه عند التحقيق اعتبار عموم المجاز. لا يمتدّ: أي: لا يصحّ تقديره بمدة عرفاً، كالخروج والدخول والقدوم. مطلق الوقت: على سبيل المجاز عند الأكثر، وقيل: "اليوم" مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت، فأريد هنا معنى الوقت، فعلى هذا القول لا احتياج إلى عموم المجاز.

ثم الوقت: الذي هو معنى المجاز. الليل والنهار: يعني هو يشملهما، فيحتمل باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز، فكما اعتبر عموم المجاز في هذا المقام كذا اعتبر في قوله: "لا يضع قدمه في دار فلان"، فهو نظيره. ثم اعلم أن المصنّف لم يبيّن صراحة حتى يراد باليوم النهار، ولكن يفهم من قوله على سبيل المقابلة. وحاصل الضابطة هو أن "اليوم" إذا قرن بفعل غير ممتدّ يراد به مطلق الوقت؛ لأنه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت، وإذا قرن بفعل ممتدّ يراد به النهار؛ لأنه زمان ممتدّ يصلح أن يكون معياراً للفعل الممتد. ثم اعلم أنهم اختلفوا في أنه أي فعل يعتبر في هذا الباب: المضاف إليه أو المظروف الذي هو عامل؟ فذهب جماعة إلى أنه لا اعتبار للمضاف إليه؛ لأنه غير عامل في المضاف الذي هو اليوم هنا، كما يفهم من "الهداية". وقال جماعة: إذا كان المضاف إليه والعامل ممتدّين مثل: "أمرك بيدك يوم يركب زيد" ويراد به النهار، أو غير ممتدّين مثل: "عبدني حرّ" =

* عبدي: ففي هذا المثال "عبدني حرّ" مظروف وعامل، و"يقدم فلان" المضاف إليه، وكلاهما غير ممتدّين، وقس عليه البواقي.

وأما مسألة النذر فليس بجمع أيضاً بل هو نذر بصيغته يمين بموجبه وهو الإيجاب؛
 لأن إيجاب المباح يصلح يميناً كتحریم المباح، وهذا كشراء القريب، فإنه تملك
 بصيغته وتحرير بموجبه.
 [متى يسقط المجاز]

ومن حكم هذا الباب أن العمل بالحقيقة متى أمكن سقط المجاز؛.....

= يوم يقدم فلان" ويراد به الوقت، فيعتبر المضاف إليه تسامحاً، نظراً إلى حصول المقصود. وقال البعض: يعتبر العامل نظراً إلى التحقيق، وأما إذا كانا مختلفين بأن يكون أحدهما ممتدّاً دون الآخر، مثل: "أمرك بيدك يوم يقدم فلان" أو "أنت طالق يوم يركب زيد" فالكل اعتبروا المظروف أي العامل، ولم يلتفتوا إلى المضاف إليه. ولما فرغ عن الجواب عن مسألة: "لا يوضع قدمه في دار فلان" شرع في الجواب عن مسألة النذر واليمين.

فليس بجمع: يعني ليس في تلك المسئلة جمع بين الحقيقة والمجاز كما فهم السائل؛ لأن المراد من الجمع الممتع أن يكون اجتماعهما من صيغة واحدة، وهنا ليس كذلك بل هو أي الكلام المذكور نذر بصيغته؛ لأن قوله: "لله علي" صيغة نذر وضع له في الشرع، وهو معناه الموضوع له، فلم يثبت من الصيغة إلا المعنى الحقيقي وهو النذر، لا المجازي وهو اليمين، فلم يلزم الجمع بينهما من صيغته لكن هذا الكلام يمين بموجبه. وهو الإيجاب: إذ المقصود من صيغة النذر إيجاب المنذور الذي كان مباح الترك قبله؛ إذ لو كان واجباً قبله لم يصحّ النذر على ما عرف، فلما صار واجباً من النذر كان يميناً.

يصلح يميناً: لأن الشيء إذا صار واجباً كان تركه حراماً، وقد كان قبل ذلك مباحاً، فصار إيجاب المباح كتحریم المباح، وتحریم المباح أي الحلال يمين؛ لأن النبي ﷺ كان حرّم على نفسه مارية أو العسل، قال: ﴿لَمْ تُحَرِّمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ (التحریم: ١)، فسمّى الله ذلك يميناً. قال الله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ (التحریم: ٢)، فثبت أن اليمين إنما حصلت من موجب الكلام، لا هي مراد بطريق المجاز.

بصيغته: إذ قوله: "اشتريت" إنما وضع شرعاً لإفادة الملك. بموجبه: إذ يحصل من الشراء التملك، والملك في القريب يوجب العتق شرعاً، فكان الشراء إعتاقاً بواسطة حكمه لا بصيغته. أقول: هذا الجواب لا يستقيم؛ لأن اليمين لو كانت موجب الكلام لثبتت بدون النية أيضاً؛ لأن موجب الشيء لا يحتاج إلى النية، كشراء القريب يثبت العتق فيه بغير النية أيضاً، والحال أنكم تشترطون النية لثبوت اليمين؟ اللهم إلا أن يقال: إنها كالحقيقة المحجورة، فلذا يحتاج إلى النية، وقد تكلف الشراح في الجواب، وأجاب شمس الأئمة أن قوله: "لله" بمعنى "والله" صيغة يمين. وقوله: "علي" صيغة نذر، فلا يجتمعان في لفظ واحد، فلم يحصل الجمع في كلمة واحدة بل في كلمتين، وذلك غير مستبعد، فتأمل. ولما فرغ عن الأجوبة شرع في مسألة أخرى. هذا الباب: أي باب الحقيقة والمجاز. متى أمكن إلخ: يعني مادام يمكن حمل اللفظ على معناه الحقيقي لا يراد معناه المجازي.

لأن المستعار لا يزاحم الأصل،

[الصيرورة إلى المجاز]

فإن كانت الحقيقة متعذرةً كما إذا حلف: "لا يأكل من هذه النخلة"، أو مهجورة كما إذا حلف: "لا يضع قدمه في دار فلان" صير إلى المجاز. وعلى هذا قلنا: إن التوكيل بالخصومة ينصرف إلى مطلق الجواب؛ لأن الحقيقة مهجورةً شرعاً، والمهجور شرعاً بمنزلة المهجور عادةً، ألا ترى أن من حلف: "لا يكلم هذا الصبي" لم يتقيد بزمان صباه؛

المستعار: الذي استعمل فيه اللفظ مجازاً. لا يزاحم الأصل: أي المعنى الحقيقي الذي وضع بإزائها اللفظ، فيقدم الحقيقة على المجاز ما دام يمكن العمل بها. متعذرة: بأن لا يتوصل إليها إلا بمشقة. كما إذا حلف إخ: إذ الأكل من نفس النخلة متعذر. فإن قلت: المحلوف عليه هو عدم أكل النخلة وهو ليس بمتعذر، بل المتعذر أكلها؟ قلت: اليمين إذا ورد على النفي يكون المقصود كف النفس عن الفعل المنفي كالأكل، وهو هنا متعذر. أو مهجورة: عطف على قوله: "المتعذرة"، والمهجور ما تيسر الوصول إليه ولكن الناس تركوه.

كما إذا حلف إخ: إذ وضع القدم في الدار حافياً بغير أن يدخل فيها ممكن، لكن الناس هجروه، فلا يراد في العرف من هذا إلا الدخول. صير إلى المجاز: ففي الأول المعنى المجازي: الأكل من ثمارها إذا كانت ذات ثمار، وإلا فثمنها، فيحنت بأكل الثمار والثلث، ولا يحنت بأكل عين النخلة وإن أكل تكلفاً؛ إذ المتعذر لا يراد ولا يتعلق به الحكم إذا لم يكن له نية، فأما إذا نوى فيمينه على ما نوى، وفي الثاني: الدخول، فيحنت بالدخول سواء كان حافياً أو ماشياً أو راكباً، ولا يحنت بمجرد وضع القدم من خارج الدار؛ إذ المهجور لا يتعلق به الحكم، وهذا أيضاً إذا لم يكن له نية وإلا فعلى ما نوى. وعلى هذا: أي على أن الحقيقة إذا كانت مهجورةً يصار إلى المجاز. التوكيل بالخصومة: يعني من وكل رجلاً بأن يخاصم المدعي عند القاضي، ينصرف (أي التوكيل) مجازاً إلى مطلق الجواب، سواء كان بالرد أو الإقرار، حتى لو أقر على موكله بشيء جاز خلافاً لزفر والشافعي رحمهما. وذلك لأن الحقيقة أي حقيقة الخصومة هو الإنكار محققاً كان المدعي أو مبطلاً، وهو حرام شرعاً؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا﴾ (الأنفال: ٤٦)، فصارت مهجورةً شرعاً، والمهجور شرعاً بمنزلة المهجور عادةً، فيحمل على المعنى المجازي، وهو الجواب مطلقاً من قبيل إطلاق اسم السبب على المسبب؛ لأن الخصومة سبب الجواب.

ألا ترى: تأييد لقوله: المهجور شرعاً بمنزلة المهجور عادةً. بزمان صباه: حتى لو كلمه بعد ما كبر يحنت أيضاً.

لأن هجران الصبي مهجوراً شرعاً. فإن كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف، كما إذا حلف: لا يأكل من هذه الخنطة، أو لا يشرب من هذه الفرات، فعند أبي حنيفة رحمته الله العمل بالحقيقة أولى، وعندهما العمل بعموم المجاز أولى.

مهجوراً شرعاً: قال النبي ﷺ: "ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا". [الترمذي، رقم: ١٩١٩] وفي ترك الكلام ترك الرحم، فصار هجران الصبي بالكلام مهجوراً شرعاً، والمهجور شرعاً كالمهجور عادةً، فيترك الحقيقة وينصرف إلى المجاز كأنه قال: "لا أكلم هذه الذات" بطريق إطلاق اسم الكل على البعض، فلو كلمه بعد زوال صفة الصبا بحث لبقاء الذات.

فإن قلت: قد تقرر في محاوراة العرب أن الوصف في المشار إليه لا يعتبر، فيعتبر الذات، فعلى هذا لا حاجة إلى جعله مهجوراً شرعياً. قلت: لانسلم أن الوصف مطلقاً لا يعتبر في المشار إليه، بل إذا لم يصح داعياً إلى اليمين، وهنا يصلح؛ لأن وصف الصبا يصلح داعياً إلى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وسوء أدهم، فالوصف حينئذ يعتبر لغةً، ولكن ترك اعتباره شرعاً كما عرفت. فإن قلت: على هذا يلزم أن يكون قوله: "لا أكلم هذا الصبي" بمنزلة قوله: "لا أكلم صبياً" منكرًا، وقد قالوا: لو قال منكرًا يعتبر وصف الصبا حيث يتقيد بيمينه بالصبيان، حتى لو كلم بعد زمان صباه لا يثبت. قلت: إنما اعتبر الوصف فيما قال منكرًا شرعاً، ولم يعتبر في الإشارة، مع كونهما معتبرين لغةً؛ لأن الوصف في الأول صار مقصودًا بالحلف؛ لكونه هو المعروف للمحلف عليه، فيعتبر شرعاً في اليمين، وإن كانت اليمين على الحرام كمن حلف: "ليشربن اليوم خمراً" ينقذ اليمين، وإن كان شرها حراماً فيبحث إن لم يشرب بخلاف الثاني، فإن الوصف هنا ضمني فلا يعتبر به، وتحقيق ذلك أن اليمين إذا انعقد على شيء بوصف، فإن ذكره منكرًا يعتبر مطلقاً، سواء كان الوصف يصلح داعياً إلى اليمين أو لا، وإن ذكره معرفاً فإن كان الوصف يصلح داعياً إلى اليمين يعتبر أيضاً، كما في قوله: "لا أكلم هذا الصبي" وإلا لا.

فإن كان اللفظ إلحاح: يعني ما ذكرنا سابقاً إنما كان في الحقيقة المهجورة، وأما إذا لم تكن مهجورة بل يستعمل اللفظ في معناه الموضوع له عادةً، ولكن المجاز متعارف أي غالب الاستعمال من الحقيقة، أو غالب منها في الفهم من اللفظ، فحينئذ عند أبي حنيفة رحمته الله العمل بالحقيقة أولى، وعندهما العمل بالمجاز أولى. وفي رواية المتن بعموم المجاز أولى، كما إذا حلف: "لا يأكل من هذه الخنطة"، فإن حقيقته أن يأكل من عين الخنطة، وهذا المعنى الحقيقي مستعمل في العرف كأنها تغلى وتقلي وتوكل قضمًا، ولكن المعنى المجازي هو أكل الخبز المتخذ منها غالب الاستعمال في العادة، فعنده لا يثبت بغير أكل عين الخنطة، وعندهما يثبت بأكل الخبز، أو بأكل الخبز وعين الخنطة، على سبيل عموم المجاز. وأما السويق فهو في العرف جنس آخر فلا يعتبر، وأن يدخل تحت عموم المجاز، =

[المجاز خلف عن الحقيقة]

وهذا يرجع إلى أصل، وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند أبي حنيفة رحمته الله، حتى صحت الاستعارة به عنده وإن لم ينعقد لإيجاب الحقيقة، كما في قوله لعبد (وهو أكبر سنّاً منه): "هذا ابني" فاعتبر الرجحان في التكلم،
أي العبد من القائل أي الكلام ذلك الكلام أبو حنيفة

= وكذا إذا حلف: "لا يشرب من هذه الفرات" فإن حقيقته أن يشرب من الفرات بطريق الكرع*، وهذا المعنى الحقيقي مستعمل كما ترى في أهل البوادي، ولكن المعنى المجازي وهو الشرب من الغرف أو إناء غالب الاستعمال، فيحتمل عنده بالكرع فقط، وعندهما بالإناء والغرف على سبيل المجاز أو بهما وبالكرع جميعاً على سبيل عموم المجاز. وهذا: الاختلاف المذكور. إلى أصل: آخر مختلف بينهم.

أن المجاز إلخ: لا خلاف في أن المجاز فرع وخلف عن الحقيقة. بمعنى أنها الأصل الراجح المقدم في الاعتبار، وإنما يصار إلى المجاز عند تعذرها، وأيضاً لا خلاف في أنه لا بدّ في الخلف أن يتصور الأصل وإن لم يوجد لعارض، بل الخلاف في جهة الخلفية، فعنده المجاز خلف في التكلم حتى يكفي صحة التكلم بأن يكون الكلام صحيحاً من حيث العربية والترجمة وإن لم يكن وجود المعنى الحقيقي له. صحت الاستعارة به: بأن يكون صحيحاً من حيث العربية والترجمة. لإيجاب الحقيقة: أي: وإن لم يكن إفادة هذا الكلام للمعنى الحقيقي له.

هذا ابني: فقوله: "هذا ابني" مراداً به الحرية خلف عن "هذا ابني" مراداً به البنوة، فيعتق العبد عنده؛ لأنه قد وجد ما يُصَحِّح الاستعارة بهذا الكلام، وهو استقامة الأصل من حيث العربية؛ لأن هذا الكلام صحيح بعبارة من حيث كونه مبتدأ وخبراً موضوعاً لإثبات الحكم، وقد تعذّر العمل بحقيقته؛ لاستحالة أن يكون الولد أكبر سنّاً من والده، فتعيّن المجاز، فيراد به العتق بطريق ذكر الملزوم وإرادة اللازم، وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم، أي حكم "هذا ابني" مراداً به الحرية خلف عن حكمه مراداً به البنوة، فينبغي أن يكون الأصل في موضعه صحيحاً موجباً للحكم على الاحتمال، ولكن تعذّر العمل به لعارض، فيصار إلى المجاز، فعندهما هذا الكلام لغو لا يعتق به العبد؛ لأن إمكان المعنى الحقيقي الذي شرط لصحة المجاز لا يوجد في هذا الكلام؛ لأن الأكبر سنّاً لا يمكن أن يكون ابناً للأصغر، فلا يحمل على المجاز الذي هو العتق، ولما ثبت أن المجاز عنده خلف في التكلم كما مرّ وعندهما في الحكم كما سيحى في كلام المصنف فاعتبر إلخ.

في التكلم: بأن جعل التكلم بالحقيقة عند إمكان العمل بها راجحاً على التكلم بالمجاز؛ إذ العبرة عنده للتكلم =

* الكرع: بأن يتناول الماء فيه من موضع الماء الكرع بفتحيتين، آب هدهان خوردين.

فصارت الحقيقة أولى، وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم، وفي الحكم

للمجاز رجحان؛ لاشتماله على حكم الحقيقة، فصار أولى.

على الحقيقة
[ما تترك به الحقيقة]

ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة: قد تترك بدلالة محل الكلام، وبدلالة العادة كما ذكرنا،
في الشرعيات بالاستقراء

= حتى أثبت الخلفية للمجاز في التكلم كما مرّ. فصارت الحقيقة: المستعملة التي غير مهجورة في العادة أولى من المجاز وإن كان متعارفاً. وعندهما المجاز إلخ: كما مرّ تشريحه، فإذا كان الحكم عندهما معتبراً حتى أثبتنا الخلفية للمجاز في الحكم. رجحان: إما لاشتماله على حكم الحقيقة كما في صورة عموم المجاز، وإما لغلبة استعماله لكونه متعارفاً.

أولى: من الحقيقة، وكان الأولى للمصنّف أن يقول: "لغلبة استعماله" بدل قوله: "لاشتماله على حكم الحقيقة؛" ليشمل كلا النوعين من المجاز: عموم المجاز، وغيره. وتقرير المقام بحيث ينكشف به المرام هو أن هذه المسألة (أي إذا كانت الحقيقة مستعملةً والمجاز متعارفاً فعنده الحقيقة أولى، وعندهما المجاز مبنية على أصل آخر، وهو أن الاعتبار في الخلفية عنده للتكلم، فالتكلم بالحقيقة أولى، فإذا كانت الحقيقة مستعملة في التكلم عادةً فأية حاجة إلى جعل اللفظ مجازاً، وعندهما الاعتبار للحكم حتى يجعل المجاز خلفاً فيه، فإذا كان المعنى المجازي للفظ متعارفاً فكان الحكم في المجاز راجحاً على الحكم الذي في الحقيقة؛ لكونه غير متعارف، فلا بدّ أن يحمل اللفظ على المجاز لاعتبار رجحان الحكم الذي عليه المدار. ثم شرع المصنّف في بيان القرائن التي بها يترك العمل بالحقيقة ويعمل بالمجاز. محل الكلام: أي: بدلالة ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به بأن لا يكون صالحاً للمعنى الحقيقي، إما للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه أو لوجه آخر، فإذا لم يقبل المحل المعنى الحقيقي فيصار إلى المجاز لا محالة.

وبدلالة العادة: أي العادة في استعمال الألفاظ وفهم المعاني منها، وذلك لأن الكلام موضوع للإفهام، فإذا نقل عن معناه اللغوي واستعمل في العرف لشيء آخر فلا محالة يراد به هذا المعنى، وهذا إذا لم يكن الحقيقة مستعملة، وإلا لكانت الحقيقة أولى من المجاز عند أبي حنيفة رضي الله عنه كما عرفت.

كما ذكرنا: في قولنا: "لا يأكل من هذه النخلة"، وفي قولنا: "لا يضع قدمه في دار فلان"، فإن الحقيقة في الأول تُركت بدلالة محل الكلام؛ إذ المحل لا يصلح أن يكون مأكولاً للتعدّر، فيراد المجاز وهو الثمر أو الثمن، وفي الثاني تركت بدلالة العادة؛ لأن المعنى الحقيقي وهو وضع القدم حافياً متروك، وإنما تعارف المعنى المجازي، وهو الدخول، فيراد هذا، وكذا سائر الألفاظ المنقولة شرعاً كالصلاة والزكاة والحج، أو عرفاً عامّاً أو خاصّاً.

وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم كما في يمين الفور، وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنََّّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾، وبدلالة اللفظ في نفسه، كما إذا حلف: "لا يأكل لحماً"، فأكل لحم السمك لم يحنث، ^{فالأول} وكذا إذا حلف: "لا يأكل فاكهة"، فأكل العنب لم يحنث عند أبي حنيفة؛ لقصور في ^{والثاني} المعنى المطلوب في الأول وزيادة في الثاني.

أي لحم السمك

بدلالة معنى إلخ: وقصده، فيحمل على الأخص، وإن كان اللفظ دالاً على العموم بحقيقته. يمين الفور: والفور في الأصل مصدر، فارت القدر إذا غلت واشتدت، فاستعير للسرعة، ثم سُميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث، يقال: جاء فلان من فوره أي من ساعته، والمراد يمين الفور: قول الرجل في حالة الغضب لامرأته (تريد الخروج من الدار): إن خرجت فأنت طالق، وإنما سُميت بهذا الاسم لصدورها من المتكلم في حالة فوران الغضب، فحقيقة هذا الكلام أن تطلّق في كل ما خرجت، ولكن بسبب معنى حدث في المتكلم، وهو فوران الغضب، يحمل هذا الكلام على المعنى المجازي وهو هذه الخرجة المعينة لهذه القرينة، حتى لو مكثت ساعة ثم خرجت بعد ذلك لا تطلّق، فحمل على الخاص، وهذا النوع من اليمين أخرجه أبو حنيفة رضي الله عنه خاصة، وكان القوم فيما سبق يقولون: اليمين مؤقتة، كقوله: "والله لا أفعل اليوم كذا"، ومؤبدة كقوله: "والله لا أفعل كذا" فأخرج الإمام مؤقتة معنى ومطلقة لفظاً.

بدلالة سياق النظم: أي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه أو متأخرة إلا أن السابق أكثر استعمالاً من المؤخرة. فليكفر: فإن حقيقة قوله: "فليكفر" وجوب الكفر، ولكنها تركت بقرينة قوله: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ (الكهف: ٢٩)، وحمل على المعنى المجازي وهو التوبيخ من قبيل ذكر الضد إرادة الآخر لمعاقبة بينهما؛ إذ المراد من مثل هذا الأمر النهي، ومثله: قول الرجل لآخر: "طلّق امرأتي إن كنت رجلاً، وافعل في مالي ما شئت إن كنت رجلاً" لا يكون توكيلاً، وكذا قوله للكافر: "انزل إن كنت رجلاً" لا يكون أماناً بقرينة قوله: "إن كنت رجلاً".

بدلالة اللفظ في نفسه: أي باعتبار مادة حروفه ومأخذ اشتقاقه لا باعتبار إطلاقه، وذلك بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى لكن يتفاوت أفراده بالزيادة والنقصان، بأن يكون هذا المعنى في بعضه زائداً أو ناقصاً عن باقي الأفراد، فيخرج الناقص والزائد، ويسمى مشككاً. في الثاني: أي العنب، وذلك لأن اللحم مأخوذ من الالتحام. يقال: التحم القتال أي اشتدّ، ثم سُمي اللحم بهذا الاسم؛ لقوة فيه باعتبار تولده من الدم، فهذا اللفظ =

[الصريح والكناية وحكماهما]

وأما الصريح فمثل قوله: بعْتُ واشتريت ووهبت، وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام، وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة؛ لأنه ظاهر المراد. وحكم الكناية أنه لا يجب العمل به إلا بالنية؛ لأنه أي النية مستتر المراد، وذلك مثل المجاز قبل أن يصير متعارفاً.

= باعتبار مأخذ اشتقاقه لا يتناول لحم السمك لقصور هذا المعنى فيه؛ إذ لا قوة والشدة بغير الدم، والسمك لا دم فيه؛ لأن الدموي لا يعيش في الماء، فلذا لا يحث بأكل لحمه، وبقولنا: "باعتبار مأخذ اشتقاقه" احتراز عن التناول باعتبار آخر، فإنه بالاعتبار الآخر قد أطلق عليه اللحم في القرآن، قال تعالى: ﴿لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ (النحل: ١٤)، وبه تمسك مالك والشافعي رحمهما حيث قالوا: يحث بأكل لحم السمك، وكذا الفاكهة اسم لما يؤكل على سبيل التفكه وهو التمتع، ولا يكفي وحده للغذاء. قال الله تعالى: ﴿انْقَلَبُوا فِكَهِينَ﴾ (المطففين: ٣١) أي متنعمين، والتمتع أمر زائد على ما به قوام البدن وبقاؤه، والعنب والرطب يتعلق بهما القوام، ويكفي بهما في بعض الأمصار للغذاء، فحصل فيهما أمر زائد، فهذه الزيادة لا يتناولهما اسم الفاكهة، فلا يحث بأكل العنب عند أبي حنيفة إذا لم ينو شيئاً، وعندهما يحث، وهو قول الشافعي رحمهما، وأما لو نواها فيحث اتفاقاً. وهنا أبحاث شريفة تركناها مخافة التطويل، ولما فرغ من الحقيقة والمجاز شرع في الصريح والكناية.

الصريح: فما ظهر المراد به ظهوراً بيننا حقيقة كان أو مجازاً، وهو فعيل بمعنى فاعل، من صرَحَ يَصْرُحُ صراحةً وصروحةً إذا انكشف وأخلص، فسمي به؛ لانكشافه وخلوصه عن محتملاته، والشيخ لم يفسره لحصول المقصود ببيان النظائر، فأعرض عنه. مقام معناه: يعني حكم الصريح أن يتعلق الحكم بنفس الكلام ويقوم ذلك الكلام مقام معناه. حتى استغنى إلخ: أي لا يحتاج إلى أن ينوي المتكلم، ويقصد هذا المعنى من كلامه، فيثبت بغير قصد وعزيمة، حتى لو قصد أن يقول: الحمد لله، فجرى على لسانه: أنت طالق، يقع الطلاق بغير قصده.

ظاهر المراد: فلا يحتاج إلى النية والقصد قضاءً، وأما ديانةً فله ما نوى. بالنية: أي بنية المتكلم أو ما يقوم مقامها كدلالة الحال. مستتر المراد: فكان في ثبوت المراد تردد، فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد بالنية أو ما يقوم مقامها، فلا يقع الطلاق بقوله: "أنت بائن" ما لم ينوبه الطلاق، أو لم يكن شيء قائماً مقامها، كدلالة حالة الغضب أو مذاكرة الطلاق. متعارفاً: فالجواز متى لا يتعارف بين الناس بعد كناية؛ لأن المتكلم ستر المراد به عن السامع، فصار المراد في حقه في حيز التردد، فكان كناية، بخلاف ما إذا صار متعارفاً فإنه صريح، =

[جعل الكنايات بوائن]

وسُمِّي البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازاً؛ لأنها معلومة المعاني، لكن الإهـام^{الخاص} فيما يتصل به ويعمل فيه، فلذلك شابهت الكنايات، فسميت بذلك مجازاً، ولهذا الإهـام^{تلك الألفاظ} احتيج إلى النية، فإذا زال الإهـام بالنية وجب العمل بموجباتها من غير أن يجعل عبارة عن الصريح، ولذلك جعلناها بوائن إلا في قول الرجل: "اعتدى"؛ لأن حقيقته للحساب، ولا أثر لذلك في النكاح، والاعتداد يحتمل أن يراد به ما يعدّ من غير الأقرء. الحساب قطع

= مثل قوله: لا يضع قدمه في دار فلان، فإنه شاع بين الناس أن المراد منه الدخول فصار صريحاً، وأشار المصنّف في هذا أن الكناية كما يوجد في الحقيقة كذلك يوجد في المجاز أيضاً.

وسُمِّي البائن إـخ: جواب لسؤال مقدر، وهو أنكم قلت: إن الكناية ما استتر المراد به، وألفاظ الطلاق البائن مثل قوله: أنت بائن، وحرام، وبنة، وبتلة، وغيرها معلومة المراد والمعنى، فإن كل واحد يعلم أن البائن من البيونة وهو الانفصال، وكذا الحرام من الحرمة وهو المنع، فتلك الألفاظ تستعمل في معانيها صراحةً، فكيف تسمونها كناية؟ فأجاب: بأن تسميتها كناية إنما بطريق المجاز. معلومة المعاني: لأن أهل اللغة يعلم أن البائن من البيونة، وهي الانفصال كما عرفت. فيما يتصل به إـخ: يعني الإهـام إنما هو في المحل الذي يتصل اللفظ به ويعمل فيه؛ إذ لا يعلم من أي شيء بائن، أمن المال أو الجمال أو الزوج أو العشيرة؟ مجازاً: ولهذا يقع الطلاق البائن بما عند النية، ولو كانت كنايات حقيقةً لكانت بمنزلة قوله: "أنت طالق" فيقع به الطلاق الرجعي، وإليه أشار بقوله: ولهذا الإهـام إـخ: إذ لو كانت هذه الألفاظ كنايات حقيقةً لكانت عبارات عن صريح الطلاق، فوقع بها طلاق رجعي. ولذلك: أي لأجل أنها كنايات مجازاً. بوائن: حيث يقع بها الطلاق البائن.

اعتدي: استثناء من قوله: "جعلناها بوائن" يعني أن ألفاظ الكنايات كلها بوائن يقع بها الطلاق البائن، إلا قوله: اعتدي، وكذا قوله: استبرئي رحمك، وقوله: أنت واحدة، حيث جعلنا الطلاق الواقع بهذه الألفاظ الثلاثة رجعيًا؛ لأجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديراً، أما قوله: "اعتدي": فبينه المصنّف بقوله: لأن حقيقته: أي الاعتداد المفهوم من قوله: "اعتدي". للحساب: يقال: اعتدّ مالك أي احسب عدد مالك. النكاح: وإزالة الملك بخلاف قوله: أنت بائن، وحرام، وأخواتهما، فإذا نوى بهما الطلاق يثبت البيونة والحرمة معه أيضاً، فإذا لم يؤثر ذلك الحساب في قطع النكاح فيحمل على أحد المعاني المتحملة التي بينها المصنّف بقوله: والاعتداد يحتمل إـخ: أي يحتمل اعتداد =

فإذا نوى الأقرء وزال الإهـام بالنية وجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاءً، وقبل الدخول جعل مستعاراً محضاً عن الطلاق؛ لأنه سببه، فاستعير الحكم لسببه، وكذلك قوله: "استبرئي رحمك".
 أي الطلاق وهو الاعتداد المسبب

= غير الحيض من إنعام الله تعالى، ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة. الطلاق: الرجعي، فإن كانت المرأة مدخولاً بها يثبت به الطلاق اقتضاءً. اقتضاءً: فكأنه قيل: "اعتدي؛ لأني طلقتك، أو كوني طالقاً ثم اعتدي، أو طلقي ثم اعتدي، فلما أمرها بالاعتداد ولم يكن العدة واجباً عليها قبل الطلاق فلا بد من تقدير الطلاق قبل الأمر ضرورة صحة الأمر، والضرورة ترتفع بإثبات أصل الطلاق من غير حاجة إلى إثبات أمر زائد، كالبينونة والزيادة على واحدة، وخلاصة الكلام أن قوله: "اعتدي" معناه الحقيقي الحساب، وهو لا يؤثر في انقطاع النكاح، فلا يمكن العمل بنفسه ما لم يحمل على أحد المعاني المحتملة، وهو اعتداد الحيض للفراغ عن العدة، فإذا نوى هذا المعنى فكأنه أمر باعتداد الحيض للفراغ عن العدة، والمرأة المدخول بها محل العدة، ففي حقها يثبت هذا الأمر، وهذا الأمر يتوقف على ثبوت الطلاق قبله ضرورة صحته، والضرورة تقدر بقدر ما يكفي به، وهو الطلاق بغير وصف البينونة وغيرها، فيثبت الواحدة الرجعية، وإن كانت غير مدخول بها فهي ليست بمحل العدة؛ لأن العدة لا يثبت في حقها فلا يصح في حقها أن يقال: كأنه أمر باعتداد الحيض للفراغ عن العدة، فلا بد من أن يجعل قوله: "اعتدي" مستعاراً من الطلاق كأنه قال: طلقي نفسك مجازاً، لإطلاق المسبب على السبب، ويثبت من قوله: "طلقي نفسك واحدة" رجعي.

سببه: أي سبب اعتداد الحيض للفراغ عن العدة. لسببه: وهو الطلاق، أي فاستعير الاعتداد للطلاق بأن أطلق الاعتداد وأريد به الطلاق. فإن قيل: استعارة السبب للمسبب جائز، وأما استعارة المسبب للسبب فغير جائز عند الأصوليين كما مرّ سابقاً، فكيف جوزتم هنا؟ قلنا: إذا كان المسبب مختصاً بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين، وهنا الاعتداد المسبب مختص بسببه الطلاق. فإن قيل: لانسلم الاختصاص؛ لأن الأمة إذا تعتقت تعتد، وكذا إذا مات زوج المرأة تعتد، فقد وجدت العدة بغير الطلاق؟ قلنا: لا؛ لأن الأمة إنما تعتد تشبيهاً بالطلاق، فقد وجد الطلاق تقديراً، والتي مات زوجها فعدتها في الحقيقة ليست لتعرف براءة الرحم بل لأجل الحداد، ولذا شرعت بالأشهر دون الحيض، فلا يكون في الواقع من العدة.

ف: واعلم أن المرأة إذا كانت مدخولاً بها فيصيح في حقها أيضاً أن يراد بقوله: "اعتدي" طلقي استعارة المسبب للسبب، كما جاز في غير المدخول بها، فالوجه الأول مخصوص بالمدخول بها، والثاني يشملهما. استبرئي رحمك: هذه كلمة ثانية من الكلمات الثلاثة التي يقع بها الطلاق الرجعي، فقوله: "استبرئي رحمك" يحتمل أن يكون طلب براءة الرحم لأجل الولد، أو لنكاح زوج آخر، فإذا نوى هذا يقع به الطلاق الرجعي، =

وقد جاءت به السنة أن النبي ﷺ قال لسودة رضي عنها: اعتدي، ثم راجعها، وكذلك "أنت واحدة" يحتمل نعتاً للطلقة ويحتمل صفة للمرأة، فإذا زال الإبهام بالنية كان دلالة على الصريح، لا عاملاً بموجبه. أي دليلاً

[الأصل في الكلام]

ثم الأصل في الكلام هو الصريح، فأما الكناية ففيها ضربٌ قصور من حيث إنه يقصر عن البيان بدون النية، وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات حتى أن المقر على نفسه ببعض الأسباب الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة. أي نوع أنر أي في الأحكام

= فإن كانت مدخولاً بها فكأنه قال: استبرئي رحمك لأجل نكاح زوج آخر؛ لأنني طلقْتُك، فيراد الطلاق لضرورة صحة الأمر، وإن كانت غير مدخول بها يكون قوله مستعاراً عن الطلاق، كما مرّ تقريره في قوله "اعتدي"، فتذكره. وقد جاءت إلخ: وهي أن النبي ﷺ قال لسودة بنت زمعة رضي عنها: "اعتدي" ثم راجعها. فثبت من هذا أن قوله: "اعتدي" يقع به الطلاق الرجعي حيث راجعها النبي ﷺ بعد قوله هذا. أنت واحدة: يقع به الطلاق الرجعي، وهذه كلمة ثالثة، وذلك لأن قوله هذا لا يؤثر بنفسه في قطع النكاح، حتى يراد به أحد المعاني المحتملة التي بينه المصنّف بقوله: يحتمل إلخ. نعتاً للطلقة: فيكون المراد بقوله هذا: "أنت طالق" طلاقة واحدة. صفة للمرأة: بأن يكون معناه: أنت واحدة في الجمال، أو المال، أو غير ذلك من الأوصاف الحميدة. فإذا: أريد به المعنى الأول. الصريح: أي صريح الطلاق بناءً على أن ذكر الصفة وهي قوله: "واحدة" بالنصب دليل على وجود الموصوف وهو طلاقة بمعنى الطلاق؛ لأن تقدير قوله: أنت طالق طلاقة واحدة فيقع الطلاق الرجعي كما في الصريح، ولا يكون هذا الكلام في قطع النكاح عاملاً بموجبه.

بموجبه: أي بمقتضاه؛ إذ موجه التوحد، ولا أثر له في قطع النكاح، فيحمل على أحد المعاني كما مرّ تقريره آنفاً. هو الصريح: لأن وضع الكلام إنما هو للإفهام، والصريح في هذا الأمر أتم حيث يثبت المقصود به بغير النية أيضاً. إنه: أي الكناية بتأويل المذكور. بدون النية: فلا يظهر المراد بغير النية أو ما يقوم مقامها من دلالة بالشبهات: وهي الحدود والكفارات، فإنها لا تثبت بالكنايات. حتى أن المقر إلخ: فلو قال: إني جامعٌ فلانةً جامعاً حراماً، أو واقعتها، أو وطقتها، لا يجب عليه الحد ما لم يقل: نكحتها، أو زويتها، وكذا لو قال لأحد: فحرت فلانة أو جامعتها" لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل: "زويتها أو نكحتها"، فإنها صريح في القذف.

[عبارة النص]

والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على أحكام النظم، وهي أربعة: الاستدلالُ بعبارة النص وبإشارته وبدلالته وباقتضائه، أما الأول فما سيق الكلام له وأريد

به قصداً.
أي بذلك الكلام

ثم شرع المصنّف في التقسيم الرابع فقال: والقسم الرابع إلخ: أي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم من الأحكام، بأن هذا النظم كيف يدلّ على المراد من طريق العبارة أو الإشارة أو الدلالة أو الاقتضاء، وهي وإن كانت من صفات المجتهد ولكن لما لم تغد هذه الأقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت من أقسام الكتاب مسامحةً. أربعة: أي الأقسام الحاصلة من التقسيم الرابع أربعة؛ لأن المستدلّ إن استدلّ بالنظم، فإن كان مسوقاً فهو من الاستدلالات الفاسدة كما سيحیی بيأها إن شاء الله تعالى. وإذا عرفت هذا فاعلم أن في عبارة المصنّف تسامحاً، وهو أن الأقسام الحاصلة من هذا التقسيم هو ذات عبارة النص وغيره، لا الاستدلال بعبارة النص، وإنما الاستدلال فعل المجتهد فجعله من الأقسام تسامحاً، والاستدلال هو الانتقال من الأثر المؤثّر أو بالعكس، والمراد هنا هو الأخير، والمراد من النص هنا اللفظ الدالّ على المعنى، لا النص المقابل للظاهر، بل هو أعمّ من أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مفسّراً أو محكماً أو غير ذلك.

أما الأوّل: أي الحكم الثابت بالأول وهو عبارة النص. وأريد: ذلك الحكم. قصداً: خرج به الإشارة، وإنما أردنا بالأول الحكم ليصحّ حمل ما عليه، فهو بين الحكم الثابت بعبارة النص، لا عبارة النص ولا الاستدلال به، وعبارة النص نظم ثبت به حكم سيق له، والاستدلال بعبارة النص هو عمل المجتهد أي استنباطه من العبارة.

ف: اعلم أن دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب: أحدها أن يدلّ على المعنى بأن يكون ذلك المعنى مقصوداً أصلياً منه، كالعدد في قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء: ٣)، وثانيها أن يكون ذلك المعنى مدلول الكلام ولكن لا يكون مقصوداً أصلياً منه، كإباحة النكاح من هذه الآية، وثالثها أن يدلّ على المعنى بأن يكون ذلك المعنى من لوازم مدلول اللفظ، كانتفاء بيع الكلب من قوله عزّ وجلّ: "إن من السحت ثمن الكلب". [تبيين الحقائق] فالمعنى الأول مسوق له قطعاً. والثالث ليس بمسوق له قطعاً. والثاني مسوق له من وجه وهو أن المتكلم قصد التلطف به لإفادة معناه دون وجه، وهو إنما ساق الكلام لما هو المقصود الأصلي لا له.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن المراد من كون الكلام مسوقاً لمعنى أن يدلّ على مفهومه مطلقاً، سواء كان مقصوداً أصلياً أو لا، فدخل فيه القسم الأول والثاني، وفيما سبق في بيان النص: والظاهر أن يدلّ على مفهومه مقيداً بكونه مقصوداً أصلياً، =

[إشارة النص ودلالة النص]

والإشارة ما ثبت بالنظم مثل الأول إلا أنه ما سيق الكلام له، كما في قوله تعالى: **﴿للفقراء المهاجرين الذين﴾** ^{أي الحكم الثابت بالإشارة} **﴿الآية﴾**، سيق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنيمة لهم، وفيه إشارة إلى زوال أملاكهم إلى الكفار، وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول ^{أي في هذا الكلام} أحق عند التعارض، وأما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطاً بالرأي. ^{أي الثابت بدلالة النص}

= فدخل فيه القسم الأول فقط، فإن تمسك أحد في إباحة النكاح بقوله تعالى: **﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾** (النساء: ٣)، كان استدلالاً بعبارة النص لا بإشارته، كذا قيل. والإشارة: أي الحكم الثابت بإشارة النص. مثل الأول: أي مثل الحكم الثابت بالأول في أن كلاً منها ثابت بالنظم. له: أي لذلك الحكم، وكلمة "ما" نافية، ومثاله في المحسوسات هو أن ينظر إنسان إلى أحد بقصده ومع ذلك يقع نظره إلى من هو قريبه يميناً ويساراً من غير التفات إليه، فالأول بمنزلة الثابت بعبارة النص والثاني بإشارته. سيق الكلام إلخ: لأن قوله تعالى: **﴿للفقراء﴾** بدل من قوله: **﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾** (الأنفال: ٤١) بتكرير العامل، أو عطف على الأول بغير واو، كما يقال: "المال لزيد لبيكر"، وعلى التقديرين: السوق لبيان مصارف الخمس. وحاصل هذه الآية أن الخمس للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم.

إشارة إلى إلخ: لأنه تعالى مع كونهم ذا أموال وأملاك ستمهم فقراء، كما قال: **﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾** (الحشر: ٨)، وحقبة الفقر زوال الملك، لا بعد اليد من المال، ولذا يكون ابن السبيل مع بعد يده عن المال غنياً، ويجب عليه الزكاة، فثبت بذلك أن المهاجرين زال ملكهم عن أموالهم بسبب غلبة الكفار واستيلائهم على أموالهم، وفيه خلاف للشافعي رحمته الله فهو يرتكب المحاز في هذا الكلام.

سواء إلخ: يعني: العبارة والإشارة مستويان في إثبات الحكم؛ إذ الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم، أو في كونهما قطعي الدلالة على المراد، لكن العبارة ترجح على الإشارة عند التعارض؛ لأنها مقصودة بالسوق بخلاف الثاني. فما ثبت: أي الحكم الذي ثبت. بمعنى النص إلخ: وليس المراد من قوله "بمعنى النص": معناه الذي يوجه ظاهر النظم، أي معناه اللغوي الموضوع له. فإن ذلك من قبيل العبارة بل معناه الالتزامي، كالإيلام من التأليف، فبقوله: "بمعنى النص" خرج العبارة والإشارة، فإنهما ثابتان بالنظم دون معناه، وكذا خرج به المحذوف فإنه ثابت بنفس النص لا بمعناه؛ لأن المحذوف كاللذكور. وقوله: "لغة" تميز عن معنى النص، فيكون المعنى ما ثبت بمعنى النص الذي يكون لغوياً للنص، أي لا يكون فهمه والعمل له به موقوفاً على القياس، فيخرج به المقتضي؛ لأنه ثابت =

كانهني عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التأمل والاجتهاد،
والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالإشارة، حتى صحَّ إثبات الحدود والكفارات
بدلالة النصوص،

= شرعاً أو عقلاً، وكذا خرج به القياس، فعلى هذا قوله: "لا استنباطاً بالرأي" تأكيد لقوله "لغة"، وردّ على من زعم
أن دلالة النص قياس جليّ، وذلك لأن القياس كثيراً ما يكون ظنيّاً لا يثبت به الحدود بخلاف دلالة النص، وأن
القياس لا يقف عليه إلا المجتهد، فيحتاج فيها إلى النظر والاستنباط، بخلاف الدلالة فإنه يعرفها كل من كان من
أهل اللسان بغير احتياج إلى ترتيب المقدمات والنظر، وأن الدلالة لا ينكرها من ينكر القياس. وإليه يشير المصنّف
بقوله: كانهني عن التأفيف إلخ: ففي قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ﴾ (الاسراء: ٢٣) معناه الموضوع له النهي عن
التكلم بكلمة "أف فقط"، وهذا ثابت بعبارة النص، فهذا النهي عن التأفيف يعلم حرمة الضرب والشتم وما
يؤذيهما بغير الاجتهاد والتأمل، وذلك لأن كل من يعرف لغات العرب وإن لم يكن مجتهداً يعرف بمجرد
استماع هذا القول أن الضرب منهّي عنه وحرام، وهذا المعنى ثابت بدلالة النص؛ لأن هذا المعنى التزمي لمعناه
الأصلي، وفي العبارة مسامحة، والأولى أن يقول: كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التأفيف.
ثم أوضح الفرق بين الدلالة والقياس بقوله: والثابت بدلالة إلخ: في كونهما قطعيةً أو في أنهما يضافان إلى
النص، بخلاف القياس فإنه يضاف إلى الرأي.

بدلالة النصوص: دون القياس، فهذا فرق جليّ بينهما، وذلك لأن الدلالة قطعية، والقياس* إذا يكون بعلّة
مستنبطة يكون ظنيّاً، والحدود لا تثبت إلا بطريق قطعيّ، فيصحّ إثباتها بالأول دون الثاني. مثال إثبات الحدود
بدلالة النص: إثبات حدّ الزنا بالرجم على غير "ماعز" الذي ثبت عليه بعبارة النص، وقصته علي ما روى
الترمذي أنه جاء ماعز الأسلمي إلى رسول الله ﷺ فقال: إنه قد زنا، فأعرض عنه، ثم جاء من شقه الآخر فقال:
إنه قد زنا فأعرض عنه، ثم جاء من شقه الأيسر فقال: يا رسول الله إنه قد زنا، فأمر به في الرابعة، فأخرج إلى
الحرة** فرجم بالحجارة. [الترمذي، رقم: ٤٢٨] فأمره عليه السلام بالرجم على ماعز ليس لأجل أنه ماعز
وصحابي، بل لأنه زنى في حالة الإحصان، فيعلم بدلالة النص أن كل من كان كذلك يرجم، وإن كان هذا
الحكم يثبت بطريق العبارة بنصوص أخرى. ومثال إثبات الكفارات بالدلالة إثبات الكفارة على غير الرجل
الذي وقع على امرأته عمداً في نهار رمضان على عهد رسول الله ﷺ، كما روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، =

* والقياس: وأما إذا كان بعلّة منصوصة فيساوي الدلالة في القطعية وإثبات الحدود.

** الحرة: هي بقعة ذات حجارة سود خارج المدينة.

[مقتضى النص]

إلا عند التعارض دون الإشارة. وأما المقتضى فزيادةً على النص ثبت شرطاً لصحة....
أي على المنصوص عليه

= قال: بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاء رجل فقال: يا رسول الله! هلكت، قال: ما لك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: هل تجد إطعام ستين مسكيناً؟ قال: لا، قال: اجلس، فمكث النبي ﷺ بيننا نحن على ذلك أتى النبي ﷺ بعرق فيه تمر والعرق المكث الضخم، فقال: أين السائل؟ قال: أنا، قال: خذ هذا فتصدق به، فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله؟ فو الله ما بين لابتيها (يريد الحرتين) أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: أطعمه أهلك. [البخاري، رقم: ١٩٣٦] فأمره ﷺ بالكفارة للرجل المذكور ليس لأجل أنه كان صحابياً أو فقيراً بل لأجل أنه وقع على امرأته في نهار رمضان، فيعلم بالدلالة أن كل من يفعل كذا فعليه الكفارة، والأمثلة لذلك كثيرة مذكورة في المطولات.

دون الإشارة: وذلك لأن الثابت بالإشارة ثابت بالنظم لغةً بلا واسطة، والثابت بالدلالة ثابت بواسطة معنى لازم للدلول النص، ومثال التعارض بينهما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (النساء: ٩٢)، فهذه الآية تدلّ بطريق الدلالة على أنه تجب الكفارة على من قتل مؤمناً متعمداً، فإنه أعلى حالاً من الخاطئ، كما تمسك بها الشافعي رحمه الله، ولكن الآية الثانية تدلّ بالإشارة على أن العائد ليس عليه الكفارة، فترجح هذه على الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾ (النساء: ٩٣)، فإنها تدلّ بالإشارة على أنه ليس عليه الكفارة؛ لأن الجزاء اسم للكافي، وأيضاً هو كل المذكور، فعلم أنه لا جزاء له سوى جهنم كما هو مذهبننا. فإن قلت: فعلى هذا ينبغي أن لا يجب عليه الدية والقصاص؟ قلت: ذلك جزاء المحل، وأما جزاء الفعل فهو في الخطأ الكفارة، وفي العمد جهنم، ولو سلم فالقصاص، والدية يثبت بنص آخر فتأمل.

المقتضى: على صيغة اسم المفعول. فزيادة: في الكلام لصيانته عن اللغو وغيره، والزيادة مصدر بمعنى المزيد، فالحامل على تلك الزيادة الذي هو الصيانة* يسمّى بالمقتضى على صيغة اسم الفاعل، والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول، ودلالة الشرع على أن هذا الكلام لا يصحّ إلا بالزيادة هو الاقتضاء. وقيل: الكلام الذي لا يصحّ إلا بالزيادة هو المقتضى على صيغة اسم الفاعل، والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول، وطلبه الزيادة هو الاقتضاء، وما ثبت به هو حكم المقتضى، كذا ذكره بعض المحققين. ثبت: ذلك المقتضى أو الزيادة على تأويل المزيد، والمآل واحد، والجملة صفة للزيادة. شرطاً: مفعول له أي ثبت تلك الزيادة لأجل أن يكون شرطاً.

* الصيانة: أي صيانة الكلام عن اللغو ونحوه.

المنصوص عليه لما لم يستغن عنه، فوجب تقديمه لتصحيح المنصوص، فقد اقتضاه
 النص، فصار مقتضى بحكمه ^{أي المنصوص عليه} حكماً للنص، والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص ^{أي مع}
 إلا عند المعارضة به.

لما: متعلق بقوله: شرطاً. عنه: أي عن المقتضى وهو المزيد. فقد اقتضاه: أي المقتضى الذي هو الزيادة بمعنى
 المزيد. النص: في معنى التعليل له، أي إنما وجب تقديم المقتضى لأجل تصحيح المنصوص عليه؛ لأن النص اقتضاه
 أي طلبه لصحته، فكان من شروطه، وتقدم الشرط على المشروط ضروري، وقيل: قوله "لما لم يستغن" مستأنف،
 وقوله: "وجب تقديمه" جوابه، وقوله "قد اقتضاه النص" وجه لتسميته بهذا الاسم. والحاصل أن المقتضى زيادة على
 المنصوص تثبت تلك الزيادة لأجل تصحيح المنصوص؛ إذ لو لم يثبت هذه الزيادة يلغو المنصوص فهي شرط
 لصحته؛ لأنه لا يستغني عنه، فهو شرط، والشرط واجب التقديم على المشروط، فكذا هذه الزيادة وجب تقديمها
 على المنصوص لتصحيحه، ولما كان النص اقتضاه أي طلبها فسميت هذه الزيادة بـ "مقتضى".

حكماً للنص: ومضافاً إليه؛ لأن حكم المقتضى تابع له، وهو تابع للمقتضى بالكسر، فيكون المقتضى مضافاً إليه
 بنفسه، وحكمه بواسطته. فإن قلت: قد سبق أن المقتضى شرط، والشرط أصل متقدم، والحكم فرع متأخر،
 فكيف يكون المقتضى مع كونه شرطاً حكماً للنص المقتضى بالكسر؟ قلت: هنا اعتباران، فالمقتضى إنما هو
 شرط وموقوف عليه باعتبار صحة الكلام، وفرع وحكم باعتبار أنه يثبت بتبعية المقتضى أي النص.

والثابت به إلخ: أي الحكم الثابت بالمقتضى يساوي الثابت بدلالة النص في إيجاب الحكم القطعي.

عند المعارضة: فإن عند المعارضة يترجح الدلالة على الاقتضاء، مثاله: قوله عَلَيْكَ لأم قيس، سألت رسول الله ﷺ عن
 دم الحيض يصيب الثوب، فقال: "اغسله بالماء والسدر، وحكيه ولو بضع". [ابن ماجه، رقم: ٦٢٨] فقوله عَلَيْكَ:
 "اغسله" يدلّ بالاقتضاء على أن لا يجوز غسل النجاسة بغير الماء من المائعات؛ لأن الأمر بالغسل بالماء يقتضي صحة
 أن لا يجوز بغير الماء، ولكن هذا القول بعينه يدلّ بدلالة النص على جواز غسل النجاسة بالمائعات كالخُلّ؛ لأن معنى
 النص الذي يعرفه كل أحد هو إزالة النجاسة الحقيقية، لا استعمال الماء بعينه، وهي تحصل بالماء وغيره من المائعات. ألا
 ترى أن من ألقى الثوب النجس على الماء يسقط عنه الغسل، فترجّحت الدلالة على الاقتضاء.

ف: واعلم أن جمهور المتقدمين من أصحابنا وغيرهم جعلوا ما يقدر لتصحيح الكلام ثلاثة أقسام: أحدها
 ما يقدر لصدق المتكلم، مثل حديث: "رفع عن أمي الخطأ". [فتح الباري] وثانيها ما يقدر لصحة الكلام عقلاً
 كـ ﴿اسئَلِ الْقَرْيَةَ﴾، وثالثها ما يقدر لصحته شرعاً كـ "أعتق عبدك عني بألف"، وسُموا الكل مقتضى،
 وعرفوه بأنه جعل غير المنطوق كالمنطوق لتصحيحه، وهذا شامل للأقسام الثلاثة، وإليه مال القاضي أبو زيد، =

[الفرق بين المقتضى والمحذوف]

وقد يُشكّل على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف، وهو ثابت لغةً، وآية ذلك أن ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء، وإذا كان محذوفاً فقدّر مذكوراً أنقطع عن المذكور، كما في قوله تعالى: ﴿وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾، فإن السؤال يتحوّل عن القرية إلى المحذوف، وهو الأهل عند التصريح به.

أي يقدر مذكوراً
فإذا يقدر هنا "الأهل"
المتعلق بالقرية أي ينقطع

= ثم اختلفوا في قبوله العموم، فذهب أصحابنا إلى عدم عمومه، والشافعية إلى عمومه، والمتأخرون من أصحابنا كشمس الأئمة وفخر الإسلام وصاحب الميزان لما رأوا أن العموم في بعض أقسامه ثابت (وهو المقدّر لتصحيح الكلام كما في قوله لامرأته: طَلَّقِي نَفْسَكَ، حيث جوّزوا نية الثلاث) جعلوا المقتضى ما يقدر لصحة الكلام شرعاً فقط، وجعلوا ما وراءه قسماً واحداً، أو سمّوه محذوفاً ومضمراً، وجوّزوا فيها العموم خاصة، وتابعهم المصنّف في بيان الفرق وإيراد العلامة.

لغةً: فالمحذوف ثابت لغةً، والمقتضى شرعاً، ولذا قيل في تعريف المحذوف: إنه ما أسقط من الكلام اختصار الدلالة الباقي عليه، فكان ثابتاً لغةً. وآية ذلك: أي علامة الفصل. أن ما اقتضى غيره: أي الذي يقتضي غيره وهو المقتضى بالكسر. ثبت عند إلخ: أي يقرّر ويثبت عند وجود المقتضى، يعني الفرق بين المحذوف والمقتضى من وجوه: أحدها ما مرّ، والثاني أن المقتضى بالكسر يقرّر عند التصريح بالمقتضى بالفتح بخلاف المحذوف، فإن عند تصريح المحذوف ينقطع ما يضيف إلى المذكور، ويتعلّق بالمحذوف، وهذا معنى قوله: وإذا كان: ما يحتاج إليه المنطوق. انقطع إلخ: أي ينقطع ما يضاف إلى المذكور ويتعلّق بالمحذوف.

المحذوف وهو إلخ: أقول: تنقض القاعدتان، أمّا الأخيرة فبقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ (البقرة: ٦٠)، فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً، فإن المحذوف هنا: فضرِب فانشق الحجر فانفجرت منه الآية، ومع هذا لا يتغير الكلام عند التصريح به ولا يتغير الإعراب، وأمّا الأولى فبقوله: "اعتق عبدك عني بألف"، فإنه إن قدر البيع ويقال: بع عبدك عني وكن وكيلي بالإعتاق، فإنه يتغير الكلام مع أنه مقتضى؛ لأنه كان مأموراً بإعتاق عبده، وبعد التقدير يصير مأموراً بإعتاق عبد الأمر المتكلم، وقد تكلف في الجواب عنهما بعض المحققين، ولذا قيل: إن الفرق بينهما بالوجه الأول، وهو أن المقتضى شرعيّ، والمحذوف لغويّ.

[الثابت بالمقتضى لا يحتمل التخصيص]

ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص، حتى لو حلف: "لا يشرب" ونوى شرباً دون شراب، لاتعمل نيته؛ لأن المقتضى لا عموم له خلافاً للشافعي رحمته، والتخصيص فيما يحتمل العموم، وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص؛ لأن معنى النص إذا ثبت كونه علةً لا يحتمل أن يكون غير علة.

والثالث ما بيّنه المصنف بقوله: ثم الثابت بمقتضى إلخ: يعني أن الثابت باقتضاء النص وهو المقتضى لا يحتمل التخصيص؛ لأن التخصيص إنما يوجد فيما يحتمل العموم، فلا عموم للمقتضى عندنا؛ لأن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، والمقتضى معنى لا لفظ، حتى لو حلف: لا يشرب، ونوى شرباً دون شراب يحث بالشراب أي شراب كان، فلا أثر لنيته، وذلك لأن الشراب إنما يقدر باقتضاء الكلام؛ لأن الشرب لا يتحقق بدون المشروب، فيقدر المشروب اقتضاءً، فيحث بكل شراب أي مشروب كان، لا لأنه عام بل لأجل وجود ماهية الشرب، وفيه خلاف للشافعي رحمته؛ لأن عنده يجري فيه العموم والخصوص؛ لأنه عام كالمحذوف، وهو يقبل العموم والخصوص. وحاصل هذا الوجه أن المقتضى لا عموم له عندنا بخلاف المحذوف، وهذا أصل كبير مختلف بيننا وبين الشافعي، يتفرّع عليه كثير من المسائل.

أقول: إيراد هذا المثال على مذهب من يقول: إن المقتضى شرعي غير سديد؛ لأن المقتضى في هذا المثال عقليّ، فتأمل، ولما ساق الكلام في الفرق بين المحذوف والمقتضى بأن الأول يحتمل العموم بخلاف الثاني أتى بعده بذكر الدلالة بأنها أيضاً لا تحتمل العموم تمييزاً للفائدة.

لا يحتمل التخصيص: كما لا يحتمله المقتضى؛ إذ العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، وهذا معنى لازم للموضوع له، لا للفظ. لأن معنى النص إلخ: وحاصله أن معنى النص (المستفاد من النص بطريق الدلالة) كالإيذاء في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ (الاسراء: ٢٣)، إذا ثبت كونه علة لحرمة التأفيف النهي عنه، والمعنى شيء واحد لا يتعدد بتعدد المحال. فلو قلنا بالتخصيص بأن يكون المعنى المؤثر الثابت لغةً وهو الإيذاء مثلاً، موجوداً في صورة ولا يترتب الحكم وهو الحرمة حينئذ يلزم أن لا يكون الإيذاء علةً، وقد كان علة وهو محال، وهذا معنى قوله: إذا ثبت كونه علة لا يحتمل أن يكون غير علة، بل أينما وجد العلة وهي الإيذاء وجدت الحرمة، وهذا لا يسمّى تعميماً عند القوم.

وأما الثابت بإشارة النص فيحتمل أن يكون عاماً يخصّ؛ لأنه ثابت بصيغة الكلام، والعموم باعتبار الصيغة.

وأما الثابت بإشارة إلخ: اختلف في هذا، فقال القاضي أبو زيد ومن سلك مسلكه: هو أيضاً لا يَحتمل التخصيص؛ لأن العموم إنما يوجد فيما يكون سياق الكلام لأجله، فأما ما يقع الإشارة إليه فهو زيادة على المطلوب بالنص، فإذا لم يوجد العموم لا يوجد التخصيص؛ لأنه فرعه. وقال شمس الأئمة وأتباعه ومنهم المصنّف: إنه يحتمل ذلك؛ لأن الثابت بالإشارة مثل الثابت بالعبرة، من حيث إنه ثابت بصيغة الكلام، فكما أن الثابت بالعبرة يحتمل العموم فيمكن أن يخصّ، كذا هذا.

ومثال إشارة المخصوص البعض قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (البقرة: ١٥٤)، فإن هذا الكلام سيق لعلّ درجات الشهداء، ويفهم منه بطريق الإشارة أنه لا يصلّي عليهم؛ لأنهم أحياء، كما ذهب إليه الشافعي رحمته، لكن خصّ منه حمزة بما روى أحمد عن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلّى الله عليه وآله صلّى على حمزة سبعين صلاة، وأما مثاله على مذهبنا فهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ (البقرة: ٢٣٣)، فإن هذا الكلام يدلّ بطريق الإشارة على أن للأب حق التملك في مال ولده، فخصّ منه وطء الأب جارية ولده، فإنه لا يحلّ حتى تجب عليه قيمتها على ما عرف. ثم لما كانت تمسكات علمائنا منحصرة في الأربع: العبرة والإشارة والدلالة والاقضاء، وكان بعض العلماء كالشافعي رحمته وأتباعه يتمسك بوجوه آخر أيضاً سوى هذه، أراد المصنّف أن يبيّن فسادها، ولذا أورد فصلاً.

فصل: واعلم أن عامة الأصوليين من أصحاب الشافعي رحمته قسموا الدلالة إلى منطوق ومفهوم، وقالوا: المنطوق ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، وهذا يشمل ما سميّناه عبارة أو إشارة أو اقتضاء، والمفهوم ما دلّ عليه اللفظ، لا في محلّ النطق. ثم المفهوم عندهم نوعان: مفهوم موافقة، وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، وهذا ما سميّناه دلالة النص، ومفهوم مخالفة، وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق. ثم المفهوم المخالف على أنواع؛ لأنه إن فهم من اسم العلم فهو مفهوم اللقب، وإن فهم من الشرط أو الوصف فهو مفهوم الشرط أو الوصف، وتلك الأقسام من المفهوم فاسدة عندنا، لا يصحّ الاحتجاج بها كما قال المصنّف.

أو الوصف المذكورين في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾، وحاصله أنه ألحق الوصف بالشرط، واعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب، ولذلك أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك،
الشافعي
الشافعي

أو الوصف: وهو الإيمان في الفتيات أي الإماء. ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً إلخ﴾: أي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة في المال أن ينكح الحرائر المؤمنات لأجل زيادة مهرهن ونفقتهن فله أن ينكح أمة مؤمنة من مملوكات أيمانكم، أي إخوانكم بمخف المضاف، وإلا لا يجوز نكاح السيد بأمة نفسه، فالله تعالى علّق حكم نكاح الإماء بشرط عدم طول الحرة، ثم قيّد الأمة بوصف الإيمان، فعلى مفهوم الشرط والوصف لا يجوز النكاح بالأمة عند القدرة بنكاح الحرة، وأيضاً لا يجوز نكاح الكتائية للمؤمن، كما هو مذهب الشافعي رحمه الله، وعندنا جاز الأمران. وحاصله: أي حاصل ما قاله الشافعي من أن التقيّد بالشرط أو الوصف يدلّ على نفي الحكم عما عداه.

ألحق الوصف إلخ: في كونه موجباً للعدم عند العدم؛ لأن أثر الوصف في المنع كأثر الشرط، بدليل أن الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط. ألا ترى أن من قال لامرأته: أنت طالق راكبة، فإن الطلاق في هذا القول متعلّق بركوبها، كما أن الطلاق في قوله: أنت طالق إن كنت راكبة، متعلّق بركوبها، فلما لم يوجد الطلاق في كلا القولين بغير الركوب ألحق الوصف بالشرط. واعتبر التعليق إلخ: واعلم أن أثر التعليق في المنع اتفاقي، لكن عند الشافعي رحمه الله هو يمنع الحكم عن الثبوت إلى زمان وجود الشرط، ولا يمنع السبب عن الانعقاد، فلا يكون السبب موجوداً موجباً للحكم في الحال، لكن التعليق منع وجود الحكم إلى زمان وجود الشرط، فكان عدمه مضافاً إلى عدم الشرط، وعندنا التعليق يمنع السبب عن الانعقاد، فلا يكون السبب موجوداً موجباً للحكم في الحال، فكان عدم الحكم بناءً على العدم الأصلي، ففي قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" السبب هو "أنت طالق"، والحكم هو وقوع الطلاق، فعند الشافعي التعليق بالشرط (أعني الدخول في الدار) إنما عمل في منع الحكم فقط دون السبب؛ إذ السبب قد وجد حساً لا مردّه له.

ولذلك: أي لأجل أن التعليق إنما يؤثر في منع الحكم دون السبب. تعليق الطلاق إلخ: فمن قال للأجنبية: "إن نكحتك فأنت طالق"، أو قال لعبد غيره: "إن ملكتك فأنت حر"، فهذا الكلام عنده باطل، حتى لا يقع الطلاق بعد النكاح ولا الإعتاق بعد الملك؛ لأن السبب وهو قوله: "أنت طالق" و"أنت حر" موجود عند التعليق، فلا بدّ لانعاقده من وجود الملك في المحلّ، فإذا خلا المحلّ عن الملك لغا، وصار كما إذا قال للأجنبية: "إن دخلت الدار فأنت طالق"، وهذا باطل بالاتفاق.

[الفرق بين الواجب المالي والبدني]

وجوز التكفير بالمال قبل الحنث؛ لأن الوجوب حاصل بالسبب على أصله،
 ووجوب الأداء متراخ عنه بالشرط، والمالي ^{أي وجوب الكفارة} **يَحْتَمِلُ** الفصل بين وجوبه ووجوب
 أدائه. أما البدني ^{أي الواجب المالي} فلا **يَحْتَمِلُ** الفصل، فلما تأخر الأداء لم يبق الوجوب، وإنا نقول:
 بأن أقصى درجات الوصف ^{كالصوم} إذا كان مؤثراً أن يكون علةً للحكم،

وجوز التكفير إلخ: هذا تفريع آخر على ما ذهب إليه الشافعي رحمته الله، فإذا حلف: والله لا أفعل كذا، ولم يحنث
 بعدُ ولكنه كفر قبل الحنث، بأن أعتق رقبة أو أطعم عشرة مساكين أو كساهم جاز عنده.
 حاصل بالسبب: وهو اليمين، ولهذا يضاف الكفارة إليها، فيقال: كفارة اليمين، إلا أن الحنث شرط لوجوب
 أدائها، والتعليق بالشرط مقدّر، فكأنه قال الحالف: إن حنثت فعليّ كفارة يمين، فإذا وجد السبب يصحّ الحكم
 مرتباً عليه. ووجوب الأداء إلخ: يعني أن نفس وجوب الكفارة إنما هو بالسبب، وهو اليمين، فإذا وجد السبب
 ترتب الحكم عليه، وأما وجوب أداء الكفارة فهو يتأخّر عن السبب ويحصل بالشرط وهو الحنث، فلا يكون
 وجوب الأداء قبل الحنث. ثم أشار إلى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم، حيث لا يجوز تعجيلها قبل
 الحنث عنده، بخلاف الأولى. **يَحْتَمِلُ** الفصل إلخ: فينفصل نفس وجوبه عن وجوب أدائه. ألا ترى أن من
 اشترى شيئاً إلى شهرين مثلاً، فيثبت الوجوب بنفس العقد، ولا يثبت وجوب الأداء قبل حلول الأجل.
 فلا **يَحْتَمِلُ** الفصل: يعني ليس الفصل بين نفس وجوبه ووجوب أدائه، بل نفس وجوبه ليس إلا وجوب أدائه.
 ألا ترى أن الصلاة ليست إلا فعلاً معلوماً، وكذا الصوم، فوجوب الصلاة والصوم لا يكون إلا وجوب الأداء.
 فلما تأخر إلخ: ونحن نقول: هذا الفرق ساقط عن أصله؛ لأن ذات الأموال إنما تقصد في حقوق العباد، فيصحّ
 هذا الفرق في حقوق العباد، وأما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الأداء، فيكون كالبدنيّ في عدم انفكاك نفس
 وجوبه عن وجوب أدائه.

ثم أجاب المصنّف عن استدلال الشافعي رحمته الله بقوله: وإنا نقول إلخ: هذا جواب عن أصل الشافعي رحمته الله الذي
 كان منوطاً بأمرين: الأول أنه ألحق الوصف بالشرط، والثاني اعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون
 السبب كما مرّ تشريحه آنفاً تحت قوله: "وحاصله"، فقوله: "بأن أقصى درجات الوصف إلخ" منع على الأمر
 الأول، وحاصله أنا لانسلم أن الوصف ملحق بالشرط على الإطلاق، بل للوصف ثلاث درجات، أداها
 أن يكون اتفاقاً كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ (النساء: ٢٣)، وهذا القسم لا يوجب العدم =

كما في قوله تعالى: "الزاني" و"السارق"، ولا أثر للعلة في النفي بلا خلاف. ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم، فمنعه من اتصاله بمحلّه، وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً، ولهذا لو حلف: لا يطلق، فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط، وهذا بخلاف خيار الشرط في البيع؛

= عند عدمه بلا خلاف، فوجوده وعدمه سواء، وأعلاها أن يكون بمعنى العلة بأن يكون مؤثراً في الحكم، كما في قوله تعالى: الزانية والزاني، والسارق والسارقة، فإن وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الجلد، ووصف السرقة هو المؤثر في وجوب القطع، وذلك لأن الحكم متى رتب على الاسم المشتق كان مأخذه علة للحكم على ما عرف، وإذا كانت أعلى درجات الوصف أن يكون علة لا يدلّ عدمها على عدم الحكم؛ لأن عدم العلة لا يدلّ على عدم الحكم بلا خلاف ما لم يثبت اختصاصه بها؛ لجواز ثبوت الحكم حينئذ بعلة شتى، فأدناها أولى أن لا يدلّ عدمه على عدم الحكم، وأوسطها أن يكون بمعنى الشرط، فثبت أن الوصف ليس على الإطلاق ملحقاً بالشرط.

ولو كان شرطاً إلخ: هذا منع على الأمر الثاني ووجوب عن مفهوم الشرط أيضاً. وحاصله وإن سلّمنا أن الوصف قد يكون ملحقاً بالشرط ولكن لانسلّم أن عدمه يدلّ على عدم الحكم؛ لأن عدم الشرط لا يدلّ عندنا على عدم الحكم، فكذا عدم الوصف الملحق به، وذلك لأن الشرط وهو قوله: "إن دخلت الدار" إنما دخل على السبب، وهو قوله: أنت طالق؛ لأنه هو المذكور دون غيره من الحكم، وهو وقوع الطلاق، فعدم الشرط إنما يدلّ على عدم المشروط، وهو السبب بالشرط، وهو قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" علق قوله "فأنت طالق" وهو السبب بالشرط، وهو قوله: "إن دخلت الدار"، فلو لم يقل: إن دخلت الدار، لوقع الطلاق بالفعل، فقوله: "إن دخلت الدار" منع السبب من اتصاله بمحلّه، وهو المرأة، فقوله: "أنت طالق" لم يتصل ولم يقع على محلّه لأجل قوله: إن دخلت الدار. لا ينعقد سبباً؛ فلم يكن السبب موجوداً قبل وجود الشرط، فكان عدم الحكم لعدم السبب، لا لعدم الشرط.

ولهذا لو حلف إلخ: تائب وإلزام على الخصم بما هو مجمع عليه، أي ولأجل أن المعلق لا ينعقد سبباً، حتى لو حلف أحد: والله لا يطلق امرأته، فقال: إن دخلت الدار فأنت طالق، لا يحنث بهذا القول ما لم يوجد الشرط وهو دخول الدار، وذلك لأن قوله: "إن دخلت الدار" منع قوله: "أنت طالق" عن اتصاله بمحلّه، فكأنه لم يقل هذا القول ما لم يوجد الدخول، فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله: "أنت طالق" فيحنث.

وهذا بخلاف إلخ: جواب عن استدلال الشافعي، تقرير الاستدلال أن الشرط إنما يردّ على الحكم دون السبب؛ إذ لا معنى لجعل قوله: "أنت طالق" معدوماً، مع كونه موجوداً حسّاً، فلا محالة هو داخل على الحكم دون السبب، =

لأن الخيار داخل على الحكم دون السبب، ولهذا لو حلف: لا يبيع، فباع بشرط
 أي خيار الشرط في البيع ^{فقال: والله} الخيار **يحنث**، وإذا ثبت أن التعليق تصرف في السبب بإعدامه إلى زمان وجود
 الشرط، لا في أحكامه ^{بالشرط} صحّ تعليق الطلاق والعتاق بالملك، وبطل التكفير بالمال قبل
 الحنث، وفرقه بين الماليّ والبدني ساقط؛ لأن حق الله تعالى في الماليّ فعل الأداء،
 والمال آلة، وإنما يُقصد عين المال في حقوق العباد.

= كشرط الخيار في البيع يدخل على الحكم دون السبب. وتقرير الجواب: هذا أي دخول الشرط في العتاق
 والطلاق على السبب دون الحكم، بخلاف خيار الشرط في البيع. دون السبب: وهو البيع؛ لأن البيع يحتمل
 الحظر؛ لأنه من قبيل الإثبات، وهو غير محتمل للحظر؛ لأنه يؤدي إلى القمار الذي هو حرام، وفي جعله متعلقاً
 بالشرط حظر تام، فكان القياس أن لا يجوز البيع مع الشرط كما لا يجوز مع سائر الشروط، لكن الشرع جوّز
 ذلك ضرورة دفع الغبن، فيتقدّر بقدرها، وهي تندفع بجعله متعلقاً بالحكم دون السبب، بخلاف العتاق والطلاق؛
 إذ هما ليس كذلك، فهما يحتملان التعليق بالشرط، فوجب أن يجعل الشرط داخلاً على أصل السبب دون
 الحكم، فقياسكم قياس مع الفارق. ولهذا: أي لأن شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب.

يحنث: لتحقق البيع؛ لأن شرط الخيار لم يدخل على البيع ولم يمنعه عن الانعقاد. لا في أحكامه: يعني أن التعليق
 بالشرط بعدم السبب إلى زمان وجود الشرط، ولا يعدم الحكم كما مرّ تشريجه. صحّ تعليق إلخ: فيما إذا قال:
 إن نكحتك فأنت طالق، أو إن تملكك فأنت حر؛ لأنه لم يوجد قوله: "أنت طالق" و"أنت حر" وقت التعليق
 حتى يحتاج إلى المحل؛ فإذا وجد النكاح والملك فحينئذ يكون محلاً لورد قوله: أنت طالق وأنت حر، فلا بأس
 لوقوعه في محله. وبطل التكفير إلخ: لأن اليمين لا تنعقد إلا للبر، فكيف تكون سبباً للحنث؟ فلا يصحّ التقديم
 على السبب وهو الحنث. وفرقه بين إلخ: بأن الماليّ يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه، فلذا صحّ فيه
 تقدم الكفارة على الحنث، بخلاف البدنيّ فلا يحتمل الفصل، فلا ينفكّ نفس الوجوب فيه عن وجوب الأداء،
 فيكونان معاً بعد الحنث، فلا يصحّ فيه تقدم الكفارة قبل الحنث. فعل الأداء: فيكون كالبدينيّ، لا ينفكّ فيه
 نفس الوجوب عن وجوب الأداء، فلا يصحّ فيه أيضاً تقدم الكفارة قبل الحنث كما هو مذهبنا.

آلة: أي آلة الأداء، فيكون المقصود هو الأداء، وهو إنما يجب بعد الحنث فلا يصحّ تقديمه على الحنث.
 وإنما يقصد إلخ: فينفكّ فيها نفس الوجوب عن وجوب الأداء، فيصحّ هذا الفرق فيها ولا يصحّ في حقوق الله تعالى،
 والكفارة من حقوق الله تعالى، فلا يصحّ هذا الفرق فيها.

[هل يحمل المطلق على المقيّد أم لا]

ومن هذه الجملة ما قال الشافعي رحمته الله: إن المطلق محمول على المقيّد وإن كانا في أي من الوجوه الفاسدة حادثتين، مثل كفارة القتل وسائر الكفارات؛ لأن قيد الإيمان زيادة وصفٍ يجري بجرى الشرط، فيوجب نفي الحكم عند عدمه في المنصوص عليه وفي نظيره من الكفارات؛ لأنها جنس واحد. وعندنا لا يحمل المطلق على المقيّد وإن كانا في حادثة بالمقياس واحدة بعد أن يكونا في حكمين؛ لإمكان العمل بهما. قال أبو حنيفة ومحمد رحمتهما فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلاً عا مداً أو نهاراً ناسياً: إنه يستأنف. أي للصوم

إن المطلق إلخ: المطلق هو المعترض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات، والمقيّد هو المعترض للذات مع صفة منها، فإذا وردا في مسألة شرعية فعند الشافعي رحمته الله: المطلق يحمل على المقيّد، أي يراد به المقيّد وإن كانا واقعين في حادثتين، مثل كفارة القتل وسائر الكفارات، فإن كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيّد، وهو قوله تعالى: ﴿تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ بدون قيد الإيمان، فعند الشافعي رحمته الله قيد الإيمان معتبر هنا أيضاً. في المنصوص عليه: وهو كفارة القتل، ويوجب نفي الحكم عند عدمه. لأنها جنس واحد: شرعت للستر والزجر. والحاصل أنه بني كلامه على أن المفهوم حجة قائلاً بأن التقييد بالوصف بمنسزلة التعليق بالشرط، وأنه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما مرّ سابقاً، فكأنه قيل في كفارة القتل: فتحرير رقبة إن كانت مؤمنة، فإذا لم يكن وصف الإيمان لا يجوز بناءً على أن عدم الحكم عند عدم الشرط، وإذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعيّ يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكها في كونها كفارة. وعندنا لا يحمل إلخ: يعني إذا ورد المطلق والمقيّد في حادثة واحدة أو حادثتين، ويكون أحدهما ورد في حكم وأحدهما في حكم آخر، لا يحمل المطلق على المقيّد أصلاً عندنا؛ لإمكان العمل بكل واحد منهما؛ إذ يجوز أن يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة، والتضييق هو المقصود في هذا الحكم في حادثة أخرى، كما في إعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين، فالحكم واحد وهو إعتاق الرقبة، ولكن الحادثة اثنتان: أحدهما كفارة القتل، والأخرى كفارة اليمين. ففي الأولى ورد المقيّد كما قال تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (النساء: ٩٢)، وفي الأخرى ورد المطلق كما قال تعالى: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ بغير قيد الإيمان، فلا يحمل أحدهما على الآخر؛ إذ يجوز أن يكون مقصود الشارع التعليل في الأولى والتوسعة في الأخرى، وكذا لا يحمل أحدهما على الآخر إذا كانا في حكمين وإن اتحد الحادثة، كما بين المصنّف مثاله في المتن. إنه يستأنف: الصوم، يعني من ظاهر بامرأته بأن قال: ظهر كظهر =

[إذا دخل الإطلاق والتقييد في السبب]

ولو قربها في خلال الإطعام لم يستأنف؛ لأن شرط الإخلاء عن المسيس من ضرورة شرط التقديم على المسيس، وذلك منصوص عليه في الإعتاق والصيام دون الإطعام، وكذلك إذا دخل الإطلاق والتقييد في السبب يجري كل واحد منهما على سننه، كما قلنا في صدقة الفطر:

= أمي مثلاً، ثم أراد أن يكفر بالصوم أو الإعتاق، فجامعها في خلال الصوم أي قبل إتمام صيام شهرين في الليل، عامداً أو ناسياً، وفي النهار ناسياً فعند محمد وأبي حنيفة رحمهما يستأنف الصيام؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا﴾ (المجادلة: ٤)، فثبت بمقتضى النص أن الإخلاء عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت بصريحه أن التقديم عليه شرط؛ لأن الإخلاء من ضرورة التقديم؛ إذ لا يتصور التقديم بغيره، فكان الواجب عليه شيئين: أحدهما التقديم، والآخر الإخلاء، فإن عجز عن الأول فعليه الثاني، وإلا لفات الأمران جميعاً، وقال أبو يوسف والشافعي رحمهما: لا يستأنف؛ لأن تقديم جميع الصيام على المسيس فرض، كما في قوله: ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ يَتَمَاسَا﴾، فإذا جامعها فات تقديم البعض دون البعض، فلو استأنف لفات تقديم الجميع. قوله: "ليلاً عامداً" ليس قيذا احترازياً؛ لأن العمد والنسيان في الليل سواء كما في "شرح الطحاوي"، وقوله: "أو نهاراً ناسياً" احتراز عن العمد؛ إذ لو جامعها في النهار عمداً لوجب عليه الاستيناف بالاتفاق.

ولو قربها إلخ: يعني لو أراد أن يكفر بإطعام ستين مسكيناً فجامعها قبل الإطعام أي في وسطه، فإنه لا يستأنف الإطعام بالاتفاق بين علمائنا الثلاثة.

التقديم على المسيس: كما مرّ من أنه لا يتصور تقديم الصيام على المسيس بدون الإخلاء عن المسيس. منصوص عليه إلخ: لقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا﴾ (القصص: ٣)، فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا. دون الإطعام: حيث لم يذكر فيه إلا قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِطْطَاعُ سِتِّينَ مَسْكِينًا﴾ (المجادلة: ٤)، ولم يذكر فيه "من قبل أن يتماسا"، والحاصل أن الحادثة ههنا متحد ولكن الحكمين (أحدهما إطعام ستين مسكيناً، وثانيهما صيام شهرين وإعتاق الرقبة) مختلفان، وأحدهما مطلق لم يذكر فيه قيد التقديم حيث لم يقل: إطعام ستين مسكيناً من قبل أن يتماسا، والآخر مقيد، ذكر فيه هذا القيد، فلا يحمل أحدهما على الآخر بل يجري كل واحد منهما على سننه، ولما لم يشترط التقديم على المسيس فيه لم يشترط الإخلاء عنه، فلا يلزم الاستيناف إن جامعها في خلال الإطعام؛ لعدم اشتراط الإخلاء عن المسيس الذي كان يثبت ضرورة في اشتراط التقديم، كما في إعتاق الرقبة والصوم. على سننه: ولا يحمل المطلق على المقيد.

إنه يجب أدؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق باسم العبد، وعن العبد المسلم بالنص المقيّد بالإسلام؛ لأنه لا مزاحمة في الأسباب، فوجب الجمع.
أي بسببه
أي لا منافاة

بالنص المطلق إلخ: وهو قوله ﷺ: "أدوا عن كل حرّ وعبد، صغير أو كبير نصف صاع من بر، أو صاع من تمر." [بدائع الصنائع]. ففي هذا الحديث ليس قيد المسلم. بالنص المقيّد إلخ: وهو ما روى البخاري ومسلم وابن ماجه وغيرهم عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير، على كل حرّ وعبد، ذكر وأنثى من المسلمين. وقال أبو عيسى الترمذي: رواه مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وآله، وزاد فيه: "من المسلمين"، ورواه غير واحد عن نافع ولم يذكروا فيه "من المسلمين". [الترمذي، رقم: ٦٧٦].

والحاصل أن المطلق والمقيّد إذا دخلا على السبب (نحو: "أدوا عن كل حرّ وعبد" هذا مطلق، و"عن كل حرّ وعبد من المسلمين"، وهذا مقيّد، فإن هذين النصبين دخلا على السبب وهو الرأس، فإن سبب وجوب صدقة الفطر هو الرأس، فأحدهما يدلّ على أن الرأس المطلق سبب، والثاني على أن رأس المسلم سبب) لا يحمل أحدهما على الآخر. فوجب الجمع: بين المطلق والمقيّد، ولا يحمل أحدهما على الآخر، فيجعل كل واحد منهما سبباً، وأما لو كان الحكم واحداً مع اتحاد الحادثة فالحمل واجب بالاتفاق، كما أمر صلى الله عليه وآله لأعرابيّ جامع امرأته في نهار رمضان: أن يصوم شهرين متتابعين. رواه أبو داود [رقم: ٢٣٩٠] وغيره. وفي رواية له عن ابن جريج عن الزهري على لفظ مالك: أن يصوم شهرين بلا قيد للتتابع، والحكم والحادثة واحد، فوجب حمل أحدهما على الآخر؛ لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين، فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه. وضبط المقام أن المطلق والمقيّد إذا وردا لبيان الحكم: فإما أن يختلف الحكم أو يتحد، فإن اختلف فإن لم يكن أحد الحكمين موجباً لتقييد الآخر لا يحمل أحدهما على الآخر، مثل: أطمع رجلاً، واكس رجلاً عارياً، وإلا يحمل أحدهما على الآخر، مثل: أعتق عني رقبة، ولا تعتق رقبة كافرة، فإن أحدهما موجب لتقييد الآخر بالذات، ومثل: أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة، فإن أحدهما يوجب تقييد الآخر بالواسطة؛ لأن نفي تملك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها، وهذا يوجب تقييد إيجاب الإعتاق عنه بالمؤمنة.

وإن اتحد الحكم: فإما أن يكون منفيّاً أو مثبتاً، فإن كان الأول فلا حمل، مثل: لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، لإمكان الجمع بأن لا يعتق أصلاً، وإن كان الثاني فالحادثة: إما مختلفة أو متحدة، فإن اختلفت فلا حمل خلافاً للشافعي رضي الله عنه ككفارة اليمين والقتل، وإن اتحدت فإما أن يكون الإطلاق والتقييد في السبب ونحوه أو لا، فإن كان فلا حمل، كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقاً في بعض الأحاديث، ومقيّداً بالإسلام في بعضها، وإلا يحمل المطلق على المقيّد بالاتفاق، كما في قصة أعرابيّ جاء: "صمّ شهرين" في رواية، و"شهرين متتابعين" في الأخرى، كذا قيل.

وهو نظير ما سبق أن التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه، فصار الحكم الواحد قبل وجوده معلقاً ومرسلاً؛ لأن الإرسال والتعليق يتنافيان وجوداً، فأما قبل وجوده فهو معلقٌ بالشرط أي معدوم يتعلّق وجوده بالشرط، ومرسل عن الشرط أي معدوم محتمل للوجود قبله، والعدم الأصلي كان محتملاً للوجود ولم يتبدّل العدم، فصارَ محتملاً للوجود بطريقتين.

الأصلي أي بقي
قبل التعليق

وهو: أي العمل بالمطلق والمقيّد الواردين في السبب وعدم حمل أحدهما على الآخر. فصار الحكم إلخ: محتملاً لأن يكون معلقاً بالشرط. ومرسلاً: أي مطلقاً عن الشرط، وذلك* لأن الإرسال إلخ. وجوداً: يعني عند وجود الحكم، وثبوته لا يمكن أن يثبت ذلك الحكم الواحد بالإرسال والتعليق لأجل المنافاة بينهما. قبل وجوده: أي قبل وجود ذلك الحكم. قبله: أي قبل الشرط، كالطلقات الثلاث المعلقة بدخول الدار يحتمل أن يتحقّق وجودها عند وجود الشرط أي دخول الدار، ويحتمل أن يوجد قبل وجود الشرط بالتنجيز. محتملاً للوجود: بالإرسال والتعليق، وبعد التعليق أيضاً.

بطريقتين: أحدهما الإرسال والتعليق بالشرط، فكما يصلح الحكم الواحد قبل وجوده أن يوجد بالشرط وأن يوجد بغيره أيضاً؛ لأنه لا منافاة بين الإرسال والتعليق قبل وجود الحكم؛ لأن الأمر العدمي يصلح أن يوجد بالشرط، وأن يوجد بغيره أيضاً، ولا يتبدّل العدم بعد التعليق، فهو بعد التعليق أيضاً يصلح أن يوجد بطريقتين، وإنما المنافاة بين الإرسال والتعليق بعد وجود الحكم، فإنه إذا وجد الحكم بالشرط لا يمكن أن يقال: إنه وجد بالإرسال أي بغير الشرط، وكذا العكس، كذلك يصلح الحكم الواحد قبل وجوده أن يثبت بسبب مقيّد، وأن يثبت بسبب مطلق على سبيل البديل؛ إذ لا منافاة بينهما حينئذ، كما لم يكن المنافاة بين الإرسال والتعليق قبل وجود الحكم وإن امتنع ثبوته بهما جميعاً، فلذا لا يحمل أحدهما على الآخر بل يجمع بينهما.

ثم في هذا الكلام دفع سؤال كان يرد على مسألة التعليق بالشرط. تقرير السؤال: أن عندكم التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم عند عدمه بل يجوز أن يوجد الحكم عند عدم الشرط أيضاً، كما يجوز أن يوجد عند الشرط، فصار الشيء الواحد معلقاً ومرسلاً. وهذا اجتماع المتنافيين؟ تقرير الجواب: أنه لا منافاة بين الإرسال والتعليق قبل وجود الشيء، وإنما المنافاة بعد وجوده، ونحن نجعل معلقاً ومرسلاً قبل وجوده، لا بعده، فتأمل.

* وذلك: أي احتمال الحكم لأن يكون معلقاً ومرسلاً.

[إن العام يخصّ بسببه]

ومنها ما قال بعضهم: إن العام يخصّ بسببه، وعندنا إنما يخصّ بسببه إذا لم يكن مستقلاً بنفسه، كقوله: نعم أو بلى، أو خرج مخرج الجزاء، كقول الراوي: سها

أي العام

العام

أي العام

رسول الله ﷺ فسجد، أو خرج مخرج الجواب،
 ولم يزد عليه

أي العام

ولم يزد عليه

بعضهم: وهو مالك والشافعي رحمهما الله وتبعهما المزني والقفال وأبو بكر الدقاق وأبو ثور. إن العام: إذا ورد في شخص خاصّ في نص أو قول الصحابة رضي الله عنهم ولم يكن كلاماً مبتدأ.

بسببه: سواء كان السبب سؤال سائل بأن سأل أحد في حضرته، فأجاب عليه السلام: "من فعل كذا فعليه كذا" أو "فله كذا"، ولم يقل: "فلك كذا" أو "فعليك كذا"، أو وقوع حادثة بأن وقعت حادثة لأحد في زمن النبي ﷺ، فورد النصّ في تلك الحادثة يتناول لصاحب الحادثة ولغيره، فعند هؤلاء العلماء يخصّ ذلك العامّ في حق ذلك السائل أو صاحب الحادثة، حتى كان الحكم ثابتاً في حق غيرهما بنص آخر أو بالقياس عليهما، وذهب جمهور العلماء من المتقدمين والمتأخرين إلى خلافه، ويؤيدهم إجماع الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على إجراء النصوص الواردة مقيدة بأسبابها على عمومها. ألا ترى أن آية الظهار نزلت في حولة امرأة أوس بن الصامت، وآية اللعان في هلال بن أمية، وآية القذف في قذف عائشة رضي الله عنها، وآية السرقة في سرقة رداء صفوان أو سرقة الجن، ومع ذلك لم يخصّوا هذه العمومات في مواردّها. فعلم أن العام لا يخصّ بسبب الورود. كذا في "غاية التحقيق". ثم أراد الشيخ أن يبيّن ما هو الحق عندنا ويفصل السبب، ويبيّن ذلك في أربعة أقسام.

مستقلاً بنفسه: أي: لا يستقلّ بإفهام المعنى بدون ما تقدّمه من السبب، وهذا هو القسم الأول.

كقوله: في جواب من قال: أكان لي عليك ألف درهم؟ فقال: "نعم" أو قال: أليس لي عليك ألف درهم؟ فقال: "بلى"، فقوله: "بلى ونعم" عامّ لإفهامه، من حيث أنه يصلح جواباً لأنواع من الكلام، فعند ذكر السبب يتعلّق به؛ لأن كل واحد منهما حرف غير مستقلّ بنفسه، لا يفيد بدون تعلّقه بما قبله من السبب، فإذا لم يفد بدون التعلّق بما قبله من السبب فكيف يفيد معنى عامّاً شاملاً؛ لأن ذلك شأن المستقل بل ينحصر في السبب، وأما لو كان كلاماً مستقلاً بنفسه بأن يقول: لك عليّ ألف درهم، فهو إقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه، فلا كلام فيه، والفرق بين "بلى ونعم" يعرف في المطولات.

كقول الراوي: وقصته مع قول ذي اليمين: أقصرت الصلوة أم نسيت؟ الحديث مروى في صحيح البخاري [رقم: ٧١٤]، ومسلم [رقم: ١٢٩] وهذا هو القسم الثاني، فقوله: "فسجد" عامّ صالح في نفسه لكل سجود، ولكن لما وقع موقع الجزاء بدلالة الفاء خصّ بسببه وهو السهو، وذلك لأن الكلام لما جعل جزاء لما تقدّم كان المتقدّم سبب وجوبه، فيتعلّق به، ولا يفيد معنى عامّاً.

كالمدعو إلى الغداء ويقول: والله لا أتغدى، فأما إذا زاد على قدر الجواب فقال: والله لا أتغدى اليوم، وهو موضع الخلاف، فعندنا يصير مبتدأً احترازاً عن إلغاء الزيادة. ^{في جوابه} _{فيته المصنف}

[القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم]

ومنهما ما قال بعضهم: إن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم، مثل قول بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ ^{الاشترار فيه} إن القرآن يوجب أن لا تجب الزكاة على الصبي. قالوا: لأن العطف يقتضي المشاركة، واعتبروا بالجملة الناقصة إذا عطف على الكاملة، وهذا فاسد؛

كالمدعو إلى الغداء: بأن قال له آخر: تغدّ معي. والله لا أتغدى: ولم يزد في الجواب: "اليوم" أو "معك"، وهذا هو القسم الثالث، فقوله: "لا أتغدى" عامٌ شامل لغداء ذلك اليوم وغيره، والغداء مع المخاطب وغيره، والغداء في منزله وفي غيره، ولكنه لما أخرج الكلام مخرج الجواب رداً عليه فيفيد بذلك الغداء الذي دعاه إليه، ويصير كأنه قال: "إن تغدّيت الغداء التي دعوتني إليه فكذا"، ففي هذه الصور الثلاث يختصّ العامٌ بسببه اتفاقاً، ولا يَحتمل ابتداء الكلام قط. فأما إذا زاد إلخ: وهذا هو القسم الرابع.

مبتدأ: حيث لا يتعلّق بأول الكلام. إلغاء الزيادة: إذ لو جعلناه خارجاً مخرج الجواب فحينئذ يُلغو الزيادة، وهو قوله: "اليوم"؛ لأنه بغيره يتمّ الجواب، ودلالة الحال إن كانت شاهدة على كونه جواباً ولكن لا عبرة لها مع الصريح، فلذا رجّحنا اللفظ وجعلناه ابتداءً، فلا يختصّ بسببه بل يبحث بالتغدي، سواء كان في ذلك اليوم مع الداعي أو وحده أو مع غيره، وقال الشافعي ومالك وزفر رحمهم: إنه يحمل على الجواب بدلالة الحال، فيخصّ بسببه، فيراد بالغداء ذلك الغداء الخالص. بعضهم: قيل: هو مالك. في النظم: أي الجمع بين الكلامين بحرف الواو. إن القرآن: أي الاشتراك بين الكلامين بحرف الواو.

على الصبي: والجنون، كما لا تجب عليهما الصلاة؛ لاقتراحها بالصلاة في هذا القول، فهما جملتان كاملتان عطفت إحداها على الأخرى بالواو، فيقتضي التسوية بينهما. المشاركة: ومقتضى المشاركة هو إن وجبت إحداها وجبت الأخرى، وإلا لا تجب الأخرى أيضاً. واعتبروا بالجملة إلخ: أي قاس هؤلاء القوم الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة، مثل قوله: زينب طالق، وهند طالق، بالجملة الناقصة أي المفرد المعطوف على الجملة الكاملة، مثل قوله: زينب طالق وهند، فكما المفرد المعطوف والجملة الكاملة المعطوف عليها يشتركان في الخبر وهو طالق لا محالة، كذلك الأوليان تشتركان في الحكم.

لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما يتمّ به. فإذا تمّ بنفسه
لم تجب الشركة إلا فيما يفتقر إليه، ولهذا قلنا في قول الرجل لامرأته: "إن دخلت
الدار فأنت طالق، وعبدي حرّ": إن العتق بالشرط؛ لأنه في حق التعليق قاصر.
وهو دخول الدار

[تعريف الأمر]

فصل في الأمر: وهو من قبيل الوجه الأول من القسم الأول مما ذكرنا من الأقسام،
فإن صيغة الأمر لفظ خاصّ من تصاريف الفعل، وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل.

الجملة الناقصة: وهو قوله: "وهند". ما يتمّ به: الكلام وهو الخبر، فإن قوله: "وهند" كان محتاجاً إلى طالق، فلأجل
هذا الاحتياج وجبت الشركة بينهما بخلاف الكاملة المعطوفة. إليه: كالتعليق، فثبت أن موجب الشركة هو الافتقار
دون نفس العطف. ولهذا: أي: لأجل أن الشركة تثبت الافتقار. لأنه: أي قوله: "وعبدي حرّ" وإن كان تاماً إيقاعاً
لكنه في حق التعليق قاصر. قاصر: لأنه بدلالة الحال علم أن غرضه من قوله: "وعبدي حرّ" التعليق لا التنجيز، ولم
يذكر له شرطاً على حدة، فصار ناقصاً في حق التعليق، فثبت احتياجه إلى الأولى في حق الشرط، بخلاف ما لو قال:
إن دخلت الدار فأنت طالق، وزينب طالق، فإنه لا يعلّق طلاق زينب بدخول الدار؛ إذ لو كان غرضه التعليق لقال:
"وزينب" بدون ذكر الخبر؛ لاتحاد الجملتين في الخبر، فإذا أعاد الخبر علم أن غرضه التنجيز.
ولما فرغ المصنّف عن بيان التقسيم الرابع عن الوجوه الفاسدة شرع في بعض أقسام الخاص، وهو الأمر؛ لأن
أكثر أبحاث الأصول يتعلّق به.

وهو: أي الأمر وهو قولنا: "افعل". من الأقسام: العشرين، ومن الأولى في قوله: "من القسم الأول" للتبويض،
والثانية والثالثة للبيان، ويحتمل أن تكونا للتبويض أيضاً. صيغة الأمر: مثل: "افعل" يصدق عليه تعريف الخاص.
تصاريف الفعل: خرج به الاسم والحرف الخاص؛ لأنهما ليسا من تصاريف الفعل، والتصاريف جمع تصريف،
مصدر جمعه باعتبار إرادة الأنواع. وفي قوله: "لفظ خاص" ردّ على قول الواقفية الزاعمين أنه مشترك لفظي بين
الوجوب والندب والإباحة والتهديد.

وضع لمعنى إلخ: وفيه ردّ من ذهب من المالكية والشافعية إلى أن صيغة الأمر وإن كانت مختصة بالوجوب، لكن
الوجوب ليس مختصاً بها، بل إنه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل، ويسمى الفعل أمراً كما سميت
الصيغة به، حتى قالوا: إن أفعال النبي ﷺ موجبة كالأوامر، فلما قال: "وضع لمعنى خاص" احترز به منها، فكما
أن الأمر مختصّ بالوجوب كذلك معناه، وهو الوجوب مختصّ به. فقوله: "فإن صيغة الأمر" إلخ دليل على أن الأمر =

[موجب الأمر]

وموجبه عند الجمهور الإلزام إلا بدليل.
أي الحكم الثابت بالأمر أي الوجوب

= من قبيل الخاص، ولا مصادرة فيه؛ لأنه أقام الدليل على إلحاق هذا الفرد بنوعه. ثم بين أنه إنما كان من هذا النوع؛ لأنه لفظ خاصّ وضع لمعنى خاص، كما يقال: الإنسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفته كذا وكذا، ثم يقال لفرد معيّن: هذا داخل في هذا النوع؛ لأنه إنسان كسائر أفرادها، كذا في "غاية التحقيق".
إلا بدليل: يدلّ على غيره، فحيثذ يحمل عليه، وقال بعضهم: هو مشترك بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد اشتراكاً لفظياً كالعين، ونقل ذلك عن الأشعري في بعض الروايات عنه، وابن شريح وبعض الشيعة. وقيل: هو مشترك بين المعاني الثلاثة الأول، ثم اختلف: فقيل بالاشتراك اللفظي، وقيل بالمعنوي، وهو مذهب المرتضى من الشيعة، وقيل: هو مشترك بين المعنيين الأولين بالاشتراك اللفظي، وهو منقول عن الشافعي رحمته، وقيل بالمعنوي، فعند هؤلاء لا حكم له بغير القرينة إلا التوقف، مع الاعتقاد أن ما أراد به صاحب الشرع فهو حق، كما هو شأن المحمل.

وذهب عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين إلى أنه حقيقة في أحد هذه المعاني عيناً من غير اشتراك ولا إجمال، لكنهم اختلفوا في لعينه، فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة كأبي الحسن والجبائي في أحد قوليهِ إلى أنه حقيقة في الوجوب ومجاز في ما عداه، وذهب جماعة من الفقهاء والشافعيّ في أحد قوليهِ إلى أنه حقيقة في الندب ومجاز في ما سواه، وذهب طائفة إلى أنه حقيقة في الإباحة، ونقل ذلك عن أصحاب مالك، وتمسك الجمهور القائلون بأنه حقيقة في الوجوب بالكتاب ودلالة الإجماع واللغة، أما الكتاب فقوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾، أي ما بقي لك الاختيار بعد أن أمرتك بالسجود، فلم تركته؟ وهذا دليل الوجوب، وإلا لما ذمّه الله تعالى على الترك، وكان لإبليس أن يقول: إنك ما ألزمتني السجود، وقيل: الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٣٦)، وقيل هو قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور: ٦٣).

وأما دلالة الإجماع فهي أن الأمة في كل عصر لم تزل كانوا يرجعون في إيجاب العبادات وغيرها إلى الأوامر، والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن القرائن على الوجوب، وأما اللغة فهي أن السيّد إذا أمر لمولاه: افعلْ هذا، فلو لم يفعل يعدّ عاصياً ومستحقاً للعقاب عند أهل اللغة، فلو لم يكن الأمر للوجوب لم يكن ذلك، وأما أدلة باقي الفرق فمذكورة في المطولات.

[الأمر بعد الحظر وقبله]

والأمر بعد الحظر وقبله سواء، ولا موجب له في التكرار ولا يحتمله؛ لأن لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل، لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد. مثل: اضرب
من حقيقة ذلك الفعل
قلنا: في قول الرجل لامرأته: "طلّقي نفسك" إنه يقع على الواحد، ولا تعمل نية الثنتين فيه؛ لأنه لا تصحّ نية العدد إلا أن تكون المرأة أمة؛

سواء: يعني إن الأمر في إفادة الوجوب بعد الحظر وقبله سواء، لا فرق فيه. وهذا ردّ على من قال: إن الأمر بعد الحظر أي المنع للإباحة وقبله للوجوب، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة: ٢)؛ لأن الصيد كان حلالاً على الإطلاق، ثم حرّم بسبب الإحرام، فإذا جاء قوله تعالى: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ بعد الحرمة أفاد الإباحة. ونحن نقول: هذه الإباحة لم يفهم من الأمر بل من قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ (المائدة: ٤)، وإلا فقد جاء الأمر للوجوب أيضاً بعد الحظر في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة: ٥)، فإن القتل في الأشهر الحرم محظور، والقتل الثابت بقوله "فاقتلوا" واجب بعده.

ولا موجب له إلخ: يعني إن الأمر باعتبار الوجوب لا يقتضي التكرار كما ذهب إليه قوم، ولا يحتمله أيضاً كما ذهب إليه الشافعي، فإذا قيل: "صلّ" كان معناه: افعل فعل الصلاة مرة، لا يقتضي ذلك التكرار ولا يحتمله. طلب الفعل: يعني إنما لا يقتضي الأمر التكرار ولا يحتمله؛ لأنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر، فقولك: "اضرب" مختصر من: أطلب منك الضرب، كما "ضرب" مختصر من قوله "فعل الضرب في الزمان الماضي"، والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد، فكيف يقتضي التكرار، وكيف يحتمله، وقال الشافعي رحمته الله: سلّمنا أنه لا يقتضي التكرار لكنه يحتمله؛ لأنه نختار أن المصدر المختصر منه معرّف، فهو وإن كان فرداً لكنه اقترن بأداة العموم والاستغراق، فصار بمعنى كل فرد، فيراد إيقاع كل فرد، وهذا معنى احتمال الأمر التكرار. والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت بغير النية أيضاً، والمحتمل لا يثبت بغير النية أصلاً. ولما كان يتوهم (من قوله: لفظ الأمر صيغة اختصرت لمعناها طلب الفعل) أنه كما لا يحتمل العدد ولا يقتضيه كذلك ليس بفرد أيضاً، دفع هذا التوهم بقوله: لكن لفظ الفعل: الذي اختصر منه الأمر.

فلا يحتمل العدد: لأن بين العدد والفرد منافات؛ إذ الفرد ما لا تركيب فيه، والعدد ما يتركب من الأفراد، والتركيب وعدمه متنافيان، ولهذا أي لأجل أن الأمر لا يحتمل العدد. يقع على الواحد: إلا أن ينوي الثلاث؛ لأن الواحد فرد حقيقيّ متيقّن، والثلاث فرد حكميّ محتمل. ولا تعمل نية إلخ: أي لا تصحّ نية الثنتين في قوله: =

[الأمر المطلق]

لأن ذلك جنس طلاقها؛ فصار من طريق الجنس واحداً. ثم الأمر المطلق عن الوقت، كالأمر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق، لا يوجب الأداء على الفور في الصحيح من مذهب أصحابنا.

[جعل الوقت ظرفاً]

والمقيد بالوقت أنواع، نوعٌ جعل الوقت ظرفاً للمؤدّي وشرطاً للأداء وسبباً للجوب، وهو وقت الصلاة^{الأول}. ألا يرى أنه يفضل عن الأداء، فكان ظرفاً لا معياراً،

= "طلّقي نفسك" لأنه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي، والعدد ليس مدلول اللفظ ولا محتمله، فكيف يصحّ النية إلا إذا كانت تلك المرأة أمة. لأن ذلك: المذكور وهو الثنتان في حق الأمة. جنس طلاقها: كالثلاث في حق الحرة جنس الطلاق. الجنس واحداً: أي يكون ذلك باعتبار الجنس فرداً حكماً، فيصحّ النية، وأما إذا قال: طلّقي نفسك ثنتين، فيقع الثنتان، لا لأجل أنه بيان تفسير له؛ لأن "طلّقي" لا يَحتمل ذلك حتى يكون "ثنتين" بيان تفسير له، بل لأجل أنه بيان تغير لما قبله. ولما فرغ المصنّف عن احتمال الأمر التكرار وعدم احتمال شرع في بيان أنه مطلق عن الوقت ومقيد به.

المطلق عن الوقت: وهو الذي لم يتعلّق أداء المأمور به فيه بوقت محدّد على وجه يفوت الأداء بفوته. لا يوجب الأداء إلخ: فإن كل واحد من تلك الأمور لا يتقيد بوقت يفوت بفوته، بل كلما أدى يكون أداءً وإن كان التعجيل مستحباً. وذهب بعض أصحابنا كالشيخ أبي الحسن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي كأبي بكر الصيرفي وأبي حامد إلى أنه يجب على الفور احتياطاً لأمر العبادة، بمعنى أنه يَأثم بالتأخير، وهذا هو ثمره الخلاف بيننا وبينهم وإلا لا يعدّ قاضياً عندهم أيضاً بالتأخير، وعندنا لا يَأثم إلا في آخر العمر، أو حين إدراك علامات الموت ولم يؤدّ فيه. ظرفاً: بأن لا يكون الوقت معياراً له بل يفضل عنه. وشرطاً للأداء: والمراد بكون الوقت شرطاً للأداء أن لا يصحّ المأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته.

وسبباً للجوب: والمراد بكون الوقت سبباً للجوب أن يكون لهذا الوقت تأثير في وجوب المأمور به، حتى يختلف المأمور به باختلاف صفة الوقت نقصاناً وكمالاً. وقت الصلاة: فإنه يوجد فيه ثلاث صفات من كونه ظرفاً وشرطاً وسبباً كما أثبت المصنّف تلك الصفات فيه. ظرفاً لا معياراً: هذا هو الصفة الأولى من الصفات الثلاث.

والأداء يفوت بفوته فكان شرطاً، والأداء يختلف باختلاف صفة الوقت، ويفسد التعجيل قبله فكان سبباً، والأصل في هذا النوع أنه لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وسبباً للوجوب لم يستقم أن يكون كل الوقت سبباً؛ لأن ذلك يوجب تأخير الأداء عن وقته أو تقديمه على سببه فوجب أن يجعل بعضه سبباً، وهو الجزء الذي يتصل به الأداء،

والأداء يفوت إلخ: فإن صلاة الظهر مثلا يفوت أداءً بفوت وقت الظهر، ولا يصح أداؤها قبل وقت الظهر. شرطاً: هذا هو الصفة الثانية. والأداء يختلف إلخ: فإنه يصح كاملاً في وقته الكامل، ويكره في أوقات مكروهة. ف: ثم هنا أمران: نفس الوجوب، ووجوب الأداء. فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو تتابع النعم على العباد من الله تعالى، وسببه الظاهري هو الوقت أقيم مقامه لتوارد النعم فيه. ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل، وسببه الظاهري هو الأمر أقيم مقامه. ثم اعلم أن الظرفية والسببية وصفان متنافيان لا يمكن اجتماعهما بحسب الظاهر؛ لأن السبب يقتضي التقدم على المسبب، والظرف يقتضي أن لا يقدم المظروف عليه؛ إذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده، ولذا قيل في التفصي عنه: إن الظرف جميع الوقت، والشرط مطلق الوقت، والسبب هو الجزء المتصل بالأداء قبل الشروع في الأداء، والكل في القضاء. هذا النوع: أي النوع الأول من الوقت وهو وقت الصلاة. كل الوقت سبباً: يعني رعاية كونه ظرفاً لا يمكن أن يجعل جميع الوقت سبباً.

لأن ذلك يوجب إلخ: يعني لو جعل كل الوقت سبباً لفات أحد المعنيين من الظرفية والسببية؛ لأنه حينئذ لا يخلو: إما أن يؤدي الأمور به بعد الوقت أو قبله أو فيه، فإن كان الأول أي أدى بعد الوقت ففيه وإن كان رعاية معنى السببية (لأن السبب يتقدم على المسبب، فإذا فرض الوقت سبباً كان للمأمور به أن يوجد بعد الوقت)، لكن يلزم حينئذ تأخير الأداء عن وقته، فيفوت حينئذ معنى الظرفية؛ لأن الظرفية تقتضي أن يكون الأداء في الوقت، وإن كان الثاني أي أدى قبل الوقت، أو كان الثالث أي أدى في الوقت فحينئذ* وإن كان رعاية معنى الظرفية ولكن يلزم تقديمه على السبب أو المعية، وحينئذ يفوت معنى السببية؛ لأن المسبب لا يتقدم على السبب، وكذا لا يوجد مع السبب بل يتحقق بعده، فإذا بطل كون كل الوقت سبباً. فوجب أن يجعل إلخ: فالسبب في هذا القسم هو أن الشروع، فالسبب للصلاة هو الجزء السابق على التحريم، وهو الجزء الذي لا يتجزأ يتصل بالتحريم. وهذا القسم على أربعة أقسام؛ لأن الصلاة إن أدت في أول الوقت فيكون أن الشروع هو الجزء الأول =

* فحينئذ: أي حين كون المؤدى في الوقت.

[السببية تنتقل إلى آخر جزء الوقت]

فإن اتّصل الأداء بالجزء الأول كان هو السبب، وإلا ينتقل السببية إلى الجزء الذي يليه؛ لأنه لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدرّ وجب الاقتصار على الأدنى. ولم يجز تقديره على ما يسبق قبيل الأداء؛ لأن ذلك يؤدي إلى التخطي عن القليل بلا دليل.

= من الوقت، هذا هو القسم الأول. فإن لم يؤدّ في أول الوقت ينتقل السببية إلى الأجزاء التي بعده، أدت فيها الصلاة من الأجزاء الصحيحة، وهو القسم الثاني. فإن لم تؤدّ في الأجزاء الصحيحة حتى ضاقت الوقت فحينئذ تكون أن الشروع من الأجزاء الناقصة، وهذا في العصر خاصة، فإن الأجزاء الأخيرة فيه ناقصة، وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع فيه التحريمة عندنا، ومقدار ما يؤدّي فيه أربع ركعات عند زفر رحمته، وهذا قسم ثالث، وهذا كله إذا أدت الصلاة في وقتها. وأما إذا فاتت عن الوقت فحينئذ يضاف الوجوب إلى جميع الوقت لزوال المانع عن جعل كل الوقت سبباً، فإن الشروع لا يكون سبباً حينئذ، وهذا قسم رابع. وهذا خلاصة ما يأتي في كلام المصنّف رحمته، فشرع أولاً في القسم الأول. هو السبب: اتصال الأداء به، فحينئذ أن الشروع هذا فكان هو سبباً، وإلا ينتقل إلخ: أي وإن لم يتصل الأداء بالجزء الأول فيكون السبب هو الجزء الذي يتصل به الأداء بعده، بشرط أن لا ينتهي إلى الجزء الناقص، وهذا قسم ثان.

لأنه لما وجب إلخ: أي الأقرب بالأداء دليل على قوله: وهو الجزء الذي يتصل به الأداء، يعنى إنما قلنا: إن السبب هو بعض الوقت، وهو جزء يتصل به الأداء؛ لأنه لما وجب نقل السببية عن الجملة أي عن كل الوقت إلى البعض للضرورة التي ذكرناها من لزوم تأخير الأداء عن وقته أو تقديمه على سببه، وليس بعد الكل جزء مقدرّ، أي معلوم المقدار كالربع والخمس ونحوهما لعدم الدليل عليه، حتى لو كان بعده جزء مقدرّ ليقال: إنه سبب، فإذا لم يكن جزء مقدرّ موجوداً وليس الكل سبباً، فوجب الاقتصار على الأدنى أي جزء يتصل به الأداء؛ لأنه متصل بالسبب، والأصل في السبب الاتصال بالسبب.

لأن ذلك يؤدي إلخ: دفع دخل مقدرّ. تقرير الدخل: سلّمنا أن السبب هو بعض الوقت لا كل الوقت للضرورة المذكورة، ولكن جاز أن يقدرّ معنى السببية على الأجزاء المتقدمة على الأداء، فيجعل السبب الأجزاء السابقة على الأداء المتصلة بالأداء، لا الجزء الذي يتصل به الأداء خاصة. وتقرير الجواب: أن ذلك يؤدي إلى التخطي أي التجاوز عن القليل، وهو الجزء المتصل بالأداء إلى الكثير بلا دليل؛ لأن الدليل إنما يدلّ على أن الكل =

ثم كذلك ينتقل إلى أن يتضيّق الوقت عند زفر ﷺ، وإلى آخر جزء من أجزاء الوقت عندنا، فتعيّن السببية فيه لما يلي الشروع في الأداء؛ إذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية إليه، فيعتبر حاله في الإسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والإقامة والحيض والظهر عند ذلك الجزء، ويعتبر صفة ذلك الجزء، فإن كان ذلك الجزء صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً.
أي في الوقت الناقص
أي بعد هذا الجزء
في الصحة والفساد

[اعتراض الفساد في الصلاة بالطلوع والغروب]

فإذا اعترض الفساد بطلوع الشمس

= سبب أو الجزء الأدنى، فإثبات السببية لغير الكل والجزء الأدنى وهو ما يسبق على الأداء من الأجزاء إثبات بلا دليل. ثم كذلك: أي كما انتقلت السببية من الجزء الأول إلى الثاني عند عدم الشروع في الأداء. ينتقل: السببية من الثاني إلى الثالث. إلى أن يتضيّق الوقت إلخ: ومقداره أن يؤدي فيه أربع ركعات، فلا تنتقل السببية عنه إلى ما بعده؛ لأنه بخلاف الأمر والشرع. وإلى آخر جزء إلخ: وهو مقدار ما يسع فيه التحريم، وهذا هو القسم الثالث الذي يضاف الوجوب فيه إلى الجزء الناقص، وهو مقدار ما يؤدي فيه أربع ركعات عند زفر ﷺ، ومقدار ما يسع فيه التحريم عندنا. الشروع في الأداء: يعني في ذلك الوقت الناقص، وهو مقدار أربع ركعات عنده، ومقدار التحريم عندنا، يتعين السببية لجزء يشرع في الأداء فيه. انتقال السببية إليه: إذ لو انتقلت إلى ما بعده، والواجب لا يسع فيه لأدّى إلى تكليف ما ليس في الوسع. فيعتبر حاله في إلخ: تفريع على قوله: "فتعين السببية فيه" يعني إذا تعيّن للسببية ذلك الجزء الناقص فيعتبر حال المكلف عند ذلك الوقت، حتى إن أسلم الكافر، أو بلغ الصبي، أو عقل المجنون، أو سافر المقيم، أو أقام المسافر، أو حاضت المرأة، أو طهرت الحائض يعتبر ذلك الوقت، حتى إن كان الوقت بحيث يسع فيه التحريم تجب الصلاة على كل واحد من المذكورين، وتجب صلاة المقيمين على من أقام في ذلك الوقت وإن كان مسافراً في سائر الأجزاء، وتجب صلاة السفر على من سافر في ذلك الوقت وإن كان مقيماً في الأجزاء المتقدمة عندنا، وعند زفر ﷺ يعتبر الوقت بحيث يؤدي فيه أربع ركعات، فإن الوقت باقياً بذلك المقدار تجب الصلاة على هؤلاء وإلا فلا، وقس عليه حال المسافر والمقيم. كما في الفجر: فإن وقت الفجر من الابتداء إلى الانتهاء كامل ليس فيه جزء يوصف بالكرهية، بخلاف العصر فإن وقته بعد احمرار الشمس بصير ناقصاً ومكروهاً. وجب: الفرض في جميع أوقات الفجر كاملاً لكمال السبب.

بطل الفرض، وإن كان ذلك الجزء فاسداً كما في العصر يستأنف في وقت الاحمرار
 ووجب ناقصاً فيتأدى بصفة النقصان. ولا يلزم على هذا ما إذا ابتداء العصر في أول
 وقته ثم مدّه إلى أن غربت الشمس، فإنه لا يفسد؛ لأن الشرع جعل له حق شغل كل
 الوقت بالأداء، فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفواً؛ لأن الاحتراز عنه مع
 أي عن الفساد
 الإقبال على الصلاة متعذر، وأما إذا خلا الوقت عن الأداء فالوجوب يضاف إلى
 على وجه العزيمة
 كل الوقت؛ لزوال الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء، فوجب بصفة الكمال،
 فلا يتأدى بصفة النقصان في الأوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض.

بطل الفرض: عندنا خلافاً للشافعي رحمته؛ لأن الصلاة وجبت كاملة لكامل السبب، فلا يتأدى بصفة النقصان،
 فعليه أن يستأنف صلاته. ودليل الشافعي رحمته ما رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه: "من أدرك ركعة من الصبح
 قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر".
 [البخاري: ٥٧٩، ومسلم: ١٣٧٤] ونحن نقول: وقع التعارض بين هذا الحديث وبين النهي الوارد عن الصلاة في وقت
 الطلوع والغروب وفي الاستواء، كما هو مروى في الصحاح فرجعنا إلى القياس، كما هو حكم التعارض، فرجح
 القياس هذا الحديث في صلاة العصر، وحديث النهي في صلاة الفجر، وله أجوبة أخرى مذكورة في المطولات.
 فاسداً: أي ناقصاً؛ لأنه منسوب إلى الشيطان، كما في العصر. وقت الاحمرار: أي كوقت الاصفرار يؤدي فيه
 عصر ذلك اليوم. بصفة النقصان: أي بهذا الشروع الواقع في الوقت الناقص حتى إذا اعترض الفساد بالغروب
 لم تفسد الصلاة؛ لأنه أداها كما وجبت. ولا يلزم على إلخ: جواب سؤال يرد على قوله، فإن كان ذلك الجزء
 صحيحاً إلخ توجيه السؤال أنكم الآن أثبتتم أن ما وجب كاملاً لا يتأدى بصفة النقصان، فعلى هذا لو شرع أحد
 صلاة العصر في أول الوقت ثم مدها بالتعديل والتطويل إلى أن غربت الشمس وجب أن يفسد صلاته.
 فإنه لا يفسد إلخ: حاصله إنما يلزم الفساد لضرورة ابتناؤه على العزيمة، فإن الشارع جعل العزيمة للمكلف أن
 يشغل كل الوقت لأداء الصلاة، فجعل هذا القدر من الفساد لأمر العزيمة عفواً. متعذر: فلذا قلنا: لا يفسد
 صلاته. وأما إذا خلا إلخ: بأن فاتت الصلاة عن الوقت. لزوال الضرورة إلخ: يعني إنما يضاف الوجوب إلى
 جميع الوقت؛ لأن المانع عن جعل كل الوقت سبباً قد زال، وهو كون الوقت ظرفاً مع كونه سبباً، فحيثما ليس
 الوقت بظرف. بصفة الكمال: لكامل السبب، وهو كل الوقت. بمنزلة سائر الفرائض: يعني لما وجب القضاء =

[جعل الوقت معياراً]

والنوع الثاني ما جعل الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه، وهو وقت الصوم. ألا ترى أنه قدر به وأضيف إليه، ومن حكمه أن لا يبقى غيره مشروعاً فيه، فيصاب بمطلق ^{من المؤقت} الاسم ومع الخطأ في الوصف، إلا في المسافر ينوي واجباً آخر عند أبي حنيفة رضي الله عنه، ولو نوى النفل ففيه روايتان.

= بصفة الكمال لكمال السبب لا يجوز أداؤه بصفة النقصان في الأوقات المكروهة من الطلوع والغروب والاستواء، كما لا يجوز سائر الفرائض في الأوقات المكروهة. وحكم هذا النوع من المؤقت اشتراط نية التعيين، بأن يقول: نويت أن أصلي ظهر اليوم، ولا يصح بمطلق النية؛ لأن الوقت لما كان ظرفاً صالحاً للوقتي وغيره من القضاء والنوافل يجب أن يعين النية، ولما فرغ من النوع الأول من المؤقت مع أقسامه الأربعة شرع في النوع الثاني. معياراً له: والمعيار هو الذي استوعب المؤقت ولا يفضل عنه، فيطول بطوله ويقصر بقصره.

وهو وقت الصوم إلخ: يعني هذا القسم هو وقت الصوم، فإن الصوم يقدر بالوقت حيث يزداد الصوم بازدياد الوقت وينقص بانتقاصه، ولا يفضل الوقت عن الصوم، فكان وقت الصوم معياراً للصوم، لا ظرفاً له، وكذلك يضاف الصوم إلى الوقت فيقال: "صوم شهر رمضان" فكان الوقت سبباً له؛ لأن الإضافة دليل السببية كما ستعرف، ولم يذكر هنا كونه شرطاً للأداء مع أنه شرط له اكتفاءً على أنه يعرف بكونه مؤقتاً؛ إذ الوقت شرط للأداء في كل مؤقت، فعلى هذا لا فرق بين هذا النوع من المؤقت والنوع الأول منه، إلا أن الأول ظرفٌ وهذا معيار. مشروعاً فيه: وذلك لأنه لما كان شهر رمضان معياراً للصوم، فيصير غير الفرائض من صوم النوافل والقضاء غير مشروع فيه، كما قال عليه السلام: "إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان". أورده عليه السلام القاري وغيره من علماء الحديث. فيصاب بمطلق إلخ: تفرغ على قوله: لا يبقى غيره مشروعاً فيه، يعني لو صام الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم، بأن يقول: نويت الصوم من غير تعرض لجهة الفرض، فيقع عن رمضان، وكذا لو أخطأ في الوصف بأن يقول: نويت النفل أو القضاء أو الكفارة أو النذر وقع عن رمضان، والمراد بالخطأ هنا ضد الثواب لا ضد العمد، فإن العمد والخاطيء في هذا الحكم سواء.

إلا في المسافر إلخ: استثناء من مقدر، أي يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد، إلا في المسافر حال كونه نواياً في رمضان عن واجب آخر من القضاء والكفارة، فإنه عند أبي حنيفة رضي الله عنه يقع عما نوى لا عن رمضان؛ لأنه لما خيّر بين الإفطار والصوم يتخير بعد ذلك بين الأكل وواجب آخر، وعندهما يقع عن رمضان؛ لأن شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم، والرخصة الإفطار إنما كانت ليسر، فإذا صام ولم يأخذ =

[الفرق بين المريض والمسافر]

وأما المريض فالصحيح عندنا أنه يقع صومه عن الفرض بكل حال؛ لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز، فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح، وأما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه، وهو السفر، فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، فيتعدى حينئذ بطريق التنبيه إلى حاجته الدينية. ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه؛ لأنه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجباً لم يبق نفلاً؛

= باليسر عاد حكمه إلى الأصل. ولو نوى النفل ففيه روايتان. في رواية: يقع عن صوم رمضان، وفي رواية: عن النفل. عن الفرض: أي عن رمضان بكل حال، سواء كان صومه بنية النفل، أو القضاء، أو الكفارة، أو النذر. شرط الرخصة: وهو العجز الحقيقي، وذلك لأنه لما صام وتحمل المحنة على نفسه علم أنه لم يكن عاجزاً بالصحيح: والصحيح يقع صومه عن رمضان، سواء كان بمطلق الصوم أو الخطأ في الوصف. بعجز مقدر: أي تقديري لا تحقيقي. السفر: مقام المشقة؛ لأن السفر في الغالب يفضي إلى المشقة، فإذا صام المسافر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة، وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر. والحاصل أن رخصة المسافر بعجز حكمي، والسفر قائم مقامه، فإذا صام المسافر لا يفوت العجز بوجود السفر. فيتعدى: حقّ الترخص الثابت للحاجة الدنيوية، وهي الأكل والشرب. حينئذ: أي حين لم يبطل ولاية ترخصه لظهور قدرته على الصوم.

إلى حاجته الدينية: والحاصل أن ترخص الشارع لنا بالإفطار للحاجة الدنيوية وهي الأكل والشرب دليل وتنبية على أن لنا ولاية الترخص بأداء الصوم للحاجة الدينية التي هي أشد من حوائج الدنيا، وهي دفع العذاب عن نفسه، فإذا صام المسافر لم يبطل ولاية الترخص له، فإذا لم يبطل وقع صومه عما نوى.

ومن هذا الجنس: أي من جنس ما صار الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه كشهرك رمضان. وقت بعينه: أي في وقت معين، مثل أن يقول: لله عليّ أن أصوم يوم الخميس هذا، واحترز به عن النذر المطلق، مثل أن يقول: نذرتُ أن أصوم يوماً، فإن النذر المطلق وإن كان وقته معياراً له ولكن ليس سبباً لوجوبه، وإنما السبب هو النذر. لم يبق نفلاً: يعني الصوم المنذور، مثل صوم رمضان في كون الوقت معياراً له وسبباً لوجوبه، أما كون الوقت معياراً له فهو ظاهر، وأما كونه سبباً للوجوب فهو إنما يصح إذا يصير الصوم المنذور واجباً، فيقال سبب وجوبه هو الوقت؛ لأنه يضاف إليه، فنقول: إنه وإن كان نفلاً في الأصل كما هو الأصل في غير رمضان ولكنه لما صار =

[اعتبار تعيين الناذر]

لأنه واحد لا يقبل وصفين متضادين، فصار واحداً من هذا الوجه، فأصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف. وتوقف مطلق الإمساك على صوم الوقت وهو المنذور، لكنه إذا صامه عن كفارة أو قضاء عليه يقع عما نوى؛ لأن التعيين إنما حصل بولاية الناذر، وولايته لاتعدوه، فصحّ التعيين فيما يرجع إلى حقه، وهو أن لا يبقى النفل مشروعاً، فأما فيما يرجع إلى حق صاحب الشرع وهو أن لا يبقى الوقت محتملاً لحقه فلا.

أي الناذر
أي صوم الوقت

أي الرجوع إلى حقه

= واجباً بالناذر. وصفين متضادين: وهما كونه نفلاً وواجباً؛ لأن النفل ما لا يستحقّ العبد العقوبة بتركه، والواجب ما يستحقّها بتركه، فإذا ثبت الوجوب بالناذر انتفى النفل ضرورةً. فصار: صوم الوقت أي المنذور. هذا الوجه: وهو أنه لم يبق محتملاً للنفل وإن بقي محتملاً لصفة القضاء والكفارة، بخلاف صوم رمضان فإنه واحد مطلقاً، فإذا ثبت أنه مثل صوم رمضان فأصيب إلخ. فأصيب بمطلق إلخ: يعني يقع عن المنذور بمطلق اسم الصوم، بأن ينوي أن يصوم ذلك اليوم ولم ينو بصفة النذر، وكذا يقع عن المنذور مع الخطاء في الوصف، بأن ينوي النفل كصوم رمضان. وتوقف مطلق إلخ: يعني إذا وجد الإمساك عن الأكل والشرب والجماع في أول اليوم الذي نذر فيه الصوم ولا نية له في الإمساك يتوقف ذلك الإمساك على الصوم المنذور، حتى لو نوى قبل الزوال عن المنذور يقع عنه. عن: واجب آخر من كفارة أو قضاء عليه، يقع عما نوى. هذا إذا نواه من الليل، أما إذا نواه من النهار فإنه يقع عن صوم المنذور. لأن التعيين: أي تعيين الناذر الوقت للصوم. لاتعدوه: أي لا يتجاوز عنه إلى غيره، فصحّ التعيين الذي هو تصرف في مشروع الوقت. لحقه: أي لحق صاحب الشرع فلا، أي فلا يصحّ التعيين. والحاصل أن الصوم المنذور لما كان واحداً من جهة أنه لم يبق محتملاً للنفل، فإن صامه بمطلق الصوم أو مع الخطأ في الوصف يقع عن المنذور، ولا يقع عن النفل أصلاً؛ لأنه لا يحتمله، وأما الواجب الآخر من كفارة أو قضاء فيحتمله صوم الوقت؛ لأنه ليس بواحد من هذا الوجه، بخلاف رمضان فإنه واحد من جميع الوجوه، فإذا كان صوم الوقت يحتمله، فإن نوى من الليل عن واجب آخر يقع صومه عنه، لا عن المنذور. وحاصل الدليل الذي أورد عليه المصنّف بقوله: "لأن التعيين" إلخ هو أن تعيين الناذر ذلك اليوم لصوم النذر إنما حصل بولايته، فيصحّ ذلك التعيين فيما له حق من النوافل، فبعد تعيينه لا يبقى =

[المؤقت بوقت مشكل توسعه]

والنوع الثالث المؤقت بوقت مشكل توسّعه وهو الحج، فإنه فرض العمر، ووقته أشهر الحج، وحياته مدة يفضل بعضها لحجة أخرى مشكل، ومن حكمه أن عند محمد ﷺ يسعه التأخير لكن بشرط أن لا يفوته في عمره، وعند أبي يوسف ﷺ يتعيّن عليه الأداء في أشهر الحج من العام الأول احتياطاً احترازاً عن الفوات، فظهر ذلك في حق المأثم لا غير،

= النفل نفلاً بل يصير واجباً، ولا يتعدى ولايته فيما ليس له حق فيه، فلا يصحّ تعينه في حق صاحب الشرع بأن لا يبقى ذلك اليوم محتملاً لحق صاحب الشرع من الواجبات بعد تعينه، هذا توضيح المقام، وأما الجنايا فبستوره بعد في زوايا الكلام. وهو الحج: فالحج مؤقت وقع الإشكال والاشتباه في وقته، بحيث يشبه المعيار من وجه، والظرف من وجه، وذلك (أي الإشكال) من وجهين: الأول أنه لا يؤدّى إلا في بعض عشرة ذي الحجة والحال وقته شوال وذو القعدة وعشرة ذي الحجة، فيكون الوقت فاضلاً، فمن هذا الوجه يكون ظرفاً كوقت الصلاة، ومن حيث أنه لا يؤدّى في هذا الوقت إلا حجّ واحد يكون معياراً مثل وقت الصوم. والثاني ما بيّنه المصنّف بقوله: فإنه إلح. فرض العمر: أي لا يفرض في العمر إلا مرة واحدة.

أشهر الحج: لا كلّ الشهر، فأشبه المعيار من جهة أنه لا يوسع في ذلك الوقت إلا حجّ واحد من جنس واحد. وحياته مدة إلح: يعني لو بقي المطلق حياً إلى العام الثاني والثالث بعد كونه فرضاً عليه، وأداه في العام الثاني والثالث لجاز، ويكون أداء، فكان حياة المكلف وقتاً له، وهي ظرف يسع فيها حجة أخرى، فأشبه الظرف بهذا الوجه. مشكل: للوجهين المذكورين، لكن محمد اعتبر التوسع، وأبو يوسف اعتبر جانب التضيق كما سيحجى، ولما كان قول محمد ﷺ راجحاً عند المصنّف ذكر التوسع فقط. عند محمد ﷺ إلح: يعني عند محمد ﷺ وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين أشهر العام الأول للأداء، بل يترخص له أن يؤدّيه في العام الثاني أو الثالث إلى آخر عمره، بشرط أن لا يفوت منه. وعند أبي يوسف ﷺ إلح: يعني عند أبي يوسف لا بدّ له أن يؤدّي الحج في العام الأول في وقته احتياطاً احترازاً عن الفوات؛ إذ الحياة إلى العام الثاني أو الثالث أمر موهوم.

حق المأثم لا غير: يعني ظهر أثر الاختلاف المذكور في حق الإثم لا غير، حتى إذا لم يؤدّ في العام الأول يصير فاسقاً مردود الشهادة عند أبي يوسف. ثم إذا أدّاه في العام الثاني يرفع عنه هذا الإثم، وهكذا الحال في كل عام، وعند محمد لا يأثم إلا عند الموت أو علامات إذا لم يكن أدّاه، ولكن كلما أدى يكون أداءً عند الفريقين.

حتى يبقى النفل مشروعاً. وجوازه عند الإطلاق بدلالة تعيين من المؤدّي؛ إذ الظاهر أنه لا يقصد النفل، وعليه حجة الإسلام.^{أي الحج}

[الأداء والقضاء]

فصل في حكم الواجب بالأمر، وهو نوعان: أداء وهو تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه، وقضاء وهو إسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه.

مشروعاً: غاية لقوله: "لا غير" يعني لما لم يكن ثمرة الخلاف غير الإنم، فلو نوى أحد حجة النفل وعليه حجة الإسلام لوقع حجه عن النفل باتفاق الفريقين؛ لأن الوقت كما هو قابل للفرض قابل للنفل أيضاً، وأبو يوسف رحمته إنما حكم بتعين الفرض احتياطاً احترازاً عن القوات، فلا يؤثر هذا التعيين في صحة النفل، كآخر وقت الصلاة لما تعين للفرض ظهر ذلك في حرمة التأخير، لا في المنع عن صحة صلاة أخرى. وقال الشافعي رحمته: يلغو نية النفل ويقع عن الفرض. الإطلاق: أي إطلاق النية بأن ينوي الحج من غير تعرض للفرضية. بدلالة تعيين إخراج: دفع دخل مقدّر. تقرير الدخل: أنه لما لم يظهر التعيين في حق النفل حتى بقي مشروعاً فلا بد من التعيين في النية بأن ينوي الفرض خاصة، ومع ذلك إنكم لتقولون بجواز الحج بمطلق النية؟ تقرير الدفع: إن تعيين النية حاصل بدلالة حال المؤدي. إذ الظاهر: من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الإسلام.

أنه لا يقصد إخراج: يعني أنه لا يقصد النفل مع أن الفرض باق بذمته، فصار الغرض متعيناً بدلالة الحال، ولا يحتاج حينئذ إلى التعيين الصريح، وصار كما إذا اشترى شيئاً بدراهم مطلقة يحكم على نقد البلد بدلالة تعيين من المشتري، والمطلق قد يقيد بدلالة الحال. واعلم أن ما جعله المصنّف نوعاً ثالثاً من الموقت جعله صاحب التوضيح وغيره نوعاً رابعاً، وجعلوا النوع الثالث ما يكون الوقت معياراً له لا سبباً، كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء، والمصنّف رحمته لم يجعلها من الموقت ليحصل النوع الآخر بل جعلها مطلقاً عن الوقت.

بسببه إلى مستحقه: الباء للسببية، وهي متعلقة بالواجب، و"إلى" يتعلق بالتسليم، والضمير في "بسببه" للواجب، وفي "مستحقه" للواجب، أي الأداء تسليم نفس الواجب الثابت في الذمة بالسبب الموجب له، كالوقت للصلاة، والشهر للصوم إلى من يستحق ذلك الواجب. وهذا التعريف شامل لتسليم الموقت في وقته كالصلاة والصوم، وتسليم غير الموقت كالزكاة وصدقة الفطر، والمراد بالتسليم الإخراج من الوجود إلى العدم في الوقت المعين له، وإلا فالأفعال أعراض لا يمكن تسليمها. بمثل من عنده إخراج: الباء تتعلق بالإسقاط، يعني: القضاء إسقاط ما وجب في الذمة بمثل من عنده، أي بتسليم الواجب من عند المكلف هو حقه، أي كان ذلك الواجب حق المطلق، =

[الاختلاف في وجوب القضاء]

واختلف المشايخ في أن القضاء يجب بنص مقصود أم بالسبب الذي يوجب الأداء؟ قال عامتهم بأنه يجب بذلك السبب وهو الخطاب؛ لأن بقاء أصل الواجب للقدرة على مثل من عنده قرينة وسقوط فضل الوقت، لا إلى مثل وضمان للعجز أمر معقول في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلاة،

= فاحترز بقوله: "من عنده" عن أداء ظهر اليوم قضاءً عن ظهر أمس؛ لأنه ليس من عنده بل هو حق الغير؛ لأنه فرض، والقضاء إنما يكون بصرف النفل الذي هو حق المكلف إلى ما كان واجباً عليه. وقوله: "وهو حقه" تأكيد له وتوضيح له، بأن المراد (من قوله: من عنده) أن يكون حقه لا مجرد الحضرة.

ف: وقد يستعمل الأداء في موضع القضاء مجازاً، كما يقال: نويت أن أؤدي ظهر أمس أي أقضي؛ لأن أداء ظهر أمس بعد مضيه محال، وكذا قد يستعمل القضاء في موضع الأداء مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ﴾ (البقرة: ٢٠٠) أي أدبتم، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ﴾ (النساء: ١٠٣) أي أدبتم؛ لأن الجمعة لا قضاء لها، وإذا ثبت هذا فيحوز الأداء بنية القضاء وبالعكس. أم بالسبب الذي إلخ: وهو الأمر، فالمراد بالسبب هو الأمر لا السبب المعروف أعني الوقت؛ لأن الأداء إنما يضاف إلى الأمر لا إلى الوقت، فإن نفس الوجوب يضاف إلى الوقت. فالحاصل أن القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء عند عامة المحققين من أكثر الحنفية وبعض أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل رضي الله عنه وعامة أهل الحديث، وإليه ذهب القاضي الإمام أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام والمصنّف، وهذا معنى قوله.

وهو الخطاب: أي: الأمر الذي يوجب الأداء، وعند العراقيين من مشايخنا وعامة أصحاب الشافعي وعامة المعتزلة: لا بدّ للقضاء من سبب جديد سوى سبب الأداء، فعند الفريق الأول النصّ الموجب للأداء وهو قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (الأنعام: ٧٢)، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (البقرة: ١٨٣) دالّ بعينه على وجوب القضاء لا حاجة إلى نص جديد يوجب القضاء، مثل قوله عليه السلام: "فإذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها". رواه الترمذي [رقم: ١٧٧]، وزاد بعضهم: "فإن ذلك وقتها". وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤)، بل ورد هذين النصين للتنبية على أن الأداء بأن في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالقوات. أصل الواجب: أي نفس الصلاة والصوم دون وصفه وهو فضل الوقت.

الصوم والصلاة: حيث ورد فيه التّصان المذكوران سابقاً بقاء نفس الصلاة والصوم على ذمة المكلف؛ لكونه قادراً على إتيان فضل الوقت، ولا مثل له ولا ضمان، حتى يأتي بهما، بخلاف نفس الصلاة والصوم؛ لأنه على إتيان =

فيتعدى إلى المنذورات المتعينة من الصلاة والصيام والاعتكاف، وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف إنما وجب القضاء بصوم مقصود؛ لأنه لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت عاد شرطه إلى الكمال الأصلي، لا لأن القضاء وجب بسبب آخر.

= مثلهما قرابة من عنده قادر، وكون بقاء نفس الصلاة والصوم وسقوط فضل الوقت أمراً معقولاً في المنصوص عليه يدل على أن الواجب لم يسقط بخروج الوقت، وأن هذا النص طلب تفرغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاءً، ولو وجب به ابتداءً لما صحّ تسميته قضاءً حقيقة، ثبت في المنصوص عليه أن الموجب للقضاء هو ما يوجب الأداء كما عرفت آنفاً، وذلك أمر معقول كما عرفت أيضاً. فيتعدى: ذلك الحكم وهو بقاء الواجب المقدرة على المثل.

المنذورات المتعينة إلخ: مما لم يرد فيه نص، فقلنا كما في المنصوص عليه بقاء نفس الواجب على الذمة بالنص الأول كذلك فيما لم يرد فيه نص جديد، وهو المنذور من الصلاة والصيام والاعتكاف بقاء نفس الواجب بالنص الأول، وعند الفريق الثاني لا بد للقضاء من نص جديد، إما صريحاً كما في الصلاة والصوم، وهو قوله ﷺ: "فإذا نسي أحدكم" [الترمذي، رقم: ١٧٧]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾ (الآية)، أو دلالة وهو التفويت أو الفوات، ففيمما لم يرد النص الصريح فيه للقضاء كالمنذور من الصلاة والصيام والاعتكاف تفويت المكلف ذلك بمنزلة نص جديد لقضائه، وكذا فواته عند البعض فلا يظهر ثمرة الخلاف بين الفريقين إلا في التخيير، فعند الفريق الأول يجب القضاء في الكل بالنص السابق، وعند الفريق الثاني يجب القضاء بالنص الجديد أو بالتفويت.

ولم يعتكف: لعذر مانع من الاعتكاف. لأنه لما انفصل إلخ: دفع سؤال يرد على الفريق الأول؛ وهو أنه إذا نذر أحد أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لعذر منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في ضمن رمضان آخر، بل يقضي بصوم مقصود وهو صوم النفل، فعلم أن السبب للقضاء ليس السبب الذي أوجب الأداء بل سبب آخر؛ إذ لو كان السبب للقضاء هو السبب للأداء، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَيُّوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ (الحج: ٢٩)، لوجب أن يصح القضاء في ضمن رمضان الثاني، كما صحّ الأداء في ضمن رمضان الأول، كما هو مذهب أبي يوسف رحمته الله، أو يسقط القضاء أصلاً لعدم القدرة على شرطه الذي هو صيام رمضان الذي مضى. فعلم أن السبب للقضاء هو سبب آخر، وهو التفويت وهو مطلق عن الوقت، فينصرف إلى الكامل وهو الصوم المقصود. تقرير الدفع: أن الاعتكاف لا يتحقق بغير الصيام، فإذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصيام المقصود، ولكن شرف رمضان الحاضر منع من الصيام المقصود؛ لأن العبادة في رمضان أفضل من العبادة في غيره، فلأجل هذا الشرف انتقلنا من الصوم الأصلي المقصود، وهو النقل إلى صوم رمضان، فلما فات شرف رمضان وانفصل الاعتكاف عن صوم الوقت، =

[أنواع الأداء]

ثم الأداء المحض ما يؤدّيه الإنسان بوصفه ^{أي مع وصفه} علي ما شرع، مثل أداء الصلاة بجماعة. وأما فعل الفرد فأداء فيه قصور. ألا يرى أن الجهر ساقط عن المنفرد، وفعل اللاحق بعد فراغ الإمام أداءٌ يشبه القضاء، باعتبار أنه التزام الأداء مع الإمام حين ^{من حيث بقاء الوقت} تحرّم معه، وقد فاته ذلك حقيقة،
الالتزام

= وهو صوم رمضان عاد شرط الاعتكاف إلى الكمال الأصلي وهو صوم النفل، لا لأجل أن القضاء وجب بسبب آخر كما قلتم. فإن قلت: لم لا ينتظر إلى رمضان الثاني حتى يؤدّيه فيه؟ قلت: حياته إلى رمضان الثاني أمر موهوم، فكيف يتوقّف الواجب إلى هذا الزمان الموهوم؟ فإن قلت: لوبرقي حيّا إلى رمضان الثاني ولم يعتكف بصوم مقصود وجب أن يؤديه في هذا رمضان. قلت: رمضان الثاني ليس خلفاً لرمضان الأول ولا محلاً للمندور، فكيف يصحّ ذلك الاعتكاف فيه.

ولما فرغ عن سبب وجوب القضاء شرع في أنواع الأداء والقضاء، واعلم أن الأداء أنواع: أداء محض، وهو نوعان: كامل، وقاصر، وأداء هو شبيه بالقضاء، والمراد بالأداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه، لا من حيث التزامه ولا من حيث تغير الوقت، والمراد بالشبيه بالقضاء ما فيه شبه بالقضاء من حيث التزامه، والمراد بالكامل ما يؤدّى على الوجه الذي شرع عليه، وبالقاصر خلافه.

على ما شرع: أي على الوجه الذي شرع عليه. مثل أداء الصلاة إلخ: مثال للأداء الكامل، فإنه أداء على وجه مشروع عليه، فإن الصلاة إنما شرعت بجماعة؛ لأن جبريل علم النبي ﷺ بالجماعة في يومين كما هو مروى في الصحاح. فأداء فيه قصور: هذا مثال للأداء القاصر، فإنه أداء على خلاف ما شرع عليه.

ألا يرى أن الجهر إلخ: تأييد لقصور فعل المنفرد، ودليل على أن هذا أداء قاصر، فإن الجهر صفة كمالية في الصلاة الجهرية، حتى يجب سجدة السهو بتركه، فكان سقوط وجوبه عن المنفرد دليل القصور. فإن قيل: ينبغي أن يكون أداء المنفرد كاملاً؛ لأنه هو الواجب بالأمر لا ناقصاً، والأداء بالجماعة يكون أكمل؛ لأن الجماعة سنة لم تجب بالأمر؟ قلت: إن الجماعة في حكم الواجب، فكانت داخلة في الأمر الذي يثبت بمثله الواجبات، فكان تركها نقصاناً. وفعل اللاحق: هو الذي أدرك أول الصلاة مع الإمام، ثم فاته الباقي بأن أحدث خلفه فانصرف للوضوء ففاته الباقي. حقيقة: وإن كان هو خلف الإمام حكماً، فإذا لم يؤدّ كما التزم صار شبيهاً بالقضاء، ولما كان معنى الأداء من حيث الأصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل أداء شبيهاً بالقضاء، ولم يجعل العكس.

ولهذا لا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة، كما لو صار قضاءً محضاً بالفوات، ثم وجد المغيرة بخلاف المسبوق؛ لأنه مؤدى إلى إتمام صلاته.

[أنواع القضاء]

والقضاء نوعان: قضاءً بمثل معقول كما ذكرنا، وبمثل غير معقول، كالفدية في باب الصوم في حق الشيخ الفاني، وإحجاج الغير بماله ثبتا بالنص.

ولهذا: أي لأجل أنه يشبه القضاء. لا يتغير فرضه إلخ: هذه ثمرة كونه شبيهاً بالقضاء. وتوضيحها أنه لو كان هذا اللاحق مسافراً اقتدى بمسافر ثم أحدث، فذهب إلى مصره للوضوء، أو نوى الإقامة في موضعها، ثم جاء حتى فرغ الإمام ولم يتكلم وشرع في إتمام الصلاة فلا يتم أربعاً بل يصلّي ركعتين. كما لو صار إلخ: يعني كما لا يصلّي أربعاً فيما صار فرضه قضاءً بالفوات، ثم وجد المغيرة بأن ينوي الإقامة كذا لا يصلّي أربعاً في الصورة المذكورة، فإن لم يقتد بمسافر بل بمقيم، أو لم يفرغ الإمام بعد، أو تكلم ثم استأنف، أو يكون مثل ذلك للمسبوق، فيصير فرضهم أربعاً بنية الإقامة وإلى المسبوق يشير بقوله: بخلاف المسبوق: بأن يقتدي المسافر في الوقت بعد ما صلى الإمام ركعة، فلما تم الإمام صلاته نوى المقتدي الإقامة فإنه يتم أربعاً.

إتمام صلاته: أي ليس هو قاضياً في قدر الباقي بل هو مؤدى فيه من كل الوجوه؛ لأن الوقت باق ولم يلتزم أداء هذا القدر مع الإمام، فإذا كان مؤدياً يؤثر فيه نيته حيث يتغير فرضه بنية الإقامة، ويصير أربعاً.

نوعان: والأولى أن يقول: القضاء أنواع، قضاء محض وهو إما بمثل معقول أو بمثل غير معقول، وقضاء في معنى الأداء، والمراد بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الأداء أصلاً لا حقيقة ولا حكماً، والمراد بما هو في معنى الأداء ما هو خلافه، وعنى بالمثل المعقول ما يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ما لا يدرك مماثلته إلا شرعاً، وهذا القسم من القضاء لا بدّ له من سبب جديد بالاتفاق، ولكن المصنّف بين القضاء المحض، فيكون المراد بقوله "القضاء نوعان": القضاء المحض، وهو نوعان. كما ذكرنا: من قضاء الصلاة بالصلاة، والصوم بالصوم.

الشيخ الفاني: هو الشيخ الذي يحجز عن الصوم للضعف، فعليه أن يفدي لكل يوم نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو زبيب، أو صاعاً من تمر أو شعير. وإحجاج الغير: فإن من لم يستطع الحج لعجز دائم فعليه أن يأمر غيره بأن يحج عنه ويؤتيه المال الذي يحج به. ثبتا: أي الفدية وإحجاج الغير بماله. بالنص: وهو في الفدية قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ (البقرة: ١٨٤) على أن تكون كلمة "لا" مقدّرة، أي لا يطيقونه كما في قوله تعالى: ﴿يَسِّرُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَصَلُّوا﴾ (النساء: ١٧٦)، أي لئلا تضلّوا، أو تكون الهمزة فيه للسلب =

ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة، لكنه يحتمل أن يكون معلولاً بعلّة العجز، والصلاة نظير الصوم بل هي أهمّ منه، فأمرناه بالفدية عن الصلاة احتياطاً، ورجونا القبول من الله فضلاً. فقال محمد ﷺ في الزيادات:

= أي يسلبون الطاقة، وإلا فالآية منسوخة على ما قيل: إن في بدء الإسلام كان المطبق مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفدي، ثم نسخ وفي إحجاج الغير هو الحديث أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله ﷺ إن فريضة الله على عباده في الحج. أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة، أفحجّ عنه؟ قال: نعم، وذلك في حجة الوداع. (متفق عليه) وعن ابن عباس قال: أتى رجل النبي ﷺ فقال: إن أختي نذرت أن تحج، وإنها ماتت، فقال النبي ﷺ: "لو كان عليها دين، أكنت قاضيه؟ قال: نعم، قال: فاقض دين الله، فهو أحقّ بالقضاء". (متفق عليه) [البخاري، رقم: ٦٦٩٩] أقول: في أكثر الروايات "أحجّ" بفتح الهمزة وضّمّ الحاء بمعنى أحرم عنه وأؤدّي أفعال الحج عنه، فعلى هذا لا دلالة في الحديث على أن الإنفاق قائم مقام الحج، فلا يصحّ التمسك بهذا الحديث إلا أن يكون معنى قولها "أن أحجّ": أن أمر أحداً بأن يحج عنه، وفي بعض الروايات "أحجّ" بضم الهمزة وكسر الحاء بأن أمر أحداً بأن يحجّ عنه، فالتمسك صحيح.

ولا نعقل المماثلة إلخ: أما صورة فظاهر، وأما معنى فلأن الصوم تجويع النفس، والفدية إشباع. ولا بين الحج والنفقة: أما صورة فظاهر، وأما معنى فلأن النفقة عين، والحج أفعال وهي أعراض. وحاصله أن قضاء الصوم بالفدية وقضاء الحج بالنفقة قضاء بمثل غير معقول إذ لا مماثلة بين الصوم والفدية وكذا بين الحج والنفقة، وإنما يثبت الفدية في الصوم والنفقة في الحج بالنص فقط. والصلاة نظير الصوم: من حيث أن كل واحد منهما عبادة بدنية محضة، لا تعلق لوجوبها ولا لأدائها بالمال. منه: أي من الصوم؛ لأنها عبادة بنفسها لكونها تعظيم الله تعالى بنفسها، بخلاف الصوم فإنه عبادة بواسطة قهر النفس.

بالفدية عن الصلاة إلخ: جواب سؤال مقدّر. تقديره: أن الفدية في الصوم للشيخ الفاني لما كانت غير معقول المعنى وكانت ثابتة بالنص فلا يجوز أن يقاس عليها فدية الصلاة، مع أنكم تقولون: إنه من مات وعليه صلاة وأوصى بالفدية فعلى الوارث أن يفدي لكل صلاة بقدر ما يفدي لكل صوم على المذهب المختار.

وتقرير الجواب: أن وجوب الفدية في قضاء الصلاة للاحتياط لا للقياس، وذلك لأن النص الموجب للفدية في الصوم يحتمل أن يكون مخصوصاً به، ويحتمل أن يكون معلولاً بعلّة عامة وهي العجز، فكما أمرنا في الصوم بسبب العجز بالفدية كذلك أمرنا في الصلاة بسبب العجز بالفدية، بل الصلاة أهمّ من الصوم، فأمرنا بالفدية فيها احتياطاً، فإن كفت عنها فيها وإلا فله ثواب الصدقة.

يجزئه إن شاء الله تعالى كما إذا تطوع به الوارث في الصوم، ولا نوجب التصدق بالشاة أو بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية، بل اعتبار احتمال قيام التضحية في أيامها مقام التصدق أصلاً؛ إذ هو المشروع في باب المال، ولهذا لم يُعَدَّ إلى المثل بعود الوقت، ولهذا قال أبو يوسف رحمته الله فيمن أدرك الإمام في العيد راکعاً: لم يكبر؛ لأنه غير قادر على مثل من عنده قربة،

إن شاء الله تعالى: والمسائل القياسية لاتعلق بالمشية قط. في الصوم: من غير إصاء، نرجو القبول منه إن شاء الله تعالى، فكذا ههنا قوله. ولا نوجب التصدق إلخ: جواب سؤال آخر يرد عليه. تقريره: أن التضحية (وهي إراقة الدم في أيام النحر) عرفت قرابة بالنص، وهي غير معقولة؛ لأنها إتلاف الحيوان وتعذيبه، فلا يجوز أن يقاس عليها غيرها ويجعل غيرها قائماً مقامها بطريق التعدي، وإنكم تجعلون التصدق بعين الشاة (فيما إذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر أو بالشراء الصادر من الفقير بنية التضحية) باقية بعد أيام النحر، أو بالقيمة فيما إذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر أو غيره، أو كان من وجبت عليه لم يضح حتى مضت أيام النحر قائماً مقام التضحية، حيث قلت: وجب عليه أن يتصدق بعين الشاة أو بالقيمة بعد أيام النحر.

تقرير الجواب: أنا لا نجعل التصدق بعين الشاة أو بالقيمة واجبات باعتبار قيامه مقام التضحية، حتى يلزم ما ألزمت بل للاحتياط باعتبار أن تكون التضحية في أيامها فرعاً، ويكون التصدق بعين الشاة أو بالقيمة أصلاً وتكون هي قائمة مقامه بعارض الضيافة؛ لأن الناس في تلك الأيام أضياف الله، ومن عادة الكريم أن يضيف بأطيب الطعام عنده، وهو للحم المزكي المراق منه الدم، ولذا قلنا بالتضحية في تلك الأيام، فإذا مضت تلك الأيام رجعنا إلى ما هو الأصل، وهو التصدق بالعين أو بالقيمة؛ إذ هو المشروع في باب المال، وإنما قلنا باعتبار احتمال قيام التضحية مقام التصدق؛ لأن التضحية في أيامها تحتمل أن تكون أصلاً بنفسها، وتحتمل أن تكون خلفاً، والأصل هو التصدق، فما دامت الأيام موجودة رجحنا الاحتمال الأول، وقلنا بوجوب التضحية، وبعد الأيام رجحنا الاحتمال الأخير، وقلنا بوجوب التصدق.

ولهذا: أي لأجل أن ما لا يعقل مثله لا قضاء له، كما يفهم من الإيراد التزاماً.

فيمن أدرك الإمام إلخ: يعني من أدرك الإمام في صلاة العيد في الركوع ويعلم أن الإمام يرفع رأسه لو أشغل بالتكبيرات قائماً فله أن يدخل في الركوع مع الإمام، ولا يقضي التكبيرات في الركوع عند أبي يوسف رحمته الله، لأنها فاتت عن موضعها وهو القيام، وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع، فلا يصح قضاؤها فيه كالقراءة والقنوت، وعندنا يكبر في الركوع من غير رفع يد؛ لأن الركوع فرض، والتكبيرات واجبة، فإراعي =

[أقسام الأداء والقضاء تتحق في حقوق العباد]

لكننا نقول بأن الركوع يشبه القيام، فباعتبار هذه الشبهة لا يتحقق الفوات، فيؤتى بها في الركوع احتياطاً. وهذه الأقسام كلها تتحقق في حقوق العباد، فتسليم عين التكبيرات العبد المغضوب أداء كامل ورده مشغولاً بالدين، أو بالجناية بسبب كان في يد الغاصب أداءً قاصر. وإذا أمهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه أداءً حتى تجبر على القبول، أي المرأة وشبيهاً بالقضاء من حيث إنه مملوكه قبل التسليم، حتى ينفذ إعتاقه فيه دون إعتاقها،

= حالهما حتى الإمكان، فرغ اليدين في التكبيرات سنة، وكذا وضعهما على الركبتين في الركوع سنة، فلا يترك أحدهما بالآخر، وهذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالأداء؛ لأن هذا قضاء من حيث الذات؛ لأن محلها القيام قبل الركوع وقد فات، لكنه شبيه بالأداء كما بينه المصنف. يشبه القيام: لقيام النصف الأسفل على حاله، ولأن من أدرك الإمام في الركوع فقد أدرك الركعة بجميع أجزائها من القيام والقراءة تقديراً. ولما فرغ من بيان أنواع الأداء والقضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان أنواعهما في حقوق العباد.

وهذه الأقسام: السبعة المذكورة من الأداء والقضاء. كلها تتحقق إلخ: أيضاً كما تتحقق في حقوق الله تعالى. العبد المغضوب: على الوصف الذي ورد عليه الغضب. أداء كامل: لأنه أداء كما غضب من الأصل والوصف، فكان كأداء الصلاة بالجماعة في حقوق الله تعالى. ورده مشغولاً إلخ: يعني ردّ العبد المغضوب مشغولاً بالدين أو بالجناية بأن استهلك العبد مال إنسان حال كونه في يد الغاصب فتعلق برقبته الدين، أو جنى جناية يستحق بها رقبته أو طرفه حال كونه في يد الغاصب، فردّ ذلك العبد أداءً قاصراً، أما كونه أداءً فظاهراً لرد ذلك العبد الذي وقع عليه الغضب، وأما كونه قاصراً فللقصور في الوصف حيث ردّه على غير الوصف الذي وقع عليه الغضب، وصار كأداء الصلاة منفرداً، فلو هلك ذلك العبد في يد المالك قبل الدفع إلى ولي الجناية، أو البيع في الدين برئ الغاصب لوجود أصل الأداء، ولو دفع إلى وليّ الجناية أو قتل فيها، أو بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بقيمة العبد لقصور في الأداء، فكأنه لم يوجد.

تسليمه: إلى الزوجة في المهر أداء. وشبيهاً بالقضاء إلخ: هذا نظير للأداء الشبيه بالقضاء. وحاصله إذا تزوج الرجل بامرأة وجعل مهرها عبداً معيناً مملوكاً لغيره، ثم اشترى ذلك العبد وسلّمه إلى زوجته كان ذلك أداءً، حيث سلّم ما وقع عليه العقد حتى تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهور، وهذا من علامة كونه أداءً وشبيهاً بالقضاء؛ =

وضمان الغصب قضاءً بمثل معقول، وضمان النفس والأطراف بالمال قضاءً بمثل غير معقول. وإذا تزوج على عبد بغير عينه كان تسليمه القيمة قضاءً هو في حكم ^{رجل امرأة} الأداء، حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمى. المراة أي قبول القيمة

= لأن العبد إذا كان في ملك سيده كان شخصاً آخر، ثم إذا اشتراه الزوج كان شخصاً آخر، وإذا سلمه إليها كان شخصاً آخر؛ وذلك لأن تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً، والدليل في ذلك ما رواه الشيخان عن عائشة رضي الله عنها قالت: دخل رسول الله ﷺ والبُرمة تفور بلحم، فقرب إليه خبز وأدم من أدم البيت، فقال: ألم أربُمةَ فيها لحم؟ قالوا: بلى، ولكن ذلك لحم تُصدِّق به على بريرة، وأنت لا تأكل الصدقة، قال: "هو عليها صدقة ولنا هدية". [البخاري، رقم: ٥٠٩٧] فعلم أن تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً، فكان الزوج لم يسلم إليها ما وقع عليه العقد، بل سلم إليها غيره؛ لأنه قبل التسليم كان مملوكاً للزوج، وتبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً كما عرفت، ولهذا ينفذ إعتاق الزوج إياه؛ لأنه مملوكه، ولا ينفذ إعتاق المرأة فيه قبل التسليم إليها. وهذا ثمره كونه شبيهاً بالقضاء، ولما كانت ذات العبد موجودة في الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما جعل أداء شبيهاً بالقضاء نظراً إلى الذات، ولم يجعل العكس. ولما فرغ عن أنواع الأداء شرع في أنواع القضاء.

وضمان الغصب: أي الشيء المغصوب بالمثل فيما إذا غصب مثلياً واستهلكه، ووجد المثل فيما بين الناس أو بالقيمة فيما لم يكن له مثل، أو كان له مثل ولكن انصرم عن أيدي الناس. قضاء بمثل معقول: أما الأوّل فظاهر؛ لكونه مثلاً بصورة ومعنى، وأما الثاني فهو مثل معنى وإن لم يكن صورةً فالأول كامل، والثاني قاصر، فهذا نظير للقضاء بمثل معقول مع تسميه. غير معقول: إذ لا مماثلة بين الفاتئ من النفس والأطراف وبين المال، أما صورةً فظاهر، وأما معنى فلأن المال مملوك والآدمي مالك، وإتما شرع الله الدية لئلا تهدر النفس المحترمة مجاناً، وهذا نظير للقضاء بمثل غير معقول. تسليمه: أي الزوج القيمة إلى المرأة.

بالمسمى: وهو العبد المتوسط تجبر على القبول فكذا تجبر على قبول القيمة، وهذا نظير للقضاء الذي في معنى الأداء. وحاصله إذا تزوج الرجل امرأةً وجعل مهرها عبداً غير معين بأن قال: نكحتك على عبد، فصحت التسمية عندنا خلافاً للشافعي، فحينئذ إن اشترى عبداً وسطاً وسلمه إليها كان أداءً، وإن أتاها قيمة عبد وسط كان قضاءً؛ إذ هو تسليم مثل الواجب ولكنه في معنى الأداء؛ إذ العبد هنا مجهول الوصف لا يمكن تسليمه، إلا بأن يسلم عبداً وسطاً، والوسط لا يتحقق بغير التقويم، فصارت القيمة أصلاً بهذا الوجه، فكان تسليم القيمة مثل تسليم العبد الوسط، فكان أداء من هذا الوجه حتى تجبر المرأة على قبول القسمة، كما تجبر على قبول عبد وسط بخلاف العبد المعين والمكيل والموزون الموصوف؛ لأن المسمى معلوم جنساً ووصفاً، فكانت قيمته قضاءً خالصاً، =

[الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء]

ثم الشرع فرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء؛ فجعل القدرة الممكنة شرطاً لوجوب الأداء دون القضاء؛ لأن القدرة شرط الوجوب، ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد، والشرط كونه متوهم الوجود، لا كونه متحقق الوجود. ^{الممكنة} لوجوب الأداء أي ما ذكر من القدرة

= ولما فرغ عن أقسام الأداء والقضاء في حقوق العباد شرع في الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء، وأتى في ضمنه بمسألة القدرة التي هي شرط للتكليف، فاعلم أولاً أن التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافاً للأشعري؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، ثم اختلفوا في وقوعه، فما يكون ممتنعاً لذاته كإعدام القدم وقلب الحقائق بالإجماع على أنه لا يقع به التكليف، وما يكون ممتنعاً لغيره بأن يكون ممكناً في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط أو لوجود مانع، فالجمهور على أن التكليف به غير واقع خلافاً للأشعري، وثانياً أن ما هو مدار التكليف ليس هو قدرة حقيقية يكون معها الفعل، وتكون علة له بلا خلاف؛ لأنها ليست سابقة على الفعل حتى يكلف الفاعل بسببها، بل المراد بها هنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الأسباب والآلات وصحة الجوارح، فإنها تقدم على الفعل، وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة، وهي في الصوم: الصحة والإقامة، وقس عليه.

وثالثاً أن هذه القدرة نوعان: كامل، وقاصر، فالكامل هو القدرة الميسرة كالنصاب الحولي والنماء في الزكاة، وهي زائدة على القاصرة، فيصير الواجب به سهلاً. والقدرة شرط لدوام الواجب، والقاصر وهي القدرة الممكنة، وهي أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه، كالمال للزكاة، وهي شرط في أداء كل أمر، والشرط لوجوب الأداء توهمها أي كونها متوهم الوجود، لا متحقق الوجود.

ثم الشرع فرق إلخ: بعد ما كان اتحادهما في أن ما هو سبب لأحدهما سبب للآخر كما مرّ سابقاً، ثم بين الفرق بقوله: فجعل الشرع إلخ. شرطاً لوجوب الأداء إلخ: يعني أن الشارع جعل القدرة الممكنة شرطاً لوجوب الأداء لا لوجوب القضاء، حتى لو كان قادراً على الأداء، ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت وجب عليه القضاء.

ولا يتكرر الوجوب إلخ: يعني لما ثبت أن القضاء يجب بالسبب السابق الذي يجب به الأداء، فكان وجوب القضاء عين بقاء ذلك الوجوب، لا وجوباً آخر، وقد تحقق القدرة أول مرة لهذا الواجب، فلو يجعل هذه القدرة شرطاً لوجوب القضاء الذي هو عين بقاء ذلك الواجب أيضاً يتكرر الشرط، ويتكرره يتكرر الوجوب الذي هو مشروط، فيلزم أن يكون لواجب واحد وجوبان، وذلك باطل بالضرورة، فثبت أن وجوب القضاء لا يشترط فيه =

فإن ذلك لا يسبق الأداء، ولهذا قلنا: إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر في آخر الوقت
تلزمه الصلاة خلافاً لزفر والشافعي؛ لجواز أن يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس،
كما كان لسليمان عليه السلام، فصار الأصل مشروعاً ووجب النقل للعجز فيه ظاهراً،
كما في الحلف على مسّ السماء،

= هذه القدرة، فكان المطلوب حينئذ السؤال والإثم، والدليل عليه أن في آخر العمر يلزمه تدارك ما فاته من
الفرائض، ونعلم يقيناً أنه لا يقدر على ذلك في هذا الوقت، فيظهر ثمرة في حق وجوب الإيضاء بالفدية أو الإثم،
وأما لو كان المطلوب الفعل فلا بد من القدرة؛ لأن طلب الفعل بغير القدرة لا يجوز.
فإن ذلك: أي كونه متحقق الوجود. لا يسبق الأداء: يعني القدرة الممكنة ليس من ضرورتها أن تكون متحققة
في الحال بل يكفي توهمها بأن يمتد الوقت من جانب الله، وذلك لأن هذه القدرة شرط، والشرط يسبق المشروط
الذي هو ههنا الأداء، وكونها متحقق الوجود لا يسبق الأداء، فكيف يصلح للشرطية.
ولهذا: أي لأجل أن الشرط هو كونها متوهم الوجود. إذا بلغ الصبي إلخ: يعني إذا بلغ الصبي، أو أسلم
الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت الذي لا يسع فيه إلا التحريم لزمته الصلاة لاحتمال امتداد الوقت
بوقف الشمس، وذلك ممكن كما وقع لسليمان عليه السلام حين عرض عليه الصافيات الجياد وفاته صلاة العصر
باشتغاله بها، فعفر تلك الخيل وضرب أعناقها لمرضاة الله تعالى، فجازاه الله بأن أكرمه بردّ الشمس إلى موضعها
وتسخير الرياح بدلاً عن الخيل، فتجري بأمره رخاء حيث أصاب. وهذا في القرآن، فتأمل*. وقد وقع ذلك لنبينا عليه السلام
حين فانت صلاة العصر من علي عليه السلام، كما حكاه القاضي العياض في الشفاء، وقال الشافعي وزفر: لا يجب عليه
الصلاة؛ لأنه ليس بقادر على الفعل لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة، فلم يثبت التكليف لفوات
شرطه، وهذا التوهم غير كاف، وهذا هو القياس.

فصار الأصل إلخ: يعني لأجل توهم القدرة، فصار الأصل أي الأداء واجباً على المكلف ووجب عليه النقل، أي
القضاء؛ لأنه في الأصل نقل كما مرّ؛ لظهور العجز في الأداء. والحاصل أن الأداء لأجل القدرة المتوهمه يكون
مشروعاً ويجب عليه القضاء لظهور العجز، كما ينعقد اليمين لأجل الإمكان والتوهم، ويبحث في الحال لظهور =

* فتأمل: إشارة إلى سؤال وجوابه، إذ السؤال فهو أن الكلام في وقوف الشمس، والمذكور في قصة سليمان ردها
فليناسب ذكرها، وأما الجواب فيمكن أن يقال: إن الشمس احتجبت بالجبال، فزعم سليمان أنها غربت، فلما عقر
الخيال فنبهه الله تعالى أنها لم تغرب، فوقف الشمس إلى أن صلى العصر، وكادت أن تغرب، فلما بالرد الوقوف.

[من الأداء ما لا يجب إلا بقدره ميسرة]

وهو نظير من هجم عليه وقت الصلاة وهو في السفر أن خطاب الأصل يتوجه
 أي اعتبار التوهم ^{دخل} ^{بغته} إلى التراب للعجز الحالي. ومن الأداء ما لا يجب إلا بقدره ميسرة
 للأداء. وهي زائدة على الأولى بدرجة، وفرق ما بينهما أن بالثانية تتغير صفة
 الواجب، فيصير سمحاً سهلاً. أي القدرة الممكنة وهي اليسر

[شرط القدرة الميسرة]

فيشترط دوامها لبقاء الواجب؛ لأن الحق متى وجب بصفة لا يبقى واجباً إلا بتلك
 الصفة، ولهذا قلنا بأنه يسقط الزكاة بهلاك النصاب،
 الواجب

= العجز عن إيجاد شرط البر في قول من حلف: والله ليمسن السماء؛ لأن مس السماء ممكن، كما وقع لمحمد ﷺ
 وعيسى عليه السلام، وقال تعالى إخباراً عن الجن: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ﴾ (الجن: ٨)، فلأجل هذا الإمكان تنعقد اليمين،
 ولظهور عجزه عن مس السماء بحث. وقت الصلاة إلخ: فمع ظهور عجزه عن استعمال الماء لعدم تقيته للماء
 قبل ذلك، ولاشغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من المؤذن وغيره ليتوجه إليه خطاب الأصل.
 إن خطاب الأصل: أي الوضوء وهو قوله تعالى: "فاغسلوا" الآية. يتوجه عليه: لتوهم القدرة؛ لأنه يمكن
 وجدان الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ. يتحول: الخطاب من الأصل إلى الخلف وهو التراب للعجز
 الحالي فيجب عليه التيمم. ولما فرغ من بيان القدرة الممكنة شرع في الميسرة. بقدره ميسرة: ثم بين القدرة
 الميسرة بقوله: "وهي زائدة" إلخ. بينهما: أي بين القدرتين في الحكم.
 فيشترط دوامها: أي القدرة الميسرة لبقاء الواجب، فما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب، وإذا انتفت
 انتفى الواجب؛ وذلك لأن الواجب إنما ثبت بصفة اليسر، فلو بقي الواجب مع انتفاء هذه القدرة ليتبدل من
 اليسر إلى العسر، وهذا معنى قوله: "لأن الحق" إلخ.
 ف: واعلم أن هذه القدرة إنما شرط لأكثر العبادات المالية دون البدنية. ولهذا: أي لأجل اشتراط بقاء هذه
 القدرة لبقاء الواجب. قلنا بأنه إلخ: لزوال القدرة الميسرة التي كانت شرطاً لوجوبها خلافاً للشافعي، فإن عنده
 لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن، بخلاف ما إذا استهلكه؛ إذ تبقى عليه زجراً له على التعدي، وهذا إذا
 هلك النصاب كله، وأما إذا هلك بعضه فتبقى الزكاة في الباقي بحصته.

والعشر بهلاك الخارج والخراج إذا اصطلم الزرع آفة؛ لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر. ألا ترى أنه خصّ الزكاة بالمال النامي الحولي. والعشر بالخارج حقيقة ^{في كل واحد} والخراج بالتمكن من الزراعة.

[الفرق بين القدرة الميسرة والممكنة]

وعلى هذا قلنا: إن الحائث في اليمين إذا ذهب ماله كفر بالصوم؛ لأن التخيير في أنواع التكفير بالمال

والعشر بهلاك الخ: لأن العشر كان واجباً بالقدرة الميسرة؛ لأن الممكنة فيه كان بنفس الزراعة، فإذا شرط بقاء تسعة الأعشار عنده علم أنه لا يجب إلا بصفة اليسر، فإذا هلك الخارج كله أو بعضه يبطل العشر بحصته؛ لأنه اسم اضافي يقتضي وجود الخصاص الباقية. آفة: لأن الخراج إنما وجب بالقدرة الميسرة؛ لأنه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك، فإذا لم يعطل وزرع الأرض واستأصلت الزرع آفة يسقط الخراج لزوال القدرة الميسرة. ثم أثبت القدرة الميسرة في كل واحد من الزكاة والعشر والخراج بقوله: "لأن الشرع" الخ. ألا ترى أنه الخ: وهذا دليل اليسر، وإلا يمكن الزكاة في نفس المال بغير صفة النماء وغيره.

والعشر بالخارج الخ: وهذا دليل اليسر، وإلا فالإمكان ثابت بنفس الزراعة. والخارج بالتمكن الخ: وهذا دليل اليسر حيث لم يتعلّق الخراج برقبة الأرض، سواء حصل له التمكن من الزراعة بنزول المطر وحصول آلات الحرث أو لا. وعلى هذا: أي لأجل اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب قلنا: إن الحائث في اليمين الذي كان له قدرة التكفير بالمال إذا ذهب ماله كفر بالصوم.

كفر بالصوم: لأن الكفارة بالمال تجب بالقدرة الميسرة، فيشترط دوام القدرة على المال لبقاء الواجب، فإذا ذهب ماله انتفت القدرة على المال، وبانتفائها انتفى الواجب، فلا يجب بالمال بل بالصوم، وإنما قلنا: "إن الكفارة بالمال تجب بقدرة ميسرة" لوجهين: أحدهما ما بينه المصنّف بقوله: لأن التخيير في أنواع التكفير بالمال دليل اليسر، وحاصله أن الله تعالى خيّر بين أنواع الكفارة بالمال، كالإعتاق والإطعام والكسوة، وذلك تيسيراً؛ لأن الخيار بين أمور غير متماثلة في المعنى كأنواع الكفارة يتعدى أثره إلى المعنى، فيفيد التيسير لا محالة؛ لأنه إذا ثبت له الخيار يوفق بما هو الأيسر عليه، كالمسافر يخير بين الصوم والفطر، ولو كان الواجب عيناً كان أشقّ عليه، كالمقيم يجب عليه الصوم خاصة، بخلاف الخيار الذي يكون بين أمور متماثلة في المعاني، كما في قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ﴾

﴿يَارِ كُمْ﴾ (النساء: ٦٦)، فإن أثره يقتصر على الصورة، ولا عبرة بالصورة، فيفيد تأكيد الوجوب لا تيسيره، والتخيير في صدقة الفطر حيث خيّر فيها بين نصف صاع من برّ وبين صاع من شعير وغيره من القليل الثاني، =

والنقل عنه إلى الصوم للعجز في الحال، مع توهم القدرة فيما يستقبل تيسيراً للأداء.
 فكان من قبيل الزكاة، إلا أن المال هنا غير عين، فأى مال أصابه من بعد دامت به
 القدرة، ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك هنا؛ لانعدام التعدي على محل مشغول بحق الغير،
 بعد العجز

= فلا يرد أنه يلزم أن تكون هي واجبة بصفة اليسر أيضاً للتخيير، وذلك خلاف الواقع. والثاني ما بينه بقوله:
 والنقل عنه: عطف على اسم "أن" أي ولأن النقل عن التكفير بالمال. تيسيراً للأداء: منصوب على التمييز،
 وهو قائم مقام خبر "أن"، وحاصله أن نقل الحكم عن التكفير بالمال إلى الصوم لكونه عاجزاً في الحال عن
 التكفير بالمال مع توهم قدرته عليه في المستقبل تيسير على المكلف وسهولة الأمر عليه، حيث أمكن له الخروج
 عن العهدة بالصوم في الحال، ولم يعتبر العجز المستدام في العمر في حقه، كما اعتر في حق الشيخ الفاني وإذا
 ثبت أنها وجبت بقدرة ميسرة.

من قبيل الزكاة: في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب، فإذا هلك المال يسقط الكفارة بالمال وينتقل الوجوب
 إلى الصوم ضرورة، كما يسقط الزكاة بهلاك النصاب. غير عين: أي غير معين بل الوجوب بمطلق المال.
 دامت به القدرة: أي ثبت بذلك المال القدرة. وله دفع دخل مقدّر، تقريره: أن الكفارة بالمال لما كانت من
 قبيل الزكاة حتى تسقط بهلاك المال مثل الزكاة، فينبغي أن لا يعود وجوب الكفارة بالمال عليه بمحصل مال آخر
 بعد السقوط كما في الزكاة، ومع ذلك إنكم تقولون: إنه يجب عليه الكفارة بالمال إذا حصل له مال آخر.
 تحرير الجواب: أن بينهما فرقاً، وهو أن الزكاة تجب بمال معين، فبعد هلاكه لا يعود الوجوب بمحصل مال آخر
 حتى لا يحول عليه الحول، وأما الكفارة بالمال فلم تتعلق بمال معين بل بمطلق المال؛ لأن المقصود ما يصلح للتقرب
 الموجب للثواب السائر لإثم الحنث، فالمال الموجود وقت الحنث والحاصل بعده سواء فيه، فأى مال حصل له بعد
 ذلك ثبت له القدرة على أداء الكفارة بالمال، فلذا تجب عليه.

ولهذا ساوى إلخ: يعني لأجل أن المال غير معين في الكفارة بالمال هلاك المال بنفسه واستهلاكه إياه سواء في
 سقوط وجوب الكفارة بالمال، فكما تسقط بالهلاك تسقط بالاستهلاك؛ وذلك لأن المال لما كان غير معين في
 وجوب الكفارة لم يوجد التعدي منه على محل مشغول بحق الغير، حتى يقال: تجب عليه الكفارة بالمال
 بالاستهلاك زجراً له على التعدي، بخلاف الزكاة، فإن المال فيها معين لوجوب الزكاة، فإذا استهلك المال لم تسقط
 الزكاة عن ذمته لوجود التعدي منه على محل مشغول بحق الغير، فتجب عليه الزكاة زجراً له على التعدي.

وأما الحجّ فالشرط فيه الممكنة من السفر المعتاد براحلة وزاد، واليسر لا يقع إلا بخدم وأعوان ومراكب، وليس ذلك بشرط بالإجماع فلذلك لم يكن شرطاً لدوام ^{دوام القدرة الممكنة} الواجب. وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر، بل بشرط القدرة وهو الغناء؛ ليصير الموصوف به أهلاً للإغناء. ألا ترى أنه يجب بثياب البذلة،

شرطاً إلخ: حتى إذا تفوت القدرة يبقى الحج واجباً على حاله، ويظهر ذلك في حق الإثم. والإيضاء هذا ابتداء بيان بأن الحج وكذا صدقة الفطر لا يجبان بقدرة ميسرة بل بقدرة ممكنة، أما الحج فلأن الزاد القليل والراحلة الواحدة أدنى ما يتمكن به المرء من أداء الحج، وهذا هو المستفاد من قوله تعالى: ﴿مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ (آل عمران: ٩٧)؛ لأن الاستطاعة يتحقق بما ذكرنا، وأما اليسر فلا يحصل إلا بخدم وأعوان ومراكب كثيرة، وذلك ليس بشرط بالإجماع، فإذا ثبت أنه يثبت بالقدرة الممكنة، فبقاء هذه القدرة لا يكون شرطاً لدوام الحج؛ لأن بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب؛ لأنها شرط محض، ولا يشترط بقاؤها كالشهود في باب النكاح، فإذا انتفت القدرة الممكنة للحج يبقى الحج واجباً، وأما صدقة الفطر فبينها المصنّف بقوله: "وكذلك" إلخ.

للإغناء: يعني صدقة الفطر إنما تجب بقدرة ممكنة، وهي الغناء الشرعي، وهو كونه مالكاً للنصاب، وهذا الغناء ليس يسراً؛ لأن اليسر إنما يحصل بالمال النامي ليكون الأداء من الفضل، وهذا ليس بشرط، ولذا لم يشترط فيها حولان الحول، بل لو ملك النصاب ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر، وإنما جعلنا الشرط الغناء؛ لقوله عليه السلام: "خير الصدقة ما كان عن ظهر غني". رواه البخاري [رقم: ٥٣٥٦] ومسلم، فلا بد من اعتبار صفة الغناء في المكلف ليصير بواسطته أهلاً، لإغناء الغير؛ لأن الإغناء من غير الغني لا يتحقق، كما أن التملك من غير المالك لا يتحقق. فإن قيل: المراد بالغناء هو كونه مالكاً لقوت فاضل عن يومه، وهذا هو القدرة الممكنة، وما قلتم به هو الميسرة، فيجب الصدقة على كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه كما هو مذهب الشافعي؟

قلت: لو يكون المراد بالغناء ما قلتم، يلزم قلب الموضوع، ويرجع الأمر إلى الحرج بأن يعطي اليوم هذا القدر الفقير، فيصير محتاجاً إلى السؤال، فيسأل من ذلك الفقير غداً عين تلك الصدقة، وهذا أقبح؛ لأن دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج إلى السؤال أولى من دفع حاجة الغير، ولذا قلنا: إن عندنا ما دون النصاب له حكم العدم، حتى حلّ الشرع للمالكه أخذ الصدقة، ثم أثبت قوله: (صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر) بقوله: ألا ترى أنه: أي الواجب وهو صدقة الفطر. بثياب البذلة: أي بالثياب التي يتبدّل ويستعمل في اللبس، حتى لو ملك من هذه =

ولا يقع بها اليسر؛ لأنها ليست بنامية، فلم يكن البقاء مفتقراً إلى دوام شرط الوجوب.

فصل في صفة الحسن للمأمور به

المأمور به نوعان: حسن لمعنى في عينه، وحسن لمعنى في غيره. والذي حسن لمعنى في عينه نوعان: ما كان المعنى في وضعه، كالصلاة فإنها تتأدى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم، والتعظيم حسن في نفسه إلا أن يكون في غير حينه أو في حاله. وما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه

= الثياب فاضلة عن حاجته الأصلية ما يساوي نصاباً وجب عليه صدقة الفطر.

لا يقع بها اليسر إلخ: وحصول اليسر إنما يكون بالمال النامي ليكون الأداء من الفضل. نعم يحصل بهذه الثياب القدرة الممكنة فعلم أن الشرط للصدقة هو القدرة الممكنة لا الميسرة. دوام شرط الوجوب: يعني فلا يحتاج الواجب وهو صدقة الفطر في بقائه إلى بقاء القدرة الممكنة التي هو شرط له، كما عرفت. ولما فرغ المصنف عن بيان القدرة الممكنة والميسرة شرع في بيان حسن المأمور به.

فصل في صفة إلخ: ولما أثبت صفة الحسن للمأمور به في آخر الكتاب لم يحتج إلى إثباته هنا فتركه، وشرع في تقسيمه. في عينه: بأن يكون الحسن في ذات ذلك المأمور به من غير واسطة. وحسن لمعنى إلخ: بأن يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير، والمأمور به لا دخل له فيه. ما كان المعنى: الذي اتصف به المأمور به بالحسن في وضعه من غير نظر إلى واسطة، يعني النوع الأول من القسم الأول ما يكون الوصف (الذي صار به المأمور به حسناً) في حد ذاته حسناً. في غير حينه: كالصلاة في الأوقات المكروهة.

حالته: كالصلاة مع الحدث والجنابة. والحاصل أن الصلاة حسن لمعنى وضع للحسن في نفسه، فإنها أفعال كالركوع والسجود، وأقوال كالثناء والتسبيح، فحسنها لهذه الأفعال والأقوال، وهذه الأفعال والأقوال حسن في نفسها؛ لأنها تعظيم للرب، والتعظيم حسن في نفسه؛ لأنه شكر المنعم. ومن هذا القسم الإيمان بالله بل هو أعلى درجة منه؛ لأنه لا يقبل السقوط بحال، بخلاف الصلاة، ولذا قسم بعضهم النوع الأول من القسم الأول على قسمين: الأول ما لا يقبل السقوط كالإيمان؛ والثاني ما يقبل السقوط كالصلاة. وما التحق إلخ: يعني النوع الثاني ما يكون ملحقاً (بما كان المعنى في وضعه أي) بالنوع الأول بسبب واسطة.

كالزكاة والصوم والحج، فإن هذه الأفعال بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس
 وشرف المكان تضمّنت إغناء عباد الله، وقهر عدوه، وتعظيم شعائره، فصارت حسنة
 من العبد للربّ - عزّت قدرته - بلا ثالث معنى؛ لكون هذه الوسائط ثابتة
 بخلق الله تعالى مضافةً إليه.

[حكم نوعي الحسن لعينه]

وحكم هذين النوعين واحد، وهو أن الوجوب متى ثبت لا يسقط إلا بفعل
 الواجب، أو باعتراض ما يسقطه بعينه،

كالزكاة إلخ: فالزكاة في الظاهر إضاعة المال، وإنما صارت حسنةً لدفع حاجة الفقير، وحاجته بمحض خلقه
 تعالى لا اختيار للفقير فيها، وكذا الصوم في الظاهر تجويع النفس وإهلاكها، وإنما صار حسناً لقهر النفس الأمانة
 بالسوء التي هي عدو الله تعالى، وعداوتها بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها، وكذا الحج في الظاهر قطع مسافة
 ورؤية أمكنة متعدّدة، وسعي هذه الأمور ليست حسنة، وإنما حسن لشرف المكان، وهذه الشرافة بمحض خلقه
 تعالى لا اختيار للعبد فيها، ولما كانت تلك الوسائط بمحض خلق الله تعالى فصارت كأنها لم تكن حائلةً فيما
 بين، فصار الزكاة والصوم والحج حسنةً لعينها أي لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها، فصارت ملحقّة بالحسن
 لعينه، فلذا جعلت من أقسامه، فتأمل.

وتعظيم شعائره: في الثالث، وكل واحد من هذه الأمور حسنة. بلا ثالث معنى: أي بلا واسطة أمر خارج.
 ثابتة بخلق الله إلخ: يعني إنما صارت هذه الأفعال حسنة به لا واسطة وملحقّة بالحسن لعينه، مع أن الوسائط
 موجودة؛ لأن هذه الوسائط مخلوقة لله تعالى ومضافة إليه، فصارت كأنها لم تكن حائلة، وهذا هو الفرق بين هذا
 النوع والقسم الثاني الذي يأتي بيانه، فإن الواسطة في الأول مخلوقة لله تعالى، فصارت كأن لم تكن موجودة،
 فالتحق بالحسن لعينه، بخلاف الثاني فإن الوسائط فيه بفعل العباد واختيارهم، فلذا اعتبرت وجعلت الأفعال التي
 فيها هذه الوسائط داخلية في الحسن لغيره، كالجهاد وصلاة الجنّاة وإقامة الحدود.

النوعين: أي الحسن لمعنى في نفسه والملتحق به. واحد إلخ: يعني حكم هذين النوعين واحد، وهو أن الواجب
 لا يسقط عن الذمة بعد ثبوته إلا بإتيانه، أي بأدائه أو باعتراض ما له أثر في إسقاط نفسه بلا واسطة، كالحيض
 والنفاس، فإن الصلاة يسقط عن الذمة بالحيض والنفاس، وهذا بخلاف ما هو حسن لغيره كالوضوء والجهاد، =

والذي حسن لمعنى في غيره نوعان: ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود، كالوضوء وهو القسم الثاني ^{أحدهما} والسعي إلى الجمعة، وما يحصل المعنى بفعل المأمور به، كالصلاة على الميت. ^{وثانيهما} ^{الذي حسنه لأجله} والجهاد وإقامة الحدود، فإن ما فيه الحسن من قضاء حق وكبت أعداء الله تعالى ^{من ليس لذاته} والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل، ^{كما في إقامة الحدود}

= فإنه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه، والمراد بالواجب ما ثبت بالسبب، إلا أن السبب لما عرف بالأمر صحّت إضافة ما ثبت به إلى الأمر بواسطته، فاندفع ما قيل: إن كان المراد بالواجب ما ثبت في الذمة بالسبب، وهو نفس الوجوب صحّ قوله: باعتراض ما يسقطه بعينه؛ لأنه قد يسقط بعد الوجوب بالحوادث العارضة في الوقت، ولكن إيراده هنا غير مناسب؛ لأنه بصدد بيان حسن ما ثبت بالأمر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب، وإن كان المراد ما ثبت بالأمر وهو وجوب الأداء فلا يصحّ قوله: أو باعتراض ما يسقطه؛ لأن وجوب الأداء بعد ثبوته لا يسقط بعارض.

بعده بفعل مقصود إلخ: يعني النوع الأول هو ما لا يتأدى الغير الذي حسن المأمور به لأجله بنفس فعل المأمور به، بل لا بدّ أن يوجد بعد المأمور به بفعل آخر مقصود، كالوضوء والسعي، فالوضوء في نفسه تدبير وتنظيف للأعضاء وإضاعة للماء، وإنما صار حسناً لأجل الصلاة، والصلاة لا تحصل بنفس الوضوء بل لا بد لها من فعل آخر قصداً توجد به الصلاة، وكذا السعي إلى الجمعة عبارة عن المشي ونقل الإقدام، وليس في ذاته حسن، وإنما حسن لإقامة الجمعة، وهي لا تحصل بمجرد المشي بل بفعل آخر بعده.

وما يحصل المعنى إلخ: يعني النوع الثاني ما يتأدى الغير الذي حسن المأمور به لأجله بنفس فعل المأمور به، لا بفعل آخر بعده. كالصلاة على الميت: فإنها في نفسها بدعة مشاهدة بعبادة الأصنام، وإنما حسنت لقضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد الصلاة لا يحتاج إلى فعل آخر بعدها. والجهاد فإنه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده، وإنما صار حسناً لأجل إعلاء كلمة الله، والإعلاء يحصل بمجرد الجهاد لا يحتاج إلى فعل آخر بعده.

وإقامة الحدود: فإنها في الظاهر تعذيب، وإنما حسنت لزجر الناس عن المعاصي، وهو يحصل بمجرد إقامة الحدود لا يحتاج إلى فعل آخر بعده. قضاء حق: أي حق المسلم كما في صلاة الجنّاة. بنفس الفعل: كما عرفت آنفاً، ولما كانت هذه الوسائط (وهي إسلام الميت، وكفر الكافر، وهتك حرمة المناهي في النوع الثاني، والصلاة والجمعة في النوع الأول) بفعل العباد واختيارهم اعتبرت هذه الوسائط وجعلت داخلة في الحسن لغيره.

[حكم نوعي الحسن لغيره]

وحكم هذين النوعين واحد أيضاً، وهو بقاء الواجب بوجوب الغير، وسقوطه بسقوط الغير. أي الحكم.

فصل في النهي

وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الأمر في صفة الحسن.

[نوعا القبيح لعينه وحكما]

ما قبح لعينه وضعاً كالكفر والعبث، وما التحق به بواسطة عدم الأهلية والمحلية شرعاً،

بسقوط الغير: فيبقى الوضوء والسعي بقاء الصلاة والجمعة، ويسقط بسقوطهما، وكذا الصلاة على الميت والجهاد وإقامة الحدود تبقى بقاء حق المسلم وإعلاء كلمة الله وهتك حرمة المناهي، ويسقط بسقوطها كما أشرنا إليه سابقاً، فتأمل. ولما فرغ عن الأمر شرع في مقابله، وهو النهي.

فصل في النهي: وهو في اللغة: المنع، ومنه النهي للعقل لمنعه عن القبح، وفي اصطلاح الأصوليين هو قول القائل لغيره: "لا تفعل" على سبيل الاستعلاء. انقسام الأمر: أي كما ينقسم الأمر في كون المأمور به حسناً إلى الحسن لعينه ولغيره وإلى ما هو ملحق بالحسن لعينه، كذلك النهي ينقسم في كون المنهي عنه قبيحاً إلى كونه قبيحاً لعينه، وإلى ما هو ملحق به، وإلى ما هو قبيح لمعنى في غيره كما ستعلم، وذلك لأن الحكيم كما لا يأمر إلا بالحسن كذلك لا ينهى إلا القبيح. وضبط التقسيم هو أن المنهي عنه إما يكون قبيحاً لعينه بأن يكون ذاته قبيحاً مع قطع النظر عن الأوصاف اللازمة والعوارض المجاورة، وذلك نوعان: الأول ما يكون قبحه وضعاً بأن يكون وضعه للقبح العقلي مع قطع النظر عن ورود الشرع. والثاني ما يكون قبحه شرعاً وردّ بقبحه وإلا فيجوزّه العقل، أو لغيره بأن يكون القبح للغير، وبقبحه يكون المنهي عنه قبيحاً.

وذلك أيضاً نوعان: أحدهما وصف بأن يكون الغير الذي قبح لأجله المنهي عنه وصفاً لازماً للمنهي عنه، وثانيهما مجاور بأن يكون الغير الذي قبح لأجله المنهي عنه مجاوراً له في بعض الأحيان، ومنفكاً عنه في بعضها، فصار الأقسام أربعة، فالأول ما بينه المصنّف ﷺ بقوله: ما قبح إلخ. كالكفر والعبث: فالكفر قبيح لعينه وضعاً؛ لأن في ذاته قبيحاً يعرف بمجرد العقل، وهو كفران النعم، ولذا لا ينسخ حرمة، وكذا العبث فإنه لما كان عبارة عن فعل خال عن الفائدة، أو عما ليس له عاقبة حميدة يعرف قبحه الذي في ذاته بمجرد العقل.

كصلاة المحدث وبيع الحرّ والمضامين والملاقيح، وحكم النهي فيهما بيان أنه غير مشروع أصلاً.
أي المنهي عنه

[نوعا القبيح لغيره]

وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان: ما جاوره المعنى جمعاً كالبيع وقت النداء،
وأحدهما
والصلاة في الأرض المغصوبة، والوطي في حالة الحيض،

كصلاة المحدث إلخ: هذا هو القسم الثاني، وذلك لأن الصلاة ليست في نفسها قبيحة يعرف قبحها بالعقل بل في نفسها حسنة، ولكن الشرع جعل أهلية العبد لها منحصرة في حال الطهارة، فالتحقت بالقبيح وضعاً بواسطة عدم الأهلية، وكذا بيع هؤلاء الأشياء قبيح، ولكن لا يعرف قبحه إلا بالشرع، وذلك لأن البيع في نفسه ليس قبيحاً يعرف قبحه بالعقل بل بحسن، إلا أن الشرع جعل محلّه مالاً متقوماً، والحرّ ليس بمال، وكذا المضامين ليست بمال وهي ما تضمنه أصلاب الفحول، جمع مضمون. وصورة بيعها أن يقول: بعث الولد الذي يحصل من هذا الفحل، فهو يبيع الماء، وهو ليس بمال شرعاً، فصار يبيعها قبيحاً شرعاً، التحق بالقبيح وضعاً بواسطة عدم المحليّة شرعاً، وكذا الملاقيح ليست بمال، وهي ما في البطون من الأجنّة، جمع ملقوح أو ملقوحة من لحقت الدابة إذا حبلت، وهو فعل لازم، لا يجيء اسم المفعول منه إلا موصولاً بحرف الجر، إلا أنهم استعملوا بحذف الجار، كذا قيل، وصورة بيعها أن يقول: بعث الولد الذي يحصل من هذه الناقة، فبيعها قبيح شرعاً لعدم المحليّة؛ لأن الماء قبل أن يخلق ليس بمحلّ البيع، وكان ذلك من عادات العرب، فنهى النبي ﷺ عنه.

فيهما: أي في القسمين المذكورين. أصلاً: لا يتصور أن يكون مشروعاً بوجهه. ما جاوره المعنى جمعاً: هذا هو القسم الرابع يعني القسم الرابع ما جاور المنهيّ عنه الغير الذي قبح لأجله ذلك المنهي عنه جمعاً بأن يجتمعا في بعض الأحيان من غير أن يصير ذلك الغير وصفاً لازماً له أو داخلاً في حقيقته.

كالبيع وقت إلخ: فالقبح في هذه الأشياء لأمر يجاور هذه الأشياء لا لذاتها، فالبيع في وقت أذان الجمعة أمر مشروع في ذاته، وإنما قبح بالإخلال بالسعي الواجب إلى الجمعة، وهو أمر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه، فإن البيع قد يوجد بغير الإخلال بأن يبيعا في الطريق ذاهبين إلى الجامع، والإخلال بالسعي قد يوجد بدون البيع بأن يمكث في الطريق بغير البيع، وكذا الصلاة في الأرض المغصوبة مشروعاً في ذاتها، وإنما قبحت لأجل شغل ملك الغير، وهو أمر ينفك عن الصلاة بأن يوجد الصلاة في ملك نفسه، ويوجد الشغل بغير الصلاة بأن يسكن فيها =

وحكمه أنه يكون صحيحاً مشروعاً بعد النهي، ولهذا قلنا: إن وطأها في حالة الحيض ^{أي المنهي عنه} يخللها للزوج الأول، ويثبت بها إحصان الواطئ، وما اتصل به المعنى وصفاً كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر.

= ولا يصلي، وكذا الوطء في الحيض مشروع من حيث أنها منكوحة، وإنما قبح لأجل الأذى، وهو أمر يجاور الوطء قد ينفك عن الوطء بأن يوجد الأذى بدون الوطء والوطء بدون الأذى. وحكمه: أي حكم هذا القسم. يكون صحيحاً إلخ: بلا خلاف، حتى انعقد البيع وقت النداء، ويكون موجباً للملك من غير توقف على القبض، ويتأدى الفرض في الأرض المغصوبة، ويكون الوطء في حالة الحيض سبباً للإحصان، مثل الوطء في حالة الطهر. ولهذا: أي لأجل أن المنهي عنه في هذا القسم يكون مشروعاً بعد النهي. يخللها إلخ: يعني من طلق امرأته ثلاثاً لا يخلّ له هذه المرأة بعد ذلك حتى تنكح زوجاً غيره ويدخل بها ذلك الزوج الثاني، فإن دخل بها في حالة الحيض تحلّ به للزوج الأول بأن ينكحها بعده، وكذا يثبت به الإحصان، فإن من شروط الإحصان أن يدخل بامرأة على وجه مشروع، فإن دخل بها في حالة الحيض يصير به محصناً حتى لو زنى بعده كان حدّه الرجم.

وصفاً: وهذا هو القسم الثالث بأن يكون الغير الذي صار المنهي عنه لأجله قبيحاً وصفاً لازماً له لا ينفك عنه. كالبيع الفاسد إلخ: فإن البيع الفاسد كالبيع بالخمر ليس قبيحاً بأصله؛ لأنه قد وجد فيه ركن البيع من أهله في محله، لكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفاً لازماً له لا ينفك عنه، وهو كون الخمر ثمناً؛ إذ الخمر ليست بمال متقوم، وهي مما وجب الاجتناب عنها، فلا يجوز تسليمها وتسليمها، والثمن في البيع بمنزلة الوصف اللازم؛ لأن البيع لا ينفك عن الثمن، فيفسد به البيع ولا يبطل بخلاف بيع الحر؛ لأن الحكم يثبت بقدر دليله، وكذا صوم يوم النحر ليس في نفيه قبيحاً؛ لأنه عبادة وإمساك لله تعالى، وإنما قبح لوصف اتصل به وصار لازماً له وهو الوقت، والوقت داخل في تعريف الصوم، لا يمكن انفكاكه عنه، فصار بمنزلة الوصف اللازم، وهذا الوقت أي يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى، وفي الصوم إعراض عنه، فصار قبيحاً لأجله.

وحكم هذا القسم أن المنهي عنه يكون فيه فاسداً لاتصال القبح فيه بخلاف القسم الذي قبله، فإن المنهي عنه يكون فيه مكروهاً لعدم اتصال القبح فيه؛ ليكون الحكم ثابتاً بقدر دليله. ولما فرغ عن تقسيم المنهي عنه أراد أن يبين أن أي شيء يقع على القسم الأول أي القبيح لعينه، وأي شيء يقع على القسم الثاني أي القبيح لغيره.

[حكم النهي عن الأفعال الحسية والشرعية]

والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول، والنهي عن الأفعال الشرعية يقع على القسم الأخير، وقال الشافعي رحمته الله في البابين: إنه ينصرف إلى القسم الأول إلا بدليل؛ لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن، فينصرف مطلقه إلى الكامل منه كالأمر، ولا يلزم الظهار؛ لأن كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع وهو القسم الأول له أبقى سبباً والحكم به مشروعاً مع وقوع النهي عليه؟ وأما ما هو جزء شرعاً زجراً

الأفعال الحسية إلخ: والمراد بالأفعال الحسية ما يعرف حساً ولا يتوقف تحققها على الشرع. وقيل: ما يكون معانيها المعلومة قبل الشرع باقية على حالها بعد ورود الشرع، لم يتغير به، كالقتل والزنا وشرب الخمر، فالنهي الخالي عن القرينة الدالة على أن المنهي عنه قبيح لعينه أو لغيره يقع على القبيح لعينه، إلا إذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطء في حالة الحيض، فإنه حرام لغيره مع أنه فعل حسّي؛ لأن الدليل قد دلّ على أن النهي عنه لمعنى الأذى لا لعينه، والمراد بالأفعال الشرعية ما يتوقف حصوله ولا تحققه على الشرع. وقيل: ما تغيرت معانيها بعد ورود الشرع، كالصوم والصلاة والبيع والإجارة وسائر العبادات والمعاملات، فإن الصوم هو الإمساك مطلقاً وقد زيدت في الشرع عليه أشياء، وقس عليه الباقي. فالنهي المذكور إذا ورد على هذه الأفعال يحمل على القبيح لغيره وصفاً حتى يكون المنهي عنه بعد ورود النهي فاسداً لا باطلاً، إلا إذا دلّ دليل على كونه قبيحاً لعينه، كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلاة المحدث.

كالأمر: فكما أن الأمر المطلق الخالي عن القرائن يقع على الحسن لعينه عندكم، كذلك النهي الخالي عن القرائن يجب أن يقع على القبح لعينه؛ لأن المطلق ينصرف إلى الكامل، والنهي مثل الأمر في الاقتضاء، فعنده النهي عن الأفعال الحسية والشرعية يحمل على القبح لعينه إلا إذا دلّ دليل على خلافه، فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء، فيكون كل واحد باطلاً، فلا يكون صوم العيد سبباً للثواب، ولا البيع الفاسد موجباً للملك بعد القبض. وقوع النهي عليه: أي على السبب أم لا يلقى.

شرعاً زجراً: عن الفعل الحرام، فيعتمد حرمة سببه كالقصاص. دفع نقض يرد عليه، تقريره أنكم قلت: النهي عن التصرفات الشرعية يعدم مشروعيتها، فلا يتعلق به حكم الشرع، والظهار منهي عنه كما يستفاد من قوله تعالى: =

فيعتمد حرمة سببه كالقصاص. ولنا أن النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم، فيعتمد التصور؛ ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه، وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه، هذا هو الحكم الأصلي في النهي. أي على كنه

[لا منافاة بين المشروع بأصله والقبيح بوصفه]

فأما القبح فوصف قائمٌ بالنهي يثبت مقتضى به تحقيقاً لحكمه، فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما أوجبه واقتضاه،
 في المنهي عنه في المنهي عنه بسبب النهي أي بالنهي أي القبح

= ﴿مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾ (المجادلة: ٢)، ومع ذلك قلت: إن الظهار انعقد سبباً للكفارة التي هي عبادة ولم ينعدم بالنهي؟ فأجاب عنه بأن كلامنا ليس إلا في النهي الوارد على حكم مطلوب شرعيّ يتعلق بسبب مشروع، كالمكلف يتعلق بسببه المشروع، وهو البيع وهو أنه هل يبقى ذلك السبب سبباً لهذا الحكم؟ وهل يبقى الحكم الذي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهي على ذلك السبب أم لا؟
 وأما الظهار فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام، فإنه منكر من القول وزوراً، حتى يقال: إنه بعد ورود النهي أيضاً سبب للحكم المشروع وهو الكفارة، وأما الكفارة فهي جزاء شرع زجرًا عن الفعل الحرام، وهو الظهار، فهي لا محالة تقتضي أن يكون سببها حراماً كالقصاص، فإنه جزاء مشروع شرع للزجر عن القتل الحرام، فهو يقتضي حرمة القتل، فكون القتل والظهار حراماً لا ينافي أن يكونا صالحين لإيجاب الجزاء بل يحققه. ثم أورد المصنّف دليلاً على أن النهي عن الأفعال الشرعية يقع على القبح لغيره وصفاً.

اختيار العباد وكسبهم: بحيث لو أقدم عليه المكلف لأوجده. فيعتمد التصور: أي فيقتضي النهي أن يكون المنهي عنه متصور الوجود عن المكلف. الحكم الأصلي: يعني الحكم الأصلي في النهي هو أن يكون المنهي عنه متصور الوجود عن المكلف ليثاب على تركه باختياره ويعاقب بفعله باختياره؛ إذ لو لم يكن ثمة اختيار سمي ذلك الكف نفيًا ونسخاً لا نهيًا، كما إذا لا يتصور منه شرب الماء بأن لا يكون في الكوز ماء، يقال له: لا تشرب، يكون ذلك نفيًا، نعم لو كان الماء يكون نهيًا، فإذا لم يكن الفعل متصور الوجود منه لا يثاب بتركه، ويكون النفي لبيان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعاً، كالتوجه إلى بيت المقدس.

يثبت: ذلك الوصف. تحقيقاً لحكمه: أي حكم النهي، يعني إن القبح في المنهي عنه إنما يثبت اقتضاء ضرورة حكم الناهي. واقتضاه: أي القبح، والموجب المقتضي هو النهي.

بل يجب العمل بالأصل في موضعه، والعمل بالمقتضى بقدر الإمكان وهو أن يجعل القبح وصفاً للمشروع، فيصير مشروعاً بأصله، غير مشروع بوصفه، فيصير فاسداً ^{أي بالنهي} مثل الفاسد من الجواهر، ولا تنافي بينهما. فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالأحرام الفاسد، فوجب إثباته على هذا الوجه، رعايةً لمنازل المشروعات ومحافظةً لحدودها،

في موضعه: أي موضع ورود النهي، وهو المنهي عنه بأن يبقى المنهي عنه اختياراً، واختيار الأفعال الشرعية أن يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع، ومع ذلك ينهاه عنه، فيكون مأذوناً فيه بأصله، ومنوعاً عنه لأجل قبح النهي. الفاسد من الجواهر: كما يقال: لؤلؤة فاسدة إذا بقي أصلها وزهد لمعناها وصفاً لها. بينهما: أي المشروعية بأصله والفساد بوصفه، حتى يقال: لا يمكن أن يكون الشيء فاسداً مع بقاء مشروعيته. وحاصل الاستدلال أن النهي يقتضي أن يكون المنهي عنه متصور الوجود، وإلا يكون نفيًا ونسخاً كما عرفت، وهذا أصل في النهي، وكون المنهي عنه قبحاً فرع فيه، إذ القبح إنما يثبت اقتضاء ضرورة حكمة الناهي، فاجتمع في المنهي عنه أمران، أحدهما الاختيار وثانيهما القبح، ولا منافاة بينهما إذا يكون أحدهما أصلاً والآخر فرعاً، فوجب أن يراعى حالهما بحيث لا يبطل أحدهما، فالاختيار في الأفعال الشرعية يستدعي أن يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشرع، فيكون مأذوناً فيه، والقبح يستدعي أن يكون ممنوعاً عنه، وهذا لا يمكن إلا بأن يكون ذلك الفعل مشروعاً بأصله وذاته، وقبيحاً ومنوعاً باعتبار وصفه، فيصير فاسداً لا باطلاً، والشافعي رحمه الله لما قال: إنه قبيح لعينه أبطل الاختيار الشرعي الذي هو الأصل في النهي بالفرع، أي بالقبح الذي هو المقتضى وإن بقي فيه الاختيار الحسي وهو غير نافع، فيصير النهي نفيًا ونسخاً ويبطل الأصل لرعاية المقتضى. هذا هو توضيح المقام، ثم أكد قوله: "ولا تنافي بينهما".

كالأحرام الفاسد: فإن المحرم بالحج إذا جامع بامرأته قبل الوقوف بعرفة فسد إحرامه وحقه، فهذا الإحرام الفاسد مشروع بأصله حتى وجب عليه المضي على ذلك، ووجب عليه الجزاء بارتكاب المحذور في هذا الإحرام، وفاسد بوصفه حتى لو مضى على هذا الإحرام لا يخرج به عن العهدة، فيجب عليه القضاء في العام القابل، فثبت أن الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعاً، وإنه لاتنافي بينهما. فوجب إثباته: أي كون المنهي عنه مشروعاً على هذا الوجه: وهو أن يكون مشروعاً بأصله مع كونه قبيحاً بوصفه. رعايةً لمنازل الخ: والرعاية أن ينزل الأصل، وهو كون المنهي عنه اختيارياً في منزله بأن يجعل المنهي عنه مشروعاً بأصله، والتبع وهو كونه قبيحاً في منزله بأن لا يجعل التبع مبطلاً للأصل، كما أبطل الشافعي يجعل المنهي عنه قبيحاً لعينه كما عرفت، والمحافظة =

وعلى هذا الأصل قلنا: إن البيع بالخمير مشروع بأصله، وهو وجود ركنه في محلّه، غير مشروع بوصفه وهو الثمن؛ لأن الخمر مال غير متقوم، فيصلح ثمناً من وجه دون وجه، فصار فاسداً لا باطلاً، وكذلك بيع الربا غير مشروع بوصفه، وهو الفضل في العوض، وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربا.

[حكم صوم يوم النحر]

وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله، وهو الإمساك لله تعالى في وقته، وغير مشروع بوصفه وهو الإعراض عن الضيافة الموضوعية في هذا الوقت بالصوم. ألا يرى أن الصوم يقوم بالوقت ولا خلل فيه،

= أن يجعل النهي هياً والنفي نفيًا، لا أن يجعل كل واحد في المشروعات واحداً كما جعل الشافعي رحمه الله. ثم فرّع على الأصل الذي أثبتته بدليل. وعلى هذا الأصل: وهو أن النهي في التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها بأصلها، وفسادها بوصفها. ركنه في محلّه: والركن للبيع (وهو مبادلة المال بالمال، والخمر مال؛ لأن المال ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة) قد وجد، فصار مشروعاً بأصله. غير متقوم: لأن المتقوم ما يجب بقاؤه بعينه أو بقيمته شرعاً، وهي ليست بهذه المثابة في حق المسلم. فاسداً لا باطلاً: فيكون هذا البيع مفيداً للملك بعد القبض. بيع الربا: وهو معاوضة مال بمال، فيه فضل يستحقّ بعقد المعاوضة لأحد الجانبين، مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان. غير مشروع بوصفه إلخ: ففات شرط الجواز الذي هو المساواة، فيصير فاسداً لا باطلاً. الشرط الفاسد: هو ما لا يقتضيه العقد، ولأحد المتعاقدين فيه نفع أو للمعقود عليه، وهو من أهل الاستحقاق. في معنى الربا: حيث يصير به البيع فاسداً. وكذلك صوم يوم النحر إلخ: وكذلك صوم أيام التشريق ويوم الفطر مشروع بأصله، حتى صحّ به النذر عندنا. الإعراض: والإعراض وصف للصوم غير داخل في مفهومه. يقوم بالوقت: أي يوجد فيه لكونه معياراً له. ولا خلل فيه: أي في الوقت؛ لأنه كسائر الأوقات، فلا يتعلّق النهي عن الصوم في ذلك الوقت باعتبار ذات الوقت.

والنهي يتعلّق بوصفه، وهو أنه يوم عيد، فصار فاسداً، ولهذا يصحّ النذر به عندنا؛
أي بوصف الوقت لأنّه نذر بالطاعة، وإنما وصف المعصية متصل بذاته فعلاً لا باسمه ذكراً.
صوم يوم النحر لا يطلأ
 أي هذا النذر

[حكم وقت طلوع الشمس]

ووقت طلوع الشمس ودلوّكها صحيح بأصله، فاسد بوصفه، وهو أنه منسوب
 إلى الشيطان كما جاءت به السنة،
 أي الوقت

يوم عيد: أي يوم ضيافة الله، والمتصل بالوقت مثل المتصل بالصوم؛ لأنه يقوم به. ولهذا: أي لكونه مشروعاً باعتبار أصله. عندنا: استحساناً خلافاً لزفر رحمته والشافعي رحمته، وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمته. نذر بالطاعة: من حيث ذات الصوم. وإنما وصف المعصية إلخ: يعني إنما صحّ النذر به؛ لأن وصف المعصية وهو الإعراض عن الضيافة إنما يوجد بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصياً، وهو لم يوجد من الناذر، وإنما وجد ذكر اسم الصوم منه إذا قال: لله عليّ أن أصوم يوم النحر، أو أصوم غدًا، والغد يوم النحر، والذكر ليس بمعصية؛ لأنه ليس بإعراض، فلا يمنع صحة النذر حتى لو صام في ذلك اليوم لخرج عن العهدة؛ لأنه أداء كما التزمه، ولكن عليه أن يفطر في هذا اليوم ويقضي في يوم آخر ليتخلّص عن المعصية، كما هو في ظاهر الرواية. وهذا جواب عن قول الشافعي وزفر وهو أن الصوم في هذه الأيام معصية، فلا يصحّ النذر، فقال: إن المعصية إنما توجد بالصوم لا بذكره، والناذر لم يوجد منه إلا الذكر، فكيف لا يصح.

طلوع الشمس ودلوّكها: أي زوالها أو غروبها، يقال: دلكت الشمس إذا زالت أو غابت.

صحيح بأصله: لأنه يساوي سائر الأوقات في كونها ظرفاً صالحاً للعبادة. كما جاءت به السنة: لأن النبي صلّى الله عليه وآله هي عن الصلاة عند طلوع الشمس ودلوّكها. قال النبي صلّى الله عليه وآله: "لا يتحرّى أحدكم فيصليّ عند طلوع الشمس ولا عند غروبها". [البخاري، رقم: ٥٨٥] وفي رواية قال: "إذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى يبرز، وإذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تغيب، ولا تحينوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها، فإنها تطلع بين قرني الشيطان". متفق عليه، [البخاري، رقم: ٣٢٧٣، ٣٢٧٢] وعن عبد الله الصنابحي رحمته قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: "إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقتها، ثم إذا استوت قارنهما، فإذا زالت فارقتها، فإذا دنست للغروب قارنهما، فإذا غربت فارقتها، ونهى رسول الله صلّى الله عليه وآله عن الصلاة في تلك الساعات". رواه مالك وأحمد والنسائي [٥٦٠] وقرنا الشيطان ناحيتا رأسه. والكلام يمكن أن يحمل على الحقيقة بأنه يقابل الشمس وقت طلوعها، فيثبت حتى يكون =

إلا أن أصل الصلاة لا يوجد بالوقت؛ لأنه ظرفها لا معيارها، وهو سببها، فصارت الصلاة فيه ناقصة لا فاسدة. فقول: لا يتأدى بها الكامل، ويضمن بالشروع، والصوم يقوم بالوقت ويعرف به، فازداد الأثر فصار فاسداً، فلم يضمن بالشروع،
الصوم في يوم النحر

= طلوعها بين قرنيه فيقلب سجود الكفار للشمس عبادة له، ويمكن أن يحمل على التمثيل لتسلطه على عبدة الشمس وتحريكه إياهم على عبادتها في هذا الوقت، ولما كان يرد أنه لما ثبت أن هذه الأوقات في حق الصلاة كيوم النحر في حق الصوم وجب أن يفسد الصلاة في هذه الأوقات كالصوم، والحال أن الصلاة في هذه الأوقات ناقصة وليست بفاصلة دفعه بالفرق بينهما بقوله: إلا أن أصل إلخ.

إلا أن أصل إلخ: يعني بين الصوم في يوم النحر والصلاة في الأوقات المكروهة فرق، وهو أن الصلاة لا توجد بالوقت؛ لأنه ظرفها، والظرف لا تأثير له في إيجاد المظروف بل الصلاة توجد بأفعال معلومة، والوقت مجاور لها، فلا يكون فساد الوقت مؤثراً في فسادها، بخلاف الصوم فإنه يوجد بالوقت؛ لأنه معيار له على ما مر، فيكون متصلاً بالصوم، فيؤثر فسادها في الصوم. وقوله: "هو" أي الوقت سببها أي الصلاة إشارة إلى دفع مقدر يرد عليه، وهو أن فساد الظرف لما لم يؤثر في فساد المظروف كما قلتم ينبغي أن لا يؤثر فساد الوقت في نقصان المظروف أيضاً حتى يتأدى الصلاة في هذا الوقت كاملاً، والحال أنكم تقولون: إنها تؤدي ناقصة. تقرير الجواب: أن الوقت وإن كان ظرفاً للصلاة لكنه سبب لها، ففساد السبب يؤثر في فساد المسبب ضرورة، إلا أنه لما كان مجاوراً ولم يكن وصفاً يؤثر في النقصان لا في الفساد، فإذا ثبت أن الوقت سبب، ونقصانه يؤثر في نقصان المسبب وهو الصلاة فقول: لا يتأدى بها إلخ.

لا يتأدى بها: أي في هذه الأوقات المكروهة الواجب الكامل وهو الصلاة الكامل. بالشروع: حتى لو شرع النفل في هذه الأوقات ثم قطعه وجب عليه القضاء، وينبغي أن يقضى في وقت كامل، فإن قضى في هذه الأوقات أجزأه وقد أساء. والتفريع الأول باعتبار تحقق النقصان، والثاني باعتبار الصيانة عن النقصان، وهذا بخلاف الصوم؛ لأن الصوم يقوم بالوقت ويعرف تخفيفاً وتشديداً به أي بالوقت، فيقال: هو الإمساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية، حتى يعرف مقدار الصوم بالوقت، فيزيد بازدياده وينقص بانتقاصه، ويكون** الوقت داخلاً في ماهية الصوم. فازداد الأثر: أي ازداد أثر فساد الوقت في الصوم لشدة الاتصال بينهما. فلم يضمن بالشروع: في يوم النحر، ولما كان يرد على الأصل المذكور (وهو أن النهي عن =

* يعرف: هذا بناء على تخفيف يعرف. ** يكون: هذا بناء على تشديد يعرف.

[الفرق بين النكاح والبيع]

ولا يلزم النكاح بغير شهود؛ لأنه منفيّ لقوله ﷺ: "لا نكاح إلا بشهود"، فكان نسخاً، ولأن النكاح شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحلّ، والتحریم ^{رواه الدار قطني} **يضادّه**، بخلاف البيع؛ لأنه شرع لملك العين، والحلّ فيه تابع. ألا ترى أنه شرع في موضع ^{بالذات} الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلاً، كالأمة المجوسية والعبيد والبهائم،
أي حرمة الوطاء

= الأفعال الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها) الإيراد بأن النكاح بغير شهود لم يبق مشروعاً مع أنه منهي عنه. أوجب المصنّف عنه بوجهين فقال: ولا يلزم: على أصلنا الاعتراض من جهة النكاح بغير شهود. نسخاً: لا نهياً، وكلامنا كان في النهي دون النفي والنسخ، فيكون ذلك إخباراً عن عدمه، كقولك: لا رجل في الدار، وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر. هذا هو الوجه الأول من الجواب. والثاني ما بيّنه بقوله: والتحریم **يضادّه**: يعني ولو كانت صيغته نهياً لا يمكن العمل بمحققتها فوجب صرفها إلى النفي؛ لأن النهي إنما يوجب بقاء المشروعية فيما أمكن إثبات موجهه (وهو الحرمة مع المشروعية)، لا فيما لا يمكن ذلك، والنكاح من هذا القبيل؛ لأنه إنما صار مشروعاً لأجل الملك الضروري الذي لا ينفصل عن الحلّ؛ لأن الأصل فيه أن لا يكون مشروعاً؛ لأنه استيلاء على الحرة، لكنه شرع لضرورة بقاء النسل، والتحریم الحاصل بالنهي **يضادّه** الحل الذي شرع النكاح لأجل ما يستلزمه، فلا يمكن الجمع بين الحلّ والحرمة الثابتة بالحديث المجمع عليها، فيعدم الحلّ ضرورة، ومن ضرورة عدمه أن لا يبقى سبب الحلّ مشروعاً؛ لأن الأسباب الشرعية يراد لأجل أحكامها لا لذاتها، وإذا خرج السبب عن إفادة المشروعية صار النهي نهياً نسخاً. كالأمة المجوسية: مثال لموضع الحرمة.

والعبيد والبهائم: مثال لما لا يحتمل الحل، يعني أن النكاح بخلاف البيع حيث يمكن فيه القول ببقاء المشروعية والعمل بحقيقة النهي؛ لأن البيع إنما شرع لملك العين، والتحریم لا يصادفه، والتحریم إنما يصادف الحل لا الملك، والحلّ في البيع يثبت تبعاً، فلا يصادفه التحريم؛ لأن البيع فيما لا توجد حل الوطاء كالأمة المجوسية وفيما لا يمكن الحل كالبهائم والعبيد مشروع، فثبت أنه للملك لا للحل. ولما كان يرد النقص على الأصل المتفق عليه وهو أن النهي عن الأفعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية أصلاً، وهو أن الغضب وكذا الزنا فعلاً حسيّاً وقد ورد النهي عليهما، فقال تعالى في الغضب: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ (البقرة: ١٨٨).

وقال في الزنا: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِي﴾ (الاسراء: ٣٢)، ومع ذلك قد قلتم بمشروعيتها بعد النهي، حيث جعلتم الغضب سبباً لملك المغضوب عند أداء الضمان، وكذا جعلتم الزنا سبباً لحرمة المصاهرة التي هي نعمة؛ إذ النعمة لاتنال إلا بسبب مشروع، دفعهما.

ولا يقال في الغصب بأنه يثبت الملك مقصوداً به بل يثبت شرطاً لحكم شرعيّ،
 وهو الضمان؛ لأنه شرع جبراً، فيعتمد الفوات، وشرط الحكم تابع له، فصار حسناً
 بحسنه. وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفسه، بل إنما هو سبب للماء،
 والماء سبب للولد، والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات، ولا عصيان ولا عدوان
 فيه. ثم تتعدّى منه إلى أطرافه وتتعدّى إلى أسبابه،
 هذه الحرمة
 هذه السببية من الزنا

أما الغصب فدفعه بقوله: ولا يقال في إلخ: مثل البيع حتى يرد أنه مع كونه منهياً عنه والحال أنه فعلل حسني مشروع لكونه مفيد الملك للغاصب. فيعتمد الفوات: أي: فيقتضي الضمان فوات ملك المغصوب عن المالك؛ لتلا يجتمع البدلان، وهما الضمان والمغصوب في ملك شخص واحد، فلا محالة يخرج المغصوب عند أداء الضمان عن ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب، وإذا جعل الملك شرطاً لحكم شرعيّ.

حسناً بحسنه: أي بحسن الحكم وهو الضمان. أقول: لا يطابق هذا الجواب للسؤال إلا بأن يقدر معنى كلام الخصم: أن الغصب قبيح بعينه، فإثبات الملك به يكون قبيحاً، فحينئذ يطابق الجواب بأن الملك لم يثبت من حيث أنه مقصود بل من حيث أنه شرط لحكم شرعيّ، والحكم الشرعي وهو الضمان حسن، والشرط تابع للمشروط في الحسن، فيكون الملك أيضاً حسناً من هذا الوجه. و الجواب على ما قرّرنا السؤال هو أن الملك لا يثبت للغاصب قصداً حتى يلزم ما ألزمت، بل هو يثبت تبعاً وشرطاً لحكم شرعيّ، وأما الزنا فدفعه بقوله: وكذلك الزنا إلخ.

ولا عصيان ولا عدوان فيه: أي الولد لا بالنظر إلى حقوق الله ولا بالنظر إلى حقوق العباد؛ لأنه مخلوق بصنعه تعالى. وحاصله أن الولد هو الأصل في استحقاق الحرمات، أي يحرم على الولد أولاً أب الواطئ وابنه إذا كان أنثى، وأم الموطوءة وبناتها إذا كان ذكراً، وهذا الولد الذي أصل في الحرمات لا عدوان فيه.

إلى أطرافه: أي طرفيه، وهما الأب والأم لا غير، فتحرم قبيلة المرأة على الزوج، وقبيلته على المرأة؛ لأن الولد أوجد اتحاداً بينهما، ولذا يُضاف الولد الواحد إليهما جميعاً، فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجوز وطء الموطوءة مرة أخرى ولكن جاز دفعاً للحرَج. أسبابه: من القبلة واللمس والنظر إلى الفرج الداخِل بشهوة، فكما ثبتت الحرمة من الزنا ثبتت من هذه الأمور، فالزنا وأسبابه أقيم مقام الولد الذي هو الأصل في هذه الحرمة.

[حكم ما قام مقام غيره]

وما قام مقام غيره إنما يعمل بعلّة الأصل، ألا ترى أن التراب لما قام مقام الماء نظر إلى كون الماء مطهّراً وسقط عنه وصف التراب، فكذلك هنا يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في إيجاب حرمة المصاهرة.

[حكم الأمر والنهي في ضد ما نسباً إليه]

فصل في حكم الأمر والنهي في ضد ما نسباً إليه: اختلف العلماء في ذلك،

بعلّة الأصل: أي بالمعنى الذي يعمل به الأصل من غير نظر إلى أوصاف نفسه، فالزنا لما أقيم مقام الولد في حرمة المصاهرة يعمل بما يعمل به الولد من الأوصاف، ولا ينظر إلى الزنا بأنه حرام، ثم أكد بقوله: ألا ترى إلخ. وصف التراب: يعني إذا جعل التراب خلفاً للماء في إفادة التطهير لا ينظر إلى أوصاف التراب من التلوّث وغيره، بل ينظر إلى كون الماء مطهّراً. فكذلك هنا إلخ: يعني كما لا ينظر إلى أوصاف التراب لقيامه مقام الماء، كذلك لا ينظر في أوصاف الزنا من الحرمة لقيامه مقام الولد الذي ليس فيه هذا الوصف في إيجاب حرمة المصاهرة، فيعمل الزنا وأسبابه في حرمة المصاهرة مثل ما يعمل الولد فيها.

وحاصل الجواب أن السبب لحرمة المصاهرة هو الولد كما عرفت، وهو ليس بمنهي عنه، وأما الوطء سواء كان بالحرام أو بالحلال فهو ليس بسبب لهذه الحرمة بالذات، وإنما هو سبب بالعرض ويجعله قائماً مقام الولد؛ لأن الوقوف على حقيقة العلوق متعذّر، والوطء سبب ظاهر مفض إليه فأقيم مقامه، وجعل الولد كالحاصل تقديراً واحتياطاً، وكما أن الوطء الحلال مفض إليه، كذا الحرام مفض بلا تفاوت، فكما جعل الوطء الحلال قائماً مقامه في حرمة المصاهرة كذلك الوطء الحرام جعل قائماً مقامه في ذلك، ولا ينظر إلى وصف الحرمة؛ لأنه إنما يعمل بحيشة النيابة لا من حيث الذات، كما أن التراب إنما يطهّر الأحداث لأجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه، وقال الشافعي رحمته: لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا؛ لأنه حرام، فلا يكون سبباً لنعمة، وهي حرمة المصاهرة؛ لأنها تلحق الأجنبية بالأمهات، وقد منّ الله بها علينا حيث قال: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ (الفرقان: ٥٤)، وعندنا كما ثبتت حرمة المصاهرة بالوطء الحلال كذلك يثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر إلى داخل الفرج بشهوة، فيحرم أب الواطئ وابنه على الموطوءة، ويحرم أم الموطوءة وبناتها على الواطئ. هذا توضيح المرام وتحقيق المقام.

اختلف العلماء إلخ: ليس الخلاف في هذين المفهومين؛ لأن مفهوم الأمر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده =

والمختار عندنا أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده، لا أن يكون موجباً له
أو دليلاً عليه؛ لأنه ساكت عن غيره.
الأمر بالشيء

[الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده]

ولكنه يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الأمر،
أي الأمر بالشيء

= قطعاً، ولا في اللفظين؛ لأن صيغة الأمر: افعل، وصيغة النهي: لا تفعل، إنما الخلاف في أن الشيء المعين إذا أمر به هل ذلك الأمر نهي عن الشيء المضاد له؟ فإذا قيل: تحرك، هل له أثر في منع السكون حتى يكون قوله: "تحرك" بمنزلة قوله: لا تسكن، فذهب عامة العلماء من أصحابنا وأصحاب الشافعي وأصحاب الحديث إلى أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده، قالوه أولاً، وقالوا آخراً أنه يتضمنه، ثم اقتصر قوم على هذا، وزاد القاضي ومتابعوه على هذا فقالوا: النهي مثل الأمر في الوجهين*.

ثم اختلف القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن الضد، فمنهم من قال: إن الأمر سواء كان للندب أو للوجوب نهي عن الضد تنزيهاً وتحريماً، ومنهم من قال: إن الأمر إذا يكون للوجوب فهو نهي عن الضد تحريماً، بخلاف الأمر الذي للندب فإنه لا يكون نهيًا عن الضد أصلاً، ومنهم من قال: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده إذا كان له ضد واحد كالأمر بالإيمان نهي عن الكفر، وإن كان له أضداد فلا يكون الأمر نهيًا عن الأضداد كلها كالأمر بالقيام، فإن له أضداداً كثيرة من القعود والركوع والسجود والاضطجاع وغيره، وذهب أبو هاشم ومن تابعه من متأجري المعتزلة إلى أنه ليس** نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلاً أيضاً، وهو المختار عند الغزالي وإمام الحرمين ومن أصحاب الشافعي رحمهم الله. عندنا: أي عند المصنف والقاضي الإمام أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وصدر الإسلام ومن تابعهم من المتأخرين. كراهة ضده: وإذا لم يكن الاشتغال به أي بالضد مفوتاً للمأمور به؛ لأنه حين التفويت يكون الاشتغال به حرماً. أما بالنظر إلى التفويت وإن كان في ذاته مباحاً كصوم يوم النحر حرام باعتبار ترك الإجابة، ومباح باعتبار قهر النفس، فافهم.

موجباً له: أي: لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب إليه جماعة. دليلاً عليه: أي ليس الأمر بالشيء دليلاً على حرمة ضده كما ذهب إليه قوم. قالوا بأنه يتضمن حرمة ضده. ساكت عن غيره: فلا يكون نفس النهي عن الضد ولا متضمناً له. ولما كان يتوهم من قوله: "لأنه ساكت عن غيره" أنه لا يثبت به حرمة ضده أصلاً، والحال أنه يثبت في مواضع كما في ترك الصلاة والصوم دفعه بقوله: ولكنه إلخ. يثبت به حرمة الضد إلخ: لأن طلب وجود الشيء يقتضي انتفاء ضده.

* الوجهين: أحدهما أن النهي عن الشيء نفس الأمر بضده وثانيهما أنه يتضمنه. ** ليس: أي أمر بالشيء.

والثابت بهذا الطريق يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة. وفائدة هذا الأصل
 أن التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث أنه يفوته الأمر، فإذا
 لم يفُتْه كان مكروهاً كالأمر بالقيام ليس بنهي عن العقود قصداً، حتى إذا قعد ثم قام
 لا تفسد صلاته ولكنه يكرهه. وعلى هذا القول يحتمل أن يكون النهي مقتضياً في
 ضده إثبات سنة تكون في القوة كالواجب، ولهذا قلنا: إن المحرم لما نهي عن لبس
 المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء.

بطريق الاقتضاء: والضرورة تندفع بالأدنى وهي الكراهة، فلا يثبت الحرمة. هذا الأصل: وهو أن الأمر بالشيء
 يقتضي كراهة ضده كما ثبت الآن. التحريم: أي تحريم الضد في صورة التفويت.
 كالأمر بالقيام: بعد رفع الرأس عن السجدة الثانية في الركعة الأولى.
 لا تفسد صلاته: بهذا القعود؛ لأنه لم يفُتْ به المأمور به إذا قام بعد القعود، ولكنه يكره لما فيه من تأخير المأمور به،
 ولما كان حكم الأمر في الضد منصوصاً عن السلف كما بين، ولم يكن حكم النهي على وجه الاحتمال بناءً
 على أن النهي ضد الأمر. هذا القول: وهو أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده. كالواجب: كما أن الأمر
 بالشيء يقتضي إثبات الكراهة في ضد المأمور به ليحسن المقابلة. وفي قوله: "كالواجب" إشارة إلى أن قوتها دون
 قوة الواجب، كما أن الكراهة أدنى من الحرمة، وليس المراد من السنة السنة المتعارفة بين الفقهاء بل المراد بها
 ما يكون قريباً إلى الوجوب. ولهذا: أي لأجل أن النهي يقتضي سنية ضده.
 لما نهي عن إرخ: بقوله ﷺ: "لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف، إلا أحد
 لا يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما أسفل من الكعبين". متفق عليه، [البحاري، رقم: ١٨٤٢] قاله حيث سئل
 عما يلبس المحرم من الثياب. كان من السنة إرخ: لأنه لما نهي عن لبس المخيط كان مأموراً بلبس غير المخيط
 والرداء، والإزار في غير المخيط أو في ما يقع به الكفاية، فكان لبسهما سنة اقتضاء.

[أسباب الشرائع]

فصل في بيان أسباب الشرائع. اعلم أن أصول الدين وفروعه مشروعة بأسباب
أي ثابتة في الشرع
جعلها الشرع أسباباً لها،

فصل في بيان إلخ: أي في بيان الطرق التي يعرف بها المشروعات وثبتت بها، والسبب في اللغة ما يمكن الوصول به إلى المقصود، ومنه سمي الحبل سبباً لإمكان التوصل به إلى المقصود، وفي الشرع: يطلق على كل وصف ظاهر منضبط دلّ السمع أي الدليل السمعي على كونه معرفاً لإثبات حكم شرعيّ بأن دلّ السمعي على أن الشارع جعله علامة لثبوت الحكم الفلاني، ففيها ثلاثة مذاهب: الأول مذهب عامة أصحابنا وبعض الشافعية وجمهور المتكلمين وهو ما بينه المصنّف بقوله: اعلم إلخ. أصول الدين: وهو الإيمان بالله تعالى وصفاته.

وفروعه: وهي سائر الأحكام الشرعية والعبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات. أسباباً لها: أي لتلك الأصول والفروع. وحاصله أن الأحكام الشرع أسباباً تضاف إليها، والموجب والشارع لها في الحقيقة هو الله تعالى دون السبب؛ لأن الموجب للأحكام هو الله تعالى وحده.

والمذهب الثاني لبعض الأصوليين وهو أنهم ينكرون الأسباب أصلاً ويقولون: الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص، وفي غير المنصوص عليه يتعلّق بالوصف الذي جعل علّة ويكون ذلك علامة لثبوت الحكم في الفرع بإيجاب الله تعالى، مستدلّين بأن الإيجاب صفة خاصة له تعالى كصفة التخليق، وفي إضافة الإيجاب إلى الأسباب قطعة عن الله تعالى، وبأن الأسباب لو كانت عللاً للأحكام لما تصوّر الانفكاك بينها وبين الأحكام، والحال أنه يوجد؛ لأن الأسباب كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن الأحكام، وكذا من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا يتحقّق الأسباب في حقّه ولا يجب العبادات عليه، وأشار الشيخ إلى جوابهما بقوله: "جعلها الشرع أسباباً لها" فإننا لانقول: إن الأسباب موجبة بنفسها حتى يلزم قلعه عن الله تعالى؛ إذ الإيجاب لا يتصور إلا من مفترض، لكن السبب ما يكون موصلاً إلى الحكم، فإضافة الحكم إلى السبب لا يمنع من إضافته إلى غيره كما ترى في القتل، فإنه يحصل حقيقة بألة كالسيف، ومع ذلك يضاف إلى القاتل حتى يجب عليه القصاص، ولا تجعل الأسباب موجبة إلا يجعله تعالى إياها كذلك فنقول قبل ورود الشرع لم يجعل الله لها أسباباً. وأما سقوط العبادات عن من آمن ولم يهاجر إلينا فمبنيّ على دفع الحرج.

والمذهب الثالث لجمهور الأشاعرة وهو أنهم فرقوا بين حقوق العباد والعقوبات وبين العبادات، فقالوا: إن الأول له أسباب يضاف وجوبه إليها؛ لأنه حاصل بكسب العبد فيضاف إليه، وأما الثاني أي العبادات فلا يضاف وجوبها إلا إلى إيجاب الله تعالى وخطابه. ونحن نقول: إن هذا الفرق ضعيف؛ لأنه لما جاز إضافة بعض الأحكام إلى الأسباب بالدليل جاز إضافة سائرهما إلى الأسباب بالدليل، وهذه أمثلة للأسباب.

كالحج بالبيت، والصوم بالشهر، والصلاة بأوقاتها، والعقوبات بأسبابها. والكفارة
 متعلق وجوبه متعلق وجوبها
 التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما تضاف إليه من سبب متردد بين الحظر
 الكفارة
 والإباحة، والمعاملات بتعلق البقاء المقدور بتعاطيها،
 مشروعة أي المحكوم من الله

كالحج بالبيت: متعلق وجوبه بالبيت؛ لأن سبب وجوب الحج البيت؛ لأنه يضاف إلى البيت في الشرع. قال
 الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ (آل عمران: ٩٧)، بالإضافة دليل السببية كما ستعرف، وأما الوقت فشرط لجواز
 الأداء وليس بسبب؛ لأنه يضاف إليه. والصوم: متعلق وجوبه بالشهر. بالشهر: فهو سببه؛ لأنه يضاف إليه ويتكرر
 بتكرره، ويصح الأداء بعد دخول الشهر لا قبله، لكنهم اختلفوا بعد كونه سبباً، فذهب القاضي الإمام أبو زيد وصدر
 الإسلام إلى أن سبب وجوب الصوم الأيام دون الليالي، فالجزء الذي لا يتجزأ من أول كل يوم سبب لصوم ذلك
 اليوم، فيجب صوم جميع اليوم مقارناً له، وذهب الإمام السرخسي إلى أن السبب مطلق شهود الشهر، يستوي فيه
 الأيام والليالي. بأوقاتها: فيكون أوقات الصلاة سبباً لوجوبها؛ لأن الصلاة تضاف إليها ويتكرر بتكررها، ولا تصح
 قبلها، وتصح بدخولها. والعقوبات: أي الحدود يتعلق وجوبها بأسبابها وهي الجنائيات التي تضاف الحدود إليها، كالزنا
 والسرقة، فيقال: حد الزنا وحد السرقة، فيتكرر الحدود بتكررها، ولا تجب قبلها بل تجب بعدها.

بين العبادة والعقوبة: لأنها عبادة من وجه حيث لا تجب على الكفار، وعقوبة من وجه حيث يترتب على
 الجناية. إليه: أي يجعل وجوب الكفارة متعلقاً بالسبب الذي يصلح إضافة الوجوب إليه.

من سبب متردد إلخ: يعني لما كانت الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة جعل سببها أمراً دائراً بين الحظر والإباحة
 ليناسب السبب والمسبب كقتل الخطاء، فإنه دائر بين الحظر والإباحة، أما الحظر فلتترك التحريم، وأما الإباحة
 فلأن الرمي إلى الصيد أمر مباح، فهذا القتل سبب لوجوب الكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة، تضاف العبادة
 إلى الإباحة والعقوبة إلى الحظر، ولهذا لم يجعل المحذور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سبباً لها، كما
 لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث سبباً لها. والمعاملات: كالبيع والشراء والنكاح
 وغيره. بتعلق البقاء: أي بقاء العالم والنفس والجنس.

بتعاطيها: أي بمباشرة المعاملات، يعني السبب لمشروعية المعاملات بقاء العالم المتعلق بمباشرتها؛ لأن بقاء العالم المنوط
 بنوع الإنسان (الذي يفتقر في البقاء إلى أمور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن التي لا يمكن وجودها بغير معاونة
 ومشاركة بين أفرادها، وإلى ازدواج بين الذكر والإناث) محتاج إلى أصول كلية من عند الشارع ليحفظ العدل والنظام
 بينهم، وهي المعاملات الشرعية. فإن قيل: لما كان بقاء العالم محتاجاً إلى المعاملات كانت المعاملات سبباً للبقاء،
 فكيف يكون البقاء سبباً لها؟ قلت: البقاء ليس سبباً لوجودها حتى يصح ما قلتم، بل هو سبب لمشروعيتها، فتأمل.

والإيمان بالآيات الدالة على حدوث العالم، وإنما الأمر لإلزام أداء ما وجب علينا بسببه السابق، كالبيع يجب به الثمن، ثم يطالب بالأداء.

ودلالة هذا الأصل إجماعهم على وجوب الصلاة على النائم والمجنون والمغمى عليه إذا لم يزدد الجنون والإغماء على يوم وليلة،

والإيمان: بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته. حدوث العالم: فسبب وجوب الإيمان بالله هو حدوث العالم، أي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والأعراض مسبوقاً بالعدم، وهو في الحقيقة بإيجاب الله تعالى كسائر الإيجابات، لكنه في الظاهر منسوب إلى حدوث العالم تيسيراً على العباد وقطعاً لشبهة المعاندين؛ إذ لو لم يوضع له سبب ظاهر لأنكر المعاند وجوبه ولم يمكن الإلزام عليه، وإنما أحرّ الإيمان إشارةً إلى أن الإنسان له أن يكون على الإيمان آخرًا. اللهم احتمني بالإيمان.

وإنما الأمر لإلزام إلخ: هذا جواب عن اعتراض منكري الأسباب، وهو أنه إن كان الوجوب بالأسباب لزم تحصيل الحاصل لكون الأمر للإيجاب اتفاقاً. وتقرير الجواب: أن هنا شيئان، الأول نفس الوجوب، والثاني وجوب الأداء، وهما متغايران، فنفس الوجوب إنما يتعلق بالأسباب، ولا يحصل منه وجوب الأداء؛ إذ ربما يكون الشيء واجباً في الذمة ولا يكون أدائه واجباً في الحال، كما ترى في البيع بالثمن المؤجل، فإن الثمن هنا واجب في الذمة بنفس البيع وليس أدائه واجباً في الحال. نعم يجب أدائه بعد الطلب، كذلك وجوب الأداء يتعلق بالأمر بعد كون الشيء واجباً بسببه السابق عليه. هذا الأصل: وهو أن نفس الوجوب بالأسباب ووجوب الأداء بالأمر.

إجماعهم إلخ: يعني إجماع الفقهاء (على وجوب الصلاة على من لا يصلح للخطاب، والأمر كالنائم والمجنون والمغمى عليه إذا لم يزدد جنونه وإغمأه على يوم وليلة) دليل صريح على أن نفس الوجوب بالأسباب، ووجوب الأداء بالأمر؛ إذ ليس في حقهم الأمر لعدم أهليتهم للخطاب، ومع ذلك يجب عليهم قضاء الصلاة، والقضاء فرع الوجوب، فعلم أن الوجوب بالسبب. فإن قلت: وجوب القضاء بعد الإفاقة والانتباه عبادةً مبتدأةً واجبةً بخطاب جديد لا بالسبب؟ قلت: لو كان كذلك لما وجب عليه رعاية شرائط القضاء كالتنية وغيرها. وقوله: "إذا لم يزدد الجنون والإغماء على يوم وليلة" احتراز عن الجنون والإغماء الذين زادا على يوم وليلة، فإنهما إذا زادا على يوم وليلة لا يجب قضاء ما فات من الصلاة عليهما، والإلزام على الشافعي رحمته لا يصح إلا بالنائم؛ لأن عنده لا يجب عليهما الصلاة إذا كان الجنون والإغماء مستوعباً وقت صلاة واحدة.

[حكم الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء]

وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه وتعلقه به؛ لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له. وإنما يضاف إلى الشرط مجازاً، وكذا إذا لازمته فتكرّر بتكرّره دلّ أنه ^{الشيء المضاف إليه} يضاف إليه، وفي صدقة الفطر إنما جعلنا الرأس سبباً، ^{جواب إذا} واللفطر شرطاً مع وجود الإضافة إليهما؛ لأن وصف المؤونة يرجح الرأس في كونه سبباً، ^{أي وقته}

ولما فرغ عن إثبات هذا الأصل شرع في بيان أمارة كون الشيء سبباً فقال: وإنما يعرف السبب إلخ: يعني علامة كون الشيء سبباً لشيء أمران: أحدهما أن يضاف الحكم إليه، كقولك: صلاة الظهر، وصوم الشهر، وحج البيت، وحده الشرب، وكفارة القتل، وأن يتعلق به بأن لا يوجد بدونه ويحدث به. سبباً له: أي للشيء المضاف وأن يكون الشيء المضاف حادثاً بالمضاف إليه، كقولك: كسب فلان أي حدث بفعله؛ لأن الإضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الأصل فيها الإضافة إلى أخص الأشياء ليحصل التمييز، وأخص الأشياء بالحكم إنما هو سببه؛ لأنه يثبت به، فكانت الإضافة إليه أصلاً. ولما كان يتوهم أن الشيء كما يضاف إلى السبب يُضاف إلى الشرط. مجازاً: لعلاقة المشاهدة؛ لأن الحكم يوجد عنده أيضاً فشابه الشرط العلة من هذا الوجه، ولا عبرة بالمجاز؛ لأن المعتر هو الحقيقة، وثانيهما ما بينه المصنّف بقوله: وإنما يضاف إلخ. يضاف إليه: يعني كما أن الإضافة دليل على السببية كذلك ملازمة الشيء بالشيء وتكرّره بتكرّره دليل على السببية؛ لأن الأمور تضاف إلى أسبابها الظاهرة، فلما تكرّر الشيء دلّ على أنه حادث به؛ إذ هو السبب الظاهر لحدوثه. والوجوب فيما نحن فيه أمر حادث، فلا بدله من سبب يضاف إليه وليس ههنا إلا الأمر أو الوقت، والأمر لا يصلح أن يضاف إليه؛ لأنه لا يدلّ على التكرار ولا يحتمله كما عرفت، فتعيّن الوقت للسببية. لأن وصف المؤونة إلخ: جواب سؤال يرد هنا، وهو أن صدقة الفطر كما يضاف إلى الرأس ويقال: زكاة الرأس، كما في قول الشاعر:

زكاة رؤوس الناس بكرة فطرهم بقول رسول الله ﷺ صاع من التمر

يضاف إلى الفطر فيقال: صدقة الفطر، فبأي وجه جعلتم الرأس سبباً واللفطر شرطاً دون عكسه، مع أن الإضافة إلى الفطر أكثر؟ تقرير الجواب: أنه لما وقع التعارض بينهما في السببية لوجود الإضافة رجحنا الرأس لأجل وصف المؤونة، أي القيام بكفاية المتعلقين؛ لأن صدقة الفطر إنما وجبت وجوب المؤونة؛ لأن النبي ﷺ قال: "أبدأ بمن تعول". رواه البخاري، [رقم: ١٤٢٦] وعن أبي هريرة وحكيم ومسلم عن حكيم وحده، فعلم أنه ﷺ أجراها مجرى المؤونة، =

وتكرّر الوجوب بتكرّر الفطر بمنزلة تكرّر وجوب الزكاة بتكرّر الحول.

[السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه]

لأن الوصف الذي لأجله كان الرأس سبباً وهو المؤونة يتجدد بتجدد الزمان، كما أن النماء الذي لأجله كان المال سبباً ^{للووجوب} لوجوب الزكاة، يتجدد بتجدد الحول، ويصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه. وعلى هذا تكرّر العشر والخراج مع اتحاد السبب، وهو الأرض النامية في العشر حقيقةً بالخارج، وفي الخراج حكماً بالتمكّن من الزراعة.

= والأصل في وجوب المؤون* هو الرأس؛ لأنه يلي عليه دون الوقت؛ إذ الرأس هو المحتاج إلى المؤونة دون الوقت، ولما كان يرد عليه أن الترجيح للوقت؛ لأن وجوب الصدقة يتكرّر بتكرره، وهذا علامة السبب لا يوجد في الرأس؛ لأنه لا تكرّر فيه أجاب عنه بقوله: وتكرّر الوجوب إلخ: يعني تكرر وجوب الصدقة ليس بتكرر الشرط الذي هو الفطر، بل بسبب تكرر السبب وهو الرأس، وهو وإن لم يكن متكرراً حقيقةً لكنه جعل متكرراً تقديراً؛ لأجل تكرر الفطر أي وقته، كما أن المال الذي هو سبب الزكاة جعل متكرراً تقديراً لأجل تكرر الحول الذي هو شرط كأنه متكرّر، فكذا الحال في الرأس. المؤونة يتجدد إلخ: يعني لما صار الرأس سبباً لوجوب الصدقة بوصف المؤونة كما عرفت، وهي تتجدد بتجدد وقت الفطر كان الرأس بمنزلة المتجدد بنفسه لتجدد وصفه، كما أن النصاب سبب لوجوب الزكاة بوصف النماء، والنماء يتجدد ويتكرّر بتكرر الحول صار المال متكرراً بنفسه لتكرر وصفه، حتى يتكرر وجوب الزكاة في نصاب واحد بتكرر الحول.

وعلى هذا: الطريق وهو أن السبب يتكرّر بتكرّر الوصف تكرر العشر إلخ. مع اتحاد السبب إلخ: يعني مع أن السبب للعشر والخراج واحد (وهو الأرض النامية حقيقةً في العشر، والأرض النامية تقديراً في الخراج بأن يتمكن النماء من الزراعة) يتكرّر وجوبهما بسبب تكرر وصف السبب، وهو الخارج حقيقةً في العشر، والتمكّن في الخراج، وذلك لأن بتكرر الوصف جعل السبب متكرراً تقديراً فيتكرّر الحكم بتكرره التقديري، فإذا حدث الخارج من الأرض تحقيقاً يجب العشر، وإن اصطلمت الأرض آفةً يسقط تيسيراً بحال المسلم، وتكرر الوجوب يتكرّر النماء، وإذا وجد التمكن من الزراعة وجب الخراج، سواء زرع الأرض أو عطلها؛ لأنه يليق بحال الكافر المتوغل في الدنيا.

* المؤون: في "المغرب" مانه يمونه أي قام بكفايته.

فصل في العزيمة والرخصة

وهي في أحكام الشرع اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض. والرخصة اسم لما بني على أعذار العباد.

[أقسام العزيمة وتعريفاتها وأحكامها]

والعزيمة أقسام أربعة: فرضٌ، وواجب، وسنة، ونفل، فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه، وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب وعملاً بالبدن، حتى يكفر جاحده، ويفسق تاركه بلا عذر،

العزيمة: العزيمة في اللغة: القصد المؤكّد، يقال: عزمتم على كذا. اسم لما هو إلخ: يعني العزيمة في الشريعة اسم لأحكام لا يكون شرعها باعتبار العوارض، كالإفطار شرع بالمرض والسفر، بل يكون حكماً أصلياً شرع ابتداءً من الله تعالى، سواء كان متعلقاً بالفعل كالمأمورات، أو بالترك كالمحرّمات.

والرخصة: في اللغة اليسر والسهولة. اسم لما بني إلخ: أي الرخصة في الشريعة اسم لأحكام يكون شرعها باعتبار أعذار العباد كإفطار الصوم، فإنه مبنيّ على العذر وهو السفر والمرض، وكذا قصر الصلاة وغيرها من الأحكام. أقسام أربعة: لأنها لا تخلو من أن يكفر جاحدها أو لا، الأول فرض، والثاني لا يخلو إما أن يعاقب بتركه أو لا، الأول واجب، والثاني لا يخلو إما أن يستحقّ تاركه الملامة أو لا، الأول سنة، والثاني نفل، والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك، وكذا المكروه في الواجب، والمباح ليس بداخل في القسم؛ لأن المقسم هو المشروع. بمعنى ما شرعه الله لعباده. ما ثبت وجوبه: أي لزومه بدليل لا شبهة فيه، كالإيمان والأركان الأربعة: الصلاة والزكاة والصوم والحج، وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب، العلم القطعي أعمّ من التصديق بالقلب؛ لأنه يحصل بغير اختيار كما كان للكفار، كما قال الله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ﴾ (البقرة: ١٤٦)، والتصديق يكون باختيار، فلذا لم يكونوا من المصدّقين المؤمنين، فهذا من عطف الخاص على العام.

وعملاً بالبدن: يعني يجب العمل بالبدن أيضاً مع التصديق بالقلب إن كان من العمليات، وإلا فالتصديق بالقلب كاف. يكفر جاحده: أي ينسب إلى الكفر منكره، تفريع على العلم والتصديق.

ويفسق تاركه إلخ: إن لم يكن الترك على سبيل الاستخفاف بالشريعة وإلا فهو كفر، وهذا تفريع على العمل =

والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة، وحكمه اللزوم عملاً بالبدن لا علماً على اليقين، حتى لا يكفر جاحده، ويفسق تاركه إذا استخفّ بأخبار الآحاد، وأما متأولاً فلا.
لانقطاع العلم القطعي

[السنة وأنواعها وأحكامها]

والسنة: الطريقة المسلوكة في الدين، وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب؛ لأنها طريقة أمرنا بإحيائها، فيستحق اللائمة بتركها. أي السنة التارك
والسنة نوعان: سنة الهدى، وتاركها يستوجب إساءة وكرهية. والزوائد، وتاركها المطلقة أحدهما أي يستحق أي وثانيهما سنة الزوائد
لا يستوجب إساءة وكرهية، كسير النبي ﷺ في قيامه وقعوده ولباسه.

= بالبدن. وقوله: "بلا عذر" احتراز عن الترك بعذر، فإن التارك بالعذر الشرعي لا يكون فاسقاً.

شبهة: سواء كان الشبهة في ثبوت ذلك الدليل كخبر الواحد أو في دلالاته، كالعام المخصوص البعض والمجمل والمؤول. على اليقين: لما في دليله من الشبهة. استخفّ بأخبار الآحاد: بأن لا يرى العمل واجباً لا أن يتهاون بها، فإن التهاون بالشرع كفر. متأولاً فلا: أي فإن ترك العمل بأخبار الآحاد بطريق التأويل بأن يقول: هذا الخبر ضعيف أو مخالف لكتاب، فلا يفسق فيه؛ لأن هذا الترك ليس لأجل الهوى بل لأجل التحقيق والتدقيق كما توارث به العلماء. الطريقة المسلوكة: سواء سلكها النبي ﷺ أو الصحابة.

يطالب المرء بإقامتها: احترز به عن النفل؛ لأنه غير مطالب. من غير افتراض: احترز به عن الفرض.

ولا وجوب: احترز به عن الواجب، وهذا التعريف والحكم لسنة الهدى لا لمطلق السنة، والتقسيم الثاني لمطلق السنة. ثم استدلل على قوله: "يطالب المرء بإقامتها" بقوله: لأنها إلخ. أمرنا بإحيائها: لقوله عليه الصلاة والسلام: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين". رواه أحمد وأبو داود [رقم: ٤٦٧٠] والترمذي وابن ماجه.

اللائمة: أي الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى. بتركها: وهذا تفريع على قوله: "فيطالب المرء بإقامتها". سنة الهدى: كالجماعة والأذان والإقامة. وكرهية: وهو اللوم والعتاب، حتى لو أصر أهل مصر على تركها يُقاتلوا بالسلاح من جانب الإمام، كما وردت به الأحاديث الصحيحة والآثار القوية.

كسير النبي إلخ: السير جمع السيرة، وهي الخصلة، فخصاله ﷺ في القيام والقعود واللباس وغيره لم تصدر منه على وجه العبادة قصداً بل على سبيل العادة، فيثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها.

وعلى هذا تخرج الألفاظ المذكورة في باب الأذان من قوله: يكره، أو قد أساء،
قول محمد

أو لا بأس به، وحيث قيل: يعيد، فذلك من حكم الوجوب.

القول يدل على أنه

[النفل يلزم بعد الشروع]

والنفل اسم للزيادة، ونوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا. وحكمه أنه
في اللغة والشرع
يُثابُّ المرء على فعله ولا يعاقب على تركه، ويضمن بتركه بالشروع عندنا؛

وعلى هذا: أي على أن السنة نوعان، نوع يوجب تركها إساءة وكرهية، ونوع لا يوجب تركها ذلك. يكره إلخ: يعني لما ثبت أن السنة بعضها يوجب إساءة وكرهية تركها، وبعضها لا، اختلف أجوبة ذكرها محمد ﷺ في "المبسوط" في باب الأذان، فحيث لزم ترك السنة المؤكدة، أي سنة الهدى قال في جوابه: يكره، وقد أساء، كما قال: ويكره الأذان قاعداً، ويكره تكرار الأذان في مسجد محلة لمخالفة السنة، وإن صلى أهل مصر بجماعة بغير أذان وإقامة فقد أساء وترك السنة المشهورة، وحيث لزم ترك سنة الزوائد قال في جوابه: ولا بأس كما قال، ولا بأس بأن يؤذن رجل ويقم آخر، ففي كل موضع قال: قد أساء أو يكره، يعلم أنه من حكم سنة الهدى؛ لأن الإساءة والكرهية لا يلزم إلا بتركها، وفي موضع قال: لا بأس، يعلم أنه من حكم سنة الزوائد؛ لأن عدم البأس إنما يكون بتركها.

من حكم الوجوب: كما قال: ولا يؤذن للصلاة قبل دخول وقته ويعاد في الوقت. أقول: إنما أورد المصنف هذا لإتمام الفائدة، وإلا فلا دخل له في المبحث؛ لأن الكلام في السنة لا في الواجب. اسم للزيادة: لكن في اللغة الزيادة عامة، سواء كانت في الأعيان أو الأعراض، وسواء كانت في العبادة أو غيرها، وفي الشرع الزيادة خاصة، وهي زيادة على الفرائض والواجبات والسنن. زوائد: على الفرائض والواجبات والسنن.

لنا لا علينا: أي مشروعة لنفعنا حتى لو فعلناها نستحق الثواب، غير مشروعة لضررنا حتى لو لم نأت بها لا يلزم علينا بتركها العقاب والملامة، كما ستعلم من حكمها. يُثابُّ المرء: على فعله؛ لأنه عبادة، والعبادة سبب لنيل الثواب. ولا يعاقب إلخ: لخلوه عن الفرضية والوجوب، وكذا لأيلام على تركه لخلوه عن السنّة.

بالشروع عندنا: هذه مسألة خلافية بيننا وبين الشافعي ﷺ، وهي أن من شرع في النفل سواء كان صوماً أو صلاةً يلزم عليه إتمامه عندنا، حتى لو أفسده يلزم عليه القضاء.

لأن المؤدّي صار لله تعالى مسلماً إليه، وهو كالنذر صار لله تسميةً لا فعلاً، ثم وجب لصيانتة ابتداء الفعل، فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى.

لأن المؤدّي إلخ: حاصل الدليل أنه لما شرع في النفل فقد أدى جزءاً منه، وصار هذا الجزء مسلماً ومفوضاً إليه تعالى، فوجب صيانتة عن البطلان وذلك لا يمكن إلا بإتمام الباقي؛ لأن الصلاة والصوم لا يفيد حكماً ولا يترتب عليه أثر ما لم يكن تاماً بأن يكون شفعاً، أو صوم فإن أدى بعض الصلاة أو بعض الصوم فعليه أن يتمه وإلا يلزم إبطال عمله؛ لأن بعض الصلاة والصوم لا يفيد حكماً وهو حرام؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد: ٣٣)، فإن أفسد فعليه أن يقضيه لتكون فيه صيانة.

وهو كالنذر إلخ: أي الشروع في النفل مقيس على النذر، فالنذر يصير لله تعالى بمجرد الذكر، بأن يقول: لله عليّ أن أصوم، أو أصليّ ركعتين، من غير احتياج إلى فعله والشروع فيه.

ثم وجب لصيانتة إلخ: يعني المنذور والمؤدّي يصير كل واحد منهما حقاً لله تعالى، أما المؤدّي فلكونه مسلماً إليه بفعل العبد، وأما المنذور فلأنه جعل لله بمجرد التسمية، ولا شك أن ما يصير لله فعلاً أقوى مما يصير له تسميةً؛ لأنه بمنزلة الوعد، ثم لصيانة هذا الذكر وهو النذر ابتداء فعل المنذور واجب باتفاق بيننا وبينكم، فلأن يجب بقاء الفعل في المؤدّي الذي هو أقوى من المنذور لصيانة ابتداء الفعل أولى وأحرى؛ لأن الدوام والبقاء على الفعل أسهل من ابتدائه. والحاصل لما كان في النذر رعاية الذكر واجباً بالاتفاق، حتى يلزم على الناذر شروع الفعل بمجرد الذكر، فإن يجب رعاية الفعل الذي صدر من المتنفل بأن يلزم عليه إتمامه أولى من وجهين:

الأول أن الفعل أقوى من الذكر، والثاني أن الإتمام أسهل من الابتداء، وقال الشافعي رحمته الله: لا يلزم عليه الإتمام حتى لو أفسده لا يجب عليه القضاء؛ لأن النفل وجب أن يكون حال البقاء على وصف الابتداء، فكما لا يجب عليه ابتدائه لا يجب عليه بقاؤه، وله ما رواه أبو داود والترمذي عن أم هانئ قالت: لما كان فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله صلّى الله عليه وآله وأم هانئ عن يمينه، فحاءت وليدة بإناء، فيه شراب، فناولته فشرب، ثم ناوله أم هانئ فشربت منه، فقال: يا رسول الله لقد أظفرتُ وكنت صائمةً؟ فقال لها: أ كنت تقضين شيئاً؟ قالت: لا، فقال: "لا يضرّك إن كان تطوعاً". أقول: المراد عدم المضرة الأخرى من الإثم لما كان تبرّكاً بإعطائه صلّى الله عليه وآله، وأما القضاء فلازم. ولنا ما رواه الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت: كنت أنا وحفصة صائميتين، فعرض لنا طعام، فاشتبهناه فأكلنا منه، فقالت حفصة: يا رسول الله إنا كنا صائميتين، فعرض لنا طعام فاشتبهناه فأكلنا منه، فقال:

"اقضيا يوماً آخر مكانه". [الترمذي، رقم: ٧٣٥]

[أنواع الرخصة وأحكامها]

وأما الرخص فأنواع أربعة. نوعان من الحقيقة، أحدهما أحقّ من الآخر، ونوعان من المجاز، أحدهما أتمّ من الآخر.

[النوع الأول من الحقيقة]

فأما أحقّ نوعي الحقيقة فما استُبيح مع قيام المحرّم وقيام حكمه جميعاً، مثل: إجراء المكروه بما فيه إلقاء كلمة الشرك على لسانه،

فأنواع أربعة: بالاستقراء. وجه الضبط أنه إما أن يكون الرخصة محققةً أو لا بل يكون إطلاق الرخصة عليها مجازاً، وكل منهما إما كامل في كونه حقيقة أو في كونه مجازاً أو لا، فصارت الأقسام أربعة، وهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقته، فاندفع ما توهم أن التقسيم فاسد لخروج بعض الأقسام عن المقسم، وذلك البعض هو ما يكون إطلاق الرخصة عليه مجازاً. من الحقيقة: أي من حقيقة الرخصة، وهي ما تبقى فيه عزيمة معمولة، فلما كانت العزيمة ثابتةً كانت الرخصة أيضاً في مقابلتها حقيقة.

أحدهما إلخ: أي أحد النوعين أحقّ بكونه رخصة من الآخر، وذلك لأن في القسم الأول منهما لما كانت العزيمة موجودة من كل الوجوه كانت أيضاً حقيقة من جميع الوجوه، بخلاف الثاني فإن العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه، فيكون الأول في كون الرخصة حقيقة أحقّ من الآخر؛ لأن مدار حقيقة الرخصة على وجود العزيمة كما عرفت آنفاً. المجاز: أي يطلق اسم الرخصة عليهما بطريق المجاز. أحدهما أتمّ: في كونه مجازاً من الآخر، ففي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة فاتت حقيقة الرخصة أيضاً، فيكون إطلاق اسم الرخصة عليهما مجازاً، ثم في القسم الأول منهما لما فاتت العزيمة في جميع المواد كانت الرخصة أتمّ المجاز، حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة، بخلاف القسم الثاني فإن العزيمة في بعض مراده موجودة كانت مجازية الرخصة فيه أنقص. فما استُبيح: أي عومل به معاملة المباح في سقوط المواخذة، لا أنه يصير مباحاً مع قيام المحرم.

قيام المحرّم: فلما جمع فيه المحرم والحرمه فيكون الكفّ عنه عزيمة، ومع ذلك رخص فيه للعذر، فيكون فيه حقيقة الرخصة مع كمالها. مثل إجراء المكروه إلخ: بأن أكرهه رجل بما فيه إلقاء من قتل نفسه أو عضوه، لا بما دونه وقال: إما أن تكلمت بكلمة الشرك أو قتلتك، أو قطعتُ يدك أو رجلك، فله رخصة بإجرائها على لسانه بشرط أن يكون قلبه مطمئناً بالإيمان، مع أن المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة على الحرمة، =

وإفطاره في نهار رمضان، وإتلافه مال الغير، وجنابته على الإحرام، وتناول المضطرّ مال الغير، وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف، وحكمه أن الأخذ بالعزيمة أولى. أي حكم هذا النوع من الرخصة

[النوع الثاني من الحقيقة]

وأما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه، كفطر المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما، ولهذا صحّ الأداء منهما. ولو ماتا قبل إدراك عدة من أيام أخر لم يلزمهما الأمر بالفدية.

= والحرمة كلاهما موجودان، والعزيمة في الكفّ عنها حتى لو صبر ومات لمات شهيداً. وإفطاره في إلخ: بأن أكره الصائم بما فيه إلقاء على الإفطار فله رخصة في الإفطار مع قيام المحرم، وهو شهود رمضان والحرمة مع أن العزيمة عدم الإفطار حتى لو صبر ومات لمات شهيداً. وإتلافه إلخ: فإنه إذا أكره عليه رخص له ذلك؛ لأن حقه يفوت رأساً، وحق الغير باق بالضمان مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان، والعزيمة فيه الترك، حتى لو صبر وقُتل لمات شهيداً. على الإحرام: حتى لو أكره المحرم بما فيه إلقاء على أن يجني على إحرامه فله رخصة فيه؛ لأن حقه يفوت رأساً، وحق الله باق مع قيام المحرم والحرمة، والعزيمة فيه الترك حتى لو قُتل لمات مأجوراً. وتناول المضطرّ إلخ: أي من اضطرّ بالمحمصة فله أن يأكل مال الغير؛ لأن حقه يفوت بالموت رأساً، وحق المالك مرعيّ بعده بالضمان، مع أن المحرم والحرمة موجودان، والعزيمة عدم الأكل.

الخائف على نفسه إلخ: يعني من خاف على نفسه وترك الأمر بالمعروف للسلطان الظالم جاز له ذلك، مع أن المحرم وهو الوعيد والحرمة موجودان، والعزيمة أن يأمر بالمعروف. أن الأخذ إلخ: حتى لو مات في جميع الصور لمات مأجوراً. وتراخي حكمه: إلى زمان زوال العذر، فمن حيث أن السبب قائم كانت الرخصة حقيقة، ومن حيث أن الحكم متراخ عنه كان غير أحقّ. كفطر المريض إلخ: يعني أن المريض والمسافر يرخّص لهما في الإفطار للعذر، مع أن السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر موجود في حقهما، لكن الحكم وهو وجوب الأداء تراخي في حقهما إلى إدراك عدة من أيام أخر. ولهذا: أي لأجل قيام السبب في حقهما.

صحّ إلخ: حتى لو صاماً بنية الفرض يجزئ؛ لما روى مسلم والبخاري أن رسول الله ﷺ قال لحمزة ابن عمرو الأسلمي: "إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر". [البخاري، رقم: ١٩٤٣] وهذا تفريع على قيام السبب في حقهما. ولو ماتا قبل إلخ: هذا تفريع على تأخير الحكم عنهما؛ إذ لو كان الوجوب ثابتاً في حقهما للزمهما الأمر بالفدية =

وحكمه أن الصوم أفضل عندنا لكمال سببه وتردد في الرخصة، فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث تضمنها يُسر موافقة المسلمين، إلا أن يخاف الهلاك على نفسه فليس له أن يبذل نفيه لإقامة الصوم؛ لأن الوجوب عنه ساقط بخلاف النوع الأول.
أي وجوب الأداء

[النوع الثالث من المجاز]

وأما أتم نوعي المجاز كما وضع عنا من الإصر والأغلال

= كالمكره على الفطر في شهر رمضان إذا أفطر ومات قبل إدراك زمان القضاء يلزمه الأمر بالفدية. وحكمه: أي حكم هذا النوع من الرخصة أن العمل بالعزيمة أولى بوجهين، أحدهما كمال السبب، وثانيهما التردد في الرخصة كما ستعلم. لكمال سببه: وهو شهود الشهر، وتأخير الحكم بالأجل غير مانع من التعجيل كالدين المعجل. وتردد في الرخصة: يعني الرخصة إنما تكون لليسر، واليسر لا يتعين في الإفطار، بل هو قد يكون في الصوم لأجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس، وإليه يشير بقوله: فالعزيمة تؤدي إلخ: فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى العزيمة، وهو إقامة حق الله تعالى. إلا أن إلخ: استثناء من قوله: الصوم أفضل، يعني أن عندنا العمل بالعزيمة أولى في كل حال إلا أن يضعفه الصوم*، فحينئذ الفطر أولى بالاتفاق، كما إذا كان منعه الجهاد أو مشاغل أخرى. ساقط: أي متأخر إلى إدراك عدة من أيام آخر، كما قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤)، فإن صام ومات يموت آمناً، وإليه يشير قوله ﷺ: "ليس من البر الصيام في السفر". رواه الشيخان. [بخاري، رقم: ١٩٤٦]

بخلاف النوع الأول: لأن الحكم لم يتأخر فيه عن السبب، فكان العامل بالعزيمة فيه مقيماً لحق الله تعالى، فلو مات كان ماجوراً، وقال الشافعي ﷺ في أحد قوليه والشعبي وسعيد بن المسيب والأوزاعي وأحمد: إن الإفطار أولى؛ لما رويناها ولما روى مالك والشيخان وأبو داود عن أنس قال: سافرنا مع النبي ﷺ في رمضان فصام بعضنا وأفطر بعضنا، فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم. [أبو داود، رقم: ٢٤٠٥]

وأما أتم نوعي إلخ: يعني النوع الأول (من القسمين الأخيرين) الذي هو أتم في كونه مجازاً في إطلاق اسم الرخصة عليه هو ما سقط عنا، ولم يشرع في حقنا من المحن الشاقة والأعمال الثقيلة كقطع الأعضاء الخاطئة، =

* يضعفه الصوم: إلى أن يخاف الهلاك على نفسه.

فإن ذلك يسمّى رخصةً مجازاً؛ لأن الأصل ساقط لم يبق مشروعاً، فلم يكن رخصة إلا مجازاً من حيث هو نسخ تمحص تخفيفاً.
أي العزيمة في تلك الأحكام ذلك الوضع والإسقاط

[النوع الرابع من المجاز]

وأما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة، كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه أصلاً وهو السلم، حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد، وكذلك الخمر والميتة سقط حرمتها في حق
فإنه

= وقتل النفس بالتوبة، وعدم جواز الصلاة في غير المسجد، وعدم التطهير بالميم، وعدم مخالطة الحائضات في أيامها، وتحريم الشحوم والعروق في اللحوم، وتحريم السبت، وعدم صلاحية الزكاة والغنائم لشيء سوى الحرق بالنار وغير ذلك من الأحكام الثقيلة التي كانت في أمم سابقة، ورفعت عن هذه الأمة تكريماً وتخفيفاً، والإصر بالكسر الشدة، والأغلال جمع غلّ.

فإن ذلك: أي وضع الأحكام الشاقّة وسقوطها عنا. مشروعاً: حتى لو عملنا بها أحياناً أئمتنا وعوتبتنا. رخصة: حقيقة؛ لأنها فرع العزيمة. تمحص تخفيفاً: يعني إنما سمّيناه رخصة باعتبار أنه نسخ ثبت تخفيفاً، فهذه الأحكام في الحقيقة منسوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازاً لأجل اشتراك الرخصة والنسخ في إسقاط الأحكام، ولما لم يبق في هذا القسم العزيمة أصلاً صار هذا القسم أتمّ في كونه مجازاً.

وأما النوع الرابع فما إلخ: أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة، فمن حيث أنه لم يبق مشروعاً في موضع الرخصة صار إطلاق اسم الرخصة عليه مجازاً، ولكنه مشروع في بعض المواضع، فلذا صار أنقص في المجازية وأدون فيها من القسم الأول من القسمين الآخرين. كالعينية: أي تعين المبيع وحضوره في البيع.

كانت العينية إلخ: يعني العينية في عامة البيوع شرط لثبوت القدرة على التسليم، ولأن النبي ﷺ هي عن بيع ماليس عند الإنسان. رواه الترمذي والنسائي وأبو داود بمعناه، ثم سقط اشتراطها في المسلم بحيث لم يبق مشروعاً حتى كانت مفسدة للعقد لا مصححة له، فإطلاق اسم الرخصة على العينية في السلم مجاز، من حيث أنها لم تبق فيه مشروعة أصلاً؛ إذ حقيقة الرخصة مبنية على المشروعية أي العزيمة، ولكنها مشروعة في الجملة أي في مواضع آخر من البيوع، فلها شبهة لحقيقة الرخصة، فلذا صار أنقص في المجازية. وكذلك: أي كسقوط العينية في السلم سقوط حرمة الخمر والميتة إلخ.

[القصر رخصة إسقاط]

المكره والمضطرّ أصلاً للاستثناء، حتى لايسعهما الصبر عنهما، وكذلك الرجل سقط
بالفتح
غسله في مدة المسح أصلاً لعدم سراية الحدث إليه، وكذلك قصر الصلاة في حق
أي مثل ما تقدم
المسافر رخصة إسقاط عندنا. ولهذا قلنا: إن ظهر المسافر وفجره سواء لايجتمل
فيها
الزيادة عليه،

للاستثناء: الواقع في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١١٩)، فقوله: "إلا
ما اضطررتم" استثناء من قوله: "ما حرّم عليكم"، فكأنه قيل: وقد فصل لكم ما حرّم عليكم في جميع الأحوال
إلا حال الضرورة، فتبدلت الحرمة بالإباحة في حقهما، ولم يبق الحرمة مشروعة وعزيمة.

الصبر عنهما: أي عن الخمر والميتة عند الضرورة، فإن لم يأكل الميتة ولم يشرب الخمر في هذا الوقت ومات يموت
آثماً، فإطلاق اسم الرخصة على أكلها وشربها مجاز، من حيث لم يبق الحرمة في حقهما أصلاً، ولكن حرمتها باقية
في حق غيرهما، فحصل له شبهة حقيقة الرخصة، فلذا صار هذا القسم أنقص في المجازية، وعن أبي يوسف رحمه الله
والشافعي رحمهما: أنه لا تسقط الحرمة ولكن يؤاخذ بها كما في إجراء كلمة الكفر بالإكراه، فيكون من قبيل القسم
الأول من القسمين الأولين، ودليلهما قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾
(البقرة: ١٧٣)، فإطلاق المغفرة دليل صريح على قيام الحرمة؛ لأن الغفران يترتب على ارتكاب الممنوع. والجواب أن
المضطرّ قلما يكفي بقدر الضرورة، والتجاوز عن هذا المقدار ممنوع، فلذا أورد المغفرة بقوله: "غفور رحيم"،
ويظهره ثمرة الخلاف فيما إذا حلف: لا يأكل حراماً، فأكل الميتة في حالة الاضطرار يحث عندهما، لا عندنا.

لعدم سراية الحدث إليه: لأن استتار القدم بالحلف يمنع سراية الحدث إلى القدم، ولايجب غسل شيء من البدن
بدون الحدث في الطهارة الحكيمية، فثبت أن الغسل الذي هو العزيمة ساقط في هذا الموضع، فإطلاق اسم الرخصة
عليه بطريق المجاز، ولكنه مشروع في حال عدم التخفيف، فكان أنقص في المجازية، فكان كسقوط العينية والحرمة
فيما تقدم. رخصة إسقاط: أي إسقاط العزيمة حتى لايجوز العمل بها.

الزيادة عليه: وهو الركعتان، وذلك لأن السبب لم يوجب في حقه إلا الركعتين، فإن صلى في الظهر أربعاً
كانت الأخرى نافلة، ولايجوز خلط النفل بالفرض قصداً، وعند الشافعي رخصة طرفية، والأولى فيها العمل
بالعزيمة، ودليله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ
الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (النساء: ١٠١)، علق القصر بالخوف، ونفي فيه الجناح، وإنه للإباحة دون الوجوب. والجواب أن =

وإنما جعلناها إسقاطاً محضاً استدلالاً ^{أي هذه الرخصة} ^{للعزيمة} ^{بوجوب} ^{أي معنى الرخصة} دليل الرخصة ومعناها، أما الدليل فما روي عن عمر أنه قال: أنقصر الصلاة ونحن آمنون؟ فقال النبي ﷺ: "هذه صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته". سَمَّاهُ صدقة، والتصدَّق بما لا يحتمل التملك إسقاط محض لا يحتمل الردَّ، كالعفو عن القصاص. وأما المعنى فهو أن الرخصة لطلب الرفق متعيَّن في القصر، فسقط الإكمال أصلاً، ولأن الاختيار بين

= نفي الجناح إنما هو لتطيِّب أنفسهم لمظنة أن يحظر بياهم أن عليهم جناحاً في القصر، وإن قيد الخوف اتفاقي لا يتوقف القصر عليه كما ستعلم، ودليلنا ما بيَّنه المصنف بقوله: وإنما جعلناها إلخ.

هذه صدقة إلخ: وهذا حديث يعلى بن أمية قال: سألت عمر بن الخطاب، قلت: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (النساء: ١٠١)، وقد أمن الناس؟ فقال لي عمر: عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: "صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته". رواه مسلم [رقم: ١٥٧٣] والترمذي مع فرق يسير، ولأبي حنيفة أيضاً أثر عمر بن الخطاب قال: "صلاة السفر ركعتان، وصلاة الضحى ركعتان، وصلاة الفطر ركعتان، وصلاة الجمعة ركعتان، تمامٌ من غير قصر على لسان محمد ﷺ". أخرجه النسائي وابن ماجه. [رقم: ١٠٦٣] وأثر ابن عباس قال: "قد فرض الله الصلاة على نبيكم في الحضر أربعاً، وفي السفر ركعتين، وفي الخوف ركعة". مسلم [رقم: ١٥٧٥] وأثر عائشة رضي الله عنها متفق عليه، وحديث ابن عمر أخرجه البخاري.

كالعفو عن القصاص: وحاصل الدليل أن النبي ﷺ سَمَّى هذا القصر صدقةً، والتصدق بشيء لا يحتمل التملك بوجه ما، كالعفو عن القصاص وغيره يكون إسقاطاً محضاً لا يحتمل الرد، حتى لا يتوقف على قبول العبد، وإن كان المتصدق ممن لا تلزم إطاعته، فإن كان ممن تلزم إطاعته وهو الله تعالى فأولى بعدم الرد، فعلى هذا يكون معنى قوله: "فاقبلوا صدقته": فاعملوا بها، كما يقال: فلان قبل الشرائع أي اعتقدها وعمل بها. فاندفع ما قال الشافعي رحمه الله: إن الصدقة لاتم إلا بقبول المتصدق عليه، ولهذا قال: فاقبلوا، فقبل القبول بقي على ما كان.

وقوله: "بما لا يحتمل التملك" احتراز عن الصدقة بالدين على من عليه الدين؛ لأنها تحتاج إلى قبول المديون حتى ترتد برده؛ لأن الدين يحتمل التملك من المديون، ولا يحتمل من غيره؛ لأنه مال من وجه دون وجه، فلا يكون التصدق به إسقاطاً محضاً. أن الرخصة لطلب إلخ: والحاصل أن الاستدلال بمعنى الرخصة على وجهين: أحدهما هذا، وهو أن الرخصة الحقيقة إذا ثبتت في شيء ثبت الاختيار للعبد بين الإقدام على الرخصة وبين الإتيان بالعزيمة؛ لأن العزيمة أيضاً تتضمن اليسر، أما فضل ثواب كما في الإكراه على إجراء كلمة الكفر، وأما يسراً آخر =

القصر والإكمال من غير أن يتضمّن رفقا لا يليق بالعبودية، بخلاف الصوم؛ لأن النص جاء بالتأخير دون الصدقة. واليسر فيه متعارض، فصار التخيّر فيه لطلب الرفق، ولا يلزم العبد المأذون في الجمعة؛ لأن الجمعة غير الظهر، ولهذا لا يجوز بناء أحدهما على الآخر، وعند المغيرة لا يتعيّن الرفق في الأقل عدداً.....

= ليس في الرخصة كموافقة المسلين في الصوم، وإذا لم يتحقّق هذان الأمران لا يتحقّق اليسر في العزيمة، فلا يكون للبعد الإقدام على العزيمة بل تسقط العزيمة، فيكون الرخصة رخصة إسقاط أي إسقاط العزيمة، وفيما نحن فيه الأمر كذلك؛ لأن في إكمال الصلاة للمسافر ليس فضل الثواب؛ إذ كمال الثواب إنما يكون في إتيان العبد بجميع ما عليه، والمسافر قد أتى بجميع ما عليه كالمقيم، وأيضاً ليس فيه يسر آخر، فتعيّن الرفق، واليسر في الرخصة خاصة، وهي القصر، فسقط الإكمال برأسه.

لا يليق بالعبودية: إذ حينئذ يكون الإقدام على الإكمال خالياً عن المنفعة والغرض والعبء لا يليق بحاله ذلك؛ إذ هو من خصائصه تعالى وتقدّس، فإنه يفعل ما يشاء من غير نفع يعود إليه، ومضرة تندفع عنه، ثم أجاب عن قياس الشافعي رحمه الله بقوله: بخلاف الصوم: لأن دليل الرخصة فيه لا يدلّ على الإسقاط.

جاء بالتأخير: وهو قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤). دون الصدقة: بالصوم أي لم يجيء في النص أن الله تصدّق بالصوم كما جاء في صلاة المسافر، فلم يسقط العزيمة فيه فيجوز للبعد أن يعمل بالعزيمة بخلاف صلاة المسافر، فقياسكم على هذا غير سديد. ثم أوضح الفرق بين الصوم وصلاة المسافر بقوله: واليسر فيه: أي في الصوم حين العمل بالعزيمة. متعارض: لليسر الذي يكون في الرخصة؛ إذ في العزيمة أيضاً يسرٌ وهو موافقة المسلمين. فيه: أي بين الإفطار والصوم. لطلب الرفق: فلا يكون الإقدام على الصوم خالياً عن اليسر؛ إذ فيه يسر، وهو موافقة المسلمين، ولما كان يرد النقض (على ما ذكره من أن الاختيار إذا لم يتضمّن الرفق لا يليق بالعبودية) بأن العبد الذي أذن له مولاه للجمعة مخيّر بين أن يصلّي أربعاً وهو الظهر وبين أن يصلّي ركعتين وهما الجمعة، فهذا تخيّر بين القليل والكثير من غير رفق؛ إذ لا يسر له في الظهر بل الرفق متعيّن في الجمعة دفعه بقوله: ولا يلزم إلخ. ولا يلزم: النقض بتخيير العبد المأذون في الجمعة.

لأن الجمعة غير إلخ: يعني: الجمعة والظهر أمران متغايران، حتى لا يجوز أحدهما بنية الآخر، ويشترط لأحدهما ما لا يشترط للآخر، وإذا ثبت المغيرة فيجوز أن يكون الرفق في كل واحد منهما، أما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين، وأما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي، فلا يتحقّق في أحدهما خاصة، وهو الأقل عدداً أي الجمعة، حتى يتم اعتراضكم.

وأما ظهر المسافر والمقيم فواحد، فبالتخير بين القليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى الرفق. وهو الركعتان وظهر

[حكم من نذر بصوم سنة]

وعلى هذا يخرج من نذر بصوم سنة إن فعل كذا، ففعل وهو معسر يُخَيَّر بين صوم ثلاثة أيام وبين سنة في قول محمد رحمته، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمته أنه رجع إليه قبل موته بثلاثة أيام؛ لأنهما مختلفان حكماً، أحدهما قرابة مقصودة والثاني كفارة،

والمقيم: وهو أربع ركعات. فواحد: حتى صحَّ بناء أحدهما على الآخر. لا يتحقق شيء إلخ: لتعين الرفق في الأقل عدداً، فتأمل*. وقد يجاب بأننا لانسلم أن العبد يُخَيَّر بل الواجب عليه الجمعة خاصة عند الأذان، كما في الحر حتى يكره له التخلف، كذا في "غاية التحقيق". [رقم: ٢٢٢]

بثلاثة أيام: يعني على الجواب الذي ذكرنا في العبد يخرج. جواب آخر عن اعتراض آخر يرد على الأصل** المذكور، وهو أن من قال: إن دخلت الدار فعلي صوم سنة، فدخل وهو معسر فهو على قول محمد وأبي حنيفة رحمته يُخَيَّر بين صوم السنة، باعتبار أنه نذر***، فعليه وفاء النذر، وبين صوم ثلاثة أيام باعتبار أنه كفارة يمينه، فهذا تخير بين القليل والكثير من غير رفق؛ إذ لا يسر له في صوم السنة بل الرفق في الأقل عدداً متعين.

والجواب ما بيّنه المصنّف بقوله: لأنهما: أي صوم السنة وصوم ثلاثة أيام. حكماً: وإن اتفقا صورة؛ لأن صوم السنة قرابة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة، وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر، فصحَّ التخير طلباً للرفق عنده، وإليه يشير بقوله: أحدهما قرابة إلخ: وهذا التخير إنما يتحقق إذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما في قوله المذكور، فإن كان التعليق بشرط يريد وقوعه، مثل أن يقول: إن شفى الله مرضي فعليّ كذا، فلا تخير، بل الواجب عليه الوفاء بالنذر، وهو صوم السنة. وقوله: "وهو معسر" احتراز عن موسر، فإنه لو كان موسراً لا يتعين في حقه التكفير بالصوم، فلا يتحقق (التخير) بين صوم السنة وبين صوم الثلاثة، فلا يتأني التخريج.

* فتأمل: فيه إشارة إلى أن الجواب يتم بإثبات الرفق في كل واحد منهما، سواء كانا متحدين أو متغايرين، فلا حاجة إلى إثبات المغايرة. فتدبر.** الأصل: وهو التخير إذا لم يتضمن رقفاً لا يليق بالعبودية.

*** نذر: أي قوله: إن دخلت الدار فعليّ صوم سنة.

وفي مسألتنا هما سواء، فصار كالمُدبّر إذا جنى لزم مولاه الأقل من الأرش ومن أي في مسألة ظهر المسافر القيمة، بخلاف العبد لما قلنا.

باب في بيان أقسام السنة

اعلم أن سنة رسول الله ﷺ جامعة للأمر والنهي والخاص والعام وسائر الأقسام التي

هما: أي القصر والإكمال، سواء بدليل بناء أحدهما على الآخر واتحادهما في الشرط والاسم، فلا يتضمن التخيّر رفقاً بل يتعيّن اليسر في القصر. فصار: أي ما ذكرنا من تعيّن القصر في حق المسافر.

كالمُدبّر إذا جنى إلخ: يعني ما ذكرنا من أن اليسر متعيّن في قصر المسافر فلا يفيد التخيّر نظير مسألة المدبر، فإن المدبّر إذا جنى جناية بأن أتلف مال إنسان يلزم على المولى ما هو الأقل من القيمة ومن الأرش عينا لاتحاد الجنس؛ لأن القيمة من جنس الأرش فيتعين الرفق في الأقل خاصة، كما يتعين الرفق في قصر المسافر، فلا يتخيّر بين أداء قيمة المدبّر وبين أرش الجناية، لعدم تضمّن التخيّر رفقاً.

لما قلنا: فإنه إذا جنى جناية يتخيّر المولى بين دفع العبد بعينه إلى ولي الجناية وبين دفع أرش الجناية وإن كان قيمة العبد أقل أو أكثر من الأرش، وذلك لما قلنا في تخيّر العبد المأذون في الجمعة من أن التخيّر بين الشيعين المتغايرين يفيد الرفق، وفي العبد أيضاً أمران متغايران: أحدهما دفع العبد بعينه، والثاني دفع الأرش، فإنهما مختلفان صورةً ومعنى، فإن أحدهما مال والآخر رقة، وعند التغيّر لا يتعين الرفق في الأقل عدداً، بل يتضمن كل واحد منهما رفقاً، فيفيد التخيّر رفقاً كما في العبد المأذون في الجمعة يفيد التخيّر بين الجمعة والظهر المتغايرين رفقاً. ولما فرغ عن الأصل الأول، وهو كتاب الله شرع في الأصل الثاني وهو السنة، ولما كان تعريفها مشهوراً عند الأنام أعرض عنه وشرع في تقسيمها.

السنة: السنة في اللغة الطريقة والعادة، وفي الشرع: تطلق على العبادات النافلة التي يتعلّق بفعلها الثواب ولا يتعلّق بتركها العقاب، وأيضاً يطلق على ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن، والفرق بينهما وبين الحديث هو أن السنة تطلق على قوله وفعله وسكوته ﷺ وعلى أقوال الصحابة وأفعالهم، والحديث يطلق على قوله ﷺ خاصة، فلذا أورد المصنف لفظ السنة ليشمل الجميع، وعند المحدثين: السنة والخبر والحديث بمعنى واحد، حيث يطلق كل واحد منها على قوله وفعله وسكوته* ﷺ وعلى قول الصحابي والتابعي وفعلهما وسكوتهما، وخصّ بعضهم الحديث بالمرفوع والموقوف؛ إذ المقطوع أثر عنده، وبعضهم فرّق بين الحديث والخبر فقال: ما جاء منه ﷺ أو من الصحابي أو التابعي فهو حديث، وما فيه أحوال السلاطين والأخبار الماضية خير. سنة رسول الله: أي قوله (ﷺ) خاصة.

* سكوته: والمراد بالسكوت أنه فعل أحد أو قال شيئاً في حضرته ﷺ ولم ينكر عليه بل سكت وقرر، ويقال للأول السنة القولية، وللثاني الفعلية، وللثالث التقريرية والسكوتية.

سبق ذكرها، فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الأقسام بأحكامها، وإنما هذا في بحث الكتاب

الباب لبيان ما يختص به السنن.

أي باب السنة

[المرسل والمسند]

فنقول: السنة نوعان: مرسل ومسند، فالمرسل من الصحابيٍّ محمول على السماع،

ومن القرن الثاني
المرسل وهم التابعون

السنة فرعاً إلخ: فلا حاجة إلى إيرادها في باب السنة مرةً أخرى. يختص به السنن: ولم يوجد في الكتاب، كالبحت عن كيفية الاتصال والانقطاع ومحل الخبر وكيفية السماع والضبط والتبليغ، فهذه الأبحاث كلها* لاتوجد في الكتاب؛ لأنه مروى بخبر متواتر فقط. وإذا عرفت هذا فنقول: السنة باعتبار وصولها إلينا نوعان.

مرسل: بأن يترك الراوي الوسائط التي بينه وبين النبي ﷺ ويقول: قال النبي ﷺ كذا، وهو على أربعة أقسام؛ لأنه إما يرسله الصحابيُّ أو التابعيُّ أو من دونهم من تبع التابعين، أو هو مرسل من وجه دون وجه، فالأول هو الأول، والثاني هو الثاني، والثالث هو الثالث، والرابع هو الرابع. وأما عند المحدثين فسقوط السند إن كان من أوله أي من المصنف وهو المعلق، ومن صورته أن يحذف جميع السند ويقول: قال النبي ﷺ، ومنها أن يحذف إلا الصحابي، أو إلا التابعي والصحابي معاً.

ومنها أن يحذف شيخه ويضيف إلى من فوقه، وإن كان السقوط من آخر السند بعد التابعي فهو المرسل بأن يقول التابعي: قال النبي ﷺ كذا. ثم لا يخلو إما إن كان السقوط باثنين فصاعداً مع التوالي فهو المعضل، وإلا أي إن لم يكن السقوط باثنين مع التوالي، أو سقط واحد فقط أو أكثر من اثنين لكن بشرط عدم التوالي فهو المنقطع. ومسند: وهو خلاف المرسل بأن يقول الراوي: حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ.

فالمرسل من الصحابي: بأن يقول: قال النبي ﷺ كذا مثلاً، ولا يذكر شيخه. هذا إذا كان رواية الصحابي من صحابيٍّ آخر، وإلا فالإرسال عن الصحابي غير متصور؛ إذ لا واسطة بينه وبين رسول الله ﷺ. وهذا هو القسم الأول. محمول على السماع: مقبول بالإجماع؛ لأن إرساله بإسقاط صحابيٍّ متوسط بينه وبين

* كلها: دفع لما يتوهم أن التواتر ليس بمخصوص بالسنة؛ لأنه يوجد في الكتاب أيضاً فدفعه بقوله: "كلها" والحاصل إن وجد بعض الأبحاث ولكن كلها لاتوجد فيه. فافهم.

والثالث على أنه وضع له الأمر واستبان له الإسناد، وهو فوق المسند. فإن من لم يتضح له الأمر نسيه إلى من سمعه منه؛ ليحمله ما تحمّل عنه، لكن هذا ضرب مزية يثبت بالاجتهاد، فلم يجوز النسخ بمثله، وأما مراسيل من دون هؤلاء فقد اختلف فيه، إلا أن يروي الثقات مرسله كما روي مسنده،

= النبي ﷺ، وذلك الصحابي عدل، فليس هنا جهالة المسقط، فهذا الحديث المرسل مقبول بهذا الوجه، وإذا قال الصحابي: سمعت رسول الله ﷺ قال كذا أو فعل كذا، فهو مسند. والثالث: وهو تبع التابعين، وهذا هو القسم الثاني. وضع له الأمر: أي ظهر للراوي واستبان له الإسناد فلذا ترك الإسناد.

فوق المسند: عندنا، حتى يرجح هو عند التعارض بينه وبين المسند. وهذا القسم كما هو حجة ومقبول عندنا كذلك عند مالك رحمه الله وأحمد بن حنبل رحمه الله في إحدَي الروايتين عنه، وعند أكثر المتكلمين وعند أهل الظواهر، والشافعي رحمه الله لا يقبل إلا إذا تأيد بحجة قطعية أو قياس صحيح أو تلقته الأمة بالقبول، أو عرف من حال المرسل أنه لا يروي إلا عن ثقة. وبالجملة إذا تأيد باقتران ما يتقوى به فيقبل وإلا لا؛ لأنه عند جهالة صفات الراوي لا يقبل حديثه، فعند جهالة صفاته وذاته فبالطريق الأولى. نحن نقول: كلامنا في إرسال ثقة لو أسند حديثه إلى شخص يصدق في ذلك فلان يصدق في نسبه إلى النبي ﷺ أولى.

لم يتضح له الأمر: أي أمر الحديث كمال الوضوح. ما تحمّل عنه: أي يجعل حمله على من سمعه ويفرغ ذمته عن ذلك، فأما إذا اتضح عنده طريق الإسناد يقول بلا وسوسة: قال النبي ﷺ كذا، ولما كان يرد أنه على هذا ينبغي أن يجوز به الزيادة على الكتاب كما يجوز بالمشهور والمتواتر، وذلك لأن المرسل لما كان فوق المسند، والمسند ثلاثة أقسام: التواتر والمشهور والآحاد، فإن لم يفق المرسل على جميع أقسامه فلا أقل من أن يفوق على أدون الأقسام وهو الآحاد، فإذا زاد مرتبه على الآحاد فالحق بالمشهور؛ إذ لا واسطة بينهما، والمشهور يجوز به الزيادة على الكتاب دفعه بقوله: لكن هذا إلخ. فلم يجوز: الزيادة التي هي في معنى النسخ بمثله، فإنه يؤدي إلى الزيادة على الكتاب بالرأي والاجتهاد، وهو غير جائز بخلاف المشهور، فإن مزيتته وقوته ليست بالاجتهاد بل بالنص.

دون هؤلاء: أي مراسيل من بعد الصحابة والتابعين وتبعهم، والمراسيل جمع المرسل، والياء للإشباع كما في الدبراهيم. وفي "المغرب" أنه اسم جنس كالمناكير. اختلف فيه: أي فيما ذكر من مراسيل من دون هؤلاء، وهذا قسم ثالث منه، فعند بعض مشايخنا مثل الكرخي يقبل؛ لأن ما هو علة لقبول مراسيل القرون الثلاثة توجد في من بعدهم، وهي الضبط والعدالة. وقال عيسى بن أبان: لا يقبل؛ لأن بعد القرون الثلاثة زمان فسق، ولم يشهد النبي ﷺ بعد التهم. يروي الثقات مرسله إلخ: فحينئذ يقبل مراسيله أيضاً بالاتفاق كمراسيل القرون الثلاثة.

مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله، وقال الشافعي رحمته: لا أقبل إلا مراسيل سعيد بن المسيب رحمته، فإني تتبعتها فوجدتها مسانيد.

[الحديث المتواتر وحكمه]

والمسند أقسام: المتواتر، وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب؛ لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم، ويدوم هذا الحدُّ إلى أن يتصل...
أي توافقتهم
علة لعدم التوهم
الذي ذكرناه آنفاً

وأمثاله: فمراسيل محمد ومسانيده عند الثقات مقبولة. أقول: ذكر محمد في المثال تسامح؛ لأنه في القرن الثالث أي تبع التابعين بالاتفاق. لا أقبل: مراسيل التابعين ومن بعدهم.

[تنبيه] ولم يذكر المصنف القسم الرابع من المرسل، وهو مرسل من وجه ومسند من وجه آخر، فأقول: هو مقبول عند العامة؛ لأن المرسل ساكت عن حال الراوي، والمسند ناطق، والساكت لا يعارض الناطق، فيغلب وجه الإسناد على وجه الإرسال، كحديث: "لا نكاح إلا بولي". أسنده إسرائيل بن يونس وأرسله شعبة [ابوداود رقم: ٢٠٨٥] ولما فرغ من المرسل وأحكامه شرع في المسند.

أقسام: ثلاثة؛ لأنه إما مروى برواية جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب أو لا، وعلى الأول إما يستوي فيه جميع الأزمنة من أول ما نشأ ذلك الخبر إلى آخر ما بلغ إلى هذا الناقل أو لا، بل يصير كذلك بعد القرن الأول، فعلى الشق الأول هو المتواتر والثاني هو المشهور، وعلى الشق الثاني هو خير الواحد. والتواتر في اللغة تتابع أمور واحداً بعد واحد من الوتر، منه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا﴾ (المؤمنون: ٤٤)، أي متتابعين واحداً بعد واحد، وفي الاصطلاح هو خير جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه، ويثبته المصنف بقوله: وهو ما يرويه إلخ.

لا يحصى عددهم: وعدم الإحصاء ليس بشرط عند الجمهور خلافاً للبعض، فإنهم اشترطوا العدد، فقال البعض: خمسة، وقيل: سبعة، وقيل: اثنا عشر، وقيل: عشرون، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، بل كل ما يحصل به العلم الضروري فهو من أمانة التواتر. ولا يتوهم: أن يجعل هذه الجملة تفسيراً لقوله: "لا يحصى عددهم" فيكون موافقاً للجمهور.

وعدالتهم: يشير إلى اشتراط العدالة، ولكنها ليست بشرط عند العامة في التواتر، وإنما هي شرط في أخبار الآحاد. وتباين أماكنهم: أي تباعدها، وهذا يشير إلى اشتراطه، وهو ليس بشرط عند الجمهور لحصول العلم بأخبار ساكني بلدة واحدة، وإنما ذكر المصنف هذه القيود؛ لأنها أقطع للاحتمال، لا لأنها شروط حقيقية له، ولما كان الغرض هنا بيان المتواتر من السنة لا المتواتر المطلق زاد قيداً آخر. إلى أن يتصل إلخ: أي يرويه قوم لا يحصى عددهم طبقة بعد طبقة بأن يستوي فيه جميع الأزمنة من الناقل إلى النبي ﷺ حتى لو انقطع ذلك العدد في قرن =

برسول الله ﷺ، وذلك مثل نقل القرآن، والصلوات الخمس، وأعداد الركعات، ومقادير الزكاة، وما أشبه ذلك.

[الحديث المشهور وحكمه]

وإنه يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً، والمشهور وهو ما كان من الأحاد في الأصل ثم انتشر، فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني ومن بعدهم، وأولئك قومٌ ثقاتٌ أئمةٌ لا يتهمون،
أي المتواتر
أي في قرن الصحابة
القوم الناقل
أهل

= الصحابة يكون مشهوراً لا متواتراً. وما أشبه ذلك: كالحج والصوم، هذا مثال المطلق المتواتر، لا المتواتر السنة؛ لأن في وجودها اختلافاً، فقليل لا توجد، وقيل: هي "إنما الأعمال بالنيات". [البخاري، رقم: ١] وقيل: "البينة على المدعى واليمين على من أنكر". [الترمذي رقم: ١٣١٤] اعلم أن الشروط الصحيحة للتواتر ثلاثة، كلها يرجع إلى المخبرين. الأول: تعددهم يبلغ في الكثرة إلى أن يمنع الاتفاق بينهم، والتواطؤ على الكذب عادةً. الثاني: كونهم مستنديين لذلك الخبر إلى الحس، فإنه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً. الثالث أن يكون ذلك التواتر في جميع الطبقات مساوياً.

علم اليقين إلخ: أي يحصل من المتواتر اليقين بلا كسب ونظر كما يحصل من مشاهدة العيان؛ لأنه يحصل لمن لا يقدر على النظر كالصبيان، وتفصيل المقام أن البراهمة والسمنية قالوا: إن المتواتر لا يفيد اليقين أصلاً بل يحصل منه الظن، والجمهور على أنه يفيد اليقين، ثم اختلفوا أضروري هو أم نظري؟ فالأكثر على أنه ضروري، وقال أبو القاسم الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة وأبو بكر الدقاق من الشافعية: إنه استدلالٌ أي نظري، وقال الغزالي رحمه الله: إنه قسم ثالث، وتوقف المرتضى والأمدي، ولنا أنا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد المتباعدة كمكة ومصر، كما نجد العلم بالمحسوسات بلا فرق بينهما، وما ذلك إلا بالأخبار، ولأنه لو كان نظرياً لاحتج إلى ترتيب المقدمات، واللازم منتف لحصوله لمن لا يقدر على ذلك كما قلنا.

بعدهم: أي الثالث، وإنما قيد باشتهاره في القرن الأول والثاني؛ لأنه لو لم يشتهر في هذين القرنين بل في القرون التي بعدهما لا يسمّى مشهوراً. ألا ترى أن عامة الأخبار اشتهرت في هذا الزمان لكثرة التدوين، ولكن لا يقال لها مشهور، ولما كان يتوهم أن الخبر المشهور على ما قلتم إنما اشتهر بعد القرن الأول فما وجه ترجيحه على الأحاد؛ لأنه أيضاً كان غير مشهور في القرن الأول، وإنما العبرة بهذا القرن؛ إذ هو منشأ ذلك دفعه بقوله: وأولئك إلخ. وأولئك: أهل القرن الثاني والثالث الذين نقلوه. لا يتهمون: بالافتراء والكذب؛ لأنه عليه السلام قال: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم". [البخاري، رقم: ٦٦٥٨]

فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر، حتى قال الجصاص: إنه أحد قسمي المتواتر، وقال عيسى بن أبان: يضلُّ جاحده ولا يكفر، وهو الصحيح عندنا؛ لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر، فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى، وهو نسخٌ عندنا، وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين. ^{وهم التابعون وتبعهم} ^{أي ما قال عيسى بن أبان} ^{ومثل زيادة} ^{معنى}

بمنزلة المتواتر: بخلاف الأحاد حيث لم يحصل له هذه المرتبة. أحد قسمي المتواتر: فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال، وإليه ذهب جماعة من أصحابنا. وقال عيسى بن أبان من أصحابنا: إنه دون المتواتر وفوق خبر الواحد، يوجب علم طمانينة لا علم يقين حتى يضلُّ جاحده ولا يكفر، ويجوز به الزيادة على الكتاب، ولا يجوز به النسخ مطلقاً، وإليه ذهب كثير من المحققين، وقال بعض أصحاب الشافعي رحمته الله: إنه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد إلا الظن. وهو: أي الزيادة، وتذكير الضمير باعتبار الخبر.

عندنا: أعلم أن الزيادة لو كانت بياناً محضاً كبيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والآحاد، ولو كانت نسخاً محضاً لم يجز إلا بالمتواتر لاشتراط المساواة فيه، ولو كانت بياناً من وجه من حيث ترفع الإطلاق وتبدله بالتقييد جازت بالمشهور؛ لأنه متواتر من وجه وآحاد من وجه، نظراً إلى الجهتين. وذلك: أي الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور. زيادة الرجم: في حق المحصن على الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢)، فإن في هذه الأمة حدّ الزنا مائة جلدة مطلقاً، أي سواء كان الزاني محصناً أو لا، ولكن زيد عليه الرجم في حق المحصن بالخبر المشهور، وهو قوله رحمته الله: "والثيب بالثيب جلدة مائة والرجم". رواه مسلم عن عبادة بن الصامت، [رقم: ٤٤١٤] وروى غيره من غير واحد من أصحاب النبي رحمته الله الرجم في حق المحصن. ولذا قيل*: في هذا التمثيل نظر، فإن ثبوت الرجم متواتر المعنى كما صرح به في "فتح القدير".

والمسح على الخفين: لأن قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: ٦)، يوجب الغسل عموماً، سواء كان حالة التخفيف أو غيرها ولكن زيد عليه المسح في حالة التخفيف، وخصّ هذه الحالة عن الغسل بالخبر المشهور وهو ما روى على أنه جعل رسول الله رحمته الله ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم. رواه مسلم. [رقم: ٦٣٩] قال أحمد: ليس في قلبي من المسح شيء، فيه أربعون حديثاً عن أصحاب رسول الله رحمته الله، ما رفعوا وما وقفوا. وروى ابن المنذر في آخرين عن الحسن البصري، قال حدثني سبعون رجلاً من أصحاب رسول الله رحمته الله أنه رحمته الله مسح على الخفين، كذا في "فتح القدير". أقول: على هذا حديث المسح متواتر المعنى، وليس بمشهور؛ =

* قيل: القائل مولانا عبد العلي "بحر العلوم" في شرح "المسلم".

[خبر الواحد وحكمه]

والتابع في صيام كفارة اليمين، لكنه لما كان من الآحاد في الأصل ثبت به شبهة ومثل زيادة سقط بها علم اليقين، وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد أو اثنان فصاعداً بعد أي هذه الشبهة أن يكون دون المشهور والمتواتر، وحكمه إذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة.....

= لأن في الطبقة الأولى وكذا في سائر الطبقات عدد التواتر، فالمثال ليس على ما ينبغي. التابع في صيام إلخ: لأن في قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"، [مسلم، رقم: ٦٣٩] فزيد لفظ "المتابعات" على الكتاب لكن قراءته مشهورة، فيجوز الزيادة بها على الكتاب، ولما كان يتوهم أنه لما جاز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور، والزيادة نسخ، والنسخ إنما يكون بالمتواتر فينبغي أن يفيد المشهور علم اليقين كالتواتر، دفعه بقوله: لكنه أي الخبر المشهور.

به: أي بكونه من الآحاد. علم اليقين: بخلاف التواتر، فلا يفيد المشهور إلا علم الطمانينة. يرويه الواحد أو اثنان: وفيه ردّ للجبائي وغيره من المعتزلة حيث اشترطوا العدد فيه، وأيضاً ردّ لمن اشترط عدد الأربعة، فعندنا لا عبرة للعدد فيه، سواء روى الواحد أو الاثنان.

دون المشهور والمتواتر: في كثرة الرواة، فإن رواه اثنان أو الثلاثة أو أكثر يسمّى خبر الواحد بشرط أن لا يبلغ كثرة كثرة المشهور والمتواتر، فلا يتوهم أن خبر الواحد ما رواه واحد. وحكمه: أي خبر الواحد، وجوب العمل به بشمانية شروط أربعة في نفس الخبر وأربعة في المخبر. أما الأربعة في نفس الخبر فالأثنان منها ما بينه في قوله: إذا ورد إلخ.

إذا ورد: ذلك الخبر حال كونه غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة، فالأول أن لا يكون ذلك الخبر مخالفاً للكتاب، فإنه لو كان مخالفاً لنص الكتاب ولا يمكن تأويله بغير تعسف لا يقبل ذلك الخبر اتفاقاً، وكذلك إذا خالف عموم الكتاب أو ظاهره لا يجوز تخصيص العموم، وحمل الظاهر على المجاز عندنا خلافاً للشافعي رضي الله عنه وعمامة الأصوليين، ومثاله ما روى أنه رضي الله عنه قال: "من مسّ ذكره فليتوضأ"، [ابوداود، رقم: ١٨١] فإنه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا﴾ (التوبة: ١٠٨)، فإنها نزلت في الاستنجاء بالماء، وهو لا يمكن إلا بمسّ الفرج، فلو كان مسّ الذكر من الحدث لما ثبت التطهير بالاستنجاء، فتأمل. وكذا قوله عليه السلام: "للاصلاة إلا بفاتحة الكتاب"، فإنه يخالف عموم قوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل: ٢٠)، فلا يترك العمل بالكتاب بمثل هذه الأحاديث، والثاني لا يكون مخالفاً للسنة المشهورة؛ لأن الخبر المشهور أقوى منه، فلا يصلح المعارضة به، فيترك في مقابلته. ومثاله ما روى أنه رضي الله عنه قضى =

في حادثة لاتعمّ بها البلوى، ولم يظهر من الصحابة رضي الله عنهم الاختلاف فيها، وترك
أي في الحادثة

المحاجة به، أنه يوجب العمل بشروط تراعى في المخبر.
تلك الشروط

[شروط أربعة في المخبر]

وهي أربعة: الإسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط،

= بشاهد وعين، فإنه مخالف للخبر المشهور، وهو قوله عليه السلام: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر".
[الترمذي، رقم: ١٣٤١] وإذا اعتبرت مخالفته بالخبر المشهور فمخالفته بالمتواتر أولى بالاعتبار. والثالث أن يكون
في حادثة لا تعمّ بها البلوى إلخ.

لا تعمّ بها البلوى: لأنه إذا كان فيما عمّ به البلوى فلا بدّ أن يكون مشهوراً أو متواتراً لحاجة الخلق إليه، ولذا
تواتر القرآن، واشتهر أخبار البيع والنكاح والطلاق. ولما لم يشتهر علمنا أنه سهو أو منسوخ كما هو مذهب
أبي الحسن الكرخي وجميع المتأخرين منا، وقال الشافعي رحمته الله وعامة الأصوليين: يقبل إذا ثبت سنده، وإليه ذهب
أهل الحديث، وذلك مثل حديث الجهر بالبسملة فإنه مع عموم البلوى لم يبلغ حد الشهرة فضلاً عن التواتر.
وترك المحاجة به: أي بخبر الواحد. حاصله لا يكون الحديث متروكاً عند اختلاف الصحابة في تلك الحادثة التي
ورد فيها ذلك الحديث؛ إذ عند ظهور الاختلاف في الحادثة إذا لم يحتج أحدهم بهذا الحديث علم أنه ليس بثابت
عندهم، وإلا ما وجه ترك الاحتجاج به عند مسّ الحاجة إليه؟ فلا يكون هذا الحديث حجة عند بعض المتقدمين
من أصحابنا وعامة المتأخرين، وقال أهل الحديث وغيرهم من الأصوليين: هو حجة، مثاله ماروي عن زيد بن
ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الطلاق بالرجال". فالصحابه اختلفوا في تلك المسألة، فذهب زيد بن ثابت وعمر وعثمان
وعائشة رضي الله عنهم إلى هذا كما هو قول الشافعي رحمته الله، وذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهم إلى أنه معتبر بحال المرأة كما هو
مذهبنا، فلو كان ذلك الحديث ثابتاً عندهم لاحتج بعضهم به ألبتة، فحكم هذا الخبر المشروط بشروط أربعة.

العمل: لا العلم والطمانية بل الظن، وذهب أحمد وأكثر المحدثين إلى أنه يوجب علم اليقين، وهذا خلاف ما نجد
في أنفسنا من أخبار الآحاد، ووجوب العمل إنما يثبت بشروط أخرى غير الأربعة السابقة.

والعقل الكامل: الذي يحصل بعد البلوغ. والضبط: وهو سماع الكلام كما هو حقه، ثم فهم معناه، ثم حفظه ثم
الثبات عليه، أما الإسلام فلأن الكفر يورث همة في الخير لعداوتهم وسعيهم في تخريب الدين بإدخال ما ليس منه
فيه، وأما العدالة وهي الاستقامة في الدين فلأن الفاسق لا يبالي بالكذب، فإذا كان عدلاً يترجّح الصدق منه، وأما
كمال العقل فلأن الخير خصوصاً في الدين لا يتأدى كما هو حقه بغيره، وأما الضبط فلأن الصدق لا يحصل إلا به.

فلا يجب العمل بخبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته خلقةً أو مسامحةً أو مجازفةً.

[حكم المستور]

والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته إلا في الصدر الأول على ما نبين، وروى الحسن رضي الله عنه عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه مثل العدل المستور فيما يخبر عن نجاسة الماء، وذكر في كتاب الاستحسان: أنه مثل الفاسق فيه،
أي محمد المستور

بخبر الكافر: لفقدان الشرط الأول، وهو الإسلام. والفاسق: أي لا يجب العمل بخبره لفقدان الشرط الثاني وهو العدالة، وكذا لا يجب العمل بخبر الصبي والمعتوه لفقدان الشرط الثالث وهو كمال العقل، وكذا لا يجب العمل بخبر الذي اشتدت غفلته خلقة بأن كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه. أو مسامحةً: أي عدم المبالاة بالسهو والخطأ. مجازفةً: أي التكلم من غير خيرة ويقظة؛ لعدم الشرط الرابع وهو الضبط.

ف: وهذه الشروط الأربعة تجب أن توجد في الراوي ظاهرة؛ لأن المستور لا يقبل حديثه كما بينه المصنف بقوله: والمستور إلخ. والمستور: الذي لا يظهر فسقه وعدالته. في باب الحديث إلخ: واحترز بقوله "في باب الحديث" عن باب القضاء؛ إذ القاضي لو قضى بشهادة المستور جاز عن أبي حنيفة رضي الله عنه نظراً إلى ظاهر العدالة؛ لأن المسلم ظاهره العدالة، وهذا بخلاف من كان مستور الإسلام أو العقل* أو الضبط، حيث لا يقبل قوله: لا في القضاء ولا في الحديث؛ إذ تلك الأمور ليست ظاهرة في حق المرء، فافهم.

إلا في الصدر الأول: أي لا يكون خير المستور حجة في جميع الصدور إلا في الصدر الأول، وأراد به قرن الصحابة والتابعين وتبع التابعين، فخير المستور من القرون الثلاثة يكون حجة بشروط على ما نبين من أن العدالة أصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم". رواه البخاري، [رقم: ٦٦٥٨] فهذا تعديل من صاحب الشرع، وتعديله أقوى من تعديل غيره. وروى: الحسن بن زياد تلميذ أبي حنيفة رضي الله عنه.

مثل العدل إلخ: وهو الظاهر من مذهبه وهو أنه يجوز القضاء بشهادة المستورين إذا لم يطعن؛ لأن العدالة ظاهر من المسلمين. مثل الفاسق فيه: أي فيما يخبر عن نجاسة الماء، حتى إذا حضر المسافر الصلاة ولم يجد ماء إلا في إناء فقال رجل وهو مستور الحال: إنه نجس، لا يقبل خبره إلحاقاً بالفاسق، فعليه أن يتوضأ من ذلك الماء.

* العقل: فإن قيل كيف يستر العقل؟ إذ البلوغ أقيم مقامه، والبلوغ أمر ظاهري لا يستر في حق من لم يره، فتدبر.

[خبر الفاسق]

وهو الصحيح. وقال محمد رحمته الله في الفاسق يخبر بنجاسة الماء: إنه يحكم السامع رأيه، فإن وقع في قلبه أنه صادق يتيمم من غير إراقة الماء، فإن أراق وتيمم فهو أحوط أي المحبر للتيمم، وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه إذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيمم، فإن أراق الماء ثم تيمم فهو أفضل، وفي المعاملات التي تنفك بذلك الماء عن معنى الإلزام كالوكالات والمضاربات والإذن في التجارة يعتبر خبر كل مميّز؛ لعموم الضرورة الداعية إلى سقوط سائر الشرائط،

وهو الصحيح: لظهور الفسق فيما بعد الصدر الأول، فلا يعتمد على قول المستور ما لم يظهر عدالته مع أن الأصل في الماء هو الطهور. ولما فرغ عن المستور شرع في الفاسق فقال: وقال محمد إ.خ. يحكم السامع رأيه: أي يجعل السامع رأيه حاكماً فيتحري. يتيمم من غير إراقة الماء: فلا يجوز له الوضوء من ذلك الماء؛ لأن أكبر الرأي فيما لم يوقف على حقيقته، كاليقين فخير الفاسق لا يعتد به في نجاسة الماء، وإنما وجب عليه التيمم من غلبة ظنه لا بخبره. أحوط للتيمم: لاحتمال أنه كاذب في خبره، فحينئذ لا يجوز له التيمم لوجود الماء الطاهر، فالاحتياط أن يريق الماء ليصير عادماً له، فحينئذ يجوز له التيمم يقيناً وإن كان أكبر رأيه أنه كاذب في خبره، وأما لو أخبر الكافر والصبي والمعتوه فحكمه ما بينه المصنف بقوله: وفي خبر الكافر إ.خ. ولا يتيمم: لعدم الاعتبار بخبرهم، وذلك لأن في اعتبار أخبارهم إلزاماً، وهؤلاء ليس لهم ولاية الإلزام. فهو أفضل: لأن احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم؛ لأن الكفر والصب والعتة لا ينافي الصدق؛ وعلى هذا التقدير لا يجوز له التوضؤ بالماء النجس فله أن يريق الماء أولاً ليصير عادماً له ثم يتيمم. التي تنفك: عن معنى الإلزام، واحترز به عن المعاملات التي فيها إلزام محض من حقوق العباد التي تجري فيها الخصومات، فإن في تلك المعاملات لا يقبل الشهادة بغير الولاية والأهلية، ولفظ الشهادة والعدد، وكذلك احتراز به عن الحقوق التي فيها إلزام من وجه دون وجه، كعزل الوكيل وحجر المأذون، فإن فيها يشترط أحد شرطي الشهادة إما العدالة وإما العدد اعتباراً للمعنى الإلزام وعدمه. كالوكالات: بأن قال: فإن وكلك. والمضاربات: بأن قال: فلان جعلك مضارباً. والإذن في التجارة: بأن قال لعبد: إن مولاك أذن لك في التجارة، فإن في تلك المعاملات يعتبر خبر كل إ.خ. كل مميّز: عدلاً كان أو غير عدل، صيباً كان أو بالغاً، مسلماً كان أو كافراً، حتى يقبل خبر الفاسق والصبي والكافر لوجهين، أحدهما ما بينه بقوله: لعموم الضرورة إ.خ. سائر الشرائط: المذكورة من الإسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط.

فإن الإنسان قلما يجد المستجمع لتلك الشروط يبعثه إلى وكيهه أو غلامه، ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر، ولأن اعتبار هذه الشروط ليرجح جهة الصدق في الخبر فيصلح أن يكون ملزماً، وذلك فيما يتعلق به اللزوم فشرطناها في أمور الدين دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات، وإنما اعتبر خبر الفاسق في حلّ الطعام وحرمة وطهارة الماء ونجاسته إذا تأيد بأكثر الرأي؛ لأن ذلك أمر خاص لا يستقيم تلقّيه من جهة العدول، فوجب التحري في خبره للضرورة،
 أي أخذه أي الفاسق

المستجمع لتلك الشروط إلخ: فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا من الشروط لتعطلت الأمور ووقع الفتور. ولا دليل مع إلخ: هذه مقدمة أخرى لبيان لزوم الضرورة، والأولى كانت لبيان الضرورة. والحاصل أن في تلك المعاملات لا دليل عند السامع حتى يعمل به وقت عدم اعتبار هذا الخبر، بخلاف ما إذا أخبر الفاسق بنجاسة الماء حيث لا يعمل به؛ لأن عنده دليلاً يعمل به وهو أن الأصل في الماء الطهارة، فليست الضرورة لازمة هنا حتى يعمل بخبره، فلذا لا يعمل بخبره بغير التحري، بخلاف ما نحن فيه، فإن الضرورة لازمة فيه، ولا مفر من العمل بخبره، فلذا يعمل به، والثاني ما بينه بقوله: ولأن إلخ. وذلك: أي اعتبار هذه الشروط ليصلح أن يكون ملزماً وإنما يكون فيما يتعلق به اللزوم من أمور الدين. فشرطناها في أمور الدين: لما يتعلق بها من اللزوم، بخلاف الخبر فيما نحن فيه؛ لأنه لا إزام فيه. ألا ترى أن الوكيل والعبد لا يلزمهما الإقدام على التصرف، وإذا لم يكن ههنا إزام فأبي حاجة إلى اعتبار تلك الشروط، وإليه أشار بقوله: دون ما لا يتعلق إلخ: أي شرطنا تلك الشروط فيما قلنا دون أمور لا يتعلق به اللزوم من المعاملات التي تنفك عن معنى اللزوم كالوكالات والمضاربات، ولما كان يرد أنه لما قلتم: إن تلك الشروط شرطناها في أمور الدين لما يتعلق بها من اللزوم، لزم عليكم أن لا تقبلوا خبر الفاسق بحل الطعام وحرمة؛ لأنهما من أمور الدين، والفاسق لا يوجد فيه شرط العدالة؟ أجاب عنه بقوله: وإنما اعتبر إلخ. لأن ذلك: أي الوقوف على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة. أمر خاص: بالنسبة إلى رواية الحديث، أي ليس بأمر عام يقف عليه جميع الناس بل أمر خاص قد يقف عليه الفاسق خاصة فحينئذ لا يستقيم إلخ. لا يستقيم تلقّيه إلخ: بخلاف الحديث، فإنه أمر عام كثيراً ما يقف عليه عامة الناس، فيمكن الأخذ من العدول منهم. للضرورة: حاصل الجواب أن خبر الفاسق في حلّ الطعام وحرمة إنما يقبل لأجل الضرورة، وهي عدم استقامة التلقّي من جهة العدول لكونه أمراً خاصاً.

وكونه مع الفسق أهلاً للشهادة وانتفاء التهمة، حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره، إلا أن هذه الضرورة غير لازمة؛ لأن العمل بالأصل ممكن، وهو أن الماء طاهر في الأصل. فلم يجعل الفسق هدراً ولا ضرورة في المصير إلى روايته في أمور الدين أصلاً؛ لأن في العدول من الرواة كثرة، وبهم غنية، فلا يصار إليه بالتحري.
أي الفاسق
أي إلى خير الفاسق

[خبر صاحب الهوى]

وأما صاحب الهوى فالمذهب المختار أنه لا تقبل رواية من انتحل الهوى ودعا الناس إليه؛ لأن الحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داع إلى التقول،
الذي اتخذ ملة

وكونه: أي إنما يقبل لأجل الضرورة. ولكون الفاسق أهلاً للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ. وانتفاء التهمة: أي تمة الكذب عن خبره. ما يلزم غيره: من الاجتناب والاقتراب، فلا يكون خبره ملزماً على الغير بدون أن يلزمه أولاً من الخبر ما يلزم غيره منه، بخلاف الكافر والصبي حيث لا يقبل خبرهما في حل الطعام وحرمة أيضاً؛ لأن الكافر ليس أهلاً للشهادة على المسلم، والصبي ليس بأهل الشهادة أصلاً، ومع ذلك تمة الكذب غير مدفوع عن خبرهما حيث لا يلزمهما ما يلزم غيرهما، أما الكافر فلأنه غير مخاطب بالشرائع، وأما الصبي فلأنه غير مكلف، ولما كان يرد أن الضرورة لما تحققت في قبول خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة وجب أن يقبل خبره من غير وجوب التحري في خبره أجاب بقوله: إلا أن هذه الضرورة إلخ. غير لازمة: في قبول خبره في حل الطعام وحرمة.

الماء طاهر إلخ: وكذا الطعام، وذلك لأن الماء والطعام طاهران في بدء الخلقة، وإنما يعرضهما النجاسة بسبب عارض، وإذا كان كذلك فلم يجعل الفسق هدراً، بل اعتبر من وجه حيث لا يعتبر خبره بغير التحري فيه، ولما كان يتوهم أنكم كما قبلتم خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة مع التحري فكذلك ينبغي أن يقبل خبره في الحديث مع التحري دفعه بقوله: ولا ضرورة إلخ. أصلاً: مع التحري ولا بغير التحري. وبهم غنية: من غيرهم، فلما انتفى الضرورة برأسها هنا. بالتحري: لأن قبول خبره فرع الضرورة، وإذا انعدمت الضرورة انعدم القبول برأسه.

الهوى: والهوى ميلان النفس إلى الشهوات من غير داعية الشرع. فالمذهب المختار: في قبول روايته وعدم قبولها. انتحل الهوى: والانتحال اتخاذ النحلة، وهي الملة. والحاصل أن صاحب الهوى إن كان ممن اتخذ هواه ملة ومذهباً. ودعا الناس إليه: أي إلى الهوى الذي اتخذ ملة لا يقبل روايته في ذلك. لأن الحاجة: أي خاصمة صاحب الهوى مع أهل الحق. والدعوة: أي دعوة صاحب الهوى الناس. التقول: أي الكذب والافتراء على النبي ﷺ كما يشاهد =

فلا يؤتمن على حديث رسول الله ﷺ.

[خبر الراوي المعروف]

وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة قلنا: إن كان الراوي معروفاً بالفقهِ والتقدّم في الاجتهاد، كالخلفاء الراشدين والعبادة الثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة رضوان الله عليهم أجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقهِ والنظر، كان حديثهم حجة، يترك به القياس، وإن كان الراوي معروفاً بالعدالة والحفظ دون الفقهِ،

= في الفرق الضالّة حيث يدعون الحديث على مزخرفاتهم وينسبونه إلى النبي ﷺ. فلا يؤتمن: أي لا يظن صاحب الهوى أنه أمين على حديث رسول الله ﷺ، وتفصيل المقام أنه لا يخلو أهل الهوى إما أن بلغ اعتقاده إلى الكفر، كغلاة الروافض والمجسّمه أو لا، فإن كان الأول فقد اختلف فيه، فذهب جماعة من أهل الأصول إلى قبول شهادته وروايته؛ لأنه من أهل القبلة يتمسك بالإسلام، وذهب الأكثرون إلى ردّها؛ لأنه كافر، وهو ليس بأهل الشهادة ولا الرواية، واختلف في القسم الثاني أيضاً فقال القاضي أبو بكر الباقلاني ومن تبعه: لا يقبل شهادته ولا روايته؛ لأنه فاسق لا يبالي بالمعصية، فكيف يعتمد على قوله، وذهب الجمهور إلى أنه يقبل شهادته، وأما الرواية فعند البعض مقبولة على الإطلاق، وقال البعض: لا يقبل إذا كان اتخذ هواه ملةً، ودعا الناس إليه وهو مذهب عامة أهل الفقهِ والحديث، وبه رضي المصنف في المتن واختصاره، ونقل عن أبي اليسر رحمه الله أنه إن كان يكفّر لا يقبل حديثه، وإن لم يكن يكفّر فإن كان ممن يجوز وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ لا يقبل خبره لتوهم الكذب كالكرامية.

قلنا: ولما فرغ من تقسيم الحديث باعتبار قلة روايته وكثرته واتصاله وانفصاله شرع في تقسيمه باعتبار حال الراوي بأنه إما معروف أو مجهول، والمعروف إما معروف بالفقهِ أو بالعدالة، والمجهول على خمسة أنواع. في الاجتهاد: كلمة "في" بمعنى اللام، والمعنى أن له تقدماً على غيره درجة لأجل الاجتهاد.

والعبادة الثلاثة: والعبادة جمع عبدل، مرتحم عبد الله، والمراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس، وقيل: عبد الله بن زبير بدل عبد الله بن مسعود، وقال الكرمانى: العبادة أربعة: عبد الله بن زبير، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم. اشتهر بالفقهِ والنظر: مثل أبي بن كعب وأبي الدرداء رضي الله عنهما. يترك به القياس: خلافاً لمالك؛ لأن عنده القياس مقدّم على خبر الواحد إذا خالفه، كما روي أن أبا هريرة لما روى مرفوعاً: "من غسل الميت فليغتسل، ومن حمه فليتوضأ". (رواه أبو داود [رقم: ٣١٦١] والترمذي [رقم: ٩٩٣] وابن ماجه [رقم: ١٤٦٣] وابن حبان والنسائي وأحمد، وقال أحمد: لا يصح في هذا الباب شيء) =

مثل أبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهما. فإن وافق حديثه القياس عمل به، وإن خالفه لم يترك إلا للضرورة وانسداد باب الرأي، وذلك مثل حديث أبي هريرة في المصراة.

= قالت عائشة: أويحس موتى المسلمين؟ وما على رجل لو حمل عوداً. (أخرجه أبو منصور البغدادي في كتابه من طريق محمد بن عمرو بن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب) فتأمل*.

ونحن نقول: القياس محتتم بأصله في كل وصف؛ إذ كل وصف من أوصاف النص يحتمل أن يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل أن لا يكون، وخير الواحد يقين بأصله، وإنما الشبهة في طريق وصوله، والاحتمال الثابت في الأصل أقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد اليقين بالأصل فلا يعارض الخير.

وانسداد باب الرأي: قوله: "وانسداد" عطف تفسيري لقوله: "للضرورة"، والمعنى إنما يترك حديث غير الفقيه إذا خالف القياس للضرورة، وهي أنه لو عمل بالحديث وقت المخالفة أيضاً لانسد باب القياس من كل وجه، وقد أمر الله تعالى بالقياس بقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: ٢)، والحال أن الراوي غير فقيه، ويحتمل أنه نقل ذلك الحديث بالمعنى؛ لأنه كان شائعاً ذائعاً فيهم فيمكن أنه أخطأ فيه، ولم يدرك مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فحينئذ كيف يعتمد على قوله: ويترك به القياس الثابت بقوله تعالى، فلهذه الضرورة تركنا هذا الحديث وعملنا بالقياس. حديث أبي هريرة رضي الله عنه: وهو ما روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر". رواه مسلم [رقم: ٣٨١٥] وأبو داود، [رقم: ٣٤٤٣] والتصرية تفعيل من الصرعى، وهو في اللغة الجمع، يقال: صرّيت الماء وصرّيته إذا جمعته، والمراد به في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد، وترك الحلب مدة ليحلب المشتري بعد ذلك، فيغترّ بكثرة لبنه ويشريه بثمن غال.

فهذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه؛ لأن القياس في ضمان العدوانات والبياعات كلها أن يكون مقدراً بالمثل في المثلي، وبالقيمة في ذوات القيم، ف ضمان اللبن المشروب إما باللبن مثله وإما بالقيمة، ولو كان التمر قيمة فيه فينبغي أن يكون بحسب اللبن، لا أنه يجب صاع التمر قل اللبن أو كثر، فإذا لم يعمل بالحديث لكونه مخالفاً للقياس فليس للمشتري ولاية الردّ بسبب التصرية من غير شرط؛ لأن البيع يقتضي سلامة المبيع، وبقلة اللبن لاتفوت وصف السلامة؛ لأن اللبن ثمرة، وبعدها لاينعدم وصف السلامة، فبقلتها أولى، هذا عند أبي حنيفة رضي الله عنه =

* فتأمل: إشارة إلى أنه لايجسن إيراد هذه الرواية كأن أبا هريرة لم يكن مجتهداً.

[خبر الراوي المجهول]

وإن كان الراوي مجهولاً لا يعرف إلا بحديث رواه أو بحديثين، مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق، فإن روى عنه السلف وشهدوا بصحته، أو سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث المعروف، وإن اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا، ...
في القسمين

= وذهب الشافعي ومالك رحمهما إلى أن التصرية عيب حتى كان للمشتري الخيار، إن شاء ردّها وصاعاً من تمر، وإن شاء أمسكها عملاً بظاهر الحديث.

ف: اعلم أن هذا مذهب عيسى بن أبان، وأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي شرطاً لتقدم الحديث على القياس، بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة، ويقدم على القياس، وهذا هو الحق المبين، وإليه مال أكثر العلماء، وهو المأثور من الصحابة والتابعين.

مجهولاً: أي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب من حيث لا يعرف إلخ. بحديث رواه أو بحديثين: فحاله لا يخلو عن خمسة أقسام. فإن روى عنه إلخ: هذا هو القسم الأول من الأقسام الخمسة. الطعن: فيه بعد ما بلغت روايته، هذا هو القسم الثاني. المعروف: بالفقه والعدالة والضبط، حتى يقبل ويقدم على القياس. فيه: أي في حديثه بأن قبل البعض وردّ البعض مع نقل الثقات عنه، هذا هو القسم الثالث.

فكذلك: أي كحديث المعروف حتى يقبل ويقدم على القياس. عندنا: مثاله ما روى الترمذي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعود: لها مثل صداق نسائها، لا وكس* ولا شطط، وعليها العدة، ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رضي الله عنه في بروع بنت واشق امرأة مّتا مثل ما قضيت، ففرح بها** ابن مسعود [رقم: ١١٤٥] ولم يعمل بهذا الحديث على رضي الله عنه، وقال: لها الميراث، ولا صداق لها، وعليها العدة عملاً برأيه، وهو أن العقود عليه عاد إليها سالماً، فلا تستحق بمقابلته مهراً كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهراً، فالشافعي رضي الله عنه يعمل بما عمل به على رضي الله عنه وهو قياسه، ويردّ هذا الخبر لكونه مختلفاً فيه، فيقدم القياس عليه.

ونحن عملنا بهذا الحديث؛ لأن الثقات رووا هذا الخبر منه، مثل ابن مسعود رضي الله عنه من القرن الأول، وعلقة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني، فثبت بروايتهم عنه وعملهم بخبره عدالته، مع أنه مؤكد بالقياس أيضاً، وهو أن الموت يؤكد مهر المثل كما يؤكد المسمى.

* لا وكس: الوكس النقصان، والشطط الزيادة. ** بما: الموافقة.

وإن لم يظهر في السلف إلا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكراً. وإن كان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به، لكن العمل به جائز؛ لأن العدالة أصل في ذلك الزمان، حتى أن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحلّ العمل به لظهور الفسق، فصار المتواتر يوجب علم اليقين، والمشهور علم الطمأنينة، وخبر الواحد علم غالب الرأي، والمستنكر منه يفيد الظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً، والمستتر منه في حيز الجواز للعمل به
أي بالمستتر

وإن لم يظهر في إلخ: هذا هو القسم الرابع، فلا يجوز به العمل إذا خالف القياس؛ لأنهم لم يكونوا يردّون الحديث الثابت عن النبي ﷺ ولم يكونوا يتركون العمل به، فإذا ردّوه وتركوه علم أنهم أتموه في هذه الرواية، وهو دون الموضوع في احتمال الكذب. ومثاله ماروي الترمذي عن المغيرة عن الشعبي قال: قالت فاطمة بنت قيس: طلقني زوجي ثلاثاً على عهد رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: "لا سكنى لك ولا نفقة". قال مغيرة: فذكرته لإبراهيم فقال: قال عمر: لاندعُ كتاب الله وسنة نبينا ﷺ بقول امرأة، لاندرى أحفظت أم نسيت؟ [رقم: ١١٨٠] وقال عمر ذلك بمحضر من الصحابة، فلم ينكره أحد، فصار إجماعاً على أن الحديث مستنكر.

جائز: بشرط أن لا يخالف القياس بل يكون موافقاً له، وفائدة إضافة الحكم حينئذ إلى الحديث مع كونه ثابتاً بالقياس أيضاً هو أن لا يتمكّن الخصم فيه من المنع عن الحكم، كما يتمكّن في القياس. ذلك الزمان: أي الصدر الأول، قال النبي ﷺ: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم" الحديث [الترمذي، رقم: ٢٢٢١] في زماننا: في أهل هذا الزمان، وهذا هو القسم الخامس من المجهول. ولما فرغ المصنّف من هذا الحُصّ كلامه وتبين حاصله فقال: فصار إلخ. فصار المتواتر إلخ: ويقابله الموضوع حيث ينقطع عنه احتمال كونه حجة بالكلية.

علم الطمأنينة: وهو العلم الحاصل في القلب يحتمل جانب المخالف احتمالاً ضعيفاً جداً، بخلاف اليقين حيث لا يحتمله ويقابله المستنكر، كما ستعرف. غالب الرأي: وهو ما كان جهة الثبوت فيه راجحاً، والمراد به الظن، فإن قلت: ما الفرق بينه وبين علم الطمأنينة؟ قلت: فرق ظاهر؛ إذ في الأول جهة العدم مرجوحٌ جداً، وفي الثاني أيضاً مرجوح لكن لا بتلك المرتبة، فهو أقوى من الثاني. يفيد الظن: أي البهيم، وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحاً. لا يغني: أي لا يفيد شيئاً، وهذا إشارة إلى أنه لا يجوز به العمل كما مرّ.

والمستتر منه: أي من الخبر الواحد وهو الذي لم يعرف في السلف ولم يقابل برد ولا قبول.

دون الوجوب، ويسقط العمل بالحديث إذا ظهر مخالفته قولاً أو عملاً من الراوي بعد الرواية، أو من غيره من أئمة الصحابة، والحديث ظاهر لا يَحتمل الخفاء عليهم،
 ويحمل على الانتساح.
 والحال أن

دون الوجوب: إذ هو يفيد علماً يساوي فيه جهة الثبوت والعدم، فيجوز به العمل وعدمه اعتباراً للجانين، وهذا هو الجواز. ولما فرغ عن بيان التقسيمات شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جهة الراوي أو من غيره فقال: ويسقط إلخ. عملاً: بأن عمل بخلافه مما هو خلاف ييقين. بعد الرواية: وحاصله إذا ظهر من الراوي مخالفة الحديث قولاً أو عملاً والخلاف يكون يقيناً بعد الرواية، يسقط العمل بهذا الحديث بالاتفاق؛ لأن مخالفته لا يخلو إما أن يكون لكون الحديث موضوعاً أو منسوخاً أو لقلّة المبالاة والتهاون بالحديث أو لغفلة ونسيانه، وعلى كل حال سقط الحديث من درجة الاعتبار، أما في الأولين فظاهر، وأما في الآخرين بسقوط عدالته المشروطة.

قولنا: "مما هو خلاف ييقين" احتراز عن المخالفة التي لا تكون ييقين، كما إذا كان الحديث محتملاً للمعاني وأخذ الراوي أحدها، فهذه المخالفة لا تسقط الحديث عن الاعتبار. قوله: "بعد الرواية" احتراز عن المخالفة التي تكون قبلها، أو لا يعلم تاريخها أهي قبل الرواية أم بعدها؟ فهذه المخالفة لا يضر أيضاً، أما إذا كانت قبل الرواية فلائنه يمكن أنه كان ذلك مذهبه، ثم تركه لأجل الحديث، وأما إذا لا يعلم تاريخه فلأن الحديث حجة ييقين في الأصل، ووقع الشك في سقوطه، فوجب العمل بالأصل، ويحمل على أنه كان قبل الرواية؛ لأن الحمل على أحسن الوجهين أولى. أو من غيره: عطف على قوله: "من الراوي" أي يظهر المخالفة من الراوي أو من غيره.

والحديث ظاهر إلخ: وإنما قيد بقوله: "والحديث ظاهر" احترازاً عما كان يَحتمل الخفاء على الصحابة، فإنه لا يوجب جرحاً فيه، كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلاة، حيث خالف فيه بعض الصحابة، فمخالفته لا يقدح في ذلك؛ لأنه من الحوادث النادرة التي يمكن خفاؤها عليه.

ويحمل إلخ: عطف على قوله: "يسقط العمل بالحديث". وحاصله إذا ظهر المخالفة عن غير الراوي من الصحابة في الحديث الذي لا يَحتمل الخفاء عليهم بل يكون ظاهراً يسقط العمل بهذا الحديث، كما يسقط إذا ظهر المخالفة من الراوي، ويحمل هذا الحديث على أنه منسوخ. مثاله ما روى مسلم عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال: "خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم". [رقم: ٤٤١٤] وفي معناه ما روى [البخاري رقم: ٦٨٣١] وفي معناه ما روى البخاري، فتمسك بهذا الحديث الشافعي رحمته، وجعل النفي إلى عام جزءاً من الحد. ونحن نقول: إنه قد ظهر المخالفة فيه من أئمة الصحابة، والحال أن هذا الحديث كان ظاهراً عليهم، فعلم أنه منسوخ لا يعمل به، =

واختلف فيما إذا أنكره المروي عنه، قال بعضهم: يسقط العمل به، وهو الأشبه،
وقد قيل: إن هذا قول أبي يوسف أي الحديث رحمته خلافاً لمحمد رحمته، وهو فرع اختلافهما في
شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها، قال أبو يوسف أي القاضي رحمته: لا تقبل،
وقال محمد رحمته: تقبل.

[حكم الطعن المبهم]

والطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوي

= وإلا كيف يظن بكبار الصحابة أنهم خالفوا رسول الله صلوات الله عليه، كما روي أن عمر نفى رجلاً فارتدت ولحق
بالروم، فحلف أن لا ينفي أحداً أبداً، كما في "مصنف عبد الرزاق". [رقم: ١٣٣٢]
عنه: أي الشيخ. اعلم أن إنكار المروي عنه على وجهين: أحدهما إنكار جاحد بأن يقول: كذبت عليّ، أو ما رويت
لك هذا الحديث قط، وحينئذ يسقط العمل بالحديث، لأن كذب أحدهما لا على التعيين ضروري وذلك موجب
للقدح في الحديث، لكن لا يلزم به القدح فيهما حتى يقبل رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخير. وثانيهما إنكار
متوقف بأن يقول الشيخ: لا أذكر أني رويت لك هذا الحديث، أو لا أعرفه، ففيه اختلاف كما بينه بقوله: قال الخ.
بعضهم: هو أبو الحسن الكرخي وجماعة من أصحابنا وأحمد بن حنبل في رواية عنه. وهو الأشبه: بالخبر؛ لأن
الخبر إنما يكون حجة بالاتصال بالنبي صلوات الله عليه، وبإنكار الراوي ينقطع الاتصال. إن هذا: أي سقوط العمل بالخبر.
خلافاً لمحمد: فإن عنده لا يكون توقف المروي عنه فيما رواه جرحاً ولا يسقط به العمل بهذا الحديث، وإليه
ذهب مالك والشافعي رحمته وجماعة من المتكلمين مستدلّين بأن الراوي عدل ثقة يصدق فيما أخبره، والإنكار
ليس على سبيل اليقين من المروي عنه، فلا يظلم به ما ترجح صدقه بعدالة الراوي، كما لا يظلم بموته وجنونه.
وهو: أي اختلاف محمد وأبي يوسف في هذا. لا يذكرها: أي القضية، هذه مسألة ذكرها الخصاص في "أدب
القاضي". صورهما أن رجلاً ادّعى على القاضي بأنه قضى له على خصمه بكذا، فقال القاضي: لا أذكر أني
قضيت لك بكذا، فأقام الرجل البينة على القاضي بأنه قضى له بكذا، حتى شهد الشاهدان بأنه قضى بكذا، ففي
هذه المسألة اختلاف بين محمد وأبي يوسف.

لا تقبل: شهدتهما لإنكار من يسند القضاء إليه، فكذلك في باب الرواية. تقبل: لاحتمال النسيان من جهة
القاضي، فكذلك في باب الرواية، فذهب كل واحد منهما في باب الرواية إلى أصلهما الذي في هذه المسألة.
والطعن المبهم: من أئمة الحديث بأن يقول: هذا الحديث مجروح أو منكر.

كما لا يوجهه في الشاهد، ولا يمنع العمل به إلا إذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه من اشتهر بالنصيحة والإتقان دون التعصب والعداوة من أئمة الحديث.

فصل في المعارضة

وهذه الحجج التي سبق وجوها من الكتاب والسنة لا تتعارض في أنفسها وضعاً ولا تتناقض؛ لأن ذلك من أمارات العجز، تعالى الله عن ذلك. وإنما يقع التعارض بينها؛ لجهلنا بالناسخ من المنسوخ،

كما لا يوجهه إلخ: أي كما لا يوجب الطعن المبهم جرحاً في الشاهد. ولا يمنع العمل به: أي الحديث، عطف على قوله: "لا يوجب". مفسراً بما هو إلخ: أي الطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوي في وقت إلا وقت كونه مفسراً بما هو جرح متفق عليه كنفى العدالة، لا بما هو مختلف فيه بحيث يكون جرحاً عند البعض دون البعض كركض الدابة، وعدم الاعتياد بالرواية، واستكثار مسائل الفقه، فإن تلك الأمور جرح عند بعض المتعصبين دون بعض من المحققين، ومع كون الجرح متفقاً عليه يجب أن يصدر ممن اشتهر إلخ. دون التعصب والعداوة: لأن المتعصبين قد خربوا الدين حيث جعلوا الأحاديث الصحاح موضوعة، كابن الجوزي والفيروز آبادي والدارقطني والخطيب، فلا اعتبار بجرح هؤلاء.

أئمة الحديث: بيان لقوله: "ممن اشتهر" أي يصدر الجرح ممن اشتهر بالنصيحة والإتقان من أئمة الحديث. ولما فرغ من بيان السنة شرع في المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة اتباعاً لفخر الإسلام، وكان حقها أن يذكرها في باب الترجيح كما فعل صاحب "التوضيح" فقال: فصل إلخ. لأن ذلك: أي التعارض والتناقض بين الكتاب والسنة. أمارات العجز: لأن من أقام دليلاً متناقضاً على شيء، وكذا إذا ثبت حكماً بدليل يعارضه دليل آخر كان ذلك لعجزه عن إقامة حجة غير متناقضة وقصوره عن إتيان دليل سالم عن المعارضة، والعجز عن ذلك مبني على الجهل بمقائق الأشياء. تعالى الله: علواً كبيراً، ولما كان يتوهم أنه على هذا يجب أن لا يتحقق التعارض والتناقض فيهما، ولكن نحن نشاهد ذلك في كثير من الآيات والأحاديث دفعه بقوله: وإنما إلخ. بينها: أي الحجج من الكتاب والسنة.

لجهلنا بالناسخ إلخ: والحاصل أن ذلك التعارض إنما نشأ من جهلنا، لا من جهله تعالى وتبارك، وذلك لأن حكماً أمر به الله تعالى في موضع من كتابه، ثم رخص فيه بموضع آخر منه، فالأول منسوخ والثاني ناسخ، ولكن لما لم يحصل لنا العلم بالناسخ والمنسوخ لجهلنا بالتاريخ علمنا أن بينهما تعارضاً، وفي الأصل ليس كذلك. =

[أحكام المعارضة]

وحكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة،

= ف: التعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه، وهو يمنع ثبوت الحكم من غير أن يتعرض بالدليل، والتناقض تخلف الدليل عن المدلول بأن يوجد الدليل في بعض المواضع ولا يوجد المدلول، سواء كان ذلك التخلف مانعاً، وذلك عند من لا يجوز تخصيص العلة، أو بغير مانع، وذلك عند من يجوز تخصيص العلة، وهو يوجب بطلان الدليل في نفسه. قال الشارح* المحقق: إن كل واحد منهما يستلزم الآخر في النصوص، فإن تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون إلا مانعاً، فيكون ذلك المانع معارضاً للدليل، وكذا إذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفاً عن كل واحد لا محالة، فيتحقق التناقض، فلذلك جمع الشيخ بينهما، كذا قيل.

أقول: - وبالله التوفيق - فيه نظر، أما أولاً فلأنه لا يصح على مذهب من جواز تخصيص العلة؛ لأن عنده لا يكون التخلف لمانع بل بغير مانع كما عرفت، فكيف الاستلزام؟ وأما ثانياً فلأن في صورة التعارض لا يثبت التناقض؛ لأن كل واحد من الدليلين لا يتخلف عن المدلول، وهو الحكم؛ إذ لو كان ذلك لما يتحقق التعارض، بل كل واحد منهما مثبت للحكم. غاية ما في الباب أن حكم كل واحد منهما يخالف حكم الآخر فلا تأخذ بأحدهما بغير مرجح، فتأمل.

وحكم المعارضة إلخ: كان ينبغي للشيخ رحمته أن يبين أولاً ركن المعارضة، ثم شرطها ثم حكمها كما فعل صاحب المنار وغيره، لكنه أقر الركن والشرط عن الحكم نظراً إلى أن المقصود من بيان الركن والشروط هو الحكم. وحاصله إذا ورد النصان متعارضان فالسبيل فيه إلى التاريخ، فإن علم التاريخ فيؤخذ بالمؤخر ويترك المقدم؛ لأنه منسوخ، وإذا لم يعلم التاريخ فيصار إلى السنة إن وجدت، وإلا إلى أقوال الصحابة والقياس، ولا يصار إلى الآية الثالثة؛ لأنه يؤدي إلى الترجيح بكثرة الأدلة، وذلك لا يجوز كما ستعرف في باب الترجيح، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل: ٢٠)، مع قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ (الأعراف: ٢٠٤)، فإن الأول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي، والثاني بخصوصه ينفية، والقولان إردان في الصلاة فتعارضاً، ولا علم لنا بالتاريخ فتساقطاً، فرجعنا إلى الحديث، وهو ما روي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "وإذا قرأ فأنصتوا". رواه مسلم في صحيحه، [رقم: ٩٠٥] وكذا ذكره مسلم عن أبي هريرة وقال: هو صحيح، وروى ابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرئ فأنصتوا". [ابن ماجه، رقم: ٨٤٦] وكذا روى ابن ماجه عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا قرأ الإمام فأنصتوا". =

* الشارح: أي عبد العزيز البخاري مؤلف "غاية التحقيق" و"كشف اليزدوي".

كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل، ولم يصلح القياس شاهداً؛ لأنه لا يصلح
 لنصب الحكم ابتداءً. قيل: إن الماء عُرفَ طاهراً في الأصل فلا يتنجس بالتعارض
 ولم يزل به الحدث، فوجب ضمُّ التيمم إليه، وسمي مشكوكاً.
 أي بذلك الماء أي سؤر الحمار

لما تعارضت الدلائل: لأنه روى البخاري وغيره أن النبي ﷺ هَمَى عن لحوم الحمر الأهلية، وأذن في لحوم الخيل
 يوم خيبر. وروى غالب بن فهر أنه قال لرسول الله ﷺ: لم يبق من مالي إلا حمير، فقال: كل من سمين مالك.
 أخرجه الطحاوي في معاني الآثار بطرق متنوعة [رقم: ٥٥٢٠]. فإذا وقع التعارض في لحومها وقع الاشتباه في
 سؤرها؛ لأنه متولد من اللحم، وأقوال الصحابة رضي الله عنهم أيضاً متعارضة في تلك المسألة، فإن ابن عمر كان يكره
 التوضي بسؤر الحمار والبغل، ويقول: إنه رجس، وابن عباس كان يقول: إن الحمار يأكل القت والتبن، فسؤره
 طاهر، لا بأس بالتوضي به، كذا في "غاية التحقيق".

شاهداً: أي دليلاً لواحد منهما. والحاصل أن القياسين أيضاً متعارضان؛ لأن السؤر إذا يقاس على العرق يحكم
 بطهارته؛ لأن العرق طاهر في الرواية الظاهرة، وإذا يقاس على اللبن يحكم بنجاسته؛ لأن اللبن نجس في أصح
 الروايتين، وقد يقال: لا يمكن قياسه على سؤر الكلب في النجاسة بجامع التولد من اللحم؛ لكون الضرورة في
 الحمار دون الكلب، وكذا لا يمكن قياسه على سؤر الهرة ليكون طاهراً لكون الضرورة في الهرة أكثر مما في
 الحمار. ابتداءً: أي بغير العلة الثابتة المشتركة بين الأصل والفرع، أي لو قلنا: إنه نجس أو طاهر قياساً على سؤر
 الكلب أو الهرة يلزم إثبات الحكم بالقياس ابتداءً أي بغير علة، أما على تقدير الأول فلأن القياسين إذا تعارضا
 تساقطت علتهم، فبقي القياس بغير علة، وأما على تقدير الثاني فظاهر، وإثبات الحكم بالقياس بدون العلة غير
 جائز. قيل: جواب لقوله: "لما تعارضت". الماء: الذي هو سؤر الحمار.

فلا يتنجس: بخلط لعاب الحمار، فإن نجاسته مشكوكة، وطهارة الماء يقينية. بالتعارض: الواقع بين طهارته
 ونجاسته، فوجب استعماله لكونه طاهراً في الأصل. الحدث: أي حدث آدمي إذا توضأ به؛ لكون آدمي
 محدثاً في الأصل. إليه: أي إلى الوضوء. فإن قيل: إذا قررت كل شيء على أصله، فوجب عليكم أن تقولوا: إن
 الماء مطهر كما هو طاهر في أصله، فإذا كان مطهراً فما الحاجة إلى ضمِّ التيمم إليه؟ قلت: أبقيناه على أصل
 واحد وهو كونه طاهراً؛ ليمكن تقرير آدمي على أصله؛ إذ لو أبقيناه على أصله الآخر أيضاً لفات أصل آدمي
 وهو الحدث، فعملنا بهما مهما أمكن. مشكوكاً: وفي بعض النسخ مشكلاً، أي إنما سمي سؤر الحمار مشكوكاً
 أو مشكلاً لأجل التعارض، فإذا نظرنا إلى أدلة توجب كونه طاهراً حكمنا بطهارته كسائر المياه، وإذا نظرنا إلى
 أدلة توجب كونه نجساً حكمنا بنجاسته، فوقع الشك والإشكال فيه لهذا الوجه، لا لأجل أن حكمه مجهول بل =

[إذا تعارض القياسان]

وأما إذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال، بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه؛ لأن القياس حجة يعمل به أصاب المجتهد الحقّ به أو أخطأ، فكان العمل بأحدهما وهو حجة اطمأن قلبه إليها بنور الفراسة أي بالقياس أولى من العمل بالحال، ثم التعارض إنما يتحقق بين الحججتين بإيجاب كل واحد منهما خير لـ "كان" أي من الحججتين

= هو معلوم، وهو وجوب التوضي وضمّ التيمم إليه. إذا وقع التعارض إلخ: أي إذا وقع التعارض بين القياسين لانقول بتساقطهما؛ لأنه يضطرّ حينئذ إلى دليل شرعيّ يعرف به حكم تلك الحادثة، ولا دليل بعد القياس يصار إليه إلا العمل بالحال، أي بالاستصحاب الذي هو عبارة عن إبقاء الشيء على ما كان قبله لعدم الدليل المزيل، وهو ليس حجة عندنا، وإنما يصار إليه للضرورة كما في سؤر الحمار. بشهادة قلبه: أي بالتحريّ، وهو شرط عندنا خلافاً للشافعي رحمته، فإن عنده يعمل بأيهما شاء من غير تحرّ وتفكّر، ولذا صار له في مسألة واحدة قولان أو أكثر في زمان واحد، وأما ما يروى عن أئمتنا من قولين في مسألة واحدة فهو بحسب الزمانين المختلفين، فأحدهما صحيح والآخر فاسد، ثم استدللّ على أنه يجب العمل بأحدهما بالتحريّ ولا يصار إلى الاستصحاب بقوله: لأن إلخ. أخطأ: يعني القياس في حق العمل به حجة، سواء أصاب المجتهد فيه أو أخطأ، فإذا كان القياس حجة في كل حال.

بأحدهما: أي بأحد القياسين وقت التعارض. وهو: أي الحال أن أحدهما حجة في حق العمل. إليها: أي إلى الحجة، الجملة صفة الحجة. بنور الفراسة: متعلّق بقوله: "اطمأن". من العمل بالحال: حاصله العمل بأحد القياسين عند التعارض أولى من العمل بالحال؛ لأن القياس (سواء كان المجتهد فيه مخطئاً أو مصيباً) حجة، وعند التعارض لا يزول حجّيته، فحينئذ لو عمل بأحدهما بغير التحريّ كان العمل به أولى من العمل بالحال الذي ليس بحجة، فإذا كان العمل به بنور الفراسة أي بالتحريّ كان أولى من الأولى، فلذا يعمل بأحدهما ولا يعمل بالحال، والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه، وفي الصحاح: الفراسة بالكسر اسم من قولك: تفرّست فيه خيراً أي أبصرت وعلمت. ولما فرغ عن حكم المعارضة شرع في ركنها وشرطها.

بين الحججتين: المتساويتين، لا مزية لأحدهما على الآخر في الذات والصفة، وهذا يشير إلى ركن المعارضة، فعلى هذا لا يتحقق بين المشهور والآحاد والمتواتر من الأحاديث، وبين العام المخصوص البعض والخاص من الكتاب معارضة حقيقة؛ لأن أحدهما فوق الآخر في الذات، وكذا لا يتحقق بين المفسّر والمحكم والإشارة والعبارة من الكتاب معارضة أصلاً لعدم المساواة في الوصف.

ضدّ ما يوجبه الأخرى في وقت واحد في محلّ واحد مع تساويهما في القوة.
أي تساوي المحتين

[هل يعارض خبر النفي خبر الإثبات؟]

واختلف مشايخنا في أن خبر النفي هل يعارضُ خبر الإثبات أم لا؟ واختلف عمل أصحابنا المتقدمين في ذلك، فقد روي أن بريرة أعتقت زوجها عبد، وروي أنها أعتقت زوجها حرّاً، مع اتفاقهم على أنه كان عبداً، فأصحابنا أخذوا بالثبت.
كالأئمة الثلاثة
الرواية زوج بريرة
الثلاثة
اسمه مغيث
وهو خير الحرية

في وقت واحد إلخ: هذا يشير إلى شرطها، وحاصله يرجع إلى اتحاد الوقت والمحلّ وكون الحكم متضاداً، أما الأول فلأنه إذا ثبت حكم من أحدهما في وقت ثم ثبت ضده بالآخر في وقت آخر لا يسمّى ذلك معارضة كالخمر كان حلالاً في ابتداء الإسلام ثم حرّم، وأما الثاني فلأنه وإذا كان الحكم ثابتاً من أحدهما في محلّ، ثم ضده بالآخر في محلّ آخر كالنكاح، يثبت حلتها بدليل في غير المحرّمات، ويثبت حرمتها بدليل آخر فيهن فلا تعارض، وإذا لم يكن الحكم متضاداً لا يتحقق التعارض وهو ظاهر. أقول: لا بدّ من اتحاد النسبة وهو يغني عن جميع الشروط كما لا يخفى. في القوة: مرّ شرحه آنفاً. اعلم أن الشيخ رحمته لم يفصل بين الركن والشرط، بل أجهل وقال: إنّما يتحقّق التعارض بكذا إلى آخر ما قال، أقول: ركن المعارضة اختلاف المحتين على سبيل الممانعة، وشرطها اتحاد الوقت والمحلّ وغير ذلك مما ذكرنا.

واختلف مشايخنا: فذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي وكذا أصحاب الشافعي رحمته إلى أن الإثبات مقدّم على النفي، فلا تعارض بينهما حقيقة، فيعمل بالإثبات، وإنما يقع التعارض بينهما بصورة. وذهب الإمام عيسى بن أبان إلى أنّهما يتعارضان حقيقة، والمراد بالثبت ما يثبت أمراً زائداً لم يكن ثابتاً فيما مضى، وبالنافي ما ينفي الأمر الزائد ويبقيه على الأصل. في ذلك: حيث أخذوا بالثبت في بعض المواضع، وفي بعضها بالنافي. ثم أثبت ذلك بقوله: فقد روي إلخ. عبد: كما في الصحيحين عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: إنه صلى الله عليه وآله خيرها وكان زوجها عبداً. [البخاري، رقم: ٥٢٨٤، مسلم، رقم: ٣٧٨٥] أمّا: أي بريرة* أعتقت زوجها حرّاً كما في الكتب الستة، كذا في التيسير.

عبداً: في الحقيقة، وإنما وقع الاختلاف في الحرّية العارضة، فقال بعضهم: إنه كان عبداً على حاله حين خيّر النبي صلى الله عليه وآله بريرة، وهو مختار الشافعي رحمته حيث لا يثبت الخيار للمعتقة عنده، إلا إذا كان زوجها عبداً، فهو عمل =

* بريرة: اعلم أن بريرة كانت مكاتبه لعائشة، وكانت في نكاح عبد اسمه مغيث، فلما أدت بدل الكتابة خيّرهما النبي صلى الله عليه وآله، فما اختارت زوجها، فكان يبكي في حبها ويمشي في سكك المدينة متحيراً.

وروي أنه عليه السلام وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوّج ميمونة رضي الله عنها وهو حلال، وروي أنه عليه السلام تزوّجها وهو محرم. واتفقت الروايات أنه لم يكن في الحل الأصلي. فجعل أصحابنا العمل بالنافي أولى، وقالوا في الجرح والتعديل: إن الجرح أولى، وهو المثبت، أي ميمونة والأصل في ذلك أن النفي متى كان من جنس ما يعرف بدليله أو كان مما يشتبه إذا تعارضا حاله لكن عُرف أن الراوي اعتمد على دليل المعرفة،

= بالنافي، وهو خير العبودية النافي للحرية العارضة المبقى له على أصله. وقال بعضهم: كان حرّاً، وهو مختار الخفية، حيث يثبت الخيار عندهم للمعتقة، سواء كان زوجها عبداً أو حرّاً.

وهو محرم: كما روى أصحاب الكتب الستة عن ابن عباس. الحلّ الأصلي: الذي يكون قبل الإحرام بل في الإحرام، والمراد باتفاق الرواة اتفاق الأكثر لا الكل؛ لأنه قد روى مالك في الموطأ عن سليمان بن يسار قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم أبا رافع - مولاة - ورجلا من الأنصار، فزوجا بنت الحارث (أي ميمونة) ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل أن يخرج. [موطأ مالك، رقم: ٧٧١] ففيه نفي للإحرام، ولكن هذا مقطوع؛ لأن سليمان وُلد سنة أربع وثلاثين، وأبو رافع مات قبل شهادة أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه بسنتين، فلا يصلح المعارضة للروايات المسندة، كذا في التقرير.

وإذا ثبت أنه عليه السلام كان محرماً باتفاق أكثر الرواة، ولكن اختلفوا في أنه هل كان صلى الله عليه وسلم وقت النكاح على الإحرام أم نقضه ثم تزوّج، فمن روى أنه صلى الله عليه وسلم تزوّج ميمونة وهو حلال كيزيد بن الأصم فخبره مثبت للأمر الزائد وهو الحلّ الطارئ، وبه عمل الشافعي رحمته الله، حيث لا يجوز النكاح عنده في الإحرام كالوطء، ومن روى أنه تزوّجها وهو محرم كابن عباس فخبره ناف للحل الطارئ. فجعل أصحابنا العمل بالنافي أولى حيث يجوز عند أصحابنا النكاح للمحرم ويحرم الوطء، فثبت أن أصحابنا قد أخذوا بالمثبت كما في قصة برة، وقد عملوا بالنافي كما في قصة ميمونة.

وهو المثبت: لأنه يثبت أمراً عارضياً في الشاهد وهو الفسق؛ لأن العدالة أمر أصلي، وثبت من هذا أنهم عملوا بالمثبت، ولما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن أبان وثبت الاختلاف بين أصحابنا المتقدمين أيضاً في ذلك فاحتجج إلى ضابطة يرفع بها الاختلاف، فبينها المصنف رحمته الله بقوله: "والأصل في ذلك" أي قاعدة كلية اختارها الإمام فخر الإسلام وغيره من المحققين. بدليله: بأن يكون مبنياً على دليل وعلامة لا على الاستصحاب الذي ليس بحجة عندنا. حاله: أي حال النفي بأن يحتمل أن يكون مبنياً على دليل، وأن يكون مستفاداً من أصحاب.

لكن: لما تفحص عن حال الراوي. دليل المعرفة: ولم ينبّه على صرف ظاهر الحال ففي هذين القسمين.

كان مثل الإثبات وإلا فلا. فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف إلا بظاهر الحال، فلم يعارض الإثبات، وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليله، وهو هيئة المحرم، فوقعت المعارضة، وجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما أنه تزوجها وهو محرم أولى من رواية يزيد بن الأصم رضي الله عنه؛ لأنه لا يعدله في الضبط والإتقان. وطهارة الماء وحلّ الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله،

الإثبات: لأن الإثبات يكون بدليل، فإذا كان النفي أيضاً بدليل صار مثله، فصلح أن يقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة، فيحتاج حينئذ إلى الترجيح، فحينئذ يعمل بمذهب عيسى بن أبان. وإلا فلا: أي إن لم يكن النفي على القسمين المذكورين بل بناه الراوي على ظاهر الحال، فلا يكون مثل الإثبات؛ لأن الإثبات مبني على دليل، والنفي لا دليل له، فلا يتحقق التعارض بينهما بل يعمل بالإثبات، فحينئذ يعمل على مذهب الكرخي، ولما مهد القاعدة فرّع عليها بقوله: فالنفي إلخ. حديث بريرة: وهو قول الراوي أنه رضي الله عنه خيرها، وكان زوجها عبداً. [البخاري، رقم: ٥٢٨٣] إلا بظاهر الحال: لأنه ليس لنفي الحرية الطارية عنده دليل، سوى أنه بناه على ظاهر الحال وهو أن عبديته كانت معلومة متقرّرة من قبل.

الإثبات: الذي في قول راوٍ آخر، وهو أعتقت بريرة وزوجها حرّاً؛ لأن الخير بالحرية لا يصح إلا بعد العلم بوجودها بدليل، فقدّم أخبار الحرية على أخبار نفيه أعني العبدية. مما يعرف بدليله إلخ: فمن روى أنه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم، إنما رواه بدليل وهو أنه رأى هيئته عليه السلام مثل هيئة المحرمين من لبس غير المخيط وعدم تقلّم الأظفار وعدم حلق الشعر، فإذا كان النفي مثل الإثبات في كونهما مبنيين على دليل. المعارضة: بين الخبرين على السواء، فاحتجج إلى ترجيح أحدهما بحال الراوي.

رواية يزيد بن الأصم رضي الله عنه: وهو أنه عليه السلام تزوجها وهو حلال. لا يعدله: أي لا يساوي ابن عباس رضي الله عنهما. الضبط والإتقان: قال الزهري: ما ندري ابن الأصم أعرابي بوال على ساقه، أنجعله مثل ابن عباس رضي الله عنهما، كذا في شرح المسلم لمولانا عبد العلي، فلذا عمل بخير النفي هنا. وطهارة الماء إلخ: مثال لما اعتمد الراوي على دليل معرفته، وفي عبارة المصنف تسامح*، والأولى** أن يقول: وطهارة الماء إلخ من جنس مما تشبه حاله لكن عرف أنه اعتمد على دليل المعرفة. وتفصيل المقام أن الأصل في الماء والشراب: الطهارة، وفي الطعام: الحل، =

* تسامح: وجه المسامحة أن هذا القسم ليس مما يعرف بدليله بل هو قسم ثالث. ** والأولى: وإنما لم يقل الصواب؛ لأنه يمكن توجيهه بأنه إذا عرف أن الراوي اعتمد على دليل المعرفة، فكان من جنس ما يعرف بدليله.

مثل النجاسة والحرمة، فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند يجب ذلك العمل
 خيره بثبوت
 بالأصل.

[الترجيح بفضل عدد الرواة]

ومن الناس من رجّح بفضل عدد الرواة؛ لأن القلب إليه أميل، وبالذكورة والحرية
 في العدد دون الأفراد؛

== فإذا تعارض الخبران فيه بأن يقول أحد: إنه نجس أو حرام، ويقول الآخر: طاهر أو حلال، فخير الأول مثبت للحرمة
 والنجاسة العارضتين، ولا شك أنه مبنيّ على دليل وهو أنه رأى سبب الحرمة والنجاسة، وخير الثاني ناف للحرمة
 والنجاسة المذكورتين، فخير النفي يشبهه حاله، لم يدر أن الراوي أخبر بالأصل أو بدليل، فلا بد من أن يتفحص حاله،
 فإن كان خيره بمجرد أن الأصل فيهما الطهارة أو الحل، فلا يقبل؛ لأنه نفي بغير دليل، فلا يصلح المعارضة، فيعمل حينئذ
 بخير النجاسة والحرمة؛ لأنه مثبت، وإن كان بدليل بأن أخذ الماء مثلاً من نهر جار وأدخله بنفسه في أثناء طاهر ولم يفارقه
 بعد، حتى يتوهم أنه ألقى النجاسة فيه أحد، فحينئذ كان خيره بنفي النجاسة والطهارة بدليل إلخ.

النجاسة والحرمة: حيث يكون مبنيّاً على دليل. بين الخبرين: أحدهما خير بنجاسة الماء وحرمة الطعام، والآخر
 خير بنفيهما. بالأصل: وهو الحلّ والطهارة. ثم يبيّن المصنّف حال الترجيح الفاسد بقوله: ومن الناس: وهو عبد
 الله الجرجاني من أصحابنا وأبو الحسن الكرخي في رواية. من رجّح: أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بفضل
 عدد الرواة بأن يكون عددهما ثلاثة والآخر أربعة، فيترجّح ذو الأربعة على الآخر.

أميل: وذلك لأن الترجيح إنما يكون لقوة تكون في أحد الخبرين، ولا توجد في الآخر، وفي كثرة الرواة نوع قوة؛
 لأن قول الجماعة أقوى في الظن، وأقرب إلى إفادة العلم، وأبعد عن السهو عن قول الاثنين أو الثلاثة.

في العدد: بأن يكون رواية أحد الخبرين رجلين والآخر امرأتين، أو يكون رواية أحدهما حرين والآخر عبيدين،
 فحينئذ يترجح خير الرجلين على خير امرأتين، وخير الحرين على خير العبيدين وقت التعارض بينهما؛ لأن خير
 الرجلين الحرين حجة تامّة دون خير العبيدين والامراتين وإن كان في خير العبيدين والامراتين نصاب الخبر وهو العدد
 وأقله الاثنان، لكن لما ثبت وصف الذكورة والحرية في أحدهما دون الآخر، فيترجّح به على غيره كما في الشهادة.

دون الأفراد: أي لا عبرة بوصف الذكورة والحرية الثابت في الأفراد؛ لأن نصاب الخبر وهو العدد في كليهما
 مفقود، فخير كل واحد منهما ليس بحجة، فلا يترجّح خير الحر الواحد على خير العبد الواحد والامرأة الواحدة.
 نعم خير الاثنين على خير الواحد، وإليه أشار بقوله: لأن به إلخ.

لأن به تتم الحجة في العدد، واستدلّ بمسائل الماء إلا أن هذا متروك بإجماع السلف،
دون الأفراد من رجع بما ذكر
 وهذه الحجج بجملتها تحمل البيان. وهذا باب البيان،

به: أي بما ذكرنا من وصف الذكورة والحرية. بمسائل الماء: بمسائل الماء والطعام والشراب التي ذكرها محمد في كتاب الاستحسان من المبسوط، حيث قال: يؤخذ بخبر الاثنين دون الواحد، وخبر الحرين دون العبدین، وخبر الرجلين دون المرأتين، يعني إذا أخبر واحد بطهارة الماء وحل الطعام مثلاً، والاثنان بنجاسة الماء وحرمة الطعام، فيترجح خبر الاثنين على خبر الواحد، وكذا الحال في خبر الحرين والعبدین والرجلين والمرأتين، فإذا ثبت ما ذكرنا في مسائل الماء والطعام ثبت في الإخبار أيضاً، ولما كان هذا المذهب عند المصنّف مرجوحاً ومذهب المخالف راجحاً (وهو أنه لا يقع الترجيح بفضل عدد الرواة، وبالذكورة والحرية؛ لأن كثرة العدد لا تفيد القوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الآحاد إلى حد التواتر والشهرة؛ لأن في تلك المرتبة العدد القليل والكثير سواء في إفادتهما الظن، وكذا الضبط والإتقان والعدالة لا تختلف بالحرية والعبدية والذكورة والأنوثة، بل كثير من النساء تفضل على الرجال، ألا ترى إلى عائشة رضيها. وكذلك كثير من العبيد يفضل على الأحرار، ألا ترى إلى بلال ونافع، فأى وجه الترجيح في الذكورة والحرية) زيفه بقوله: "إلا أن هذا" أي ما ذكر هؤلاء من الترجيح بفضل العدد والذكورة والحرية متروك.

إجماع السلف: فإن السلف ما كان يرجح بما ذكرتم، بل بزيادة الضبط والإتقان وبزيادة الثقة، وما ذكرتم من الاستدلال بمسائل الماء فهو قياس مع الفارق؛ لأن الإخبار بنجاسة الماء وطهارته إخبار عن مشاهدة وعيان فكان في معنى الشهادة، فروع في العدد والحرية والذكورة، بخلاف الإخبار في الأخبار، وهذا هو مختار الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف رضيهما وعامة أصحابنا. وهذه الحجج: أي الكتاب والسنة اللذين مرّ بياهما سابقاً، وإيراد لفظ الجمع باعتبار كثرة أقسامهما. بجملتها: أي بجميع أقسامها من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم من الكتاب والمتواتر والمشهور والآحاد من السنة. تحمل البيان: أي تحمل أن بينها المتكلم بأي نوع من الأنواع الخمسة للبيان، وهذا تمهيد لإيراد باب البيان بعد الكتاب والسنة.

باب البيان: البيان عبارة عن أمر يتعلّق بالتعريف والإعلام، أو ما يحصل به العلم، فهنا ثلاثة أمور: أحدها الإعلام أي التبين، وهو فعل المبين، وثانيها ما يحصل به التبين، وثالثها ما يحصل من الدليل، والتبين هو العلم، فمن نظر إلى الأول كأبي بكر الصيرفي وصاحب التوضيح قال: هو إيضاح المقصود، ومن نظر إلى الثاني كأكثر الفقهاء والمتكلمين قال: هو الدليل، ومن نظر إلى الثالث كأبي بكر الدقاق وأبي عبد الله البصري قال: هو العلم الذي يتبين به المقصود.

[أقسام البيان]

وهو على خمسة أوجه: بيان تقرير، وبيان تفسير، وبيان تغيير، وبيان تبديل،
 أي البيان بالاستقراء الأول والثاني والثالث والرابع
 وبيان ضرورة.

[بيان التقرير وحكمه]

أما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص، فيصحّ
 موصولاً ومفصلاً بالاتفاق، وكذلك بيان التفسير

وبيان تبديل: والإضافة في الأربعة من قبيل إضافة الجنس إلى نوعه كعلم الطب أي بيان هو تقرير وقس عليه
 البواقي. وبيان ضرورة: والإضافة فيه من قبيل إضافة الشيء إلى سببه، أي بيان يحصل بالضرورة، وقال
 بعضهم* في وجه الضبط: هو إما بالمنطوق أو غيره، الثاني بيان ضرورة، الأول إما أن يكون بياناً لمعنى الكلام أو
 لازم له كالمدة (أي البيان)، الثاني بيان تبديل، والأول إما أن يكون بلا تغيير أو معه، الثاني بيان تغيير كالاستثناء
 والشرط والصفة والغاية، والأول إما أن يكون معنى الكلام معلوماً لكن الثاني أكدّه بما يقطع الاحتمال، أو
 مجهولاً كالمشترك والمحمل، الثاني بيان تفسير، والأول بيان تقرير.

واعلم أن بعضهم كشمس الأئمة رضي الله عنهم لم يجعل النسخ من أقسام البيان؛ لأنه رفع للحكم لا إظهار للحكم الحادثة،
 إلا أن فخر الإسلام رضي الله عنه جعله بياناً؛ لأنه يظهر انتهاء مدة الحكم وتبعه المصنف. أقول: النزاع ليس على ما
 ينبغي؛ لأن من أدخله في البيان أراد بالبيان مجرد إظهار المقصود، فعلى هذا النسخ بيان كما لا يخفى، ومن أخرجه
 أراد بالبيان إظهار ما هو المراد من كلام سابق، فعلى هذا هو ليس ببيان، فتأمل.

احتمال المجاز أو الخصوص: مثال الأول قوله تعالى: ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ (الأنعام: ٣٨)، فإن قوله: "طائر" كان
 يحتمل المجاز بأن يراد بالطائر السريع في السير، كما يقال للريد: طائر مجازاً، فلما قال: "يطير بجناحيه" انقطع هذا
 الاحتمال وأكّد الحقيقة. ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ (الحجر: ٣٠)، فإن قوله: "الملائكة"
 وإن كان جمعاً ولكن كان يحتمل الخصوص، فلما قال: "كلهم أجمعون" انقطع هذا الاحتمال وأكّد العموم، ولما كان
 هذا القسم من البيان يقرّر لما اقتضاه الكلام، ولذا سمي ببيان التقرير. وكذلك بيان التفسير: يجوز مفصلاً
 وموصولاً عندنا وعند الشافعي رضي الله عنه خلافاً لأكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية.

* بعضهم: كصاحب التوضيح والمسلم وغيرهما.

وهو بيان الجمل والمشارك.

[بيان التغيير وحكمه]

فأما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فإنما يصح بشرط الوصل.

الجمل والمشارك: ونحوهما من المشكل والحفي، فالجمل كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (البقرة: ٤٣)، فإنه كان مجملاً، فلحقه البيان من النبي ﷺ حيث بين أركان الصلاة ومقدار الزكاة والمشارك كقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ﴾، فإن لفظه "قروء" مشترك بين الطهر والحيض، فبينه النبي ﷺ بقوله: "طلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان". [رقم: ٢٢٢] أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي عن عائشة رضي الله عنها، فهذا الحديث يدل أن عدة الأمة إنما يعتبر بالحيض لا بالأطهار، والحرمة والأمة في ذلك سواء، فثبت أن المراد بقوله تعالى: "ثلاثة قروء" ثلاثة حيض، فافهم. والحاصل لا يجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة، وهو تعلق التكليف تنجيحاً موسعاً كان التكليف أو مضيقاً بالاتفاق، إلا عند من جوز التكليف بالمحال، ولكن لا يقع عنده أيضاً، ويجوز تأخيره إلى وقت الحاجة عند العامة خلافاً لبعض الخابلة والصيرفي وجماعة من المعتزلة، كعبدالجبار والجبائي وابنه.

لنا أولاً آيتا الصلاة والزكاة، فإنهما مجملتان بينتا بالفعل والقول بتدرج، ولم يتبادر بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ، وثانياً أن التأخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز، وهي جواز قصد الاعتقاد إجمالاً، ثم الاعتقاد تفصيلاً بعد البيان، ثم العمل في وقته، وله أن التأخير مغلّ بالفعل المقصود إتيانه للجهل بالمراد، والمجهول لا يؤتى به، فلا يجوز. قلنا: لا تكليف قبل البيان، فلا شناعة في الإخلال بالفعل، وفائدته ما قلنا، فلا يقال: إنه كالخطاب بالمهمل. نحو التعليق: بالشرط، مثل قوله: أنت طالق إن دخلت الدار، فقوله: "إن دخلت الدار" مغير لما قبله من التنجيز إلى التعليق؛ إذ لولاه لوقع الطلاق في الحال. هذا ما ذهب إليه فخر الإسلام ﷺ وتبعه المصنّف ﷺ.

وقال القاضي الإمام أبو زيد وتبعه الإمام شمس الأئمة: إن التعليق بيان تبديل لا تغيير، فإنه بهذا البيان يدل الحكم التنجيزي إلى التعليقي، بل يحدث حكم تعليقي بين الشرط والجزاء، فقد بدّل الحكم من نوع إلى نوع، أو من وجود إلى عدم من مبدء الأمر. والاستثناء: مثال: له علي ألف درهم إلا مائة، فقوله: "إلا مائة" قد غير صدر الكلام على أنه عبارة عما وراء المستثنى قد تغير الصدر مع تبين المراد، فصار بيان تغيير، فلذا اتفق الفريقان على أنه بيان تغيير، فيبان التغيير إذا كان بمسئول فحكمه آخر، وإن كان بغيره كالتعليق والاستثناء.

بشرط الوصل: بحيث لا يعد في العرف منفصلاً حتى لا يعد الانفصال بنفس أو بسعال أو نحوه، وإنما شرط الوصل؛ لأن الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون الوصل بما قبله، وهذا عند الجمهور سوى ابن عباس رضي الله عنهما، نقل مذهبه سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبراني وغيرهم أنه كان يرى الاستثناء =

[كيفية عمل الاستثناء]

واختلف في خصوص العموم، فعندنا لا يقع متراخياً، وعند الشافعي رحمته يجوز فيه التراخي، وهذا بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً وبعد الاختلاف أي مبني الخصوص لا يبقى القطع، فكان تغييراً من القطع إلى الاحتمال، فتقيّد بشرط الوصل. وعلى هذا قال علماؤنا فيمن أوصى بخاتمه لإنسان وبالفص منه لآخر موصولاً: إن الثاني يكون خصوصاً للأول

بالأول الإيضاء
أي تخصيصاً

= بـ "إن شاء الله" ولو بعد سنة، ثم قرأ: ﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ﴾ (آل عمران: ٤١)، واحتج الجمهور بما روى الترمذي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه وليفعل". [الترمذي، رقم: ١٥٣٠] وجه التمسك أنه عليه عين التكفير لتخليص الخالف، ولو صح الاستثناء انفصلاً لقال: فليستن وليفعل ما هو خير منها؛ لأن تعين الاستثناء لتخليصه أولى لكونه أسهل، ولأنه لو صح منفصلاً لأدى إلى إبطال العقود من البيع والشراء والطلاق والعناق.

خصوص العموم: العام الذي لم يخص منه شيء بل يكون التخصيص ابتداءً. فعندنا: أي عند الشيخ أبي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي رحمته. متراخياً: بأن يكون هذا التخصيص بيانا بأن المراد من العام بعضه من الابتداء، بل يعد نسخاً حتى لا يصير العام به ظنياً. وعندنا: أكثر أصحاب الشافعي والأشعرية وعامة المفسرين.

تغييراً من القطع إلخ: والحاصل أن هذا التخصيص بيان تغيير عندنا؛ لأنه يغير العام من القطع إلى الاحتمال. بشرط الوصل: كما هو الأصل في بيان التغيير، وعندهم كان العام ظنياً قبل التخصيص، وبعده أيضاً ظني، فصار هذا التخصيص بيان تقرير، فيصح موصولاً ومنفصلاً كما هو الأصل في بيان التقرير. هذا في العام الذي يكون التخصيص فيه ابتداءً كما قلنا، وأما العام الذي خص منه أولاً بدليل مقارن فإنه يجوز تخصيصه ثانياً متراخياً أيضاً عندنا، لا خلاف لنا معهم فيه؛ لأنه كان قبل التخصيص ظنياً كما يكون بعده، فلا يكون تخصيصه بيان تغيير بل هو بيان تقرير. وعلى هذا: أي على أن الاتصال في التخصيص شرط عندنا.

منه: أي من ذلك الخاتم. لآخر: أي لإنسان آخر إيضاءً. الثاني: وهو الإيضاء بفص. للأول: أي للإيضاء الأول وهو الإيضاء بخاتمه. والحاصل أن الخاتم بمنزلة العام حيث يشمل الحلقة والفص، فمن أوصى أن هذا الخاتم لفلان، وقال موصولاً: إن الفص منه لفلان رجل آخر، فيكون الوصية الأخيرة بسبب الاتصال مخصصة للوصية الأولى، فيكون الحلقة للموصى له الأول.

ويكون الفص للثاني، وإن فصل لم يكن خصوصاً للأول بل صار معارضاً، فيكون الفص^{الوصية الثانية أي تخصيصاً} بينهما. واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء أيضاً، قال أصحابنا: الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى، فيكون تكلماً بالباقي بعده، وقال الشافعي رحمته الله: الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص، كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق، فصار عندنا تقدير قوله: "فلان علي ألف درهم إلا مائة": له علي تسعمائة، وهو

للثاني: ولولا الوصية للثاني موصولاً لكان الحلقة والفص للأول، ولما أوصى للثاني بالفص موصولاً بتغيير وخص^{الوصية الأولى} الوصية الأولى، وإن فصل الموصى الإيضاء الثاني. فيكون الفص: فقط مشتركا بينهما بالتخصيص لوقوع التعارض فيه، ويكون الحلقة للأول مع نصف الفص، ونصفه يكون للثاني، وفي الصورة الأولى كان الحلقة فقط للأول والفص كله للثاني، ولما كان بيان التفسير بالشرط والاستثناء كثيراً وقد فرغ من أحوال الشرط فيما مضى أراد أن يبين الاستثناء فقال إلخ.

واختلفوا في إلخ: كما اختلفوا في تخصيص العام. بقدر المستثنى: متعلق بالتكلم، فكأنه قال: والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه، أي كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى أصلاً. بعده: أي بعد الاستثناء، وينعدم الحكم في الحكم في المستثنى. الاستثناء يمنع إلخ: فموجه عنده امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض، فإن صدر الكلام دل على إرادة المجموع، وآخر الكلام دل على إخراج البعض عن الإرادة وهو المستثنى، فتعارضاً في ذلك البعض، فبقي خارجاً عن المراد لدفع التعارض.

بمنزلة دليل الخصوص: أي كما أن دليل* الخصوص يمنع حكم العام فيما اختص منه لوجود التعارض صورة في البعض كذلك الاستثناء يمنع، وإنما قلنا صورة؛ لأنه في الحقيقة تبين أن المقدار المخصوص لم يدخل تحت العام، لكنه باعتبار استقلاله يعارض العام صورة حتى جاز تعليقه. هذا إن كان المراد بالتشبيه بدليل الخصوص على أصلنا، وإن كان على أصل الشافعي رحمته الله فهو عنده يعارض العام صورة ومعنى. كما اختلفوا في إلخ: فأصل الخلاف في التعليق بالشرط، فالتعليق عند الشافعي رحمته الله لا يخرج الكلام من كونه إيقاعاً بل تنجيده باق كما كان، وإنما يمنع وقوعه لمانع وهو عدم الشرط، فكذا الاستثناء عنده، وعندنا التعليق يخرج الكلام من كونه إيقاعاً ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها، فكذا الاستثناء. إلخ: فكأنه قال ابتداءً: له علي تسعمائة، ولم يتكلم بالألف في حق لزوم المائة.

* دليل: وهو المعارض الذي يمنع الحكم فيما خص منه.

وعنده: إلا مائة، فإنها ليست عليّ، وعلى هذا اعتبر صدر الكلام في قوله عليه السلام: "لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواءً بسواء" عاماً في القليل والكثير؛ لأن الاستثناء عارضه في المكيل خاصة، فبقي عاماً فيما وراءه، وقلنا: هذا استثناء حال،
صدر الكلام صدر الكلام

وعنده: أي عند الشافعي رحمه الله صار تقدير القول: "إلا مائة فإنها ليست عليّ" فلا يلزم عليه المائة للدليل المعارض لأول كلامه، فإن أول كلامه يفيد: عليّ مائة مع تسعمائة، وآخره يفيد أنها: ليست عليّ، لا لأنه يصبر بالاستثناء كأنه لم يتكلم بالمائة. ولما بين كيفية عمل الاستثناء تَبَّه على أمثلة على المذهبين، وبين فائدة الاختلاف في أنه تكلم بالباقي أو عامل بالمعارضة فقال: "وعلى هذا" أي على أن الأصل عند الشافعي رحمه الله العمل بالمعارضة في الاستثناء.

"لا تبيعوا الطعام إلخ: هذا الحديث من هذا اللفظ غريب، ولعله مأخوذ من حديث معمر بن عبد الله قال: كنت أسمع رسول الله ﷺ يقول: "الطعام بالطعام مثلاً بمثل". رواه مسلم، [رقم: ٤٠٨٠] فالخاصل أن الشافعي رحمه الله بناءً على أصله اعتبر صدر الكلام (في هذا الحديث المذكور في المتن) فيكون معنى الكلام وتقديره عنده: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا طعاماً مساوياً بالطعام، فإن لكم أن تبيعوهما، فهو يؤوّل في المستثنى ويقدر الطعام؛ ليكون المستثنى منه والمستثنى من جنس واحد كما هو الأصل في الاستثناء، فإذا كان معناه هذا يبقى صدر الكلام، وهو قوله عليه السلام: "لا تبيعوا الطعام بالطعام".
القليل: وهو ما لا يدخل تحت الكيل كالحفنة والحفنتين. والكثير: وهو ما يدخل تحت الكيل؛ إذ الطعام اسم جنس محلي بلام التعريف لغير العهد، فيشمل جميع أفراد الطعام، فيكون البيع في سائر أفراده حراماً، سواء كان البيع في الطعام القليل أو الكثير، وسواء كان البيع بالمساواة أو لا. ولما استثنى منه بيع الطعام المساوي بالمساوي انتفى الحكم (وهو حرمة البيع) في المساوي من الطعام بطريق المعارضة، والمساواة وصف يعرض ما يدخل تحت الكيل والوزن بالاتفاق، فعلى هذا لا يوصف الطعام القليل بالمساواة لعدم دخوله تحت الكيل والوزن، ولما لم يوصف بها لم يدخل تحت المستثنى، فيبقى بيعه حراماً بأي وجه كان. وهذا معنى قوله: "لأن الاستثناء" وهو قوله "إلا طعاماً مساوياً لطعام".

في المكيل خاصة: لأن المستثنى هو الطعام المساوي، والمساواة وصف لا يوجد في غير المكيل من الطعام، فما كان من الطعام المذكور في قوله: "لا تبيعوا الطعام مكيلاً" يثبت بيعه بجنسه مساواة بطريق الاستثناء المتعارض، وما لا يكون مكيلاً لا يشمله المستثنى، فيبقى بيعه بجنسه حراماً بأي وجه كان، وإليه أشار بقوله: فبقي إلخ. وراءه: أي فيما وراء المكيل وهو القليل، فيكون بيع الحفنة بالحفنة أو بالحفنتين حراماً لقوله عليه السلام: "لا تبيعوا الطعام إلخ". وقلنا: بناءً على أصلنا. استثناء حال: أي استثناء من الحال المقدّر؛ لأن الأصل في الاستثناء عندنا هو التكلم =

فيكون الصدر عاماً في الأحوال، وذلك لا يصلح إلا في المقدّر. واحتج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ ^{أي صدر الكلام} فالخمسين تعرّض للعدد المثبت بالألف، لا لحكمه مع بقاء العدد؛ لأن الألف متى بقيت ألفاً لم تصلح اسماً لما دونها،

= بالباقي، وذلك إنما يتصور بعد إسقاط المستثنى، وذلك لا يتأتى إلا في الجنس، فلو جعل المستثنى منه هو الطعام لا يحصل المجانسة بينه وبين المستثنى الذي هو المساواة الثابتة في قوله: "الإسواء بسواء"؛ لأن المساواة عرض، والطعام عين، فأين المجانسة؟ فلا بد من أن يقدر المستثنى منه الآخر وهو الحال، فصار تقدير الكلام: لا يتبعوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال الثلاثة، المفاضلة والمجازفة والمساواة إلا في حال المساواة.

عاماً في الأحوال: الثلاثة، لا في القليل والكثير كما قلتم. وذلك: أي عموم الصدر في الأحوال.

المقدّر: أي المكيلي، وذلك لأن المراد من المساواة هو المساواة في الكيل؛ إذ المسوى في الطعام ليس إلا الكيل بالإجماع، وبديل قوله ^ع كيلاً بكيل، وبديل العرف؛ لأن الطعام لا يباع في العرف إلا كيلاً، والمفاضلة والمجازفة مبيّتان على الكيل أيضاً؛ إذ المراد من المفاضلة رجحان أحدهما على الآخر كيلاً، ومن المجازفة عدم العلم بالمفاضلة والتساوي مع احتمال كل واحد منهما، وقليل الطعام ليس بكميل، فلا يتناوله صدر الكلام أي ليس هو بداخل تحت المستثنى منه، ليقال: إنه باق بعدد ولم يندرج تحت المستثنى، فيكون في حيز النهي المفيد للحرمة، وهو قوله ^ع: لا يتبعوا إلخ، بل هو خارج عنه من الأمر، فلا يكون بيع الحفنة بالحفتين أو بالحفنة حراماً، فلا يصح الاستدلال بهذا الحديث على حرمة بيع الطعام.

واحتج: على المختار بثلاثة أوجه، الأول ما بينه بقوله: بقوله تعالى إلخ: وجه التمسك به لو لم يكن الاستثناء تكلاماً بالباقي بل بالمجموع، ثم أخرج المستثنى بطريق المعارضة لزم أنه تعالى أخبر أولاً بليث نوح ^ع في قومه ألف سنة كاملة قبل الطوفان، ثم نفى من الألف خمسين عاماً بطريق المعارضة بالاستثناء، فلزم أن يكون قوله: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (العنكبوت: ١٤)، كاذباً، وذلك باطل. تعرّض إلخ: أي منع للعدد الذي ثبت بالألف عن الثبوت والدخول تحت الاسم، فلا يثبت به إلا الباقي بعد الاستثناء، أي كأنه لم يتكلم بالعدد الذي ثبت بالألف بل بالباقي كأنه قال: فليث فيهم تسعمائة وخمسين سنة.

لا لحكمه إلخ: أي لا أنه تعرّض ومنع لحكم العدد المثبت بالألف مع بقاء العدد، يعني ليس في قوله: "إلا خمسين عاماً" تعرّض لحكم الألف مع بقاء الألف ثابتاً على أصله، وإنما امتنع حكمه بقدر الخمسين بطريق المعارضة كما هو مذهب الشافعي ^{رحمته}. متى بقيت ألفاً: كما يقول الخصم في التوجيه. لم تصلح إلخ: أي لا يصح إطلاق الألف حقيقة على ما هو دون* الألف بعد الاستثناء، كما يطلق الشافعي ^{رحمته} اسم الألف عليه؛ لأنه يقول ببقاء =

* دون: وهو تسعمائة وخمسون.

بخلاف العام كاسم المشركين؛ إذا خصّ منه نوع كان الاسم واقعاً على الباقي بلا خلل.
 المذكور بعد التخصيص

[أنواع الاستثناء]

ثم الاستثناء نوعان: متصل وهو الأصل، وتفسيره مذكورنا، ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجُه من الأول؛ لأن الصدر لا يتناولُه، فجعل مبتدأً مجازاً،
 وهو القوم ههنا

= العدد، وإنما يجمع حكمه، وذلك لأن اسم العدد علم لمدلوله أي علم جنس، والعلم لا يطلق على غير مدلوله، فعلى هذا ينبغي أن لا يطلق اسم الألف على ما دونه، كما يطلق الشافعي رحمته.

بلا خلل: فإن لفظ المشركين عام يتناول جميع المشركين من مشركي الهند والروم وغير ذلك، فإذا خصّ منه مشركوا الهند، فهذا الاسم يطلق على الباقيين بطريق الحقيقة هذا، فقياسه على العام لا يجوز، وهذا ردّ لما قاله الشافعي رحمته في الجواب من أن الألف هنا يقاس على تخصيص العام، فكما أن العام الذي خصّ منه البعض يطلق على الباقي بطريق الحقيقة كذلك الألف بعد استثناء الخمسين منه يطلق على الباقي بطريق الحقيقة، وقد سبق أن الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص.

ف: والمصنف لم يتعرض للوجهين الآخرين وكذا لم يتعرض لأدلة المخالف، فلما أعرض عنه - رحمه الله - فنحن نعرض عنه أيضاً ولا نطيل الشرح. الاستثناء: الاستثناء لغة: استفعال من الشيء بمعنى الرجوع، كأن المتكلم رجع بالاستثناء عما دلّ عليه أول كلامه.

وتفسيره ما ذكرنا: أي أشرنا إليه في قولنا، فيكون تكلمنا بالباقي بعده، وعرفه صاحب البديع بقوله: "إخراج بإلا وأخواتها"، واحترز بالإخراج عن المنقطع فإنه ليس بإخراج لعدم دخول المستثنى في الصدر، واحترز بقوله: "إخراج بإلا وأخواتها" عن مثل جاء القوم وما جاء زيد، فإنه وإن كان إخراجاً ولكنه ليس بإلا، ثم قوله "وهو الأصل" إشارة إلى أن المنقطع ليس بأصل كما قيل. اعلم اختلف العلماء في المنقطع هل هو استثناء حقيقة أو مجازاً؟ فقال الجمهور: هو مجاز فيه وهو مختار المصنف، وقيل: حقيقة، ثم اختلف القائلون بكونه حقيقة، فقال بعضهم بالتواطؤ، أي حقيقة على سبيل التواطؤ يجعل القدر المشترك بينهما بالاشتراك المعنوي فيكون متواطئاً، وقيل بالاشتراك بينهما اشتراكاً لفظياً يكون موضوعاً لكل واحد منهما.

ما لا يصلح استخراجُه إلخ: مثل قولنا: جاءني القوم إلا حمراً، فالحمراء لا يصلح أن يخرج من القوم. لا يتناولُه: فلما لم يكن الحمار داخلاً في القوم، فكيف يخرج منه، لأن الإخراج فرع الدخول، فجعل المستثنى المنفصل كلاماً مبتدأً لا تعلق له بالسابق. مجازاً: الظاهر أنه تمييز عن الجملة، أي جعل المنفصل كلاماً مبتدأً بطريق المجاز، وهذا ليس بمراد، فالأولى أن يتكلف ويجعل التمييز من النسبة المفهومة سابقاً في ضمن قوله: "ومنفصل" أي الاستثناء منفصل، ولكن يقال له المستثنى مجازاً كما هو مذهب الجمهور.

قال الله تعالى: ﴿فإنهم عدوّ لي إلا رب العلمين﴾ أي لكن رب العلمين.

[أنواع بيان الضرورة]

وأما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له، وهذا على أربعة أوجه. منه ما هو في حكم المنطوق به، نحو قوله تعالى: ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾^{بالاستفراء}؛ صدر الكلام أوجب الشركة، ثم تخصيص الأم بالثلث دلّ على أن الأب يستحقّ الباقي، فصار بياناً لصدر الكلام لا بمحض السكوت، ومنه ما يثبت بدلالة حال المتكلم،^{لأب يستحق الباقي} مثل سكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه عن التغيّر يدلّ على الحقيقة.

قال الله تعالى: حكاية عن قول إبراهيم لقومه. فإنهم: أي الأصنام التي تعبدونها. إلا رب العالمين: ولما لم يكن الله تعالى داخلاً فيهم، صار المستثنى كلاماً مبتدأ، فبيّن تقديره بقوله: أي إلخ. رب العالمين: فإنه ليس عدوّ لي، فـ"إلا" بمعنى لكن، ويحتمل أن يكون متصلاً بأن القوم كانوا عابدين لله وللأصنام، فقال: فإنهم أي جميع ما عبدتموه عدوّ لي إلا رب العالمين.

ولما فرغ عن النوع الثالث من البيان وهو بيان التغيّر شرع في القسم الرابع، وهو بيان الضرورة فقال: وأما إلخ. بغير ما وضع له: أي للبيان، وهو السكوت، فإنه ليس موضوعاً للبيان، وإنما الموضوع له النطق.

حكم المنطوق به: أي بيان حاصل بغير النطق لكنه في حكم الحاصل بالنطق، هذا هو الوجه الأول.

صدر الكلام: وهو قوله تعالى: ﴿وورثه أبواه﴾ (النساء: ١١) أوجب الشركة بين الأبوين مطلقاً، حيث أسند الإرث إليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما. ثم تخصيص الأم بالثلث: بقوله: "فلأمه الثلث"، فإنه بيّن نصيب الأم وسكت عن بيان نصيب الأب.

يستحقّ الباقي: لعدم مصرف آخر، فلو لم يكن الباقي له لبقى شيء من المال بلا مصرف، وبقي نصيب الأب مجهولاً، وهو مخالف لسوق الكلام، فإنه سيق لبيان نصيب الأبوين.

فصار: تخصيص الأم بالثلث. لصدر الكلام إلخ: فكأنه قيل: فلأمه الثلث ولأبيه ما بقي، فحصل نفس الاستحقاق بصدر الكلام، وحصل بالسكوت بيان مقدار نصيب الأب، وهذا البيان في حكم المنطوق.

ومنه: أي من بيان الضرورة وهو الوجه الثاني منه. حال المتكلم: الذي من شأنه التكلّم في الحادثة، فسكوته عند ذلك يدلّ على أنه راض بما. سكوت صاحب الشرع: أي سكوت النبي ﷺ عن تغيّر أمر يعاينه من قول =

وفي موضع الحاجة إلى البيان يدل على البيان، مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور، ومنه ما يثبت ضرورة دفع الغرور مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى. ومنه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام، مثل قول علمائنا رحمهم الله فيمن قال: له عليّ مائة ودرهم، أو مائة وقفيز حنطة، إن العطف

= وفعل في زمانه، حتى لم يتكلم ولم يغير، وأصر الفاعل على فعله، يدلّ على كون ذلك الأمر حقاً، وذلك مثل ما شاهد النبي ﷺ من البيوع والمعاملات التي كان الناس يتعاملونها فيما بينهم من المأكل والمشرب والملابس التي كانوا يواظبون عليها، فسكت عنها عليه السلام وأقرهم عليها، ولم ينكر عليهم مع العلم والقدرة، فكان سكوته بياناً أن تلك الأمور داخلة في المعروف وخارجة عن المنكر؛ إذ ليس من شأن النبي ﷺ أن يترك الناس على أمر منكر، وقد قال الله تعالى في حقه: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، وكذا السكوت. ولد المغرور: المغرور رجل يطمأ امرأة معتمداً على ملك اليمين فتلد، فيظهر بعد ذلك أنها للغير أو على النكاح بأن قالت تلك المرأة: أنا حرة، فتلد، فيثبت أنها مملوكة الغير، ويقال له المغرور؛ لأنه أغرته تلك المرأة، فولد المغرور حرّاً، ويلزم عليه أداء قيمة ولده لصاحب الأمة، وأما منافع بدنه التي حصلت لأبيه بغير مقومة، أي لا يجب أداء قيمتها على أبيه، وذلك لأن امرأة أبقت وتزوجت رجلاً من بني عذرة فولدت أولاداً، ثم جاء مولاهما ورفع تلك القضية على عمر ﷺ، ف قضى بها لمولاهما، وقضى على الأب أن يفدي عن أولادها ويأخذهم بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع ولدها، وكان ذلك بمحض من الصحابة، فسكوتهم عند ذلك يدلّ على البيان بأنهم رضوا بذلك، وقدرى هذه القصة رزين عن مالك، وذكر مالك في مؤطاه هذه القصة مع حذف بعض الأشياء. ومنه: أي من بيان الضرورة وهذا وجه ثالث منه.

دفع الغرور: عن الناس، والغرور حرام. سكوت الشفيع: عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع، فإنه إذا لم يجعل سكوته إسقاط الشفعة يتضرر به المشتري؛ لأنه يحبس عن تصرفاته في المبيع لأجل خوف الشفيع، وكذا يتضرر به البائع؛ لأنه ربما لا يشتريه رجل خوفاً من الشفيع فيتضرر.

وسكوت المولى إلخ: فإن سكوته حين ذلك بيان؛ لأنه أذن له في التجارة دفعاً للغرور عن الناس، وقال الشافعي رحمهم الله: لا يكون سكوته إذناً لاحتمال أنه سكت للغيظ وقلة المبالاة إلى تصرفه لعلمه بأنه محجور، والمحتمل لا يكون حجة. قلنا: سكوته وإن كان محتملاً لكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضاء للعادة الجارية بين الناس. ومنه: أي من بيان الضرورة، وهو الوجه الرابع منه. كثرة الكلام: أي كثرة استعماله أو طول عبارته يدلّ على المراد. له عليّ إلخ: أو قال: لفلان عليّ مائة وقفيز حنطة. إن العطف: أي عطف درهم وقفيز حنطة.

جعل بياناً للمائة. وقال الشافعي رحمته الله: القول قوله في بيان المائة، كما إذا قال: الدرهم والقفيز له عليّ مائة وثوب. قلنا: إن حذف المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة العدد المعتبر وطول الكلام، وذلك فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل القاتل المقر والموزون دون الثياب، فإنها لا تثبت في الذمة إلا بطريق خاص، وهو السلم.

[بيان التبديل]

باب بيان التبديل وهو النسخ:

للمائة: بأن المائة أيضاً درهم وقفيز حنطة، فكأنه قال: عليّ مائة درهم ودرهم، وعليّ مائة قفيز حنطة وقفيز حنطة، وإنما حذف ميمراً لمائة لطول الكلام أو لكثرة استعماله، كما يقال: بعث هذا بمائة وعشرة ودرهم، ويراد بالكل الدراهم من غير فرق. فلما صحّ عطف الدراهم على المائة في البيع مفسراً لها باعتبار العرف، كذا يصحّ عطفه في الإقرار أيضاً مفسراً لها. في بيان المائة: لأن قوله: "ودرهم" ليس بتفسير للمائة؛ لأنه عطف عليه بحرف الواو، والعطف لم يوضع للتفسير لغة، وإذا لم يصحّ مفسراً بقيت المائة مجملة، فيكون القول قوله في بيائها. له عليّ مائة وثوب: فإن المعبر حينئذ في المائة قوله اتفاقاً. متعارف: في باب العدد، يقال: بعث هذا منك بمائة وعشرة دراهم ومائة وعشرين درهماً. كثرة العدد وطول الكلام: بذكر تفسيره، فناسب الحذف لأجل الخفة في الكلام لئلا يعدّ ذكره عبثاً عند البلغاء. وذلك: أي حذف المعطوف عليه لضرورة كثرة الاستعمال إنما يوجد فيما إلخ. فيما يثبت إلخ: لأنه يثبت في الذمة غالباً ويكثر العقود والمعاملات به، فيجري على ألسنتهم كثيراً، وما يجري على ألسنتهم كثيراً يحذف فيه ما لا يحتاج إليه ويفهم المقصود بدون ذكره كالمعطوف عليه في المثالين المذكورين وهو المميز والدرهم وقفيز الحنطة من هذا القبيل، فعلم أنّهما كانا مميزين في المثالين المذكورين، وإنما حذفنا لكثرة الاستعمال. السلم: أوفي معناه، كالبيع بالثياب الموصوفة موجّلاً، فقياس الشافعي رحمته الله على هذا غير جائز. ولما فرغ من القسم الرابع من البيان شرع في القسم الخامس منه.

بيان التبديل: ولما كان لهذا النوع من البيان أبحاث كثيرة أخره ووضع له باباً، وفي هذا المقام خمسة أبحاث: الأول في تعريفه، والثاني في جوازه، والثالث في محله، والرابع في شرطه، والخامس في النسخ والنسخ، والمصنّف ترك البحث الثاني لشهرته ونحن نذكره إن شاء الله تعالى، فشرع في البحث الأول. وهو: أي التبديل: النسخ، فإنه عبارة عنه؛ لأنه تعالى قال: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ (البقرة: ١٠٦)، وقال: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ (النحل: ١٠١)، فسمي النسخ =

النسخ في حق صاحب الشرع بيانٌ لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى إلا أنه تعالى أطلقه،

= تديلاً، والنسخ في اللغة يطلق على معنيين: أحدهما الإزالة والإعدام، يقال: نسخت الشمس الظل أي إزالته، ونسخت الريح الآثار إذا محقتها، وثانيهما النقل وهو تحويل الشيء من مكان إلى آخر أو من حالة إلى حالة أخرى. يقال: نسخت النحل العسل إذا نقلته من خلية إلى أخرى.

ثم اختلف فقال القاضي والغزالي: إنه مشترك بينهما، وقال أبو الحسين البصري: إنه حقيقة في الإزالة مجاز في النقل، ورجحه الإمام، وقال القفال بالعكس، ثم اختلف فقال البعض: الأولى أن يعتبر في الشرع معنى النقل، فإن التوجه من الكعبة إلى بيت المقدس ثم بالعكس قد نقل، وقيل: (الأولى أن يعتبر في الشرع) معنى الإزالة؛ لأنه أوفق للمفهوم الشرعي من النقل، فإن نقل الحكم المنسوخ إلى ناسخه غير متصور، أما الإزالة والإعدام فمتصور، وفي الاصطلاح: بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التأييد والتوقيت بنص متأخر عن مورده، فقوله: "بيان" كالجنس، وقوله "انتهاء" خرج به بيان المجمل وغيره من أقسام البيان، وبيان شرعية الحكم ابتداء عن النسخ.

وقوله: "حكم شرعي" خرج به بيان حكم غير شرعي وهو العقلي، كانهاء الإباحة الأصلية الثابتة بحكم الأصل قبل ورود الشرع بنص متأخر عنها، فإنه ليس بنسخ؛ لأنه ليس ببياناً لحكم شرعي؛ إذ هو خطاب الله تعالى كما تقدم، ودخل فيه نسخ التلاوة بغير الحكم؛ لأن في نسخها بيان انتهاء حكم قراءتها، وقوله: "مطلق عن التأييد والتوقيت" احتراز عن الحكم بوقت خاص فإنه لا يصح نسخه قبل انتهائه، وبعده لا يتصور نسخه لعدم بقاء حكمه، وكذا الحكم المؤبد لا يصح نسخه. وقوله: "بنص" احتراز عن الإجماع والقياس، فإنه لا يجوز النسخ بهما، وعن بيان الانتهاء الحاصل بالموت والنوم والغفلة والعجز وعدم المحل، فإنه ليس بنسخ؛ لأنه ليس بنص.

وقوله: "متأخر عن مورده" أي عن زمان ورود الحكم الأول، احتراز عن البيان المتصل بالحكم الأول، سواء كان مستقلاً مثل تخصيص العام، فإنه لا يكون متأخراً عند الجمهور من أصحابنا، كقوله: "لا تقتلوا أهل الذمة" عقيب قوله: "اقتلوا المشركين" متصلاً، أو غير مستقل كالاستثناء كقوله: "اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة"، والغاية مثل: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (البقرة: ١٨٧)، والشرط مثل: "صل إن كنت صحيحاً"، والوصف مثل: "أكرم الناس العلماء"، فإن هذه الأمور لا تكون إلا متصلاً، فلا يثبت النسخ بشيء منها، كذا في الشرح البديع.

ف: واعلم أن شمس الأئمة لم يجعل النسخ من البيان، إذ البيان إظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداءً، والنسخ رفع بعد الثبوت، وأما فخر الإسلام فجعله من البيان؛ لأن النسخ فعل الشارع، وحقيقته إظهار مدة الحكم للعباد، فالنسخ بالنسبة إلى علم الله، والواقع بيان، وبالنسبة إلينا تبديل. حق صاحب الشرع: أي بالنسبة إليه بيان محض وإظهار لمدة مشروعية الحكم المطلق، وتبديل بالنسبة إلينا؛ لأن الحكم الذي رفع الآن كان معلوماً عند الله أنه ينتهي في وقت كذا بالناسخ؛ لأنه كان مؤقتاً بذلك الوقت عنده. أطلقه: أي لم يبين للعباد توقيت الحكم المنسوخ وانتهائه.

فصار ظاهره البقاء في حق البشر، فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب
الشرع، وهو كالقتل، فإنه بيان محضٌ للأجل في حق صاحب الشرع، وتغيير
وتبديل في حق القاتل.

في حق البشر: لأن إطلاق الأمر بشيء يوهم بقاءه. تبديلاً في حقنا: لأنه بدل الإباحة بالحرمة. كالقتل: في أنه
بيان في حق صاحب الشرع وتبديل في حق العباد. صاحب الشرع: فإن أجله كان مؤقتاً عند الله تعالى بالوقت
الذي قتل فيه، وكان ذلك معلوماً لله تعالى، فإن المقتول ميّت بأجله بلا شبهة عند أهل الحق، ولا أجل له سواه
كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٤).

وتغيير وتبديل: أي إبطال وقطع حياة المقتول المظنون استمرارها. في حق القاتل: لأنه مباشر للقتل، ولذا يجب
عليه القصاص والدية في الدنيا، والعقاب في العقبى. اعلم أن ذلك النسخ جائز عقلاً، وواقع شرعاً بالنص، وهو
قوله تعالى: ﴿مَا نُنَسِّخُ﴾ الآية، وأنكر ذلك اليهود وقالوا: يلزم منه الجهل والسفه بالنسبة إلى الله سبحانه بأنه
لو كان يعلم عواقب الأمور ومصالح العباد من الابتداء إلى الانتهاء ما أمر أولاً بشيء ثم منع عنه، بل أمر في أول
الأمر بما هو خير لهم في كل وقت، وغرضهم بذلك أن يكونوا على اليهودية دائماً ويكون دينهم غير منسوخ
بشريعة عيسى ومحمد - عليهما السلام - . أقول: لنا لدفع هذا التوهم جوابان: الأول إلزامي، والثاني تحقيقي.

أما الأول فهو أن التوراة الموجودة الآن في أيديهم مملوءة من النسخ، وأنبّهك على أمثلة قليلة لتكون على بصيرة:
الأول إنه قد تزوّجت الإخوة من الأخوات في عهد آدم عليه السلام وقد تزوّج إبراهيم عليه السلام بأخته سارة
كما في باب العشرين من سفر التكوين: "أفها* أختي بالحقيقة ابنة أبي وليست ابنة أُمِّي، وقد تزوّجت بها". والنكاح
بالأخت سواء كابنة الأخت عينية أو علائية أو أخيفية حرام مطلق في شريعة موسى عليه السلام، كما في الآية الثانية
والعشرين من باب السابع والعشرين من كتاب الاستثناء: "لعنة الله على من يضاجع أخته من أبيه أو أمه".

الثاني أحل الله لنوح عليه السلام ولأولاده جميع الحيوانات كما في الآية الثالثة من الباب التاسع من سفر التكوين، هكذا
ترجمتها: "وكل ما يتحرك على الأرض وهو حيّ يكون لكم مأكولاً كالبقول الأخضر"، والحال قد حرمت
الحيوانات الكثيرة في شريعة موسى عليه السلام، منها الخنزير كما في الباب الحادي عشر من سفر الأحبار.

الثالث قد جمع يعقوب بين الأختين ليا وراحيل، ابنتي خاله كما هو مصرّح في الباب التاسع والعشرين من سفر
التكوين، وهذا الجمع حرام في شريعة موسى عليه السلام كما في الآية الثامنة عشر من الباب الثامن عشر من سفر الأحبار. =

* أفها: هذا قول إبراهيم عليه السلام في ذلك الكتاب.

= الرابع في الآية الثالثة والرابع من الباب السابع عشر من سفر الأحبار: قد أمر بذبح قربان عند باب خيمة الجماعة، وأكد ذلك الحكم حتى قال: من لم يذبحه هناك فيكتب عليه سفك الدم ويقطع هو من قومه، أي يموت. وقد نسخ ذلك الحكم في الباب الثاني عشر من سفر الاستثناء حيث رخص لهم في ذبحه عند بيته إذا كان المذبح بعيداً. قال هورن (في الصفحة: ٦١٦ من المجلد الأول) من تفسيره بعد ما نقل تلك الآيات: "في الظاهر في هذين الموضوعين تناقض لكن إذا لوحظ أن الشريعة الموسوية كانت تزداد وتنقص على وفق حال بني إسرائيل، وما كانت بحيث لا يمكن تبديلها فالتوجيه في غاية السهولة". ثم قال: "نسخ موسى في السنة الأربعين من هجرته قبل دخول فلسطين ذلك الحكم، أي حكم سفر الأحبار بحكم سفر الاستثناء نسخاً صريحاً، وأمر أنه يجوز لهم بعد دخول فلسطين أن يذبحوا البقر والغنم في أي موضع شاؤوا وأياً كلوا. (انتهى ملخصاً) فاعترف هذا الخبر بالنسخ صريحاً، فالعجب كل العجب من أهل الكتاب كيف يعترضون على حبيبنا بالنسخ، وكيف يغمضون البصر عن دينهم؟ هذا هو إلزام على اليهود خاصة، وقد تقلد علماء النصارى في هذا العصر في مقابلة المسلمين بأقوال اليهود وأنكروا النسخ، فنذكر شواهد لإلزامهم أيضاً:

الأول: في الباب الحادي والثلاثين من كتاب "ارميا" هكذا ٣١: "هاستأني أيام يقول الرب فيها: أعاهد بيت إسرائيل وبيت يهوذا عهداً جديداً". ٣٢: "ليس مثل عهد الذي عاهدت آباءهم في اليوم الذي أخذت بأيديهم لأخرجهم من أرض مصر". وقد اعترف مقدس النصارى البولوس في الباب الثامن رسالته إلى عبرانيين أن المراد بالعهد الجديد شريعة عيسى عليه السلام، فعلى اعترافه شريعة عيسى ناسخة لشريعة موسى عليه السلام.

الثاني: في الشريعة الموسوية رخصة للرجل أن يطلق امرأته بكل علة، وأن يتزوج رجل آخر بتلك المطلقة بعدما خرجت من بيت الأول، كما هو مصرح به في باب الرابع والعشرين من كتاب الاستثناء، وفي الشريعة العيسوية لا يجوز له الطلاق إلا بفعلها الزنا، وهكذا لا يجوز لرجل آخر نكاحها بل هو بمنزلة الزنا، كما صرح به في الباب الخامس والتاسع عشر من إنجيل "متى".

الثالث: كان كثير من الأشياء حراماً في شريعة موسى، وقد نسخت حرمتها في الشريعة العيسوية بقول بولوس الذي هو عندهم رسول الله، كما في آية الرابعة عشر من الباب الرابع عشر من رسالة بولوس إلى أهل رومية هكذا: "إني تيقنت وعلمت من رب عيسى أنه ليس شيء نجساً لذاته، ولكنه نجس في حق من يعلمه نجساً". وقال في الآية الخامسة عشر من الباب الأول من رسالته إلى طيطوس هكذا: "فإن جميع الأشياء طاهرة للطاهرين، وليس شيء طاهراً للنجسين والمنافقين؛ لأنهم كلهم نجسون حتى عقولهم وضميرهم) فانظر كيف أباح جميع الأشياء للنصارى حتى الخمر والخنزير، وقد نسخ جميع ما حرّم في شريعة موسى. =

ومحله حكم أن يكون في نفسه محتملاً للوجود والعدم ولم يلتحق به ما ينافي النسخ
 من توقيت أو تأييد ثبت نصاً
 ذلك الحكم أي محل النسخ
 ذلك التأييد أي صراحة

= الرابع حكم الختان وتعظيم السبت مؤكّد في التوراة حتى ختن عيسى عليه السلام أيضاً كما هو مصرّح في الآية الحادية والعشرين من الباب الثاني من إنجيل "لوقا"، والحال أن الحواريين وبولوس قد نسخوا هذا الحكم كما هو مشروح في الباب الخامس عشر من أعمال الحواريين، وقد نسخوا بعد المشاورة التامة جميع الأحكام العملية التي كانت في التوراة سوى الأربعة: ذبيحة الصنم والدم والمخنوق والزنا، فأبقوا حرمتها وأرسلوا كتاباً إلى الكنائس، وهو منقول في الباب الخامس من أعمال الحواريين. ثم بعد ذلك لما رأى مقدّسهم بولوس أنه لا حاجة إلى حرمة الأشياء الأربعة أيضاً إلا الزنا فأباح تلك الأشياء أيضاً، كما نقلت فتواه. وأما الزنا فلما لم يكن عليه عنده حدّ فهو أيضاً بمنزلة المنسوخ، فقد حصل الفراغ في الشريعة العيسوية من جميع الأحكام المؤكّدة في التوراة، وهل فوقه نسخ آخر؟ فانظر كيف أخرجوا ريقة التكليف عن أعناقهم وصاروا سدى. أما الجواب التحقيقي: فهو أنه ليس النسخ في الأحكام الأبدية، ولكنه أمر بشيء على وفق الحكمة، وأقر حكمه في علمه إلى حين، ثم لما جاء ذلك الوقت رفعه وأمر بشيء آخر. ألا ترى إلى الطبيب أنه يحكم يوماً على حسب علمه ومصلحته بشرب الدواء وأكل الغذاء للمريض، ثم يحكم في الغد بشيء آخر على ما يناسب المريض، فلا يقول له أحد: إنه جاهل بعواقب الأمور إلا الجاهل، فكيف يقال للتعليم الخبير: إنه ما كان يعلم حال الشيء ابتداءً. هذا ولقد طوّنا الكلام في هذا المقام.

البحث الثالث في محل النسخ

حكم: يوجد فيه أمران أحدهما أن يكون إلخ. محتملاً: أي يحتمل أن يكون مشروعاً وأن لا يكون؛ لأنه لو لم يكن محتملاً للمشروعية، كالكفر لاستمرّ عدم مشروعيته، فلا يكون منسوخاً؛ لأن النسخ لا يرد على المعدوم. وكذا لو يحتمل عدم المشروعية، كالإيمان بالله تعالى وصفاته لاستمرّ مشروعية، فلا يقبل النسخ، وكذا لا يجري النسخ في الأخبار مطلقاً، سواء كانت بالأمور الماضية أو المستقبلية أو الحاضرة؛ لأنه يؤدي إلى الكذب، وكذا لا يجري في الأحكام العقلية والحسية؛ لأنه يؤدي إلى الجهل، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وثانيهما ما أشار المصنف إليه بقوله: ولم يلتحق به: أي بذلك الحكم الذي يصلح أن يكون منسوخاً.

ماينافي النسخ: وذلك المنافي على ثلاثة أقسام كما بيّنه المصنف بقوله: من توقيت: نصاً؛ لأنه إذا التحق بذلك الحكم التوقيت لا يقبل النسخ قبل ذلك ألبيته، وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ. هذا هو القسم الأول، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ (البقرة: ١٠٩)، وقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٥)، فاندفع ما قال القاضي الإمام أبو زيد: "وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعاً". أو تأييد: عطف على قوله: "توقيت".

[شرط جواز النسخ]

كما في قوله تعالى: ﴿خالدين فيها أبداً﴾، أو دلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله ﷺ. والشرط التمكن من عقد القلب عندنا، دون التمكن من الفعل أي شرط النسخ خلافاً للمعتزلة.

في قوله تعالى إلخ: فإنه تعالى أثبت التأييد صراحة بقوله: "أبداً"، فهذا أيضاً لا يصلح النسخ؛ لأن التأييد الصريح ينافي النسخ، كما ذهب إليه أبو بكر الجصاص والشيخ أبو منصور والقاضي الإمام أبو زيد والشيخان وجماعة من أصحابنا، وقال الجمهور من أهل الأصول وجماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي وصدر الإسلام أبو اليسر: إنه يجوز نسخ ما لحقه تأييد أو توقيت، وهذا هو القسم الثاني، وفيما أورده المصنف من المثال بقوله تعالى: ﴿خالدين﴾ الآية نظراً؛ لأنه في الإخبار، ولا يجري النسخ في الإخبار كما مرّ، فامتناع النسخ فيما ذكر لكونه خبراً لا للتأييد، فالأولى في نظيره قوله تعالى في المحدثين في القذف: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ (النور: ٤)، فهذا لا ينسخ للتأييد الصريح، فسقط ما قاله الشارح المحقق من أنه لم يوجد في الأحكام تأييد صريح.

أو دلالة: عطف على قوله: "نصاً". كسائر الشرائع إلخ: فإنه ثبت تأييد الشرائع التي قبض عليها النبي ﷺ بدلالة قوله تعالى: وخاتم النبيين، ويقوله ﷺ: "لا نبي بعدي". [البخاري، رقم: ٣٤٥٥] فهذه الشرائع لا تتحمل النسخ؛ لأنه إنما يكون بوحى على لسان نبيّ فلما ختم النبوة به ﷺ فأين النسخ؟ فهذه الشرائع مؤبدة أي يبقى حكمها ما دامت دار التكليف. ولما فرغ عن البحث الثالث شرع في البحث الرابع فقال: والشرط إلخ.

التمكن إلخ: يعني لا يمكن النسخ إلا بعد ما بلغ الأمر إلى المكلف ويعتقد المكلف ذلك الأمر، فهذا القدر من الزمان ضروري للنسخ، ولا حاجة إلى فضل زمان يتمكن المكلف فيه من فعل ذلك الأمر كما يقول المعتزلة، وذلك الخلاف مبني على اختلاف آخر، وهو أن النسخ عندنا بيان المدة لعمل القلب أصلاً ولعمل البدن تبعاً، فيكفي الأصل وهو* التمكن من عمل القلب، وعندهم بيان مدة العمل بالبدن فلا بد عندهم من أن يتمكن من الفعل. ولنا أنه ﷺ أمر بخمسين صلاة في ليلة المعراج كما هو مذكور في الصحيحين، [البخاري، رقم: ٣٤٩٩، مسلم، رقم: ٤١١]

ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة ولم يتمكن من العمل. ولما فرغ عن البحث الرابع شرع في البحث الخامس.

* وهو: وإنما جعلنا عمل القلب أصلاً؛ لأنه هو أقوى، فإنه يصلح أن يكون قرينة مقصودة كما في التشابه، والاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف البدن، فإن عمله يسقط لعذر.

[القياس لا يصلح ناسخاً]

ولا خلاف بين الجمهور أن القياس لا يصلح ناسخاً وكذلك الإجماع عند أكثرهم؛ لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء، ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى.

لا يصلح ناسخاً: لشيء من الأدلة الأربعة، أما الكتاب والسنة فلأنهما أقوى منه، والأضعف لا يصلح ناسخاً للأقوى كما تقدم، ولأن الصحابة تركوا القياس لأجل الكتاب والسنة، حتى قال علي عليه السلام: لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره، لكن رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمح على ظاهر الخف دون باطنه. أخرجه أبو داود والدارمي بمعناه.

وأما الإجماع فلأنه في معنى الكتاب والسنة، وأما القياس فلأن النسخ فرع التعارض، وإذا وقع التعارض بين القياسين لا يسقط أحدهما بالتعارض كما ستعرف، وإذا لم يسقط أحدهما فكيف يكون الآخر ناسخاً له؛ إذ المنسوخ ساقط. هذا إذا وقع التعارض في زمان واحد، وأما لو وقع التعارض في زمانين فحينئذ يعمل بالآخر، لا لأجل أنه ناسخ والأول منسوخ، بل لأنه علم أن القياس الأول لم يكن صحيحاً، فلذا لا يسمى ذلك نسخاً في اصطلاحهم، هذا ما عليه الجمهور، ونقل عن ابن عباس بن شريح من أصحاب الشافعي أنه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس؛ لأن النسخ بيان كال تخصيص، فما جاز التخصيص به جاز به النسخ، وقال أبو القاسم الأنماطي*: يجوز نسخ الكتاب بالقياس إذا كان مستتباً من الكتاب، وكذا يجوز نسخ السنة به إذا كان مستتباً منها؛ لأن هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة. أقول: لانسليم هذا؛ لأن العلة المستخرجة من الكتاب والسنة غير مقطوع بها، وهي أصل القياس، فكيف ينسخ به المقطوع. وكذلك الإجماع: لا يصلح ناسخاً لشيء من الأدلة.

الإجماع عبارة إلخ: وبالناسخ يعرف نهاية وقت حسن المنسوخ. ولا مدخل للرأي إلخ: وذهب عيسى بن أبان من أصحابنا وبعض المعتزلة إلى أن الإجماع يجوز أن يكون ناسخاً للكتاب والسنة متمسكين بأن المؤلف قلوبهم من جملة مصارف الزكاة بالكتاب، وقد سقط نصيبهم من الصدقات بالإجماع المنعقد في زمان أبي بكر الصديق عليه السلام، وأجيب بأن سقوطه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاؤه، ولما بين أنه لا يجوز النسخ بالإجماع والقياس أراد أن يبين ما يجوز به النسخ.

* الأنماطي: النمط جامه ^{پشمین} کہ، ر ہودج اگنند و انماط و نماط لکتاب جمع نسبت بوی انماطی۔ (منتهی الأرب)

[أنواع النسخ]

وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة، ويجوز نسخ أحدهما بالآخر عندنا، وقال الشافعي رحمته الله: لا يجوز؛ لأنه يكون مدرجة إلى الطعن، وإنا نقول: النسخ بيان مدة الحكم، وجائز للرسول صلوات الله عليه بيان مدة حكم الكتاب، فقد بعث صلياً، في الجواب أي وسيلة النبي صلياً،

وإنما يجوز النسخ إلخ: وذلك يتأتى على أربعة أقسام عندنا: أحدهما نسخ الكتاب بالكتاب، كنسخ العدة بالحول الثابتة بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ﴾ (البقرة: ٢٤٠) بالعدة الأخرى، وهي العدة بأربعة أشهر وعشراً (البقرة: ٢٣٤). وثانيها نسخ السنة بالسنة، وهذا القسم الثاني يتأتى على أربعة أقسام أحدهما نسخ السنة المتواترة بالمتواترة، وثانيها نسخ الآحاد بالآحاد، وثالثها نسخ الآحاد بالمتواتر، وتلك الأقسام جائزة بالاتفاق، ورابعها نسخ المتواتر بالآحاد، وهذا لا يجوز عند الجمهور خلافاً لشرذمة قليلة.

ومثال نسخ الآحاد بالآحاد قوله صلياً: "كنت هيئتكم عن زيارة القبور، فزوروها الآن". رواه مسلم [رقم: ٢٢٦٠]. وثالثها نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، ومثاله قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدِ﴾ (الأحزاب: ٥٢) أي بعد التسع، فإنه نسخ بما روت عائشة أن النبي صلياً أخبرها بأن الله تعالى أباح له من النساء ماشاء. أخرج عبد الرزاق والنسائي وأحمد والترمذي والحاكم. قيل: هذا منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة، أعني قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُحْوَئَهُنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٠). ورابعها نسخ السنة بالكتاب، ومثاله أن التوجه إلى بيت المقدس بعينه كان ثابتاً بالسنة، فإنه لم يكن متلوّاً في المصاحف، فنسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (البقرة: ١٤٤)، وفي القسمين الآخرين خلاف للشافعي رحمته الله، وإليه أشار بقوله: وقال الشافعي إلخ. لا يجوز: نسخ الكتاب بالسنة، وكذا نسخ السنة بالكتاب. لأنه أي نسخ أحدهما بالآخر.

إلى الطعن: في شأن النبي صلياً أنه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة لقال الطاعنون: إنه صلياً أول من كذب كتاب الله، وكذا لو جاز عكسه لقال الطاعنون: إن الله كذب رسوله، فكيف يصدق قوله. بيان مدة الحكم: لا أنه إبطال الحكم المنسوخ وتكذيب من أمر به كما ظنّ، وإذا ثبت هذه المقدمة فنقول: وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب.

مبيّناً: للكتاب، فيجوز أن يبيّن النبي صلياً مدة حكم الكتاب، وهذا هو نسخ الكتاب بالسنة على أن تخصيص الكتاب بالسنة جائز عندكم، فكما يجوز تخصيص يجوز النسخ؛ لأن تخصيصاً أيضاً نسخ كما سيأتي.

وجائز أن يتولى الله تعالى بيان ما أجرى على لسان رسوله.

[يجوز نسخ التلاوة والحكم]

ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعاً، ويجوز نسخ أحدهما دون الآخر؛

جائز أن يتولى إلخ: فيجوز أن ينزل الله في كتابه ما يبيّن مدة حكم السنة وهذا هو نسخ السنة بالكتاب. ف: اعلم أن نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وكذا نسخ السنة بالكتاب جائز عندنا، وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، وإليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي، وقال الشافعي: لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة قولاً واحداً، وهو مذهب جمهور المحدثين، ولكن اختلفوا في ذلك، فقيل: لا يجوز ذلك عقلاً، وهو الظاهر من مذهب الشافعي رحمته، وإليه ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد القلانسي وأحمد في رواية عنه. وقيل: يجوز ذلك عقلاً لكن الشرع لم يرد به، وبه قال ابن شريح في إحدى الروايتين عنه، وقيل: قد ورد الشرع بالمنع من ذلك، وهو قول أبي حامد الاسفرائيني، وفي نسخ السنة المتواترة بالكتاب للشافعي رحمته قولان، وأظهر قوليه أنه لا يجوز، ثم استدّلوا على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (البقرة: ١٠٦)، فهذا يدلّ على أن الآية لا تنسخ بالسنة؛ لأنه قال: نأت بخير من الآية المنسوخة أو مثلها، والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله، ولأنه قال: "نأت"، فنسب الإتيان إلى نفسه، فلا يجوز أن يكون الآتي بالناسخ النبي صلّى، وقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقُّاءٍ نَفْسِي﴾ (يونس: ١٥)، فلا يجوز له صلّى تبديل الكتاب بنفسه، سواء كان تبديل اللفظ أو الحكم، فلا يجوز بقوله النسخ، والجواب عن الأول أنا لانسخم أن السنة ليست مثل الكتاب؛ لأن المراد من نسخ الكتاب نسخ حكمه لا لفظه، ويجوز أن يكون حكم السنة خيراً من حكم الكتاب أو مساوياً له بحسب مصالح المكلفين.

نعم نظم الكتاب خير من السنة، ولانقول بنسخ نظم الكتاب بالسنة، وكذا لانسخم أن السنة الناسخة ليست من الله حتى يتم استدلالكم، بل هي أيضاً من الله، وهو الآتي بما لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (نجم: ٤١٣)، والجواب عن الثاني أن المراد بالتبديل المنفي هو تبديل نظمه، فما كان شأنه صلّى أن يدلّ نظم بعض الكتاب ببعضه، كما يدلّ عليه السياق، ولو سلم فالتبديل الواقع في النسخ من النبي عليه السلام ليس من تلقاء نفسه بل هو من أمر الله تعالى، واستدلوا على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله: ﴿لَتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، فلو نسخت السنة به لم تصلح بياناً له بل يكون الكتاب رافعا لها. والجواب أن النسخ بيان كما مرّ، فيصلح أن يكون الكتاب بياناً لها، ومعنى "لتبين": لتبلغ، فاحفظ هذا التحقيق. ولما فرغ من تفصيل الناسخ شرع في تفصيل المنسوخ من الكتاب فقال: ويجوز نسخ إلخ: وهذا على أربعة أوجه: الأول نسخ التلاوة والحكم، كليهما، =

لأن للنظم حكمين: جواز الصلاة، وما هو قائم بمعنى صيغته، وكل واحد منهما مقصود بنفسه، فاحتمل بيان المدة والوقت.

كل واحد منهما

[الزيادة على النص]

والزيادة على النص نسخ عندنا خلافاً للشافعي رحمته الله؛

= والثاني نسخ الحكم دون التلاوة، والثالث عكسه، والرابع نسخ وصف الحكم مع بقاء أصله بأن ينسخ عموماً ويبقى أصله، أما الأول فهو جائز بالاتفاق بل هو واقع بالإنشاء، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿أَوْ نَسَهَا﴾، وكما في صحيح مسلم عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها كان فيما أنزل: "عشر رضعات معلومات يحرم من الحديث، وكذا يجوز الثاني والثالث جوازاً وقوعياً عند الجمهور خلافاً لبعض المعتزلة. حكمين: أحدهما ما يتعلق بنفس النظم، مثل جواز الصلاة والإعجاز وغيرهما. وثانيهما ما هو قائم بمعنى الصيغة أي بمعنى النظم من الوجوب والحرمة. مقصود بنفسه: فيجوز الانفكاك بينهما.

بيان المدة والوقت: فجاز أن ينسخ أحدهما بدون الآخر، أما الوقوع فقد روي عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه: كان فيما أنزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها" الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبة"، رواه الإمام مالك في موطأه [رقم: ١٥٠٦] والشيخان، [البخاري، رقم: ٦٨٣٠، مسلم، رقم: ٤٤١٨] وروى عبد الرزاق [رقم: ١٣٣٦٣] والحاكم [رقم: ٨٢٣٥] وصححه عن أبي بن كعب: بكم تقدّر أيها يعني سورة الأحزاب؟ وإنما لتعادل سورة البقرة أو أكثر من سورة البقرة، ولقد قرأنا فيها: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبة نكالا من الله، والله عزيز حكيم"، فرفع فيما رفع. فالحكم ثابت والنظم منسوخ، وأما ثبوت النظم ورفع الحكم فكثير من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦)، فأيات عدم القتال وهي سبعون آية، وقيل: مائة وعشرون آية، كلها منسوخة الحكم بآية القتال، وعشرون آية أخرى سوى تلك الآيات أيضاً منسوخة الحكم. وأما الرابع وهو مثل الزيادة على النص إلخ.

نسخ عندنا إلخ: اعلم أنه لا خلاف في زيادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة، فإنها لا تكون نسخاً عند الجمهور، وإنما الخلاف في زيادة غير مستقلة كزيادة شرط، ففيها ستة مذاهب: الأول أنها نسخ، وإليه ذهب الحنفية، الثاني أنها ليست بنسخ، وإليه ذهب الشافعية، الثالث أنها إن كانت ترفع مفهوم المخالفة فنسخ وإلا فلا، الرابع إن كانت تغير المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعاً فنسخ وإلا لا، وهذا مذهب القاضي عبد الجبار، الخامس إن التحدت مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدد بينهما فنسخ وإلا فلا. السادس أن ترفع حكماً شرعياً بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ وإلا لا، كذا قيل، واستدل المصنف على المذهب الأول بقوله: لأن إلخ.

لأن بالزيادة يصير أصل المشروع بعض الحق، وما للبعض حكم الوجود فيما يجب
 وهو المزيد عليه
 حقاً لله؛ لأنه لا يقبل الوصف بالتجزّي، حتى أن المظاهر إذا مرض بعد ما صام شهراً
 أي حق الله تعالى
 فأطعم ثلاثين مسكيناً لم يجزه، فكانت الزيادة نسخاً من حيث المعنى، ولهذا لم يجعل
 علماؤنا رحمهم الله قراءة الفاتحة ركناً في الصلاة بخبر الواحد؛ لأنه زيادة على النص،
 وأبوا زيادة النفي حداً في زنا البكر،
 علماؤنا أي الجلاء

بعض الحق: لأن المطلق لما قيّد بقيد صار مجموعاً مركباً من الجزأين: أحدهما المطلق، وثانيهما القيد، وأحد
 الجزئين يكون بعض المجموع، فالمطلق أحد الجزئين فهو أيضاً بعض المجموع الذي هو حق الله.
 وما للبعض حكم إلخ: أي ليس لبعض ما يجب من حقوق الله تعالى من عبادة أو عقوبة أو كفارة بغير انضمام
 الباقي إليه حكم وجود، فإن من صلى ركعة في الفجر لا تكون فحراً بغير انضمام الركعة الأخرى إليها.
 ثلاثين مسكيناً: في مقابلة ثلاثين يوماً اللاتي فاتها في المرض، وذلك لأن كفارة الظهر إنما تكون بصوم شهرين
 أو بإطعام ستين مسكيناً أو بتحرير رقبة. لم يجزه: ذلك، فلا يكون مكفراً لا بالصوم ولا بالإطعام لفوات بعض
 الحق. واحترز بقوله: "فيما يجب حقاً لله تعالى" عن حقوق العباد، فإنها تقبل الوصف بالتجزّي ثبوتاً، فإن من
 ادّعى غيره ألفاً وخمسمائة وشهد له شاهدان: أحدهما بالألف، والآخر بالكل ثبت له الألف فقط، فإذا ثبت أن
 المطلق بعد القيد يكون بعض الحق كما مرّ.

من حيث المعنى: وإن كان (الزيادة) بيانا صورة، وذلك لأن حكم المطلق غير حكم المقيد، فإذا قيّد المطلق
 انتهى حكمه، فصار الثاني أي المقيد ناسخاً للأول، ومثمة الخلاف أنه لا يجوز عندنا إلا بخبر المتواتر أو المشهور
 كسائر النسخ، وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقي البيان. وإلى هذا أشار بقوله: "ولهذا" أي لأجل أن
 الزيادة على النص نسخ عندنا. بخبر الواحد: وهو قوله عليه السلام: "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب" [البخاري، رقم: ٧٥٦]
 كما جعل الشافعي، فإن عنده لا يجوز الصلاة بدونها. لأنه: أي جعل الفاتحة ركناً زيادة على النص وهو قوله
 تعالى: ﴿فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (الزمل: ٢٠)، فإنه عام، وعمومه يقتضي الجواز بدونها، فما قاله الشافعي رحمهم الله زيادة
 على النص، والزيادة على النص نسخ عندنا كما مرّ، ولا يجوز النسخ بخبر الواحد.

وأبوا زيادة النفي إلخ: أي كذلك لم يجعل علماؤنا النفي، وهو تغريب عام جزءاً لحد في زنا البكر كما جعل
 الشافعي فإنه قال: إذا زنا البكر يجلد مائة جلدة؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، ويغرب
 عاماً لقوله عليه السلام: "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام". رواه مسلم [رقم: ٤٤١٤]؛ لأنه زيادة على النص
 المذكور، والزيادة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: "البكر بالبكر"، الحديث لا يجوز؛ لأنه نسخ.

وزيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة، وزيادة صفة الإيمان في رقة الكفارة وأبوا
بخبير الواحد والقياس.

[أقسام أفعال رسول الله ﷺ]

والذي يتصل بالسنن أفعال رسول الله ﷺ، وهي أربعة أقسام: مباح، ومستحب،
كالأكل والشرب
وواجب، وفرض،^{القولية} وفيها قسم آخر وهو الزلة،
كسجود السهو

زيادة الطهارة شرطاً إلخ: أي لم يجعل علماءنا الطهارة شرطاً في طواف الزيارة حيث لا يجوز بدونها كما جعل الشافعي رحمه الله لأنه زيادة على النص، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَيُّطَافُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (الحج: ٢٩)؛ لأنه عام، والزيادة على النص بخبير الواحد وهو قوله ﷺ: "الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون فيه، فمن يتكلم فيه فلا يتكلم إلا بخبير". رواه الترمذي [رقم: ٩٦٠] والنسائي، وابن عباس لا يجوز؛ لأنه نسخ.

صفة الإيمان: أي لم يجعل علماءنا صفة الإيمان شرطاً للعبد في كفارة اليمين والظهار كما جعل الشافعي رحمه الله، فإنه قال: لا بدّ من العبد المؤمن، كما ورد في كفارة القتل خطأ، قال تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً﴾ (النساء: ٩٢)، فيقاس عليه كفارة الظهار واليمين، فيحمل الرقة الواردة فيهما على الرقة المؤمنة؛ لأن الكفارات كلها جنس واحد. ونحن نقول: إن الرقة فيهما مطلقة، فتقيدها بقيد الإيمان قياساً على الرقة الواردة في القتل زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ كما مرّ، ولا يجوز النسخ بالقياس.

بخبير الواحد: متعلق بالصورتين الأولين. والقياس: متعلق بالصورة الأخيرة.

ولما فرغ عن السنة القولية شرع في السنة الفعلية، ولما كانت الفعلية أدون درجة من القولية قال: والذي إلخ. أفعال رسول الله ﷺ: والمراد بالأفعال القصدية؛ لأن ما صدر عنه ﷺ بغير قصد كما في حالة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء، ولذا لا يوصف بالحسن والقبح.

أربعة أقسام: بالنسبة إلينا، وإلا فلا يوجد في حقه ﷺ شيء واجب اصطلاحاً؛ لأن الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه شبهة، والدلائل كلها قطعية عنده ﷺ، ولذا قسم القاضي أبو زيد وسائر الأصوليين سوى فخر الإسلام وشمس الائمة إلى ثلاثة أقسام. ومستحب: كالتسمية في الوضوء وتحليل اللحية، والمراد بالمستحب الراجح جانب إتيانه من غير أن يعاقب بتركه، فيدخل السنة، فلا يرد أن هنا قسماً آخر وهو السنة.

وفرض: كالصلاة الفرضية وصوم رمضان، وهذه الأفعال كلها مما يقتدى به. وفيها: أي في أفعاله ﷺ. وهو الزلة: وهي اسم لفعل ممنوع غير مقصود في ذاته للفاعل وقع منه لقصد فعل مباح، من قوله: زلّ الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع، ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق.

لكنه ليس من هذا الباب في شيء؛ لأنه لا يصلح للاقتداء، ويخلو عن الاقتران ببيان
 أي القسم الآخر أي من باب الاقتداء
 أنه زلة، واختلف في سائر أفعاله عليه السلام، والصحيح ما قاله الجصاص: إن ما
 هو أبو بكر الرازي
 علمنا من أفعال الرسول ﷺ واقعاً على جهة يقتدى به في إيقاعه على تلك الجهة،
 مفعول لقوله: "علمنا"
 وما لم نعلمه على أي جهة فعلة فلنا فعله على أدنى منازل أفعاله، وهو الإباحة؛ لأن
 الاتباع أصل، فوجب التمسك به حتى يقوم دليل خصومه به.

بيان إلخ: وهذا البيان قد يكون من جهة الفاعل كقوله تعالى (إخباراً عن موسى ﷺ حين وكر القبطي فمات):
 ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ (القصص: ١٥)، وقد يكون من الله تعالى كما قال عز وجل في آدم ﷺ حين أكل الشجرة
 من الزلة: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه: ١٢١). فإن قلت: لما ذكر المصنف أفعاله ﷺ مما يقتدى به من الأقسام
 الأربعة ومما لا يقتدى به كالزلة كان عليه أن يذكر الحرام والمكروه؛ لأنهما أيضاً مما لا يقتدى به. قلت: الحرام
 والمكروه لا يوجدان في أفعاله ﷺ وإن كانا مما لا يقتدى به؛ لأن الأنبياء معصومون من الكبائر عند جمهور المسلمين،
 ومن الصغائر عندنا خلافاً لبعض الأشاعرة، والحرام والمكروه داخلان تحت الكبائر والصغائر.
 سائر أفعاله عليه السلام: التي لم تصدر عنه سهواً ولم تكن له طبعاً كأكل وشرب ولم تكن مخصوصة به
 كإباحة الزيادة على الأربعة في النكاح، فقال البعض كأبي بكر الدقاق والغزالي: يجب التوقف حتى يتبين أنه ﷺ
 على أي جهة فعل ذلك من الإباحة والندب والوجوب، وقال بعضهم كمالك وأبي العباس وابن شريح: يجب
 الاتباع مطلقاً ما لم يقد دليل المنع، وأشار المصنف إلى ما هو المختار عنده.

على جهة: أي على صفة من الإباحة أو الندب أو الوجوب. على تلك الجهة: فما كان مباحاً له يكون مباحاً
 لنا، وما كان مندوباً له يكون مندوباً لنا، وما كان واجباً عليه يكون واجباً علينا. أي جهة فعله: أي من جهة
 الإباحة أو الندب أو الوجوب. وهو الإباحة: وذلك لأنه لم يفعل حراماً أو مكروهاً فلا محالة يكون مباحاً
 فنقتدي بفعله عليه السلام. لأن الاتباع أصل: كما قال تعالى: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة"
 فهذا تصريح على وجوب التأسى بأفعاله عليه السلام. به: أي بالأصل أو بفعله. حتى يقوم إلخ: أي ما لم يقد
 دليل على أن هذا الفعل خاص له ﷺ لزمنا اتباعه؛ لكونه ﷺ إمام الهدى.

ف: اعلم أن الوحي على نوعين: ظاهر، وباطن، والأول على ثلاثة أقسام: أحدها ما ثبت بلسان جبريل ﷺ،
 فوقع في سمع النبي ﷺ بعد علمه بأنه جبريل بأية قاطعة، وثانيها ما ثبت عنده ﷺ بإشارة جبريل ﷺ من غير أن
 يبينه بالكلام، وثالثها ما ثبت بطريق الإلهام من الله تعالى بأن أراه بنور من عنده بلا شبهة، فإلهامه ﷺ لا يحتمل
 الخطأ بخلاف إلهام الأولياء، وأما ما ثبت في المنام فهو قليل جداً لم يثبت به الأحكام؛ لأنه كان في ابتداء النبوة، =

[بيان طريقة رسول الله ﷺ في إظهار الأحكام]

ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله ﷺ في إظهار أحكام الشرع بالاجتهاد،
واختلفوا في هذا الفصل، والصحيح عندنا أنه كان يعمل بالاجتهاد إذا انقطع طمعه
عن الوحي فيما ابتلي به، وكان لا يقرّ على الخطأ، فإذا أقرّ على شيء من ذلك
[كان] ^{مثل سائر المجتهدين} دلالة قاطعة على الحكم، بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي، وهو
^{على إصابته} نظير الإلهام، فإنه حجة قاطعة في حقه وإن لم يكن في حق غيره بهذه ^{من سائر المجتهدين} الصفة.
^{أي إلهامه ﷺ} [شرائع من قبلنا] ^{من الأولياء}

ومما يتصل بسنة نبينا ﷺ شرائع من قبله،

= وما هو بالهاتف فلم يكن من شأنه ﷺ؛ إذ لم يثبت به الأحكام. والثاني ما ثبت باجتهاده ﷺ كما أشار
إليه المصنف بقوله: ويتصل إلخ. في هذا الفصل: أي في أن النبي ﷺ هل كان يجتهد فيما لم يوح إليه من
الأحكام؟ فقال الأشعرية وأكثر المعتزلة: لا، وقال الأصوليون: كان يجتهد، وهو المنقول عن أبي يوسف، وهو
مذهب مالك والشافعي رحمهما وعامة أهل الحديث، وإليه أشار بقوله: والصحيح إلخ. عندنا: أي عند أكثر
أصحابنا أنه ﷺ كان يعمل بالاجتهاد أيضاً كسائر المجتهدين.

فيما ابتلي به: من الحادثة فهو ﷺ كان مأموراً بانتظار الوحي إذا أنزلت الحادثة بين يديه، ثم كان يعمل بالرأي
إذا لم ينزل الوحي إلى مدة الانتظار، وهي مقدرة بثلاثة أيام. وقيل: بخوف فوت الفرض، ثم إذا عمل بالرأي
ووقع الخطأ في اجتهاده ينزل الوحي للتنبيه على الخطأ، وهذا معنى قوله: وكان لا يقرّ إلخ. فإذا أقرّ إلخ: أي إذا
ثبت قلبه عليه السلام على حكم بالاجتهاد ولم ينزل الوحي للتنبيه على الخطأ. دلالة قاطعة إلخ: على إصابته
في الحكم، ولما كان يتوهم أنه لما كان يجتهد بالرأي، فكان شأنه كسائر المجتهدين من احتمال الخطأ والصواب.
البيان بالرأي: هذه الجملة بيان لـ"ما". وهو: أي اجتهاده في كونه قطعياً. حجة قاطعة: حتى لا يجوز لأحد
أن يخالفه لليقين بأنه من الله تعالى. بهذه الصفة: بأن يكون حجة قاطعة، فكذا اجتهاده. ولما فرغ عن هذا شرع
في شرائع من قبلنا من جهة أنها ملحقة بالسنة كما قال: ومما يتصل إلخ. شرائع من قبله: من الأنبياء، ثم اختلف،
فقال أكثر المتكلمين وطائفة من الشافعية: إنه ﷺ ما كان يعمل بشريعة أحد من الأنبياء؛ لأن شريعة كل نبي
انتهت بوفاته أو بيعث نبي آخر، فلانعمل بشرائعهم. وقال بعضهم: يلزمنا العمل بها، إنها شريعة نبينا ﷺ، سواء
نُقلت في القرآن أو من أهل الكتاب أو من غيرهم، وأشار المصنف إلى ما هو الحق بقوله: والقول إلخ.

والقول الصحيح فيه أن ما قص الله أو رسوله منها من غير إنكار يلزمنا على أنه شريعة لرسولنا ﷺ.

أي من الشرائع الماضية العمل به

والقول الصحيح: وهو المختار عند أكثر مشايخنا كشيخ أبي منصور والقاضي الإمام أبي زيد والشيخين شمس الأئمة وفخر الإسلام، وإليه مال أكثر المتأخرين.

شريعة لرسولنا ﷺ: لا حيث إنه شريعة للأنبياء السابقين؛ لأنه إذا بينه الله في كتاب رسولنا عليه السلام من غير نكير عليه، فصار كأنه جزء من ديننا، فمثال ما قص الله من غير إنكار قوله تعالى: ﴿وَكُنِبْنَا عَلَيْهِمْ﴾ (المائدة: ٤٥) أي اليهود، ﴿فِيهَا﴾ أي التوراة ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥)، فهذا كله باق علينا. ومثال ما ذكر علينا بالإنكار قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ (النساء: ١٦٠)، وقوله تعالى ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا﴾ (الأنعام: ١٤٦)، ثم قال: ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبِغْيِهِمْ﴾ (الأنعام: ١٤٦).

فعلم من هذا أن تلك الأشياء ليس حراماً علينا. وإنما شرط للعمل بالشرائع السابقة أن تكون مذكورة بوحى متلو أو غير متلو؛ لأن التواتر مفقود في الكتب السابقة، وهي غير خالية عن التحريف والتغيير، وقد أقر به كثير من علماء أهل الكتاب، ولولا خوف التطويل لذكرت منه ما يكفيك، بل التوراة الموجودة في أيدي اليهود اليوم صُنفت بعد موسى عليه السلام، لأنه قال فيها: "فمات موسى ودفن في فلان الجبل، ولا يعرف قبره إلى اليوم، ثم فوّض الأمر إلى يوشع بن نون".

فيعلم من هذه الجمل أن ذلك الكتاب صُنّف بعد موسى ويوشع بن نون، ويظهر بعد النظر فيه أن ذلك الكتاب كتاب التاريخ، التزم مؤلفه أن يبين فيه ما مضى من عهد آدم إلى زمان يوشع بن نون عليه السلام، ومع هذا غلط فيه في كثير من المواضع، ويناقض أقواله في الأخبار، ولم يقل فيه في أي موضع: إنه من الله تعالى أو من تصنيف موسى عليه السلام، وكذا حال الإنجيل؛ فإن الأناجيل الأربعة الموجودة في أيدي النصارى اليوم مؤلفها أربعة رجال: أحدهم "متى" فهو بين حال عيسى عليه السلام من يوم ولادته إلى يوم موته. وثانيهم "مرقس" هو أيضاً يذكر في كتابه حاله عليه السلام بعد موته. وثالثهم "لوقا" وهو رجل لم ير زمان عيسى عليه السلام، بل يذكر حالاته اعتماداً على الرواية، كما يظهر من دياحة كتابه. ورابعهم "يوحنا" وهو أيضاً بعد زمان كثير، يبين تاريخ عيسى عليه السلام، ومع ذلك وقع في هذه الكتب أيضاً كثير التحريف والتغيير كما اعترف به علماء النصارى، فإذا كان الأمر كذا فلا بدّ من إخبار من الله تعالى بوحى متلو أو غير متلو. فإن قلت: فلم لم يعتمد بقول عبد الله بن سلام وغيره من المؤمنين منهم؟ قلت: كيف يعتمد وقد وقع التحريف قبل وجوده بل هو لم ينظر إلى أصل التوراة بل إلى ما هو محرّف من كتاب التاريخ الذي ذكرت حاله لك آنفاً. والله اعلم. ولما فرغ عن هذا شرع في بيان تقليد الصحابي فقال: وما يقع به إلخ.

باب متابعة أصحاب رسول الله ﷺ

وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة أصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم.

[حكم تقليد الصحابي]

قال أبو سعيد البردعي رحمته الله: تقليد الصحابي واجب يُترك به القياس لاحتمال السماع والتوقيف، ولفضل إصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة أحوال التنزيل ومعرفة أسبابه. وقال أبو الحسن الكرخي رحمته الله: لا يجوز تقليد الصحابي إلا فيما لا يُدرَك بالقياس، وقال الشافعي رحمته الله: لا يقلد أحد منهم،

قال أبو سعيد البردعي رحمته الله: وأبو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من أصحابنا. واجب: على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين، لا على صحابي آخر، والتقليد اتباع الغير على ظنّ أنه محقّ بلا نظر في الدليل. به: أي بقوله أو بمذهبه. السماع والتوقيف: من النبي ﷺ بل هو الظاهر في حقّه وإن لم يسند إليه، فكان تقدم قول الصحابي من هذا لوجه كتقدم الخبر الواحد على القياس، وإن سلّم أنه ليس مسموعاً منه بل هو رأيه فهو أيضاً يصلح أن يترك به قياس غيره؛ لأن رأي الصحابة أقوى من رأي غيرهم. وإليه أشار بقوله: ولفضل إصابتهم إلخ: فهذا الاعتبار لهم مزية على غيرهم، وهذا وجه ترجيح رأيهم على رأي غيرهم، فكما إذا تعارض القياسان لمن بعدهم فيترجّح أحدهما على الآخر بنوع ترجيح، فكذا ينبغي أن يترجّح قياسهم على قياس غيرهم من المجتهدين لزيادة قوة رأيهم من الوجوه التي ذكرت، وهذا اندفع ما توهم المخالفون أن قول الصحابي يحتمل الرأي، فكيف يترك به قياس غيرهم لمساواتهم في الرأي، وهذا هو مختار الشيخين وأبي اليسر، وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين، والشافعي في قوله القديم، وإليه مال المصنّف.

أبو الحسن الكرخي رحمته الله: وجماعة منا والقاضي الإمام أبو زيد، كما يظهر من تقديره في "التقويم". إلا فيما لا يدرَك بالقياس: لأنه حينئذ جهة السماع متعيّن منه عليه السلام لا محالة؛ إذ الكذب غير متصور في حقهم، ولا مدخل للرأي فيه، فيترك به القياس كما يترك بالخبر الواحد، بخلاف ما إذا كان مدرّكاً بالقياس، فيحتمل أن يكون هذا رأيه، والرأي يحتمل الخطأ لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر المجتهدين، فكيف يترك به القياس. وقال الشافعي رحمته الله: في قوله الجديد وإليه ذهب كثير من المعتزلة والأشاعرة. منهم: سواء كان مدرّكاً بالقياس أو لا؛ لأنه ظهر فيهم الفتوى بالرأي، حيث لا يمكن إنكاره، واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم العصمة كما هو ثابت في اجتهاد سائر المجتهدين، ولا فرق بين ما لا يدرَك بالرأي من المقادير ونحوها وبين غيره؛ =

وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير أن يثبت أنه بلغ غير قائله، فسكت مسلماً له. وأما إن اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو أقاويلهم، ولا يسقط البعض بالتعارض؛ لأنه تعين وجه الرأي لما لم يجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع، فحل محل القياس، وأما التابعي فإن زاحمهم في الفتوى يجوز تقليده
أي الصحابة

= لأنه يحتمل إنما أفنى فيما لا يدرك بالقياس لخبر ظنه دليلاً، ولم يكن هو دليلاً في الواقع، فلا يكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين، فكيف يترك به القياس. وهذا الخلاف: المذكور بين العلماء في وجوب التقليد للصحابي المجتهد وعدم وجوبه إنما هو في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم، يعني هذا الخلاف المذكور إنما يتحقق في صورتين: الأولى هي أن صحابياً قال شيئاً ولم يثبت فيه خلاف منهم، حتى لو ثبت خلافهم فيه، فحينئذ لا يجب تقليده بالاتفاق، بل للمجتهد أن يعمل بأيهما شاء. والثانية ما بينها بقوله: ومن غير: عطف على قوله: "من غير اختلاف". أن يثبت: أنه أي الحكم أو قول الصحابي. فسكت مسلماً له: أي يثبت الخلاف في كل ما ثبت عن الصحابة من غير ثبوت أن ذلك الحكم الذي قال به أحدهم بلغ غيره وهو سكت وسلّم ذلك ولم يرّد قوله، أما لو ثبت أن ذلك الحكم بلغ غيره وهو سكت وسلّم ذلك الحكم فكان إجماعاً، فلا يتصور الخلاف حينئذ بل يجب تقليد الإجماع بالاتفاق، وأشار المصنف إلى ضد الصورة الأولى بقوله: وأما إن اختلفوا إلخ. أقاويلهم: فلا يجوز لأحد أن يحدث قولاً آخر؛ لأنهم إذا اختلفوا على قولين أو أقوال فقد أجمعوا على انحصار الحق فيما قالوا؛ لعدم اجتماعهم على الخطأ ولعدم خروج الحق عن أقاويلهم، وهذا هو الإجماع المركّب، فمن خرج عن الإجماع يصير قوله باطلاً، ولما كان يتوهم أنه إذا تعارض أقوالهم فيما بينهم فيجب أن يتساقط الكل، فإذا تساقط الكل فللمجتهد أن يعمل باجتهاده وإن أدى اجتهاده إلى قول آخر سوى أقوالهم، دفعه بقوله: "ولا يسقط" أي بعض الأقوال ببعض بالتعارض حتى يجوز ما قلتم.

وجه الرأي: في أقوالهم، أي إن أقوالهم إنما كانت بالرأي. لما لم يجر المحاجة إلخ: أي لما لم يحتجوا بالحديث المرفوع بعد ما وقع الخلاف بينهم ولم يأت أحدهم بالحديث المرفوع على قوله عليم أن الحديث لم يكن عندهم في ذلك، فتعين أن من قال قال برأيه. فحل: قول كل واحد منهم. محل القياس: فصار تعارض أقوالهم كتعارض القياسين، فكما لا ييطل القياسان بالتعارض لا ييطل أقوالهم أيضاً، فكما يرجح أحد القياسين على الآخر كذلك ينبغي للمجتهد أن يرجح أحد القولين ويعمل به ولا يحدث قولاً آخر باجتهاده، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام. في الفتوى: كشریح زاحم علياً في شهادة الابن للأب، فإنها عند علي كانت جائزة، فخالفه في ذلك شريح، وقصته مشهورة.

عند بعض مشايخنا رحمهم الله خلافاً للبعض.

خلافاً للبعض: والحاصل إن كان ظهر فتواه في زمن الصحابة، كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وعلقمة والنخعي والشعبي وغيرهم فهو مثل الصحابة، حتى يجب تقليده على من بعده من المجتهدين، هذا عند بعض المشايخ. وقال بعضهم: لا يجوز؛ لأنه ليس مثل الصحابة وليس لهم ما لهم من المزية من مشاهدة التنزيل والمعرفة على أسبابه، وعن أبي حنيفة رحمهم الله فيه روايتان: أحدهما أنه قال: لا أقلد، هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد، وهذا هو الظاهر من مذهبه، والثانية مانقل في النوادر أنه قال: أقلد؛ لأن الصحابة كانوا يرجعون إلى أقوالهم ويعدوهم من جملتهم في العلم، فلما صار مرتبتهم كمرتبة الصحابة فوجب تقليدهم. ولما فرغ من مبحث المتابعة شرع في الإجماع.

بَابُ الْإِجْمَاعِ

ولما فرغ من مباحث السنة شرع في مباحث الإجماع، وله في اللغة معنيان: أحدهما العزم على الشيء، يقال: أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه. قال تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ (يونس: ٧١)، أي اعزموا، وثانيهما الاتفاق، وفي الاصطلاح: اتفاق خاص، وهو اتفاق جميع المجتهدين الصالحين من أمة محمد رحمهم الله في عصر على واقعة، فقولنا: "الاتفاق" يعمّ الأقوال والأفعال والسكوت والتقرير، وقولنا: "جميع المجتهدين" يخرج اتفاق بعضهم ويخرج اتفاق العوام أيضاً، فإنهما ليس بإجماع، وقولنا: "الصالحين" يخرج إجماع الفاسقين والمبتدعين من المجتهدين، فإنه ليس بحجة، وقولنا: "من أمة محمد رحمهم الله" يخرج إجماع مجتهدي الأمم السابقة؛ لأنه من خصائص هذه الأمة، والمراد بقولنا "في عصر": في زمان ما قلّ أو كثر، فلا يتوهم أن الإجماع لا يتحقق إلا باتفاق جميع المجتهدين في جميع الأعصار إلى يوم القيامة، والمراد بقولنا "على واقعة": الإجماع على حكم يعمّ المنفي والمثبت والأحكام العقلية والشرعية، وقد قيّد صاحب "التوضيح" بالشرعية، فعنده: الإجماع على حكم شرعي، وهذا التعريف إنما يصحّ على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الإجماع أصلاً، وأما على رأي من اعتبر فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي فالخذ الصحيح عنده أن يقال: هو الاتفاق في كل عصر على أمر من الأمور من جميع من هو أهله من هذه الأمة، فيشمل المجتهدين خاصة فيما يحتاج فيه إلى الرأي، والكل فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي.

ف: وإذا عرفت هذا فاعلم أنه يجب على القائل بحجية الإجماع النظر في ثبوته وفي تحققه وفي نقله وفي حجتيه. المقام الأول: النظر في ثبوته، فقال النظام وبعض الشيعة: لا يمكن ثبوته في نفسه؛ لأن الاتفاق على حكم لا يمكن بدون نقل ذلك الحكم إليهم ولا يمكن النقل إليهم لانتشارهم في المشارق والمغرب. قلنا: عدم إمكان النقل في حق من جد في الطلب والبحث عن الأدلة ممنوع بخلاف من قعد في قعر بيته، وهذا في إجماع الصحابة وأهل البيت وأهل المدينة لا يرد أصلاً؛ لأن نقل الحكم إليهم ما كان متعذراً، فضلاً أن يكون محالاً. =

= ثم قال هؤلاء: إن الاتفاق إما عن دليل قطعي أو عن ظني، وكلاهما باطل، أما الأول فلأنه لو كان لنقل لامحالة عادة، وإذا لم ينقل علم أنه لم يوجد؛ إذ لو وجد لم يحتج إلى الإجماع بل كفى ذلك الدليل القطعي، وأما الثاني فيستحيل الاتفاق به عادةً لاختلاف الطبائع والأنظار. والجواب عن الأول فهو أنه قد يستغنى عن نقل القاطع بحصول الإجماع الذي هو أقوى منه، وفيه رفع الخلاف المحوج إلى الاستدلال، وعن الثاني بأن الظني قد يكون جلياً حيث لا يمكن الاختلاف فيه عادةً، فاختلاف الطبائع لا يمنع الإجماع فيه بخلاف الظني الدقيق والخفي.

المقام الثاني: النظر في تحققه. فقال المنكرون: لو سلمنا ثبوته في نفسه ولكن ثبوته عنهم غير ممكن؛ لأن العادة تستحيل أن يثبت من كل واحد من علماء الشرق والغرب أن في المسألة الفلانية حكم بالحكم الفلاني؛ لأنهم لا يعرفون بأعيانهم فضلاً من تفاصيل أحكامهم، مع هذا يمكن أن يختفي بعضهم خوفاً من الموافقة والمخالفة، وأن يظهر خلاف رأيه، والاعتبار برأيه لا بألفاظه على أن اتفاقهم في آن واحد غير ممكن، فلا بدّ من زمان طويل، وحينئذ يمكن أن يرجع بعضه قبل أن يتفق عليه.

المقام الثالث: النظر في نقله إلى من يحتج به. فقال المنكرون: لا يخلو إما أن ينقل بخبر الآحاد، وذا غير مفيد؛ إذ لا يجب العمل به في الإجماع كما سيجيء، وإما بالتواتر، وذا غير ممكن؛ لأن من البعيد جداً أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوا منهم وينقل منهم إلى أهل التواتر، هكذا طبقة بعد طبقة إلى أن ينقل إلينا. والجواب عن الدليلين أن هذا إنكار الظاهر؛ إذ يعلم يقيناً أن الصحابة والتابعين أجمعوا على تقديم الدليل القطعي على الظني، وما هذا إلا بثبوته منهم ونقله إلينا.

المقام الرابع: النظر في كونه حجةً. فاتفق جمهور المسلمين على حجتيه خلافاً للنظام والشيعة وبعض الخوارج، واستدلوا على حجتيه بالآيات، منها ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١١٥)، وجه الاستدلال بها أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام حيث أوعد عليه، وجمع بينه وبين مشاققة الرسول المحرمة، فثبت وجوب اتباع سبيل المؤمنين، والإجماع سيئهم، فوجب اتباعه وهو المطلوب، ومنها ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ١٠٣)، وجه التمسك بها أنه نهي عن التفرق، وخلاف الإجماع تفرق، فيكون منهياً عنه، ومنها ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ٥٩)، وجه التمسك بها أن وجوب الرد إلى الله أي كتابه وإلى رسول الله أي سنته إنما هو في صورة التنازع، وعند الاتفاق التنازع معدوم، فينعدم الرد إليها لفوات الشرط، فثبت أن عدم التنازع الاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة، ولا معنى لكون الإجماع حجة إلا كونه كافياً عن الحكم عنهما. (واستدلوا بالسنة؛ فإن غير واحد من أصحاب النبي ﷺ رووا عنه أحاديث كثيرة بروايات مختلفة اللفظ متفقة المعنى، كلها دالة على عصمة =

[بَابُ الْإِجْمَاعِ]

اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الإجماع. قال بعضهم: لا إجماع إلا للصحابة،

وقال بعضهم: لا إجماع
 قيل: هو مالك

= الأمة من الخطأ وإن كان كل واحد منها آحادا ولكن يبلغ قدر المشترك منها حدّ التواتر. فمنها ما روى الترمذي عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله لا يجمع أمة محمد على ضلالة، و"يد الله على الجماعة" و"من شدّ شدّ في النار". [الترمذي، رقم: ٢١٦٧] وعنه قال: قال رسول الله ﷺ: "اتبعوا السواد الأعظم فإنه من شدّ شدّ في النار". رواه الترمذي وابن ماجه [رقم: ٣٩٥٠] عن أنس، وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الشيطان ذئب الإنسان كذئب الغنم يأخذ الشاة والقاصية والناحية، وإياكم والشعاب، وعليكم بالجماعة والعامّة". رواه أحمد [رقم: ٢٢٠٨٢] وعن أبي ذرّ قال: قال رسول الله ﷺ: "من فارق الجماعة شراً فقد خلع ربة الإسلام من عنقه". رواه أحمد [رقم: ٢١٦٠١] وأبو داود [رقم: ٤٧٥٨] وبالذليل المعقول وهو أنهم أجمعوا على القطع بتخبطية المخالف، والعادة تحيل اجتماع العدد الكثير من المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع، فوجب تقدير نص فيه، فتأمل.

ف: ثم اختلف القائلون بكونه حجة شرعية هل هو حجة قطعية أو ظنية؟ فعند أكثرهم قطعية، كصاحب البديع وصاحب الأحكام، وذهب طائفة إلى أنها ظنية نظراً إلى ما يرد على أدلتهم المذكورة في هذا الباب، كما ذهب إليه صاحب المحصول، فاحفظ تلك الفوائد العجيبة والعوائد الغريبة. اختلف الناس: الذين قالوا بكون الإجماع حجة. بعضهم: وهو داؤد بن علي الظاهري وشيعته، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه.

إلا للصحابة رضي الله عنهم: لأنهم هم المخاطبون بقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾، وبقوله ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣)؛ إذ الخطاب للموجودين لا للمعدومين، وغيرهم كانوا معدومين حين الخطاب، ولأن الأحاديث الواردة على الثناء من النبي ﷺ على الصحابة الدالة على صدقهم وكونهم على الحق مخصصة لهم، ولأن الإجماع لا بدّ فيه من اتفاق الكل، وذلك في زمان الصحابة ممكن، وأما فيمن بعدهم فلا؛ لتفرّقهم في المشارق والمغرب. الجواب عن الأول أنا لانسلم أن الخطاب مخصوص بهم ولا يتناول غيرهم، وإلا لزم أن لا ينعقد إجماع الصحابة بعد موت من كان موجوداً عند النزول؛ لأنه ليس إجماع جميع المخاطبين لخروج بعضهم بالموت، فلا يكون حجة، وأيضاً يلزم أن لا يعتبر إجماع من أسلم من الصحابة بعد نزول تلك الآيات، وهذا خلف، وأيضاً يلزم أن لا يخاطب من بعدهم بالأحكام، وعن الثاني أن الثناء على الصحابة لا يقتضي أن لا يعتد بغيرهم، بل قد ورد كثير من الأحاديث الدالة على عصمة الأمة إلى يوم القيامة، ولأن النصوص عامّة، وعن الثالث ما مرّ سابقاً.

إلا لأهل المدينة، وقال بعضهم: لا إجماع إلا لعتره النبي ﷺ،

إلا لأهل المدينة: لأنه عليه السلام قال: "إن المدينة كالكبير تنفي خبثها". رواه الشيخان [البخاري، رقم: ١٨٨٣، مسلم، رقم: ٣٣٥٥]، ولأن المدينة دار الهجرة، ومهبط الوحي، وجمع الصحابة، ودار العلم، ومدفن النبي ﷺ. فإذا كانت مشتملة على تلك الخصائص الحميدة فلا يخرج الحق عن إجماع أهلها ولا يعدو إجماعهم. والجواب: أن غايته يدل على فضل المدينة وأهلها، وهذا لا يدل على نفي فضل غيرها وعلى اختصاص الإجماع المعتبر بأهلها، فإن مكة شرفها الله تعالى مع اشتغالها على فضائلها المشهورة المختصة بها، كاليث الحرام والركن والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفاء والمروة ومواضع المناسك وكونها مولد النبي ﷺ وإسماعيل عليه السلام لا يدل على اختصاص الإجماع المعتبر بأهلها وحدهم، فإنه لا أثر للبقاع في اعتبار إجماع أهلها، بل الاعتبار بالعلم والاجتهاد، والمكي والمدني والشرقي والغربي في ذلك سواء. وقيل: قوله ذلك محمول على أن روايتهم مقدّمة على رواية غيرهم.

وقال بعضهم: وهم الزيدية والإمامية من الروافض. لعتره النبي ﷺ. وعتره الرجل أقرباؤه، فذهب هؤلاء إلى أنه ينعقد بهم الإجماع وحدهم، ويكون حجة على غيرهم، ولا عبرة لمن خالفهم متمسكين بالكتاب والسنة والمعقول، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣)، وجه التمسك أنه تعالى نفى الرجس عنهم خاصة بكلمة "إنما"، والرجس: الخطأ، فثبت أنهم هم المعصومون عن الخطأ، فيكون قولهم صواباً، فكان حجة، وأهل البيت: علي وفاطمة والحسن والحسين ﷺ، كما يدل عليه ما روي أنه لما نزلت هذه الآية لف النبي ﷺ عليهم الكساء، وقال مشيراً إليهم: "هؤلاء أهل بيتي". [الترمذي، رقم: ٣٧٨٧]، وأما السنة فهو قوله عليه السلام: "إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا، كتاب الله وعترتي". [الترمذي، رقم: ٣٧٨٦]

وجه التمسك أنه عليه السلام حصر ما يعصم به عن الضلال في الكتاب والعتره، فلم يكن في غيرها حجة، وأما المعقول فهم أهم هم المختصون بشرف النسب، وهم أهل بيت الرسالة ومعدن النبوة، وهم الواقفون على أسباب التنزيل ومعرفة التأويل وأفعال النبي ﷺ، فيكون قولهم حجة. الجواب عن الأول: أنا لانسلم المراد بالرجس المنفي: "الخطأ" كما قلتم، بل هو دفع التهمة عن نساء النبي ﷺ ودفع امتداد الأعين إليهن؛ لأن هذه الآية نزلت في نساء النبي ﷺ كما يدل عليه سياقها، وهو قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (الأحزاب: ٣٢)، إلى قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ﴾ الآية، ولف النبي ﷺ علياً ومن معه لا يدل على نفي كون الزوجات من أهل البيت. والجواب عن الثاني: أن هذا من الآحاد، وهو ليس عندكم أهلاً بأن يعمل به، فضلاً عن الاحتجاج به، ولو سلمنا هذا فلانسلم صحة نقله، بل المنقول الصحيح هو "تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله، وسنة رسوله" كما رواه المالك في موطأه [رقم: ١٥٩٤]، ولو سلم فيحمل على كون روايتهم حجة، =

والصحيح عندنا أن إجماع كل عصر من أهل العدالة والاجتهاد حجة، ولا عبرة
لقلة العلماء وكثرتهم، ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا،
الإجماع

= وعن الثالث بأن شرف النسب لا مدخل له في الاجتهاد، وإنما العبرة في ذلك بأهلية النظر وجودة الذهن،
وأما المخالطة بالنبي ﷺ فيشاركهم فيها غيرهم كالزوجات ومن كان يصحبه في السفر والحضر، فليس قول
هؤلاء وحدهم حجة، فكذا قولهم، ولو كان الأمر كما قلت لأنكر عليّ ﷺ على من خالفه ولقال: "إن قولي
حجة، وأنا معصوم" مع كثرة المخالفين له.

حجة: لأن الأدلة التي تفيد حجية الإجماع عامة شاملة لا خصوصية فيها لأهل المدينة ولا لأصحاب النبي
وعترته ﷺ، بل يكفي أن يكون الإجماع من أهل العدالة؛ لأن الفاسق والمبتدع ليس قوله حجة، والإجماع
حجة، وأن يكون من المجتهدين فيما يحتاج فيه إلى الرأي كتفصيل أحكام النكاح والطلاق والعتاق، فينقصد
الإجماع في تلك الأمور من المجتهدين فقط، لا عبرة لمخالفة العوام وموافقهم فيه، وأما ما لا يحتاج فيه إلى الرأي
كنقل القرآن وأعداد الركعات فلا بدّ فيه من اجتماع الكل من الخواص والعوام، حتى لو خالف واحد منهم
لا يكون إجماعاً. ولا عبرة لقلة إلخ: عند الجمهور؛ لأن الأدلة السمعية الموجبة لعصمة الأمة وكون إجماعهم
حجة لا يختصّ بعدد دون عدد، وسواء بلغ عددهم عدد أهل التواتر أو لا، وذهب بعض الأصوليين كإمام الحرمين
وأتباعه إلى أنه يشترط في حجية الإجماع أن يبلغ عدد أهل التواتر؛ لأنهم إذا بلغوا حدّ التواتر لا يمكن اتفاقهم على
الباطل لاختلاف قرائحهم وآرائهم، كما لا يمكن اتفاقهم على الكذب في الخبر.

ف: اختلف الجمهور في أن المجتهد إذا انحصر في العصر في الواحد، فقال بعضهم: قوله حجة متبعة؛ لأنه إذا
لم يوجد غيره من الأمة يصدق عليه لفظ الأمة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ (النحل: ١٢٠)، فإذا
كان الواحد أمة كانت الأدلة السمعية الدالة على كون الإجماع حجة متناولة له كما تناولت الكثير، وقال
بعضهم: إن قوله وحده لا يكون حجة؛ لأن الإجماع يشعر بالاجتماع، وأقله لا يتصور إلا من اثنين فصاعداً،
وهذا هو القوي؛ لأن الأمة لا يطلق على الواحد إلا مجازاً، ولا يلزم من ارتكاب الجواز في إبراهيم لتعظيمه ارتكابه
في غيره. حتى يموتوا: في تلك المسألة أربعة أقوال: الأول أنه لا يشترط انقراض عصر المجمعين لانقضاء الإجماع
مطلقاً، حتى لو اتفقوا على أمر ولو ساعة لا يجوز لهم ولا لغيرهم الرجوع عنه بعده، وهو مذهب جمهور العلماء
منا ومن أصحاب الشافعي رحمه الله والأشاعرة والمعتزلة، والثاني أنه يشترط مطلقاً حتى يجوز الرجوع بعده لبعضهم
أو لجميعهم، وكذا يجوز لغيرهم المخالفة ما بقي واحد من المجمعين، فأما إذا ماتوا جميعاً فلا، وهذا مذهب
ابن فورك وأحمد بن حنبل. والثالث أنه يشترط في الإجماع السكوتي دون غيره، وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحق
الإسفرائي، واختاره صاحب الأحكام. والرابع إن كان سنده قياساً فيشترط، وإن كان نصاً قاطعاً فلا، وإليه =

ولا لمخالفة أهل الهوى فيما نسبوا به إلى الهوى، ولا لمخالفة من لا رأي له في الباب
 عبدة أي في أمر
 عبدة كالعوام
 إلا فيما يستغنى عن الرأي.

= ذهب إمام الحرمين، والمختار هو الأول؛ لأن الأدلة السمعية عامة يتناول ما انقضى عصره وما لم ينقضى.
 إلى الهوى: مثلاً إذا انعقد الإجماع على فضيلة أبي بكر، فبخلاف الروايات فيه غير معتبر؛ لأنهم في ذلك نسبوا
 إلى الرفض، أما لو خالفوا في غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لا ينعقد الإجماع على بعض الأقوال.
 تفصيل المقام أن المجتهد المبتدع إذا كانت بدعته مفضية إلى الكفر كالمجسمة وغلاة الروافض فهو كالكافر،
 لا يعتبر قوله أصلاً، وإن لم تكن مفضية ففيه ثلاثة أقوال: الأول أنه لا يعتبر مطلقاً، والثاني أنه يعتبر مطلقاً، والثالث
 أنه يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره، فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه، ويكون حجة على غيره. وقال
 شمس الأئمة رحمهم الله: صاحب البدعة إن لم يكن يدعو إليها ولكنه مشهور بها فليل: لا يعتد بقوله فيما يضل فيه،
 وأما فيما سواه فيعتد به، وهذا قول رابع، وإليه مال المصنف؛ لأنه داخل في الأمة. غايته أنه فاسق ببدعته،
 وإذا لا يخل بأهلية الاجتهاد، وكونه من الأمة على أن الظاهر صدقة فيما يخبر به عن اجتهاده، خصوصاً فيما ليس
 هو منسوباً به إلى الهوى، ومال إلى الأول كثير من المحققين وقالوا: هو فاسق ليس من الأمة على الإطلاق*
 بسقوط عدالته بالفسق، فلا يعتبر قوله كالكافر والصبي.

فيما يستغنى عن الرأي: يعني في الأحكام التي لا يحتاج فيها إلى الرأي كنقل القرآن وأعداد الركعات يعتبر فيها
 قول العوام ومن ليس بمجتهد، حتى لو خالف واحد منهم لا ينعقد الإجماع، وأما الأحكام التي يحتاج فيها إلى
 الرأي فلا عبدة لمخالفتهم فيها، فينعقد الإجماع ألبتة مع مخالفتهم، وفي هذه المسئلة ثلاثة أقوال: الأول أنه لا يعتبر
 قول العوام مطلقاً بل الاعتبار لأقوال المجتهدين، وهو قول الجمهور.

قالوا: إن العامي مقلد للمجتهد، فيجب عليه قوله ولا يجوز له المخالفة، فلا يعتبر خلافه كما لا يعتبر خلاف المجتهد
 بعد الإجماع، ولأن السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين على عدم اعتبار موافقة العامي ومخالفته في
 الإجماع، ولأن العوام كثيرون منتشرون في الأرض شرقاً وغرباً غير معروفين، فلا يمكن ضبطهم والاطلاع على
 أقوالهم، فلو كان ذلك شرطاً لا ينعقد الإجماع، وهذا هو الحق المبين. والثاني يعتبر مطلقاً؛ لأنهم في الأمة، وإنما
 ثبتت العصمة للأمة كلها لا لبعضها وهم المجتهدون، وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني رحمهم الله. والثالث أن
 قولهم معتبر فيما يحتاج فيه إلى الرأي، ولا يعتبر في غيره، وإليه ذهب المصنف رحمهم الله وكثير من المحققين، ولما فرغ
 عن البحث فيمن ينعقد بهم الإجماع شرع في ركنه ومراتبه.

*على الإطلاق: أي هو من أمة الدعوة، ليس من أمة الإجابة.

[مراتب الإجماع]

ثم الإجماع على مراتب، فالأقوى إجماع الصحابة نصاً؛ لأنه لا خلاف فيه، ففيهم أهل المدينة وعترة الرسول ﷺ، ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقيين؛ لأن الإجماع أي بعض الصحابة السكوت في الدلالة على التقرير دون النص.
أي تقرير الحكم

نصاً: بأن يقولوا جميعاً: أجمعنا على كذا. فيه: أي في هذا القسم من الإجماع. وعترة الرسول ﷺ: فهذا الإجماع لا خلاف لأحد في كونه حجة لوجود إجماع الصحابة وعترة النبي ﷺ وأهل المدينة ووجود النص عن الكل، فصار مثل الآية والخير المتواتر حتى يكفر جاحده، كإجماعهم على خلافة أبي بكر ﷺ. الباقيين: منهم بأن نص بعض أهل الإجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة، وانتشر ذلك بين أهل العصر ومضت مدة التأمل فيه ولم يظهر مخالفاً، فكان ذلك إجماعاً عند الجمهور، ويسمى بالإجماع السكوتي وهو أدون من الأول.

دون النص: ولذا لا يكفر جاحده. تفصيل المسألة أن العلماء اختلفوا في الإجماع السكوتي على أقوال: القول الأول: إنه حجة وإجماع صحيح، وهو قول أكثر أصحابنا وأحمد بن حنبل وبعض الشافعية، وهو مختار أبي إسحاق الإسفرائي وقول الجبائي إلا أنه اشترط في ذلك انقراض العصر على السكوت.

القول الثاني: إنه ليس بإجماع ولا حجة، وهو مذهب عيسى بن أبان رحمه الله من أصحابنا ومذهب داود الظاهري وأبي بكر الباقلاني من الأشعرية وبعض المعتزلة والغزالي والشافعي في أحد قوليهِ. القول الثالث: إنه ليس بإجماع ولكنه حجة، وهو قول أبي هاشم والشافعي في أحد قوليهِ، واختاره ابن الحاجب في أحد قوليهِ، واختاره ابن الحاجب في مختصره "الكبير" وصاحب الأحكام. القول الرابع: إن كان فتياً من مجتهد فهو إجماع، وإن كان حكم حاكم فلا، وإليه ذهب أبو علي بن أبي هريرة من الشافعية، واستدل الجمهور بأن التكلم من الكل عسير غير معتاد، بل المعتاد أن الكبار يتولى الفتوى ويسلم سائرهم، فسكوتهم عن إظهار الخلاف دليل ظاهر على وفاقهم؛ لأن العادة مستمرة بأن الحادثة إذا وقعت بادر أهل العلم إلى الاجتهاد وطلب الحكم وإظهار ما عندهم، فإذا لم يظهر من واحد منهم خلاف مع ارتفاع الموانع وطول الزمان دل ذلك على رضاهم بذلك الحكم، فكان ذلك بمنزلة التصريح، وبأن الواجب على المجتهد أن يظهر ما هو عنده حق، فإذا سكت دل على أن هذا الحكم عنده حق؛ إذ السكوت عن الحق حرام، وذا بعيد عن المجتهد الساعي في إقامة الحق خصوصاً عن الصحابة ﷺ، واحتج النافون لكونه إجماعاً وحجة بأن سكوت المجتهد لا يدل على الرفاق بل قد يكون لأمر أخرى: منها أنه لم يجتهد في =

[حكم الإجماع]

ثم إجماع من بعد الصحابة رضي الله عنهم على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاً، ثم إجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف، فقد اختلف العلماء في هذا الفصل، فقال بعضهم: هذا لا يكون إجماعاً؛ لأن موت المخالف لا يبطل قوله، وعندنا: إجماع علماء كل عصر

= الواقعة بعد، ومنها أن اجتهاده لم يؤده إلى شيء أو أدى إلى خلافه، ولكن سكت اعتماداً على أن كل مجتهد مصيب. منها أنه سكت لخوف الفتنة وثوران الفساد. منها أنه سكت لمهاية من أفتى بخلافه، وخوف سطوته كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما في مسألة العول. والجواب: أن تلك الاحتمالات وإن كانت ممكنة عقلاً لكنها خلاف الظاهر من أحوال المجتهدين المحققين، وأما قصة ابن عباس فغير ثابت، وقد ثبت أن عمر كان أشد انقياداً للحق، وقد أظهر خلافه كثير من الصحابة رضي الله عنهم. إجماع من بعد الصحابة إلخ: أي بعد إجماع الصحابة الإجماع من أهل كل عصر بشرط أن لا يكون إجماعهم مخالفاً لقول من سبقهم وهو الصحابة، فهذا الإجماع بمنزلة الخير المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين. فيه: أي في ذلك القول الذي أجمعوا عليه.

مخالف: بأن اختلفوا أولاً على قولين، ثم أجمع من بعدهم على أحد القولين كمسألة بيع أم الولد، فإنه لا يجوز عند عمر، ويجوز عند علي، ثم بعد ذلك أجمعوا على عدم الجواز، فهذا القسم من الإجماع دون الكل، وسيأتي وجهه فهو بمنزلة الخير الواحد يتقدم على القياس، يوجب العمل دون اليقين كالخبر الواحد. ثم بين وجه كونه أدون من سائر الأقسام فقال إلخ. فقال بعضهم: وهو أهل الظواهر وجماعة من الأصوليين، منهم أبو بكر الصيرفي من الشافعية والشيخ أبو الحسن الأشعري وأحمد بن حنبل والغزالي والجزيني وهو إمام الحرمين، ونقله بعض المشايخ عن أبي حنيفة رضي الله عنه.

لا يكون إجماعاً: حتى يبقى المسألة اجتهادية كما كانت، ويجوز لأحد أن يأخذ بالقول المخالف لهذا الإجماع، ودليلهم هذا أن في ذلك الإجماع لم يحصل اتفاق الأمة؛ لأن فيه قولاً مخالفاً، وهو قول من سبقهم فيه مخالف ولم يبطل قوله بموته إن مات. لا يبطل قوله: وإلا لزم تعطل المذاهب الماضية، فإذا لم يحصل اتفاق جميع الأمة الذي هو شرط للإجماع فلم ينعقد الإجماع. والجواب: أنه منقوض بما إذا لم يستقر خلافهم، فإنه يجري فيه، وهو حجة اتفاقاً. وعندنا: أي عند كثير من أصحابنا وأصحاب الشافعي وهو المنقول عن محمد ونقله بعض المشايخ عن أبي حنيفة رضي الله عنه وهو المختار عند المصنف.

حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق، لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث، وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد، وإذا انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر، وإذا انتقل إلينا بالإفراد كان كنقل السنة بالآحاد، وهو يقين بأصله، لكنه لما انتقل إلينا بالآحاد أوجب العمل دون العلم، وكان مقدماً على القياس.

أي الإجماع

حجة فيما سبق إلخ: فكلا الإجماعين سوياً في كونهما حجة؛ لأن الأدلة السمعية عامة يتناول كليهما، ولأنه لو لم يكن إجماعهم حجة للزم تخطية الأمة الأحياء في إجماعهم، وهم المجمعون من أهل العصر الثاني، واللازم باطل للأدلة الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ. وإذا انتقل: ولما فرغ من ركنه ومراتبه شرع في كيفية نقله إلينا ومراتبه بهذا الاعتبار. نقله: أي نقل ذلك الإجماع. الحديث المتواتر: حتى يكون موجباً لليقين والعمل، كإجماعهم على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، فإن هذا الإجماع منقول إلينا بنقل المتواتر.

انتقل إلينا بالإفراد: أي بخبر الآحاد من دون الوصول إلى حدّ التواتر كان كنقل السنة بالآحاد كقول عبيدة السلماني: اجتمع الصحابة على محافظة الأربع قبل الظهر وعلى الإسفار في الفجر وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت وعلى تأكيد المهر بالخلوة الصحيحة، ولم يمثله بالحديث المشهور عند الأصوليين كالتواتر إلا أن المشهور في قرن الصحابة لم يبلغ حدّ التواتر، وهذا الأمر لا يتحقق في الإجماع؛ لأنه لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله حتى يقال في قرن الصحابة المنقول بخبر الآحاد، ثم بعد ذلك تواتر بل هو نشأ في زمن الصحابة، فبعد ذلك ليس الآحاد أو متواتر، فلذلك قال كنقل السنة بالآحاد، فيكون حكمه كحكم خبر الآحاد. ثم بين وجه الشبهة بقوله: وهو إلخ.

يقين بأصله: مثل السنة، فكما أن السنة قطعيّ ويقين بأصلها لكونها منسوبة إلى المعصوم، فكذلك الإجماع قطعيّ ويقين بأصله لكونه منسوبة إلى الأمة المعصومة عن الخطأ. دون العلم: أي إنما صار ظنيّاً بحسب النقل بخبر الآحاد، كما أن السنة صارت ظنية بحسب النقل بخبر الآحاد، فلذا أوجبا العمل لا اليقين، ولذا لا يكفر جاحدهما. وكان: ذلك الإجماع مقدماً على القياس كما أن السنة تتقدّم عليه؛ لأن القياس ظنيّ الأصل. هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء، وقال بعض فقهاؤنا والغزالي: إن الإجماع بخبر الواحد لا يثبت ولا يكون موجباً للعمل، واستدلوا عليه بأن فيه إثبات أصل عظيم من أصول الفقه بالظاهر أي بدليل ظنيّ وقياسه على خبر الواحد، والأصول لا ينبغي أن تثبت بالظني؛ لأن الأصول حجة قطعية اعتقادية يتوصّل به إلى إثبات الأحكام العملية.

ف: اختلفوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل على ستة أقوال: الأول أنه لا يعتبر، وهو مذهب الجمهور. =

باب القياس

[تعريف القياس]

وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه.

= والثاني أنه يعتبر، وهو مذهب محمد بن جرير الطبري وأبي بكر الرازي من أصحابنا وأبي الحسن الخياط وأحمد بن حنبل في إحدَي الرويتين عنه. الثالث إن بلغ المخالفون عدد التواتر لا ينعقد وإلا ينعقد، وهو مذهب أكثر الأصوليين. الرابع إن سلم الأكثر اجتهاد المخالف فيه لا ينعقد وإلا ينعقد. الخامس أن هذا لا يكون إجماعاً ويكون حجة. السادس أن اتباع الأكثر أولى وجاز خلافه، والحق هو الثاني بثلاثة أوجه: الأول أن لفظ المؤمنين ولفظ الأمة الواردين في الأدلة الدالة على عصمة الأمة وكون الإجماع حجة، صادقان على الأكثر وإن خالفهم الواحد والاثنان كما هو العرف، كما يقال: بنو تميم يكرمون الضيف أي أكثرهم.

والثاني قوله عليه السلام: "اتبعوا السواد الأعظم وهو الأكثر"، [ابن ماجه، رقم: ٣٥٩٠] وقوله: "من شدَّ شدَّ في النار"، [الترمذي، رقم: ٢١٦٧] والواحد والاثنان بالنسبة إلى الجمهور شاذّ معتوب، فلا يعبأ بقوله. والثالث الإجماع؛ فإن الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على خلافة أبي بكر رضي الله عنه مع مخالفة عليّ وسعد بن عباد رضي الله عنهما، وهذا يعدّ إجماعاً، ومن أنصف في نفسه لعلم أن اشتراط الكل يهدم أساس الإجماع. ولما فرغ عن بحث الإجماع شرع في بحث القياس وأخّره عن الإجماع لكونه أدون منه قوةً.

نفس القياس: أي معناه وحده لغةً وشرعاً، فإنه سيسبب معناه اللغوي والشرعيّ.

وشرطه: فيسبب المصنّف في هذا الباب شرط القياس وركنه وحكمه ودفعه كما سيأتي، ووجه حصر الباب في تلك الأمور الخمس أن الشيء إذا لم يعرف معناه اللغوي والاصطلاحي لا يصحّ البحث عنه؛ لأن البحث عن المهمل عبث، وبعد تعيّن معناه إما أن يعتبر باعتبار ما هو مانع ودافع له أو لا، وعلى التقدير الثاني إما أن يعتبر باعتبار ما يتوقّف على ذلك الشيء أو لا، بل يتوقّف الشيء عليه، والمراد بالركن العلة التي هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع؛ إذ هي ركن القياس كما سيأتي، والمراد بالبحث عن الركن: البحث بما يتعلق بالعلة من الأحكام والشروط على ما يأتي في بيان ركنه، لا بيان أن ركنه العلة؛ لأن ركنه يعلم من بيان نفسه، والمراد من حكم القياس: الأثر الثابت به، وهو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهي نتيجة القياس، فالقياس تبين أن العلة في الأصل هذا ليثبت الحكم في الفرع لا تعدية الحكم وإثباته في الفرع؛ لأن هذا المعنى معلول للقياس، والقياس علة، والعلة غير المعلول، والمراد بالدفع: دفع الاعتراضات الواردة على العلة المؤثرة من أصحاب الشافعي، فإن للشافعية عللاً طردية، ولنا مؤثرة، فنحن ندفعها على وجه تلجئهم إلى القول بالتأثير، والشافعية تدفع العلة المؤثرة، ثم نجيبهم عن الدفع، فهذا البحث هو أساس المناظرة، وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث، وسيأتي الوضوح، فانتظر.

أما الأول فالقياس هو التقدير لغةً، يقال: قس النعلَ بالنعل أي قدره به واجعله نظير الآخر. والفقهاء إذا أخذوا حكمَ الفرع من الأصل سمّوا ذلك قياساً؛ لتقديرهم الفرع بالأصل في الحكم والعلة.

[شروط القياس]

وأما شرطه فإن لا يكون الأصل مخصوصاً بحكمه بنص آخر،

الأول: هو بيان نفس القياس فشرع أولاً في بيان معناه اللغوي، فقال: فالقياس هو إلخ: اعلم اختلف العلماء في معناه اللغوي، فذهب ابن الحاجب وأتباعه إلى أن معناه: المساواة، يقال: فلان يقاس بفلان أي يساويه، وذهب الأكثرون إلى أن معناه لغةً: التقدير، وهذا أظهر؛ لأن القياس صفة القائس، والمساواة صفة المقيس أو المقيس عليه، والضمير في قوله: "اجعله" يرجع إلى النعل نظراً إلى ظاهر اللفظ وإن كان مؤنثاً سماعياً، ثم شرع في المعنى الاصطلاحي. والفقهاء إذا أخذوا إلخ: والمراد من الأخذ إثبات مثل حكم الأصل في الفرع، والحاصل إذا أظهروا حكم الفرع من الأصل المقيس عليه بسبب اشتراك الوصف الذي هو علة الحكم في الأصل والفرع. قياساً: وهذا معنى القياس في اصطلاح الفقهاء، والمناسبة بين المعنيين أي اللغوي والاصطلاحي ظاهرٌ بينه المصنّف بقوله: لتقديرهم الفرع إلخ: فالمعنى الاصطلاحي موافق للمعنى اللغوي في التقدير إلا أن في اللغة التقدير مطلق، وفي المعنى الاصطلاحي التقدير بين الأصل والفرع في العلة والحكم، فظهر أن المساواة في العلة والحكم بين الأصل والفرع شرط للقياس، وهذا ليس بمحد حقيقي للقياس، بل الحد المنقول عن الشيخ أبي المنصور رحمته الله: إبانة مثل حكم أحد المذكورين. يمثل علة في الآخر، واختار لفظ الإبانة دون الإثبات؛ لأن القياس مُظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى.

وذكر مثل الحكم ومثل العلة اجتناباً عن لزوم القول بانتقال الأوصاف، فإنه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم انتقال حكم الأصل الذي هو أيضاً وصف إلى الفرع والعلة التي هي الوصف من الأصل إلى الفرع، وهذا باطل، وذكر لفظ "المذكورين" ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين، كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز.

وأما شرطه: أي القياس فأربعة، الاثنان منها عدميان والاثنان منها وجوديان، قدّم العدميين على الوجوديين لكون العدم مقدّماً على الوجود، فالأول من العدميين فإن لا يكون إلخ. الأصل: اعلم أن الأصل في القياس عند جمهور العلماء من الفقهاء هو محلّ الحكم المنصوص عليه، كما إذا قيس الأرز على البر في تحريم البيع بجنسه متفاضلاً، كان الأصل هو البر؛ لأنه محلّ لحكم الحرمة في البيع بجنسه متفاضلاً، والنص قد ورد فيه، =

[قبول شهادة خزيمة ﷺ وحده]

كقبول شهادة خزيمة ﷺ وحده كان حكماً ثبت بالنص اختصاصه به
فذلك القبول
خزيمة

= والأرز فرع على هذا التقدير، وعند المتكلمين هو الدالّ على الحكم المنصوص عليه من نص أو إجماع، كقوله ﷺ: "الحنطة" الحديث، فالأصل على هذا التقدير هو هذا الحديث الدالّ على حكم الحرمة في هذا المثال، والفرع على هذا التقدير هو الحكم الثابت بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلاً في الأرز، ولكن الحق هو الأول، وهو يناسب المقام، والمراد من المخصوص: التفرد لا الخصوص من صيغة عامة؛ لأنه غير ضارّ للقياس، والباء في "بحكمه" صلة الخصوص، والضمير راجع إلى الأصل، والباء في "بنص آخر" للسببية.

فالمعنى على هذا التقدير: فشرطه أن لا يكون محلّ الحكم الذي هو المقيس عليه متفرداً بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدلّ على الاختصاص. وفساد المعنى على تقدير أن يكون المراد بالأصل: النص الدال، ويكون الباء بمعنى "مع" لا يخفى على الفطن*. كقبول شهادة إلخ: في الأصل المقيس عليه الذي هو شهادة خزيمة وحده، خصّ حكمه الذي هو القبول به تعظيماً وتكريماً له بسبب نص آخر هو قوله ﷺ: "من شهد له خزيمة فهو حسبه"، فلا ينبغي أن يقاس عليه شهادة غيره كالخلفاء الراشدين؛ إذ تبطل كرامة اختصاصه بهذا الحكم، فيكون القياس مخالفاً لقوله ﷺ، وهو باطل. وقصته على ما روى أبو داود وأحمد عن عمارة بن خزيمة عن عمه أن النبي ﷺ ابتاع فرساً من أعرابي، فاستتبعه النبي ﷺ ليقتني من فرسه، فأسرع رسول الله ﷺ المشي وأبطأ الأعرابي، فطلق رجال يعترضون الأعرابي فيسأموونه بالفرس، ولا يشعرون أن النبي ﷺ ابتاعه، فنادى الأعرابي رسول الله ﷺ فقال: إن كنت مبتاعاً هذا الفرس وإلا بعته، فقام النبي ﷺ حين سمع نداء الأعرابي فقال: أو ليس قد ابتعته منك؟ فطلق الأعرابي يقول: هلم شهيداً، فقال خزيمة: أنا أشهد أنك قد بايعته، فأقبل النبي ﷺ على خزيمة فقال: بم تشهد؟ فقال: بتصديقك يا رسول الله! فجعل النبي ﷺ شهادة خزيمة كشهادة رجلين. [أبو داود، رقم: ٣٦٠٧] وذكر البخاري أن رسول الله ﷺ جعل شهادة خزيمة بشهادتين ولم يبين القصة، فلا أجد الرواية التي ذكرها بعض الشارحين بلفظها.

اختصاصه به: أي بالحكم، فإن الله تعالى قد أوجب التعدّد في الشهادة بقوله الكريم: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق: ٢)، ولكن خزيمة قد خصّ عنه بقول =

* الفطن: إذ حينئذ يكون المعنى أن لا يكون النص الدالّ على حكم المقيس عليه مخصوصاً مع حكمه بنص آخر، ولا شك أن النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه، والتغاير ضروري. فافهم** قوله: لم أجد هذا الحديث بلفظ في كتب الحديث، ولكن معناه ثابت من الأحاديث الصحيحة والآثار القوية.

كرامة له، وأن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس، كإيجاب الطهارة بالقهقهة
في الصلاة، وأن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره
والشرط الثاني
والشرط الثالث من الوجوديين

= النبي ﷺ: "من شهد له حزيمة" الحديث. كرامة له: لأنه فهم من بين الحاضرين أن خير الرسول ﷺ بمنزلة المعينة، فكما يجوز الشهادة على المعينة يجوز على خيره ﷺ، فلو يقاس عليه غيره سواء كان مثله أو فوقه لزم مخالفة النص الموجب للاختصاص.

وأن لا يكون الأصل إلخ: أن لا يكون الأصل مخالفاً للقياس؛ إذ لو كان هو بنفسه مخالفاً للقياس فكيف يقاس عليه غيره، والعدول عن القياس يكون على أربعة أوجه: الأول: أن يخصص ويستثنى حكم النص بلا سبب معقول كشهادة حزيمة، والثاني: أن يشرع حكم من جانب الشارع ولا يعقل وجهه كأعداد الركعات، فإنه لا يعقل وجه الأعداد، وتسمية هذا القسم معدولاً به عن القياس مجازاً؛ إذ لا عموم له ولا قياس له حتى يسمى المستثنى خارجاً عن القياس. الثالث: الأحكام المشروطة العديمة النظير كرخص المسافر والمسح على الخفين، وهذا وإن كان يفهم وجهه؛ لأننا نعلم أن رخص المسافر لأجل المشقة، ولكن لا يقاس عليه غيره أيضاً، وتسمية هذا القسم معدولاً به عن القياس أيضاً مجازاً، وهذه الأقسام الثلاثة لا يقاس عليها غيرها بالاتفاق. والرابع: أن يستثنى حكم عن قاعدة سابقة، ولكن يفهم وجه الاستثناء بنظر دقيق كالمستحسنتات، فعند جمهور الفقهاء إذا شارك حكم في علة الاستثناء يجوز تخصيصه قياساً على الحكم الأول خلافاً للبعض، فمراد المصنّف عن كون الأصل معدولاً به عن القياس: ما لا يعقل معناه أصلاً ويخالف القياس من كل وجه، فلا يورد عليه بالمستحسنتات، ولكن يرد أن الشرط الثاني مغن عن الأول؛ لكونه من أقسامه كما علمت آنفاً، فلا يستحسن التقابل بينهما.

بالقهقهة في الصلاة: فإن إيجاب الطهارة بالقهقهة في الصلاة المطلقة مخالف للقياس ثبت بالنص، وهو قوله ﷺ: "ألا من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلاة والوضوء جميعاً" [الدارقطني، رقم: ٥٦٤/١]؛ إذ القياس أن يزول الطهارة بالمنافي وهو النجاسة، والقهقهة ليست بنجاسة، فهذا أصل مخالف للقياس، فلا يقاس عليه الارتداد فيمن ارتد في الصلاة - والعياذ بالله - فلا ينقض وضوؤه، والقهقهة في سجدة التلاوة وصلاة الجنازة؛ لأن الأصل ثبت في الصلاة المطلقة وهما ليسا بصلاة مطلقة، فلا ينقض الوضوء بالقهقهة في سجدة التلاوة وصلاة الجنازة، فهذا الأصل لا يتعدى حكمه. وأن يتعدى الحكم إلخ: هذا الشرط يتضمّن شروطاً أربعة وإن كان باعتبار التسمية واحداً، ويجوز أن يسمى عدة أمور التي تشترك في أمر واحد باسم واحد، والشروط الأربعة راجعة إلى تحقيق التعدي، بخلاف الشرطين الأولين؛ فإنهما ليس من التعدي بل من شروط التعدي، كذا في بعض الشروح. فالأول أن يكون الحكم المتعدي شرعياً لا لغوياً كما ذهب إليه ابن شريح من أصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني =

ولا نصّ فيه، فلا يستقيم التعليل لإثبات اسم الخمر لسائر الأشربة؛ لأنه ليس بحكم شرعيّ،

= والثاني أن يتعدّى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه، أي بلا تفاوت وتغير، والثالث أن يكون الفرع نظيراً للأصل لا أدون منه، والرابع أن لا يكون النص في الفرع، ويمكن أن يخرج الشرطان الآخريان من قول المصنف سوى الشروط الأربعة: أحدهما أن يكون الحكم المتعدّي ثابتاً بالنص لا بالقياس؛ لأنه إن اتحد العلة في القياسين فذكر الوساطة لغو، وإن لم يتحد بطل أحد القياسين لا بتناؤه على غير العلة التي اعتبرها الشارع، وثانيهما أن يتعدّى الحكم؛ لأنه إن لم يتعد لا يصحّ التعليل عندنا خلافاً للشافعي، ولكن لا ثمة لهما كما لا يخفى، فالمصنف رحمته الله فرّع على كل من الشروط الأربعة تفرعاً كما سيأتي تحقيقه.

فلا يستقيم التعليل إلخ: هذا التفرع على أول الشرط، وهو كون الحكم شرعياً، فابن شريح والباقلاني وقوم من أهل العربية قالوا: الخمر ما يخامر العقل، فالنبيذ إذا بلغ حدّ السكر وخامر العقل، نسميه خمراً ونحكم بالحد بشرب القليل والكثير منه، قليله وكثيره حرام بعينه لكونه من أفراد الخمر المحرّمة لعينها، واستدلوا بعصير العنب؛ لأنه لا يسمّى خمراً قبل الشدة المطربة، فإذا حصلت تلك الشدة يطلق عليه اسم الخمر، وإذا زالت زال الاسم، فهذا الدوران يفيد الظن، فغلب على ظننا أن العلة لذلك الاسم هي وصف الشدة، فما وجدنا الشدة فيه أطلقنا عليه اسم الخمر وقلنا: إنه حرام لعينه، قليله وكثيره سواء في ذلك كالنبيذ. فالحاصل أنهم يخرجون العلة في الأصل اللغوي لإطلاق الاسم عليه، فما وجدوا فيه هذه العلة أطلقوا عليه اسم الأصل، ولكنه فرق بين أن يعطى للنبيذ حكم الخمر إذا بلغ حدّ السكر لاشتراك العلة وبين أن يطلق عليه اسم الخمر، فإن الأول قياس في الحكم الشرعيّ، والثاني قياس في اللغة.

بحكم شرعيّ: دليل على قوله: "فلا يستقيم"، وحاصله أن التعليل لإثبات اسم الخمر على سائر الأشربة حكم لغويّ ليس بحكم شرعيّ، والتعليل إنما احتيج إليه في الحكم الشرعيّ؛ إذ اللغات توقيفية على السماع، فإن ثبت من أهل اللسان فلا قياس، وإن لم يثبت لم يكن الإطلاق حقيقة، والتعليل في اللغة غير مستقيم؛ إذ الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعاية سبب الوضع وترجيح الاسم على الغير، فالقارورة وإن سُمّيت بهذا الاسم بمعنى أنه يتقرّر فيه الماء ولكنه لا يصلح أن يطلق على الدن ويطن الإنسان اسم القارورة وإن كان يتقرّر فيهما الماء، فعلم من هذا أن تسمية القارورة بهذا الاسم علة أخرى سوى التقرّر وهو الوضع، فتأمل*.

* فتأمل: قوله "فتأمل" إشارة إلى بحث، وهو أن اشتراط كون الحكم شرعياً إن كان لمطلق القياس فهو باطل؛ إذ قياس السماء على البيت في الحدوث يجامع التأليف، وقياس كثير من الأغذية في الحرارة على العسل يجامع الحلاوة شائع لا يتوقف على الشرع. وإن كان القياس الشرعيّ، فلا يصحّ التفرع، والتحقيق أنه شرط القياس الشرعيّ على معنى أنه يشترط فيه كون الحكم حكماً شرعياً؛ إذ لو كان لغوياً أو حسياً لا يثبت منه المطلوب، وهو إثبات حكم شرعيّ للمساواة في اللغة.

ولا لصحة **ظهار الذمي** لكونه تغييراً للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل إلى إطلاقها
أي لا يستقيم التعليل لكون هذا التعليل
 في الفرع عن الغاية، ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى المكروه والخاطئ؛
وهو ظهار الذمي أي لا يستقيم التعليل
 لأن عذرهما دون عذره، فكان تعديته إلى ما ليس بنظيره ولا لشرط الإيمان في رقبة
أي الخاطئ والمكروه أي لا يستقيم التعليل
 كفارة اليمين والظهار

ظهار الذمي: تفريع على الشرط الثاني، وهو أن يكون التعدية في الحكم بعينه أي بلا تغيير، وإنما شرط هذا لأجل المساواة بين الأصل والفرع، فلو تغير حكم الأصل في الفرع لزم إثبات حكم آخر ابتداء في الفرع غير الحكم الثابت في الأصل، وهذا فاسد، والشافعي يقول: يصح ظهار الذمي قياساً على ظهار المسلم، كما يصح طلاقه قياساً على طلاقه. فأجاب المصنف رحمته بأن هذا التعليل غير مستقيم لفوات الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه. إلى إطلاقها: أي الحرمة، متعلق بقوله: "تغييراً".

عن الغاية: متعلق بإطلاقها، والحاصل أن في هذا التعليل لم يتعدّد حكم الأصل بعينه، وهو الحرمة المتناهية بالكفارة إلى الفرع، بل تغير هذا الحكم حيث صار مطلقاً عن الغاية؛ إذ لا غاية للحرمة في ظهار الذمي، بل هو حرمة مؤبّدة؛ لأنه ليس بأهل الكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة، وفي ظهار المسلم حرمة متناهية بالكفارة، فلما كفر المسلم رفع الحرمة؛ إذ المسلم أهل للكفارة، فلو كان الحرمة في ظهار الذمي أيضاً متناهية بالكفارة كما كان في ظهار المسلم لكان التعليل صحيحاً لتعدية الحكم بعينه وهو الحرمة المتناهية.

ولا لتعدية الحكم إلخ: تفريع على الشرط الثالث، وهو كون الفرع نظيراً للأصل، ودفع لقياس الشافعي، فإنه يقول: لما عذر الناسي في الفطر وصحّ صومه كما ورد في الحديث: "إنما أطعمك الله وسقاك"، [البخاري، رقم: ١٩٣٣] فعذر المكروه والخاطئ أولى بالقبول؛ لأنهما ليسا بعامدين في الفعل، والناسي كان عامداً، فيصحّ صومهما أيضاً قياساً على صومه. فأجاب المصنف رحمته بأن هذا التعليل غير مستقيم لفوات الشرط الثالث، وهو كون الفرع نظيراً للأصل؛ إذ الفرع وهو الخاطئ والمكروه ليس مساوياً للأصل وهو الناسي، بل أدون منه.

دون عذره: أي الناسي؛ لأن النسيان يقع بلا اختيار من جانب صاحب الحق وهو الله تعالى، وفعل الخاطئ والمكروه مضاف إلى الخاطئ والمكروه، فلا يضاف إلى صاحب الحق؛ لأن الخاطئ يذكر الصوم ولكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه، والمكروه أكرهه وأجأه إنسان يمكن دفعه، فلم يكن عذرهما كعذر الناسي. تعديته: أي الحكم، وهو عدم الإفطار من الناسي. ما ليس بنظيره: وهو الخاطئ والمكروه، فيفسد صومهما لا صومه. لشرط الإيمان إلخ: تفريع على الشرط الرابع، وهو أن لا يكون النص في الفرع، سواء كان موافقاً له أو مخالفاً كما هو المختار عند القاضي الإمام أبي زيد ومن تابعه من المتأخرين، وعند الشافعي ومشايخ سمرقند من =

وفي مصرف الصدقات؛ لأنه تعدية إلى ما فيه نصٌ بتغييره.

[حكم الأصل يبقى بعد التعليل على ما كان قبله]

والشرط الرابع أن يبقى حكم الأصل بعد التعليل على ما كان قبله؛ لأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل كما أبطلناه في الفروع،

= الحنفية يجوز التعليل على موافقة النص من غير أن يثبت فيه زيادة، وهو الأشبه؛ لأن فيه تأكيد النص على معنى أنه لولا النص لكان الحكم ثابتاً بالتعليل، ولا بأس أن يثبت الحكم بالقياس والنص جميعاً، كما هو دأب صاحب "الهداية"، يثبت المسائل بالنص أولاً، ثم يؤكد بالقياس.

فالحاصل لا يصح اشتراط الإيمان في رقة كفارة اليمين والظهار قياساً على رقة كفارة القتل كما فعله الشافعي رحمته الله؛ لأن هذا القياس غير مستقيم لفوات الشرط الرابع، وهو عدم النص في الفرع، وههنا أي في الفرع وهو رقة كفارة اليمين والظهار: النص المطلق عن قيد الإيمان موجود. وفي مصرف الصدقات: أي كما لا يستقيم التعليل لشرط الإيمان في رقة كفارة اليمين والظهار، كذا لا يجوز التعليل لشرط الإيمان في مصارف الصدقات الواجبة، مثل كفارة القتل حتى لا يجوز صرفها إلى فقراء الكفار، كما اشترط الشافعي قياساً على الزكاة.

لأنه تعدية إلخ: دليل لعدم صحة التعليل لاشتراط الإيمان في رقة كفارة اليمين والظهار ومصارف الصدقات، وحاصله أن هذا التعليل غير مستقيم؛ إذ في الفروع الثلاث: النص موجود، وهو مطلق عن قيد الإيمان.

بتغييره: أي مع تغير الحكم. والشرط الرابع إلخ: إنما صرح بقيد الرابع لئلا يذهب إلى بعض الأوهام أن شرط الثالث متضمن لشروط أربعة، وقبله شرطان، فهذا شرط سابع، فلدفع هذا التوهم أطلق اسم الرابع تبييناً على أنه شرط واحد، ومعنى بقاء حكم الأصل أن لا يتغير عما كان عليه قبل التعليل غير أنه تعدى إلى الفرع فحسب، فالمراد من التغير تغير مفهومه اللغوي، وأما التغير من الخصوص إلى العموم فهو من ضرورات القياس؛ إذ القياس إنما يفيد التعميم بسبب التعدّي، وفي هذا المقام للشارحين كلام طويل تركناه لخوف التطويل.

نفسه بالرأي: والضمير في نفسه راجع إلى التغير، فالمعنى بتغير حكم النص في ذاته باطل، سواء حصل التغير في حكم النص في الأصل وهو المقيس عليه أو في الفرع، كما مرّ ذكره سابقاً في قوله: "ولا نصّ فيه". وهذا معنى قوله: "كما أبطلناه" أي كما قلنا سابقاً لا يكون النص في الفرع؛ لأنه يؤدّي إلى تغيير حكمه، فكذا قلتُ في هذا الشرط: إنه لا يتغير حكم النص سواء كان التغير في حكم المقيس أو المقيس عليه، فاندفع* ما قال صاحب التلويح =

* فاندفع: لأن من قوله: "ولا نصّ فيه" يفهم عدم تغير حكم الفرع خاصة، وهذا يشمل لعدم تغير حكم الأصل والفرع جميعاً، فكيف يغني قوله السابق المخصوص لعدم تغير الفرع عن ذكر عدم تغير كليهما. فتدبر.

وإنما خصصنا القليل من قوله ﷺ: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء؛ لأن استثناء حالة التساوي دلّ على عموم صدره في الأحوال، ولن يثبت اختلاف الأحوال إلا في الكثير، فصار التغيّر بالنص مصاحباً للتعليل لا به.
حاصلاً في حكم الأصل

= أن قوله: "ولانص فيه" مغن عن هذا الشرط، ويمكن إرجاع الضمير إلى النص المعلل، فيكون المعنى تغير حكم النص المعلل في نفسه بالرأي باطل كما أن تغير حكم الفرع باطل على ما بيناه في ظهار الذمي ونظائره فافهم. ولما كان يرد على هذا الأصل نقوض فشرع المصنّف في أجوبتها.

وإنما خصصنا: أي جوزنا بيع قليل الطعام بجنسه متفاضلاً. من قوله ﷺ: مع أن قوله ﷺ يجري في منع مطلق بيع الطعام بجنسه متفاضلاً، سواء كان قليلاً أو كثيراً، فلما علّتم حرمة الربا في هذا الحديث بالقدر والجنس وعدّيتم الحرمة إلى غير الطعام باشتراك هذه العلة فقد خصصتم جواز بيع قليل الطعام، وهو الخارج عن الكيل الشرعي أي الأقل من نصف الصاع بجنسه متفاضلاً، وقد كنتم تقولون: لا يتغيّر حكم الأصل بعد التعليل، وهنا غير حكم الأصل الدالّ على حرمة الربا في القليل والكثير حيث خصصتم القليل فقد أبطلتم الشرط المذكور، فأجاب المصنّف ﷺ عن هذا بقوله: لأن إلخ. استثناء حالة التساوي إلخ: يعني المساواة مصدر، وقد وقع مستثنى من الطعام في قوله ﷺ: "لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء". والأصل في المستثنى أن يكون من جنس المستثنى منه، فلا بدّ من أحد الأمرين: إما أن يؤوّل في المستثنى كما يؤوّل الشافعي ﷺ ويقول: تقديره "لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا طعاماً مساوياً بالطعام"، فبيع الطعام بالمساواة حلال مستثنى من النهي الدال على الحرمة الثابتة في قوله ﷺ: "لا تبيعوا" الحديث.

فبيع القليل والكثير متفاضلاً حرام داخل تحت النهي، حتى يبيع الحفنة بالحفنتين أو حبة بالحبتين أيضاً حرام داخل تحت النهي، وإما أن يؤوّل في المستثنى منه كما يؤوّل الحنفية ويقول: تقديره "لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال إلا في حال المساواة"، والأحوال المتداولة في العرف ثلاثة: المساواة، والمفاضلة، والمجازفة، وكلها أحوال الكثير، فبيع الكثير في حالة واحدة وهي المساواة حلال بالاستثناء في الحالتين، أي المجازفة والمفاضلة حرام داخل تحت النهي، وأما القليل فمسكوت عنه غير مذكورة في المستثنى منه ولا في المستثنى، فبقى على الأصل الذي هو الإباحة، فيجوز بيع القليل بالقليل ضعافاً، حتى يجوز بيع الحفنة بالحفنتين.

بالنص: أي بدلالة النص. به: أي بالتعليل كما هو ظنكم.

[جواز الإبدال في باب الزكاة]

وكذلك جواز الإبدال في باب الزكاة ثبت بالنص لا بالتعليل؛ لأن الأمر بإنجاز ما وعد للفقراء رزقاً لهم مما أوجب لنفسه على الأغنياء من مال مسمّى لا يحتمله، مع اختلاف المواعيد يتضمّن الإذن بالاستبدال،
 بيان لما وعد الفقراء

وكذلك جواز إلخ: أي مثل ثبوت تخصيص القليل بالنص ثبت جواز الإبدال في باب الزكاة، دفع لدخل آخر، تقريره: أن الشرع أوجب الشاة في زكاة السوائم في بعض النصاب، حيث قال عليّ: "في خمس من الإبل شاة". [الترمذي، رقم: ٦٢١] ولما علّتم بأنها مال صالح للحوائج، وكل ما هو كذلك يجوز أدائه، فلما جوّزتم أداء قيمة الشاة باشتراك العلة فقد أبطلتم قيد الشاة المفهوم من النص صريحاً حيث جوّزتم القيمة مكانها، فقد تغبّر حكم النص بعد التعليل؛ لأن قبله كان عين الشاة واجبةً وبعده لم يبق، فأجاب المصنّف بأن هذا الجواز ثبت بالنص أي بدلالة النص أو باقتضائه. قال بعض الشارحين: المراد بالنصوص الواردة في ضمان: الأرزاق كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ٦).

لا بالتعليل: بل هذا التغبّر ثبت قبل التعليل بالنص. ما وعد للفقراء: كما وعد في قوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ الآية. مال مسمّى: أي معيّن كالشاة والبقر والإبل، بيان لما أوجب على الأغنياء. لا يحتمله: أي إنجاز ما وعد. المواعيد: الإلهية، وهي المأكّل والمشرب والملبس والمركب والمسكن وغير ذلك مما يحتاج إليه الناس؛ إذ المال المسمّى أي المعين لا يكفي لتلك الحوائج. يتضمّن الإذن: من صاحب المواعيد وهو الله سبحانه. بالاستبدال: أي استبدال الشاة بالقيمة التي بها يتوسّل إلى جميع الحوائج. وقوله: "الأمر بإنجاز" اسم "لأن"، وقوله: "لا يحتمله" صفة لمال مسمّى. وقوله: "يتضمّن الإذن" خير "لأن"، وحاصل الكلام أن الزكاة حق الله تعالى ابتداءً؛ إذ هي عبادة، والمستحق للعبادة هو الله تعالى لا غيره، فالزكاة أولاً تقع في يد الله تعالى كما قيل: "الصدقة تقع أولاً في كف الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير"، ثم أمر بإنجاز ما وعد لعباده من المأكّل والمشرب والملبس وغير ذلك من ذلك المال الذي أخذه من الأغنياء، وإنما فعل هذا لئلا يتوهّم أن الله لم يرزق الفقراء بل رزقهم الأغنياء، ولا شك وإن حوائج الفقراء متنوّعة لا يمكن دفعها من مال معيّن، فهذا الأمر الذي أمر به الأغنياء وهو إعطاء حق الله تعالى للفقراء لإيفاء وعده تعالى يدلّ على إذنه بالاستبدال حتى ينجز مواعيده المتنوّعة؛ إذ إنجاز مواعيده من مال معيّن غير ممكن الوقوع عادةً، فعلم من هذا الأمر أن مقصوده من الشاة قيمتها، وإنما ذكر اسم الشاة ليكون معياراً لمقدار الواجب؛ إذ بها يعرف القيمة.

فصار التغيّر بالنص بجامعاً للتعليل لا به، وإنما التعليل لحكم شرعيّ وهو صلاح المحلّ للصرف إلى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد، وهو نظير ما قلنا: أي تغيّر عين الشاة

بالنص: أي بدلالة النص أو باقتضائه، وهو الأمر بإنجاز ما وعد. لا به: أي بالتعليل، حتى يصحّ ما قلتكم، واعترض على هذا الدليل بأن وجوب الشاة ثبت بعبارة النص، وجواز الاستبدال بدلالة النص أو باقتضائه، وما يثبت بالاقتضاء أو بدلالة النص لا يصلح معارضاً لما يثبت بعبارة النص، فكيف جوّزتم استبدال عين الشاة الذي ثبت بعبارة النص، وهو قوله ﷺ: "في خمس من الإبل شاة" [الترمذي، رقم: ٦٢١] بالقيمة التي ثبتت بالاقتضاء أو بدلالة النص. والجواب أن التعارض غير مسلم؛ إذ لم يثبت بعبارة النص أداء عين الشاة قطعاً؛ لأنه يحتمل أن يكون أداء عين الشاة، ويحتمل أن يكون المقصود أداء القيمة، وذكر الشاة لمقدار القيمة.

فنحن رجّحنا الاحتمال الأخير بما ثبت بدلالة النص والاقتضاء، فلما رُفِع الاحتمال الأول من مدلول عبارة النص فلا تعارض حينئذ، ولهذا مال أكثر المحققين إلى هذا الجواب من أصل الإشكال وقالوا في جوابه: إنا لانسلم أن حق الفقير كان في عين الشاة، وإنما حقه في ماليتها؛ لأن النبي ﷺ جعل الإبل ظرفاً للشاة حيث قال: "في خمس من الإبل شاة"، وظاهر أن عين الشاة لا توجد في الإبل حتى تؤدّى في الزكاة، فعرفنا أنه أراد بالشاة ماليتها إلا أن المالية بعض الشاة، فعبر البعض وهو المالية بالكل وهو الشاة مجازاً؛ ليعلم مقدار القيمة، فلم يكن في تعليلنا إبطال حق الفقير من صورة الشاة. ألا ترى أنه لو أدى واحداً منهما لجاز بالإجماع، فلو كان حقه متعلقاً بالعين لم يجز، ولما كان يرد عليه أنه لا فائدة في هذا التعليل بعد حصول التغيّر بالنص أشار إلى جوابه بقوله: وإنما إلخ.

لحكم شرعي: وهو غير الحكم الأول، وهو الاستبدال الثابت بدلالة النص لا الاستبدال. وهو: أي الحكم الشرعي الثابت بالتعليل. للصرف إلى الفقير: وتصرف الفقير في هذا المحلّ إنما يكون بدوام يده أي الفقير "عليه" أي المحلّ المذكور. بابتداء اليد: ففي مرتبة ابتداء يد الفقير تقع تلك الصدقة في كفّ الرحمن وبعد ذلك يصير للفقير، كان للفقير قبضتان: أحدهما ابتداء، والأخرى بقاء، والقبضة الأولى لله تعالى؛ لأنه المستحق للعبادة، والقبضة الثانية للفقير، وهذا معنى دوام يده عليه. وحاصل الجواب: هناك حكمان، أحدهما جواز الاستبدال، وهذا الحكم ثبت بدلالة النص كما مرّ آنفاً، والثاني أن يكون الاستبدال بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الأموال بما لا يصلح له، كمن أركب الفقير على فرسه إلى مسافة معيّنة بنية الزكاة، فلا يجوز هذا الاستبدال؛ لأن المنفعة لا تصلح بدلاً عن العين في هذا الباب، فهذا الحكم ثبت بالتعليل، وليس فيه تغيّر حكم النص بل التغيّر في الحكم الأول حصل بالنص.

وهو: أي إيجاب مطلق المال وتعدية الصلاحية إلى غير الشاة. نظير ما قلنا إلخ: هذا دفع لدخل مقدّر، تقريره: أنه لما ثبت بالنص إزالة النجاسة بالماء كما قال ﷺ: "ثم اغسله بالماء"، [ابن ماجه، رقم: ٦٢٨] وعلمتكم بأن الماء رقيق مزيل للعين والأثر، فما وجدتم فيه هذه الأوصاف من الخلل وماء الورد جوّزتم به إزالة النجاسة، فبهذا التعليل غيّرتم حكم النص، وهو إزالة النجاسة بالماء بعينه. وتقرير الدفع هذا: والماء إلخ.

إن الواجب إزالة النجاسة، والماء آلة صالحة للإزالة، والواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن، والتكبير آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيماً.

[اللام للعاقبة في قوله تعالى]

والإفطار هو السبب، والوقاع آلة صالحة للفطر، وبعد التعليل تبقى الصلاحية على ما كان قبله،
الجماع
أي صلاحية الأحكام

والماء آلة: في النص، لا أنه المقصود في إزالة النجاسة حتى يلزم تغيير حكم النص، بل المقصود إزالة النجاسة بكل ما يصلح له، وإنما عبرَ بالماء ليعلّل من أوصافه ويتعدّى الحكم الشرعي المعقول منه إلى ما فيه تلك الأوصاف، كما أن المقصود في الزكاة دفع حاجة الفقير، والشاة آلة صالحة، لا أن استعمال الماء واجب بعينه بدليل أن من ألقى الثوب النجس أو أحرقه في النار أو قطع موضع النجاسة سقط عنه استعمال الماء، ولو كان واجباً لما سقط بدون الفعل، فبهذا التعليل لم يتغير حكم النص أصلاً؛ إذ لم يكن حكم النص استعمال الماء بعينه بل إزالة النجاسة، سواء كانت بالماء أو بغيره من الخل وماء الورد. والتكبير: بعينه ليس بواجب كما زعمه الخصم، بل الواجب الثناء باللسان.

آلة صالحة إلخ: جواب لسؤال، تقريره: أن الشرع أوجب التكبير بعينه لافتتاح الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ (المدثر: ٣)، وبقوله ﷺ: "تحريمها التكبير" [الترمذي، رقم: ٢٣٨]، وغير ذلك من النصوص، ولما علّتم هذا الحكم بالتعظيم والثناء وجوزتم مقام التكبير ما فيه التعظيم والثناء مثل: الله أجل، أو الرحمن أعظم، فقد غيرتم حكم النص المفيد وجوب التكبير خاصة. فأجاب عنه بأننا لانسلم أن المقصود هو التكبير بعينه بل المقصود التعظيم، والتكبير آلة صالحة للتعظيم، فلم يغير حكم النص بالتعليل.

السبب: للكفارة، والوقاع والأكل والشرب أفراد له، ولذا يقال: كفارة الفطر. للفطر: أي بسببه يحصل الفطر؛ لأنه فرد من أفراد الفطر كالأكل والشرب، جواب لسؤال مقدّر، تقريره: أن الشرع علّق الكفارة بالوقاع خاصة لقوله ﷺ (للأعرابي الذي وقع بامرأته في نهار رمضان): "أعتق رقبة". [البخاري، رقم: ٦٠٨٧]، ولما علّتم الحكم بالإفطار وأوجبتم الكفارة بالأكل والشرب عمداً فقد غيرتم تخكم الأصل، وجوابه أن الإفطار هو السبب، وإنما الوقاع آلة صالحة له، فلا تغير في حكم النص. وبعد التعليل: أي تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهذا متعلق بكل النظائر من قوله: "وإنما خصصنا القليل" إلى قوله: "والإفطار هو السبب". قبله: أي قبل التعليل، فثبت أنه لم يتغير بالتعليل شيء من النصوص، ولما استدلل الشافعي ﷺ بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ (التوبة: ٦٠) على مذهبه وهو صرف الزكاة إلى جميع الأصناف المذكورة في القرآن بأن اللام موضوعة للتلميح، =

بهذا تبين أن اللام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ لام العاقبة، أو لأنه أي النص أوجب الصرف إليهم بعد ما صار صدقةً، وذلك بعد الأداء إلى الله تعالى، فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة،

= فتدلّ على استحقاقهم بالشركة بين الأصناف المذكورة وعدم الاقتصار على صنف واحد كما فعل الحنفية، كمن أوصى بثلث ماله لأمهات أولاده وللفقراء والمساكين، كان الثلث بينهم على الشركة، فثبت أن حكم النص جعل الصدقات مشتركة بين الأصناف وعدم الاقتصار على صنف واحد، وأنتم يا معشر الحنفية لما علّتم حكم النص بالحاجة وجعلتم الحاجة علةً، فباشتراك تلك العلة بين جميع الأصناف وبين صنف واحد وفقير واحد جوزتم صرف الصدقات إلى صنف واحد وإلى فقير واحد، وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على كونها حقاً لجميع الأصناف بالاشتراك، فأشار الشيخ إلى جوابه: بهذا تبين: أي بما ذكرنا من أن المؤدّي يقع أولاً في كفّ الرحمن، ثم يصير للفقراء في حالة البقاء بدوام أيديهم عليه، كما مرّت الإشارة إلى هذا المذكور في قولنا: "بدوام يده عليه" بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد.

لام العاقبة: كما في قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ (القصص: ٨)، أي يكون موسى في عاقبة الأمر عدواً وحزناً لهم، وفي قول الشاعر: "لدوا للموت وابنوا للخراب" أي عاقبة البناء خراب وفناء، لا لام التملك كما زعم الشافعي رحمه الله، فلما لم تكن اللام للتمليك لم يثبت استحقاق جميع الأصناف بطريق الشركة، حتى يلزم علينا بعد صرفها إلى صنف واحد أو فقير واحد بعلة الحاجة تغير حكم النص.

أوجب الصرف إلخ: دليل آخر على أن اللام للعاقبة، معطوف على الأول من حيث المعنى، يعني أن الواجب لما كان حقاً لله تعالى حيث يقع أولاً في كفّه؛ إذ القبض الأولى أي في حالة الابتداء لله تعالى؛ لأن الفقير يقبضه نيابةً عن الله تعالى ثم يكون له، كانت اللام للعاقبة، ولأن النص أوجب الصرف بعد ما صار صدقةً؛ لأنه تعالى قال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ (التوبة: ٦٠)، ولم يقل: "الأموال الواجبة للفقراء"، والصدقة لا تكون إلا بعد الأداء في الله وقبض الفقير كما قال المصنف في قوله: وذلك إلخ.

وذلك: أي صيرورة المال صدقةً إنما يكون بعد الأداء إلى الله تعالى، والأداء إلى الله لا يتحقق قبل قبض الفقير؛ إذ هو يأخذ نيابةً عن الله تعالى، فتكون اللام للعاقبة أي يصير الواجب بعاقبة صدقةً وملكاً للفقير بعد الأداء؛ لأن الواجب قبل التسليم ليس بصدقة وإن كان صالحاً لها. فصاروا: الفقراء وغيرهم من المذكورين. هذا التحقيق: وهو أن المؤدّي خالص حق الله تعالى وإن ذكرهم لبيان المصرف. مصارف باعتبار الحاجة: فعلم أن وجوب الصرف إليهم بسبب الحاجة، والحاجة غالباً تقع بهذه الأسباب، لا أنهم مستحقون للواجب.

وهذه الأسماء أسباب الحاجة، وهو بجملتهم بمنزلة الكعبة للصلاة، وكلها قيلة
أي كلهم

للصلاة، وكل جزء منها قيلة.

أي الكعبة

[ركن القياس]

وأما ركنه فما جعل علماً على حكم النص

القياس

الأسماء: التي ذكرها الله تعالى في المصارف من الفقراء وابن السبيل والغارم وغيره. أسباب الحاجة: يعلم منها أن مستمى كل واحد منها صاحب الحاجة، فكأنه قال: "إنما الصدقات للمحتاجين بأي سبب احتاجوا" فكلهم جنس واحد لا أجناس مختلفة، حتى يجب الصرف إلى كل جنس، فلما ثبت أن النص لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال، بل على أنهم مصارف صالحة لصرف الواجب إليهم.

بمنزلة الكعبة: فكما أن الكعبة ليست بمستحقة للصلاة ولكنها صالحة لصرف التوجه إليها فكذا هؤلاء المحتاجون. وكلها قيلة: فكذا جميع الأصناف مصرف للزكاة.

قيلة: فكذا كل واحد منهم مصرف، فيجوز الصرف إلى جميع الأصناف وإلى صنف واحد بل إلى شخص واحد، فثبت بما ذكرنا أن حكم النص ببيان أنهم مصارف الزكاة بسبب الحاجة المتنوعة، وبالتعليل لم يتغير هذا الحكم حتى يلزم علينا ما أوردتم، وهذا الجواب على تقدير أن تكون اللام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ (التوبة: ٦٠) لام العاقبة، ويمكن أن يجاب على تقدير أن يسلم كون اللام للتملك بعد تمهيد مقدّمة، وهي أن مدار استدلال الشافعي ﷺ على أن يكون الواجب قبل القبض حقّ الفقير ليجب الصرف إلى جملتهم؛ لأن في الصرف إلى صنف واحد أو إلى شخص واحد يلزم إبطال حقّ الباقين، فلما تمهد هذا فأقول: سلّمنا أن اللام للتملك ولكنها لا تدلّ على أن الواجب قبل الأداء يكون ملكاً للفقير وغيره؛ لأن النص إنما أثبت الملك لهم بعد ما صار الواجب صدقةً حيث قال: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ والصدقة إنما تكون بعد الأداء إلى الله تعالى بقبض الفقير، فعند أخذ الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكاً لهم؛ لأن أيديهم نائبة مناب يد الله تعالى، فلما لم يكن ملكاً لهم في هذا الوقت فلم يجب الصرف إلى جميع الأصناف، وإنما يثبت الملك بعد إعطاء صاحب الزكاة، ولكن لما أعطاهم صاحب الزكاة لم يكن لهم شيء واجباً، فهو مختار بين أن يصرف إلى جميع الأصناف أو إلى صنف واحد وشخص واحد. ولما فرغ المصنّف عن بيان شروطه شرع في بيان ركنه فقال: وأما إلخ.

فما: أي فهو الوصف الجامع بين الأصل والفرع المسمّى علة الذي جعل علماً أي أمانة وعلامة.

على حكم النص: أي الأصل، مثاله في قولنا: الأفيون حرام؛ لأنه مسكر كالخمر، فنحن نقيس حرمة الأفيون على الخمر، فركن هذا القياس هو وصف السكر الذي جعل علامة على حكم الخمر، فإننا لما تفحصنا أحوال الخمر فما وجدنا غير السكر علة لحرمتها، فهذا السكر هو الوصف المشترك بين الخمر والأفيون، =

مما اشتمل عليه النص، وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه، وهو الوصف

أي للأصل أي الأصل

الصالح المعدل بظهور أثره في جنس
أي المعدل

= فبسبب اشتراكه عدّينا حكم الخمر وهو الحرمة إلى الأفيون، فركن هذا القياس هو هذا الوصف؛ إذ به مناط القياس، والركن في اللغة يقال للجانب الأقوى للشيء، وفي عرف الفقهاء: ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء إلا به، كالقيام والركوع للصلاة، فلما لم يكن للقياس وجود إلا بهذا الوصف جعل ركناً له، وإنما جعله علماً على حكم النص؛ لأن موجب الحرمة في الخمر مثلاً هو الله تعالى؛ إذ التحريم والتحليل شأنه تعالى خاصة، وإنما السكر علامة على هذا التحريم، ثم اختلف، فقال مشايخ العراقي: الوصف علامة على حكم الفرع؛ لأن في الأصل النص موجود لا احتياج إلى الوصف. وقال بعض المشايخ: علامة على حكم الفرع والأصل جميعاً.

مما اشتمل إلخ: أي حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص، بيان لكلمة "ما"، أي يكون ذلك الشيء من الأوصاف التي اشتمل عليها النص.

والحاصل أن الوصف (الذي جعل علماً على حكم النص وهو العلة لحكم النص) يجب أن يشتمل عليه النص، أي يثبت في النص كونه علة، سواء كان هذا الثبوت في ذلك النص الذي علّل حكمه، كما في قوله ﷺ: "الهرة ليست بنجسة؛ لأنها من الطوافين والطوافات عليكم". [الترمذي، رقم: ٩٢] فحكم النص في هذا الحديث عدم نجاستها، وعلته الطواف، فهذه العلة يشتمل عليها هذا النص؛ لأن بقوله ﷺ ثبت علة عدم نجاستها، حيث علّل: "فإنه من الطوافين" (الحديث) أو في نص آخر، سواء كان هذا الاشتمال بالإشارة أو الصراحة.

بوجوده فيه: أي بسبب وجود ذلك الوصف الذي جعل علماً، والحاصل بوجود ذلك الوصف الذي جعل علماً على حكم النص يكون الفرع، أي المقيس نظير الأصل أي المقيس عليه، ويفهم من هذا أن أركان القياس أربعة: الأصل، والفرع، والحكم، والعلة، وإن كان أصل الركن هو العلة. الوصف: أي الذي جعل علماً على حكم النص، وقلنا: إنه ركن القياس هو الوصف المشترك بين الأصل والفرع المسمّى بـ"علة". اعلم اختلف العلماء على مذاهب، فقال بعضهم: الأصل في النصوص عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل، وقال بعضهم: الأصل التعليل بكل وصف صالح للتعليل إلا أن يوجد المانع عن البعض، وقال بعضهم: التعليل ببعض الأوصاف الصالحة لإضافة الحكم إليه، وهذا هو الحق عند الجمهور، فحينئذ لا بدّ له من تمييز ودليل يدلّ على أن هذا الوصف هو العلة دون غيره من سائر الأوصاف، فهو إما النص سواء دلّ بصراحة أو بإشارة، أو الإجماع بلا خلاف، وعند عدم النص والإجماع فقال جماعة: الاطراد يكفي، وهو وجود الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها.

وقيل: وجوده بوجودها فقط؛ إذ المعدوم لا يصلح علة، وقال الأكثرون: لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد؛ لأن الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بينه وبين الشرط، فلا بدّ من معنى يعقل به كون الوصف علة، =

الحكم المعلل به، ونعني بصلاح الوصف ملائمته، وهو أن يكون على موافقة العِلل المنقولة عن رسول الله ﷺ وعن السلف.

[مثال تعليل بوصف ملائم]

كقولنا في الثيب الصغيرة: إنها تزوج كرهاً؛ لأنها صغيرة

= وذلك المعنى كون الوصف صالحاً معدولاً. به: أي بالوصف. الحاصل الوصف الذي يجعل علة لحكم النص لا بد له من أمرين: أحدهما الصلاحية التي أشار إليها بقوله: "الصالح"، والثاني العدالة التي أشار إليها بقوله: "المعدل إلخ"، وإنما شرط هذان الأمران؛ لأن الوصف بمنزلة الشاهد، فكما لا بد للشاهد من وصف الصلاحية وهي العقل والبلوغ والإسلام والحرية، ووصف العدالة وهي الديانة، فكذا لا بد للوصف المذكور من هذين الوصفين. ثم شرع في بيان الوصفين فبدأ أولاً بذكر الصلاحية فقال: ونعني إلخ. ملائمته: وهي الموافقة للحكم بأن يصح إضافة الحكم إليه ولا يكون نائياً عنه كالإسلام، فإنه لا يصح نسبة الفرقة بإسلام أحد الزوجين إليه، كما نسب إليه الشافعي رحمه الله، بل العلة في ذلك هو إباء أحد الزوجين عن الإسلام، فهذا الوصف لا يأتي أن يكون الفرقة منسوبة إليه، بخلاف الإسلام، فإنه عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها. وهو: أي حصول الملائمة في الوصف.

أن يكون على موافقة إلخ: بأن يكون علة هذا المجتهد موافقة لعة استنبط بها النبي ﷺ والصحابة والتابعون الكرام، ولا تكون متناية عنها؛ لأنهم كانوا يعللون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا النائية عنها. فقوله: "أن يكون إلخ" على سبيل التمثيل، وليس معناه أن الملائمة هو كون الوصف معتبراً عند الشارع؛ إذ لا يكون الفرق بين الملائمة والتأثير بل معناه ما قلنا، نعم عند الشافعية: الملائمة أحص من المناسبة؛ لأن المناسبة كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف إليه الحكم لانتظم كالإسكار لحرمة الخمر، فإن الإسكار وصف يزيل العقل الذي عليه مدار التكليف، بخلاف سائر أوصاف الخمر؛ لكونها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن، فإن ذلك لا يصلح لحرمة الخمر. والملائمة كون الوصف معتبراً عند الشارع، والمناسب قد يكون معتبراً عند الشارع وقد لا يكون، فلما اعتبر أصحاب الشافعي رحمه الله الملائمة في الوصف فلا حاجة لهم بعد ذلك إلى التأثير، فلماذا يكتفون بهذا القيد وهو الملائمة، فبعد الملائمة لا يجب العمل بالوصف إلا بعد كونه مؤثراً عندنا؛ إذ الملائمة عندنا مرادفة للمناسبة التي لم يوخذ في معناها التأثير، ومخيلاً أي مواقعاً خيال الصحة في القلب عند الشافعي رحمه الله؛ إذ التأثير موجود في الملائمة عنده، فافهم هذا المقام، فإنه من مزال الإقدام.

كقولنا في الثيب إلخ: اختلف في علة ولاية النكاح، فعندنا الصغر علة، وعند الشافعي رحمه الله البكارة، فالصغيرة البكر يولى عليها اتفاقاً لوجود العلة عندنا وعنده، والبكر البالغة يولى عليها عنده لا عندنا، والصغيرة الثيب لا يولى =

فأشبهت البكر، فهذا تعليل بوصف ملائم؛ لأن الصغر مؤثر في ولاية المناكح لما يتصل به من العجز تأثير الطواف؛ ^{أي تعليل ولاية النكاح} لما يتصل به من الضرورة في الحكم المعلل به في ^{أي الصغر} قوله ^{عليه السلام}: الهرة ليست بنجسة، إنما هي من الطوافين والطوافات عليكم. ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة؛ لأنه أمر شرعي،
 أي الوصف

= عليها عنده لعدم العلة، ويولي عليها عندنا أي يزوجه الولي بلا رضاها. فأشبهت البكر: الصغيرة؛ لأنها وصف الصغر موجود في كليهما، فكما أن البكر الصغيرة يولى عليها، فكذا الثيب الصغيرة.
 بوصف ملائم: وهو الصغر، فإنه يليق أن يضاف إليه ولاية النكاح. ولاية المناكح: جمع منكح بضم الميم وفتح الكاف، فهو مصدرٌ ميميٌّ من الإنكاح أو بفتح الميم والكاف فهو ظرف زمان ومكان، أي ولاية تثبت في وقت النكاح أو في مكانه، وقيل: جمع منكوحة فهو ضعيف؛ لأن القياس مناكح، وذلك لأن ولاية النكاح إنما ثبت بسبب عجز المولاة عليها، والعجز إنما يتحقق في الصغيرة؛ إذ هي عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها ولا تمتدي إليه سيلا دون البكر؛ إذ البكر البالغة تعلم منافعها ومضارها فلا حاجة إلى الولاية فيها، وإليها أشار المصنف بقوله: لما يتصل إلخ. العجز: عن التصرف، فهذا الوصف مؤثر في ولاية النكاح.
 الحكم المعلل به: وهو عدم نجاسة الهرة، فإنه حكم ثابت في قوله ^{عليه السلام}: "الهرة ليست بنجسة" معلل بالطواف، فعلة عدم نجاستها هي الطواف كما قال ^{عليه السلام}: (إنما هي) أي الهرة (من الطوافين) أي ذكور الطوافين (والطوافات)، فهذه الجملة وقعت موقع التعليل، فالحاصل أن علة ولاية النكاح عندنا الصغر، فهو موافق لوصف الطواف الذي علل به النبي ^{صلى الله عليه وسلم} عدم نجاسة الهرة لكونهما مندرجين تحت جنس واحد وهو الضرورة، فكما أن الطواف في الهرة صار علة لعدم نجاسة الهرة للضرورة، وهي ههنا تعذر الاحتراز وصون الأواني عنها، فكذا الصغر في ولاية النكاح صار علة الولاية للضرورة وهي هنا العجز، فهذا التعليل موافق لتعليله ^{صلى الله عليه وسلم}، فكما أن في تعليله ^{صلى الله عليه وسلم} وصف الطواف ملائم لحكم عدم النجاسة، فكذا وصف الصغر ملائم للولاية، فكلا الوصفين صالحان لأن ينسب إليهما الحكم، وهذا معنى الملائمة.
 العمل بالوصف: بأن يجعل علة للحكم في الأصل ويثبت به الحكم في الفرع. قبل الملائمة: التي مر ذكرها آنفاً، وهي الشرط الأول للوصف، فبعدها يتوقف الوصف على الشرط الثاني عند أبي حنيفة ^{رحمته الله} وهو التأثير كما سيحى بيانه، وعلى الإحالة عند الشافعي ^{رحمته الله}، وسره ما ذكرت آنفاً، فتذكره.
 أمر شرعي: لأن العلل الشرعية المثبتة للحكم التي كلامنا فيها إنما يتعرف صحتها من جانب الشرع إذا كانت موافقة للعلل المنقولة من السلف قبل ظهور هذا المعنى، كيف يعمل بالوصف؛ لأن هذا المعنى أي الملائمة في الوصف بمنسلة الصلاحية للشاهد، وبدون الصلاحية لا يقبل شهادة، فكذا ههنا.

وإذا ثبت الملازمة لم يجب العملُ به إلا بعد العدالة عندنا، وهي الأثر؛ لأنه يحتمل الردّ مع قيام الملازمة، فيتعرّف صحته بظهور أثره في موضع من المواضع،
من الشارع

العمل به: أي بالوصف الصالح، بل يجوز بمعنى إن عمل به نفذ العمل. عندنا: وأما عند أصحاب الشافعي رحمهم الله فلا يجب العلم بعد الملازمة إلا بالإحالة*، وذلك لأنه لا يجب للقاضي أن يقضي بشهادة رجل صالح للشهادة مستور الحال ما لم يظهر ديانتته. نعم إن قضى جاز فكذا الحال في الوصف، فلا يجب أن يعمل به ما لم يظهر عدالته. قيام الملازمة: كالشاهد يحتمل الرد مع قيام الصلاحية، وهي كونه عاقلاً بالغاً حراً مسلماً؛ إذ بعض من العقلاء الأحرار المسلمين البالغين فاسق، فهو مردود الشهادة، فكذا بعض الأوصاف صالح لأن يجعل علة للحكم، ولكنه غير مقبول عند الشارع؛ إذ الوصف لا يكون علة بنفسه بل يجعل الشارع.

موضع من المواضع: وهو أن يثبت بنص أو إجماع كون الوصف علة للحكم، وهذا يكون على أربعة أنواع: الأول أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في عين سور الهرة، فإنه ثبت بقوله عنه كون الطواف علة لعين ذلك الحكم، وهو عدم نجاسة سور الهرة. والثاني أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في جنس الحكم كالصغر، فإنه ظهر كونه علة في ولاية المال بالإجماع، وولاية المال جنس لحكم النكاح فيصحب جعل الصغر علة في ولاية النكاح أيضاً بسبب المجانسة. والثالث أن يظهر أثر جنس الوصف في عين ذلك الحكم ثبت كونه علة لإسقاط الصلاة بالنص، والجنون جنس للإغماء، فلما ثبت كون الجنون علة لسقوط الصلاة، فصحب جعل الإغماء أيضاً علة لسقوطها. والرابع أن يظهر أثر جنس الوصف في جنس ذلك الحكم كمشقة السفر، فإنه ثبت بالنص كونها علة لسقوط الركعتين، فالمشقة جنس للحيض، وسقوط الركعتين جنس لسقوط الصلاة، فلا اعتبار المجانسة صح جعل الحيض علة لسقوط الصلاة وإن ثبت الحكم وهو سقوط الصلاة عن الحائض بالقرآن؛ لأنه لم يثبت بنص وإجماع كون الحيض علة لسقوط الصلاة، فهو إنما يجعل العلة باعتبار جنسه وهو المشقة، وكلامنا في تعيين العلة بنص كالطواف، فإنه وصف، وهو علة لحكم عدم نجاسة الهرة فعليته لهذا الحكم تثبت في ذلك الحديث الذي ورد فيه ذلك الحكم أو في غيره كالسكر، فإنه علة لحكم حرمة الخمر، فحرمة الخمر ثبت من القرآن.

وأما كون السكر علة هذه الحرمة فلم يثبت من القرآن بل من بعض الأحاديث، كقوله عنه: "كل مسكر حرام"، [الترمذي، رقم: ٤٣٤٣] وسواء ثبت كون الوصف علة بصراحة النص أو الإجماع بأن يقول: هذا حرام لأجل هذا، أو لأنه كذا، أو علته كذا، أو بالإشارة والكناية بأن يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره التعليل لكان بعيداً، =

* الإحالة: الإحالة عند الشافعية تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين العلم من ذات الأصل، لا بنص ولا بغيره، والحاصل بمجرد وقوع خيال عليته في قلب المجتهد بغير نظر إلى نص وشاهد آخر يحكم بعليته.

كأثر الصغر في ولاية المال، وهو نظير صدق الشاهد يتعرّف بظهور أثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه. ولما صارت العلة عندنا علة بالأثر قدّمنا على القياس أي تناول أي ممنوع الاستحسان الذي هو القياس الخفيّ إذا قوي أثره.

[تقديم القياس على الاستحسان]

وقدّمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره، وخفي فساده؛ لأن العبرة لقوة الأثر، وصحته دون الظهور. وبيان الثاني في من تلا آية السجدة ..
القسم

= فيحمل على التعليل دفعاً للاستبعاد والنظائر، والأمثال في كتب الأصول كثيرة، فعليك بالرجوع إليها، هذا تشريح الكلام، وأما تحقيق الحق فلا يسعه هذا المقام. كأثر الصغر إلخ: هذ قسم ثان للتأثير كما مرّ. وهو: أي معرفة صحّة الوصف بظهور الأثر. صدق الشاهد: فكما أن صدق الشاهد بعد الصلاحية يعرف بسبب كفه عن المعاصي والكبائر حتى يجب قبول الشهادة بعده، فكذا صحة الوصف في كونه علة للحكم بعد الملازمة إنما يتعرف بالتأثير، أي بظهور أثره بنص وإجماع في موضع من المواضع حتى يجب العمل بالوصف بعده. ولما كان يرد أن القياس حجة شرعية والاستحسان أمر لم يعرفه سوى أبي حنيفة رحمته الله وقد يترك الحنفية القياس بالاستحسان، وهل هذا إلا ترك الدليل الشرعي في مقابلة غير الشرعي، فأشار إلى دفعه فقال: ولما صارت إلخ. علة بالأثر: لا بالإحالة والطرده كما ذهب إليه غيرنا. الاستحسان الذي إلخ: في اللغة عدّ الشيء حسناً، تقول: استحسنته كذا أي اعتقدته حسناً. وفي اصطلاح الأصول: هو القياس الخفي إذا قوي أثره؛ لأن الاعتبار لقوة الأثر وضعفه، لا لظهوره وخفائه؛ إذ ربما يكون بعض الأشياء ظاهراً وبعضه خفياً، ولكن يرجح الخفي على الظاهر إذا كان قوياً، كالأخرة مع أنّها باطنة ترجح على الدنيا الظاهرة بسبب القوة، وهي البقاء والدوام، ففي هذا إشارة إلى أن الاستحسان ليس بخارج من الحجج الأربعة بل هو أقوى نوعي القياس، وإنما قدّمه على القياس بقوة أثره، فلا يرد علينا ترك الدليل الشرعي بغير الشرعي؛ لأنه الدليل الشرعي بل أقوى من القياس الذي هو دليل شرعيّ، ولا أنا عملنا بسوى الأدلة الأربعة؛ لأنه داخل فيه، والضابطة في تقدّم أحدهما على الآخر هذا: وقدّمنا إلخ. وقدّمنا القياس إلخ: وإن كان في ظاهره فساد. لأن العبرة إلخ: دليل على الأمرين: أحدهما تقديم الاستحسان على القياس، والثاني تقديم القياس على الاستحسان. الثاني: من هذين الأمرين.

من تلا آية السجدة إلخ: حاصله أن المصلّي إذا قرأ آية السجدة بين الصلاة وأراد أن يؤدي السجدة في الركوع بأن نوى التداخل بين ركوع الصلاة وسجدة التلاوة، كما هو المعروف بين الحفاظ، فيجوز قياساً =

في صلاته أنه يركع بها قياساً؛ لأن النص قد ورد به، قال الله تعالى: ﴿وَحَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابٌ﴾، وفي الاستحسان لا يجزئه؛ لأن الشرع أمرنا بالسجود والركوع **خلافه** كسجود الصلاة، فهذا أثر ظاهر، فأما وجه القياس فمجاز محض لكن القياس أولى ^{أي لا يكفي} بأثره الباطن. بيانه أن السجود عند التلاوة لم يشرع قرابة مقصودة حتى لا يلزم ^{من الاستحسان} بالنذر، وإنما المقصود مجرد ما يصلح تواضعاً،
 أي لم يجب قرابة بعينه

= وجه القياس أن الركوع والسجود متشابهات في الخضوع، ولذا أطلق اسم الركوع على السجود في تلك الآية، وذلك* لأن الخور وهو أن يقع على الأرض لا يتحقق في حالة الركوع بل في حالة السجدة، فظهر أن المراد بالركوع في تلك الآية هو السجدة، فلما ثبت أن الركوع والسجود متشابهان في الخضوع، والمقصود في سجود التلاوة هو الخضوع، فيحوز الركوع قياساً على السجدة لاشتراك وصف الخضوع بينهما.
 خلافه: أي دونه في التعظيم، ولهذا لا ينوب أحدهما مقام الآخر في الصلاة، فكذا في سجدة التلاوة، وإلى هذا أشار بقوله: "كسجود الصلاة لا يتأذى بالركوع" إلخ. فهذا: أي كون الركوع غير السجود وعدم كفاية أحدهما عن الآخر أثر ظاهر في بادي النظر، وأما بنظر دقيق ففيه فساد، ولهذا رجح القياس عليه، وأما القياس ففي بادي النظر فيه ضعف، ولذا سمي القياس المقابل له بالاستحسان، وإليه أشار بقوله: فأما إلخ.
 وجه القياس: أي وجه ضعف القياس في بادي النظر "فمجاز محض" أي ثبوته بالمجاز؛ لأنه تعالى أقام الركوع مقام السجود باعتبار المشابهة في التقرب، والمجاز في مقابلة الحقيقة ضعيف، وقد كان بناء القياس على المجاز، وبناء الاستحسان على الحقيقة، فهذا وجه ظهور أثر الاستحسان وفساد القياس في بادي الرأي.
 بأثره الباطن: والحاصل إن كان القياس في بادي الرأي فاسداً والاستحسان صحيحاً لكن بالنظر الدقيق القياس أولى من الاستحسان؛ لأن أثر القياس في الباطن قوي، وأثر الاستحسان ضعيف، فبين الأول بقوله: "بيانه" أي بيان أثر الباطن للقياس. لا يلزم بالنذر: فلو كان قرابة مقصودة لوجب بالنذر، فهذا دليل على كونه غير قرابة مقصودة. ما يصلح تواضعاً: لتمييز المطيع المتقاد عن العاصي المتكبر كما يدل عليه آيات السجود، منها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً﴾ (الرعد: ١٥)، ومنها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ (الحج: ١٨)، أي يتواضع له أهل السماء والأرض، فعلم أن المقصود من السجود في تلك المواضع التواضع.

* وذلك: أي كون المراد من الركوع في آية السجدة.

والركوع في الصلاة يعمل هذا العمل بخلاف سجود الصلاة والركوع في غيرها،
فصار الأثر الخفي مع الفساد الظاهر أولى من الأثر الظاهر مع الفساد الخفي، وهذا
قسم عز وجوده.

[المستحسن بالقياس الخفي]

وأما القسم الأول فأكثر من أن يحصى. ثم المستحسن بالقياس الخفي يصحّ تعديته،

هذا العمل: أي يحصل منه هذا المقصود، فيجوز أن ينوب أحدهما مناب الآخر، فجاز الركوع مقام السجود بنية التداخل لاشتراك العلة وهي التواضع، فهذا أثر باطن للقياس، وأما ضعف الباطن للاستحسان فبيّنه بقوله: بخلاف إلخ. سجود الصلاة: بل هو قرينة مقصودة حتى يلزم بالندر، فلما كان قرينة مقصودة فلا يتأدى بغيره. غيرها: أي الصلاة، حيث لا ينوب عن سجود التلاوة، وحاصله أن قياسكم لسجود التلاوة على سجود الصلاة حيث قلتم: "كما لا يتأدى سجود الصلاة بغيره" فكذا سجود التلاوة لا يتأدى بغيره من الركوع، وكذا قياسكم للركوع في الصلاة على الركوع في غير الصلاة حيث قلتم: "كما أن الركوع في غير الصلاة لا ينوب عن سجدة التلاوة فكذا الركوع في الصلاة ينبغي أن لا ينوب عنها" فاسد في إمعان النظر وإن كان في بادئ الرأي صحيحاً، ووجه الفساد أن السجود في الصلاة قرينة مقصودة، وسجود التلاوة ليس على هذا الوصف، فكيف يصحّ أن يقاس أحدهما على الآخر في عدم أداء السجود بغيره، وإن الركوع في غير الصلاة ليس بعبادة، والركوع في الصلاة عبادة، والشرط فيما يتأدى به السجود أن يكون عبادة، فكيف يصحّ أن يقاس أحد الركوعين على الآخر في عدم أداء سجود التلاوة به. وهذا: أي ترجيح القياس على الاستحسان.

القسم الأول: وهو أن يترجح الاستحسان على القياس. أن يحصى: فمن شاء أن يطلع على أمثله فليرجع إلى الهداية، فإنه مملوّ من هذا القسم، فلذا ما أوردنا مثلاً له. اعلم أن الاستحسان دليل يعارض القياس الجليّ، والدليل المعارض للقياس الجليّ نص وإجماع وضرورة. وقد يكون القياس الخفيّ، فيقال في الأول: الاستحسان بالأثر، وفي الثاني: الاستحسان بالإجماع، وفي الثالث: الاستحسان بالضرورة، وفي الرابع: الاستحسان بالقياس، وكما يثبت بالقياس الجليّ حكم شرعي يثبت بكل واحد من تلك الأقسام الأربعة، لكن الحكم الثابت بالقياس الجليّ يتعدى إلى غيره، وأما الحكم الثابت بتلك الأقسام فقد يتعدى وقد لا، فأراد المصنف أن يبيّن المتعدّي وغير المتعدّي، فقال: ثم المستحسن: بالفتح وهو الحكم الثابت بالاستحسان. تعديته: إلى غيره؛ لأنه قياس من كل وجه، غير أن أثره القويّ خفي.

بخلاف المستحسن بالأثر أو الإجماع أو الضرورة، كالسلم والاستصناع وتطهير الحياض والآبار والأواني. ألا ترى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياساً؛ لأنه المدعي، ويوجهه استحساناً؛ لأنه ينكر وجوب التسليم بما ادّعاه المشتري ثمناً،
 أي تسليم المبيع

بخلاف المستحسن بالأثر إلخ: فإن الحكم الثابت من كل واحد من تلك الأقسام الثلاثة في مقابلة القياس الجلي لا يتعدى إلى غيره؛ لأنه غير معلول بعلّة حتى يصحّ التعدية باشتراك العلة، بل هو معدول عن القياس، ثابت بالنص والإجماع والضرورة.

كالسلم: مثال للاستحسان بالأثر؛ لأن القياس يأبى عن بيع السلم؛ لأنه بيع المعدوم، ولكنه ثبت بالنص، وهو قوله عليه السلام: "من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم". [البخاري، رقم: ٢٢٤٠] فلا يصحّ تعديته حتى يجوز بيع المعدوم في غير ذلك قياساً على السلم. والاستصناع: مثال للاستحسان بالإجماع، فإنه انعقد الإجماع على جواز الاستصناع، وهو أن يأمر إنساناً ليحيط له القميص مثلاً بكذا، ويبين صفته ومقداره، ولا يذكر له أجلاً ويسلم الدراهم أولاً، والقياس بأباه؛ لأنه بيع المعدوم حقيقة وهو معدوم ووصفاً، ولا يجوز بيع المعدوم إلا بعد تعيينه حقيقة أو ثبوته في الذمة، فأما ما هو معدوم من كل وجه فلا يجوز بيعه، ولكن الأمة تركوا القياس وأجمعوا على جوازه من غير تكبير، فهذا حكم ثبت بالإجماع مخالفاً للقياس، فلا يجوز تعديته.

وتطهير الحياض إلخ: مثلاً للاستحسان بالضرورة، فإن الحوض والبير والآنية إذا تنجّست طهرت بإخراج الماء الموجود في الحوض وصب الإناء، فتطهر هذه الأشياء ثبت بالضرورة المحوجة لعامة الناس إلى ذلك، وللضرورة تأثير في سقوط الخطاب، ولكن القياس يأبى تطهير تلك الأشياء؛ لأن إخراج كل الماء بحيث لا يبقى قطرة، وصب الماء على الحوض والبير بعد ذلك للتطهير كما يصب على الثوب وغيره عسيراً جداً، فلا بدّ أن يدخل فيهما الماء للتطهير، وبهذا لا يحصل الطهارة؛ لأن الماء الداخل في الحوض والذي ينبع من البير ينجس بملاقة النجس، وكذا الدلو يتنجس بملاقة الماء، ولا يزال يعود وهي نجسة، وعلى هذا قس الإناء، فهذا استحسان بالضرورة، فلا يجوز تعديته. ألا ترى أن الاختلاف إلخ: تائيد لقوله: والمستحسن بالقياس الخفي يصحّ تعديته، وحاصله إذا اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع بأن قال البائع: بعته بمائتين، وقال المشتري: بمائة، فالقياس أن لا يخلف البائع.

لأنه المدعي: يدعي على المشتري زيادة الثمن، واليمين لا يجب على المدعي. بما ادّعاه إلخ: والحاصل: القياس يقتضي يمين المشتري فقط؛ لأنه ينكر زيادة الثمن، والاستحسان يقتضي أن يتحالف؛ لأن المشتري أيضاً يدعي عليه وجوب المبيع بمقدار أقل، والبائع ينكر، فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه، فيجب الحلف عليهما، وبعد الحلف يفسخ القاضي البيع.

وهذا حكم تعدّي إلى الوارثين والإجارة، فأما بعد القبض فلم يجب به يمين البائع إلا بالأثر، بخلاف القياس عند أبي حنيفة رحمته، فلم يصح تعديته.

وهذا حكم: أي وجوب التحالف عليهما وفسخ البيع بعده ثبت بالقياس الخفيّ. الوارثين: بعد موت البائع والمشتري، فإنه إن اختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع فيتحالفان ويفسخ القاضي البيع، كما كان يفسخ في المورثين. والإجارة: أي يتعدّى حكم البيع إلى الإجارة إذا اختلف المواجه والمستأجر في مقدار الأجرة قبل استيفاء المستأجر المنفعة، يتحالف كل واحد منهما، وتفسخ الإجارة لدفع الضرر، هذا كله قبل القبض. فأما بعد القبض إلخ: يعني إذا اختلف البائع والمشتري بعد قبض المشتري المبيع في مقدار الثمن فقال البائع: بع بمائتين، وقال المشتري: اشتريت بمائة، فحينئذ القياس أن يجب اليمين على المشتري فقط؛ لأنه منكر لوجوب الزيادة، ولا يدعي على البائع شيئاً؛ إذ المبيع في يده لكن الأثر وقوله رحمته: "إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفاً وتراداً"، [البخاري، رقم: ٢٢٢٢] يقتضي التحالف بينهما؛ إذ لفظ "التراد" يشير إلى جريان التحالف بعد القبض؛ إذ التراد لا يتصور إلا بعد القبض، فهذا استحسان بالأثر، فلا يتعدّى حكمه عند الشيخين إلى الوارثين إذا اختلف بعد موت المورثين، فكان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف؛ لأنه بعد القبض ثبت بالأثر مخالفاً للقياس، فيقتصر على مورده، ولا إلى المواجه والمستأجر إذا اختلفا بعد قبض المعقود عليه خلافاً لمحمد رحمته، فإن عنده يجري التحالف في جميع هذه الصور.

اعلم أنه اختلف العلماء في العلة المستنبطة، قال الشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الرازي وكثير من العراقيين والإمام مالك وأحمد بن حنبل وعامة المعتزلة: جاز أن تكون العلة مخصّصة بأن يوجد الوصف الذي نسميه علة في بعض المواضع، ولا يوجد الحكم لمانع؛ لأن العلة الشرعية أمانة على الحكم يجعل الجاعل وليست بموجبة بنفسها، فيجوز أن لا تكون في بعض المواضع أمانة كالغيم الرطب، إنه أمانة على المطر وقد لا يوجد المطر ويوجد الغيم، وهذا لا يقدح في كونه أمانة، وقال أكثر مشايخ الحنفية قديماً وحديثاً وهو أظهر قول الشافعي وهو المختار عند المصنف: لا يجوز؛ لأنه لا يخلو: إما أن يتخلّف الحكم عن العلة لمانع أو لا، والثاني باطل لا يخفى بطلانه، والأول أيضاً باطل؛ لأن علل الشرع أمارات وأدلة على أحكام الشرع، بمعنى أينما وجد العلة كانت موجبة للحكم ودليلاً عليه، فإذا تخلّف الحكم عنها كان مناقضة. ولما أجاز بعض مشايخنا تخصيص العلة وقال: هذا مذهب علمائنا الثلاثة مستدلاً بالاستحسان، فإن عند علمائنا يجوز الاستحسان اتفاقاً، وهو قول بتخصيص العلة؛ لأن القياس ثبت في صورة الاستحسان الذي هو قياس خفيّ في مقابلة القياس الجليّ، فإذا عمل بالاستحسان وترك القياس فقد خصّصت العلة الموجودة في القياس حيث لم يثبت الحكم الموافق للقياس لمانع، وهل هذا إلا تخصيص العلة الذي هو عبارة عن تخلّف الحكم عن العلة في بعض الصور لمانع، فردّ المصنّف بقوله: ثم الاستحسان إلخ.

[الاستحسان ليس من باب خصوص العلة]

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلة؛ لأن الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والإجماع والضرورة؛ لأن في الضرورة إجماعاً، والإجماع مثل الكتاب والسنة، وكذا إذا عارضه الاستحسان أوجب عدمه، فصار عدم الحكم لعدم العلة لا يمنع مع قيام العلة، وكذا نقول في سائر العلة المؤثرة.

[فعل الناسي عفواً]

وبيان ذلك في قولنا في الصائم حق

ثم الاستحسان إلخ: حتى يصح الاستدلال به. لأن الوصف: الذي هو علة بحسب الظاهر في القياس المذكور. في مقابلة النص إلخ: والاستحسان يتحقق بالنص والإجماع والضرورة، وفي مقابلة تلك الأمور لا عبرة للقياس؛ إذ من شروط صحته عدم النص، فإذا كان الاستحسان بالنص، فكيف يعتبر في مقابلة القياس لفوت شرطه، فإذا فات الشرط فات المشروط، وهو القياس هنا، فإذا فات القياس فأين العلة في القياس، وكذا لا يصح القياس في مقابلة الضرورة. مثل الكتاب والسنة: فكما لا يصح القياس في مقابلة الكتاب والسنة؛ لأنهما نصان، فكذا لا يجوز في مقابلة الإجماع والضرورة؛ لأنهما في حكم النص، ولما كان يرد أن الاستحسان كما يثبت بالنص والإجماع والضرورة يثبت بالقياس أيضاً، فهذا جوابكم في الاستحسان الثابت بالأمور الثلاثة صحيح فما جوابكم في الاستحسان الثابت بالقياس أشار المصنف إلى دفعه بقوله: وكذا إذا عارضه إلخ.

الاستحسان: الذي المرجوح الضعيف في مقابلة الراجح القوي معدوم، فكما لا يصح القياس في مقابلة تلك الأمور الثلاثة كذا لا يصح في مقابلة الاستحسان أيضاً كما مرّ دليلاً آنفاً، فحاصل الردّ أن الاستحسان ليس من باب خصوص العلة، أي ليس بدليل مخصّص للقياس، حتى يقال: إن عدم الحكم ثابت مع وجود العلة لمانع بل القياس في مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مرّ بيانه آنفاً، فإذا لم يصح القياس لا يوجد العلة. قيام العلة: كما توهم بعض مشايخنا المستدلين على جواز تخصيص العلة بالاستحسان. وكذا: أي كما قلنا في القياس في مقابلة الاستحسان من أن عدم الحكم هنا لعدم العلة، لا أن العلة موجودة وتخلّف الحكم عنها.

العلل المؤثرة: التي تخلّف أحكامها في بعض المواضع من أن تخلّف الحكم في تلك المواضع لعدم العلة، لا أن العلة موجودة وتخلّف الحكم عنها لمانع، كما يقول أصحاب التخصيص. وبيان ذلك: أي بيان أن عدم الحكم عندنا =

إذا صبّ الماء في حلقة: إنه يفسد صومه؛ لفوات ركن الصوم، ولزم عليه الناسي، فمن أجاز خصوص العلل قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع، وهو الأثر، وقلنا نحن: انعدم الحكم لعدم هذه العلة؛ لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع، فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفواً، فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه، فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم، وهذا أصل هذا الفصل فاحفظه وأحكمه، ففيه فقه كثير ومخلص كبير.

= لعدم العلة، وعندهم لمانع مع قيام العلة. صبّ الماء إلخ: بالإكراه وهو ذاكر لصومه، أو في النوم. ركن الصوم: وهو الإمساك لوصل الماء المفطر إلى جوفه، ففساد الصوم حكم علته فوات ركن الصوم وهو الإمساك. الناسي: فإنه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فعلة الفساد موجودة، وهو فوات الإمساك، ومع هذا لا يفسد صومه، فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا ومن جوز تخصيص العلة حسب رأيه. حكم هذا التعليل: ثمه وهو فساد الصوم في الناسي. وهو الأثر: وهو قوله ﷺ: "من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتمّ صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه". رواه البخاري [رقم: ١٩٣٣] ومسلم [رقم: ٢٧١٦]، فعندهم امتناع الحكم لمانع مع قيام العلة. انعدم الحكم: وهو فساد صوم الناسي؛ لعدم هذه العلة، لا أن العلة وهي فوات ركن الصوم موجودة في الناسي، ومع هذا لم يوجد الحكم، وهو فساد الصوم لمانع، وإنما قلنا: العلة معدومة. إلى صاحب الشرع: كما قال ﷺ: "إنما أطعمه الله وسقاه" [البخاري، رقم: ١٩٣٣]، فالتبي ﷺ أنسب الإطعام والسقاية إلى الله تعالى، وهو صاحب الحق. عفواً: فكأنه لم يأكل، ولما انعدم العلة وهي الأكل بهذا الاعتبار، فبقي الصوم لبقاء ركنه، لا لمانع مع فوات ركنه الذي هو علة لفساد الصوم. ومخلص كبير: من جميع ما يرد علينا من مواضع خصوص العلل. لما فرغ المصنف ﷺ عن بيان نفس القياس وشرطه وركنه شرع في حكمه أي الأثر المرتب عليه.

[حكم القياس]

وأما حكمه فتعدية حكم النص إلى ما لا نصّ فيه، ليثبت فيه بغالب الرأي على
 أي حكم الأصل أي فرع مثل حكم النص
 احتمال الخطأ، فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا، وعند الشافعي رحمته الله هو صحيح
 أي التعليل بدون التعدية، حتى جوّز التعليل بالثمنية، واحتجّ بأن هذا لما كان من جنس الحجج
 هذا الفريق على صحتها
 وجب أن يتعلّق به الإيجاب كسائر الحجج.

لا نص فيه: ولا إجماع ولا دليل فوق الرأي؛ إذ من شروط صحة القياس عدم دليل آخر فوقه. فيه: أي فيما لا نص فيه وهو الفرع. بغالب الرأي إلخ: وإنما قال: "بغالب الرأي"؛ لأن القياس من الأدلة الظنية دون القطعية وإن كان وجوب العمل به بطريق اليقين. وفي قوله: "على احتمال الخطأ" إشارة إلى مذهب منصور ومسلك جمهور، وهو أن كل مجتهد يخطئ ويصيب. عندنا: أي عند عامة المتأخرين، وهو قول بعض أصحاب الشافعي وأبي عبد الله البصري من المتكلمين، حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلاً، فالقياس والتعليل عند هؤلاء مترادفان. وعند الشافعي رحمته الله: بل عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وبعض أصحابنا وأحمد ابن حنبل وأبي الحسن البصري وعبد الجبار والقاضي أبي بكر الباقلاني. بدون التعدية: فالتعليل عندهم أعم من القياس، والقياس نوع منه؛ لأن التعليل على قسمين، فإن كان العلة فيه متعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياساً، وإلا فهو تعليل محض أي مجرد عن التعدية، وتسمّى العلة علة قاصرة، فإن كانت هي منصدوقة أو مُجمَعاً عليها فلا خلاف في صحتها عند الفريقين، وإن كانت مستتبطة كالثمنية في النقدين لحرمة الربا عند الشافعي رحمته الله فهي عند الفريق الأول غير صحيحة، وعند الثاني صحيحة. بالثمنية: فعند الفريق الثاني علة حرمة بيع الدرهم بالدرهمين الثمنية، وهي مخصوصة في النقدين أي الذهب والفضة، حتى إن ثبت الثمنية في غيرها لا يحرم البيع بالتفاضل، فهي غير متعدية. بأن هذا: أي التعليل بالعلة القاصرة المستتبطة. الحجج: الشرعية التي بها يتعلق الأحكام الشرعية. الإيجاب: أي إثبات الأحكام مطلقاً سواء تعدّى إلى الفرع أو لم يتعد. كسائر الحجج: الشرعية من الكتاب والسنة، فالحكم يثبت بهما سواء كانا خاصين أو عامين.

* مثل: وإنما قدرنا لفظ المثل؛ لأن تعدية عين حكم الأصل غير ثابت؛ لأن الشيء متى تعدّى عن محله فرغ محله الأول عنه، وحكم النص يبقى بعد التعليل كما كان، ولا يفرغ.

ألا ترى أن دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعدية بل يعرف ذلك معنى في الوصف.
 وجه قولنا: أن دليل الشرع لا بدّ، وأن يُوجبَ علماً أو عملاً، وهذا لا يوجب علماً،
 ولا يوجب عملاً في المنصوص عليه؛ لأنه ثابت بالنص، والنص فوق التعليل، فلا يصحّ
 قطعه عنه، فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية. ^{أي في الأصل} فإن قيل: التعليل بما لا يتعدى يفيد
 اختصاص حكم النص به. قلنا: هذا يحصل بترك التعليل، على أن التعليل بما لا يتعدى
 لا يمنع التعليل بما يتعدى، فتبطل هذه الفائدة.

ألا ترى أن دلالة إلخ: تائيد على مطلوبه، حاصله أن كون الوصف علة للحكم أمر يثبت من التأثير والتعديل
 وغيره من الأمور، وكونه متعدياً أو غير متعدٍ أمر آخر ينشأ من كونه عامّاً أو خاصّاً، فالتأثير والتعديل وغيره من
 الدلائل الدالة على كون الوصف علة للحكم لا يقتضي أن يكون متعدياً، بل التعدية إنما يعرف من كونه عامّاً،
 فإذا دلّت الدلائل على كون الوصف علة للحكم فينبغي أن يحكم على صحته، سواء تعدى أو لم يتعد؛ لأنه أمر
 آخر، لا حاجة إليه بعد كون الوصف علة صحيحة لوجود الشرائط.

علماً: أي يقيناً لكونه دليلاً ظنياً بالاتفاق. فوق التعليل: لأنه قطعي، فأى حاجة إلى أن يضاف حكم الأصل
 إلى التعليل الذي هو أضعف من النص مع وجود النص فيه. عنه: أي عن النص وإيجابه إلى التعليل.
 سنوى التعدية: فلو خلا عنها أيضاً كما خلا عن العلم كان عبثاً وباطلاً، وأما العلة القاصرة المنصوصة فهي
 ليست على هذا الديدن؛ لأنها مفيدة للعلم؛ إذ الشارع لما نصّ عليها فقد أفاد علماً بأنها هي المؤثرة في الحكم،
 ولا فائدة أعظم منها. فإن قيل: منع على قوله: فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية، حاصله أنا لانسليم
 الانحصار في هاتين الفائدتين، بل يجوز أن يكون له فائدة أخرى، وهي إثبات اختصاص الحكم بالنص لئلا يشتغل
 المجتهد بالتعليل للتعدية إلى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به.

بترك التعليل: لأن هذا الاختصاص كان ثابتاً قبل التعليل يفوت العموم الحاصل به، فبقي الخصوص على حاله.
 لا يمنع التعليل بما يتعدى: لأنه كما جاز أن يجتمع في الأصل وصفان متعديان، أحدهما أكثر تعدياً من الآخر كذلك يجوز
 أن يجتمع فيه وصفان، أحدهما يتعدى والآخر لا يتعدى، فإذا علّل المجتهد بوصف غير متعدٍ لا يحصل الاختصاص به؛
 لأن الوصف المتعدى موجود فيه، فيجب عليه أن يعلل بوصف متعدٍ؛ لأنه أقرب إلى الاعتبار المأمور به من غير المتعدى، =

[دفع العلل]

وأما دفعه فنقول: العلل نوعان، طردية ومؤثرة. وعلى كل واحد من القسمين ضروبٌ
 من الدفع. أي دفع القياس المخالف
 أي الطردية والمؤثرة

[العلل الطردية أربعة]

أما وجوه دفع العلل الطردية فأربعة: القول بموجب العلة، ثم الممانعة، ثم بيان فساد
 الوضع، ثم المناقضة. أما القول بموجب العلة فالترام ما يلزمه المعلل بتعليله، وذلك
 مثل قولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأدى إلا بتعيين النية،
 أي قول الشافعية

= فلما نشأ هذا الاحتمال في كل ما أثبت الاختصاص فيه بوصف غير متعدّ بطل الاختصاص. هذه الفائدة: التي قلتم
 بها، وهي اختصاص حكم النصوص. ولما فرغ عن الحكم شرع في بيان دفعه. طردية: والعلة الطردية هي الوصف
 الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجوداً عند البعض، ووجوداً وعدمياً عند البعض الآخر من غير نظر إلى ثبوت أثره في
 موضع بنص أو إجماع، والاحتجاج بها غير صحيح عندنا، والشافعية رحمهم الله تحتج بها، ونحن بالعلة المؤثرة، ندفع العلل
 الطردية على وجه يلحق الشافعية إلى القول بالتأثير، والشافعية تدفع المؤثره ثم نجيبهم عن الدفع، وهذا البحث هو
 أساس المناظرة، وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث الأصولي بتغيير بعض القواعد وازديادها.

ومؤثرة: والعلة المؤثرة ما ظهر أثرها بنص أو إجماع في جنس الحكم المعلل بها، كطواف الهرة ظهر كونه علة في
 سقوط حكم النجاسة في سورها بمجرد صحيح كما مرّ بيانه، فتذكره. ضروب من الدفع: كما ستقف الآن
 إن شاء الله تعالى. القول بموجب العلة: أي تسليم ما يلزم من تعليل المستدلّ، ولهذا قدّم على غيره؛ لأنه أقطع
 للمناظرة. الممانعة: والنزاع فيها أقل بالنسبة إلى مادونها، فلهذا قدّمت على الغير.

فساد الوضع: ولما كان هذا أقوى دفعاً من المناقضة قدّم عليها. ما يلزمه المعلل بتعليله: مع بقاء الخلاف في الحكم
 المتنازع فيه. إلا بتعيين النية: بأن يقول: بصوم غد نويتُ لفرض رمضان بأن ينوي لكل يوم، وقد أثبت الشافعية هذا
 الحكم بالعلة الطردية، وهي الفرضية للتعين؛ إذ مهما توجد الفرضية توجد التعين كما ترى في صوم القضاء والكفارة =

فيقال لهم: عندنا لا يصحّ إلا بتعيّن النية، وإنما نجوّزه بإطلاق النية على أنه تعيّن.
لأنه موجب العلة
أي إطلاق النية

[أقسام الممانعة]

وأما الممانعة فهي أربعة أقسام: ممانعة في نفس الوصف، وفي صلاحه للحكم، وفي نفس الحكم، وفي نسبه إلى الوصف.....
بلاستقراء
وثانيها الممانعة في
ورابعها الممانعة في

= والصلوات الخمس، فنحن نجيبهم بتسليم موجب العلة فنقول: نعم الفرضية علة للتعين، والتعين موجب، فنسلم التعين في كل فرض، كما أشار إليه المصنف.

عندنا: أيضاً لا يصحّ صوم رمضان. تعيّن: من جانب الشارع، والحاصل أنا سلّمنا أن مقتضى الفرضية وموجبها التعيّن، ولكن التعين على نوعين، أحدهما من جانب العباد والثاني من جانب الشارع، فأما فيما نحن فيه فالتعين من جانب الشارع موجود؛ لأنه قال: "إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان"، وهذا التعين يكفي، وأهل المناظرة لم يعتبروا ولم يدرجوا هذا القسم من الدفع في فن المناظرة؛ لأنه سطحي لا يبقى بعد تعين المبحث حتى لو صرح المستدلّ بمراده بأن يقول: المراد تعيّن العباد كان القول بموجب العلة لغواً بل تستعين الممانعة.

الممانعة: وهي منع السائل مقدمات الدليل كلها أو بعضها بالتعين والتفصيل، وهي تلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالأثر؛ لأن السائل لما لم يسلمّ قوله بلا دليل، وليس له دليل يقبله السائل سوى بيان الأثر، فلا محالة يضطرّ الجيب إلى بيان الأثر ليتمكن الإلزام على السائل. نفس الوصف: بأن يقول السائل: لانسلمّ أن الوصف (الذي تدعيه أيها المستدلّ أنه علة للحكم) موجود في المتنازع فيه، كأن يقول المستدلّ: إن مسح الرأس مسح فيسنّ تثليثه كالاستنجاء، فيدفع بالمنع بعدم تحقّق العلة في المقيس عليه وهو الاستنجاء هنا، فيقول السائل: لانسلمّ أن المسح الذي تدعيه أنه علة للتثليث موجود في الاستنجاء، فإن الاستنجاء تطهير عن النجاسة الحقيقية، والمسح ليس بتطهير هذه النجاسة.

صلاحه للحكم: بأن يقول السائل بعد تسليم وجود الوصف: لانسلمّ أن هذا الوصف صالح للعلية، كقول الشافعي في إثبات الولاية على البكر: "إنها بكر جاهلة بأمر النكاح لعدم الخلط بالرجال، فيولى عليها"، فالعلة عنده وصف البكارة، فنحن نقول: لانسلمّ أن وصف البكارة صالح للعلية هذا الحكم؛ لأنه لم يظهر في موضع آخر تأثيره بل الصالح لها هو الصغر. وثالثها الممانعة في نفس الحكم: بأن يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية: إنا لانسلمّ أن هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر، كقول الشافعي رضي الله عنه في إثبات تثليث مسح الرأس: "إنه ركن في الوضوء، فيسنّ تثليثه كالوجه"، فالعلة عندهما الركنية، والحكم التثليث، =

[فساد الوضع]

وأما فساد الوضع فمثل تعليلهم؛ لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين، ولإبقاء
النكاح مع ارتداد أحدهما،
أي تعليل الشافعية

= فنحن نقول: لانسلم أن الحكم هو التثليث بل الإكمال بعد تمام الفرض، فلما استوعبت الوجه في الفرض صير الإكمال إلى تثليث غسله، ولما لم يستوعب الرأس في المسح؛ لأن فرض المسح بمقدار ربع الرأس عندنا، ومسح الشعرة عندهم صير إكمال المسح إلى الاستيعاب لا إلى التثليث، فيكون السنة هو دون التثليث. وفي نسبه إلى الوصف: بأن يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحيته للعلية ووجود الحكم: لانسلم أن هذا الحكم منسوب إلى هذا الوصف بل إلى وصف آخر، كما نقول في المسألة المذكورة: لانسلم أن التثليث في الغسل منسوب إلى الركنية بأن تكون هي علة للتثليث، بدليل الانتقال بالقيام والقراءة، فإنهما ركنان في الصلاة، ولايسنّ تثليثهما، وبالمضمضة والاستنشاق في غير الصلاة حيث يسنّ تثليثهما، وإنهما ليسا بركنين في الوضوء.

فساد الوضع: وهو كون الوصف في نفسه آيأ عن الحكم ومقتضياً لضده بأن يثبت بنص أو إجماع كونه علة لنقيض هذا الحكم، فإذا أورد على المستدلّ هذا السؤال يضطرّ إلى الرجوع عن الطرد إلى بيان الملازمة والتأثير في القياس. بإسلام أحد الزوجين: فإنهم قالوا: إذا أسلم أحد الزوجين، فإن كانت المرأة غير مدخول بها تقع الفرقة بمجرد الإسلام من غير توقّف على قضاء القاضي، وانقضاء العدة كردّة أحدهما، وإن كانت مدخولاً بها فبعد مُضيّ ثلاث حيض، فقد جعلوا الإسلام علة للفرقة، ونحن نقول: هذا في وضعه فاسد، فإن الإسلام لا يصلح أن يكون علة للفرقة؛ لأنه عُرف عاصماً للحقوق لا رافعاً لها، فينبغي أن يعرض الإسلام على الآخر، فإن أسلم بقي النكاح بينهما كما كان، وإلا تضاف الفرقة إلى الإباء لا إلى الإسلام، والإباء يصلح أن يكون علة للفرقة.

ولإبقاء إلخ: عطف على "لإيجاب الفرقة" أي ومثل تعليلهم لإبقاء النكاح إلخ، إذا ارتدّ أحد الزوجين - والعياذ بالله العظيم - فإن كانت المرأة غير مدخول بها تقع الفرقة في الحال اتفاقاً، وإن كانت مدخولاً بها فكذا عندنا خلافاً للشافعية، فعندهم لاتقع الفرقة حتى تنقضي عدتها، فتعليلهم (لإبقاء النكاح وقت ارتداد أحدهما إلى انقضاء العدة بأن هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير مناف إياه وهو الردة، فوجب أن يتأجل إلى انقضاء العدة في المدخول بها لطلاق) فاسد في وضعه؛ لأنه تعليل لإبقاء الشيء مع ما ينافيه وهو الارتداد، فإنه مناف للنكاح؛ لأنه يبطل عصمة النفس والمال جميعاً، والنكاح مبنيّ على العصمة، ولما كان الحكم يضاف إلى الحادث أبداً أو إلى آخر الأوصاف وجوداً، وفيما نحن فيه الردة حادث، أنسبنا الفرقة إلى الردة، فإذا ثبت العلة ثبت المعلول، وهو الفرقة من غير توقّف إلى انقضاء العدة، ولايذهب إلى الفهم أن الشافعية يجعلون الارتداد علة =

فإنه فاسدٌ في الوضع؛ لأن الإسلام لا يصلح قاطعاً للحقوق، والردة لاتصلح عفواً.
أي تليهم في الصورتين

[المناقضة]

وأما المناقضة فمثل قولهم في الوضوء والتميم: إهما طهارتان، فكيف افترقا في النية؟
قول الشافعية في اشتراط النية
قلنا: هذا ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة، فيضطرُّ إلى بيان وجه المسألة،
وهو أن الوضوء تطهير حكمي؛ لأنه لا يعقل في المحل نجاسة، فكان كالتميم في شرط
فإذا كان أمراً تعدياً
النية ليتحقق التعبد،

= إبقاء النكاح، ولهذا قال المصنف: "مع ارتداد أحدهما" لا بسبب ارتداد أحدهما.
فاسد في الوضع إلخ: لأن الإسلام لا يصلح قاطعاً للحقوق في الصورة الأولى، والردة لاتصلح عفواً في الصورة
الثانية، فإنه لو أبقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم أن تجعل الردة عفواً أي حكم المعدم يمكن الحكم
ببقاء النكاح كما جعل الأكل عفواً في حق الناسي، والردة لكونها غاية القبح لاتصلح أن تكون معفوة.
المناقضة: وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علّة، سواء كان التخلف مانع أو لغير مانع، هذا عند
من لم يجوز تخصيص العلة؛ إذ التخصيص مناقضة عندهم، وعند من جوزه هي تخلف الحكم عن العلة التي ادعى
كونها علّة لا مانع، فإن كان التخلف لمانع لايسمى مناقضة عندهم، ويعبر عند أهل المناظرة عن هذا بالنقض
والمناقضة، فهي مرادفة عندهم للمنع. افترقا: أي لا تفرقان في النية، فإن كانت النية شرطاً في التيمم يجب أن
يكون شرطاً في الوضوء أيضاً؛ لأهما طهارتان مساويتان، فكيف تشترط في أحدهما ولا تشترط في الآخر،
فأجبنا عن هذا بطريق المناقضة. والبدن عن النجاسة: فإنه أيضاً طهارة مشروطة للصلاة، فينبغي أن تفرض فيه
النية أيضاً، فلو كانت علة النية هي الطهارة كما قلتم، فلم يتخلف عنها الحكم؟ ولكن في هذا المثال الطهارة
موجودة، والحكم وهو النية متخلف بالاتفاق، فلا بد أن يضطرَّ الخصم حينئذ إلى بيان الفرق بينهما والقول
بالتأثير، وإليه أشار المصنف بقوله: فيضطر إلخ. وجه المسألة: أي المعنى الذي به يظهر الفرق ويندفع النقض.
تطهير حكمي: أي أمر تعبدّي غير معقول. ليتحقق التعبد: إذ التعبد موقوف على النية كالصلاة والصوم،
بخلاف غسل الثوب والبدن عن النجاسة، فإنه طهارة حقيقية، وإزالة النجس الحقيقي وهو أمر معقول لا يحتاج
إلى النية، فالحاصل أن علة النية الطهارة الحكيمة لا مطلق الطهارة، فالحكم الذي هو النية هنا لم يتخلف عن
العلة وهي الطهارة الحكيمة كالتميم والوضوء مثله في كونه طهارة حكمية، فنقول في جوابه: الوضوء إنما يلزم =

فهذه الوجوه تلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير.
لكي يحصل لهم الخلاص عنها

[دفع العلل المؤثرة]

وأما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة؛ لأنها لا تشمل المناقضة، وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب أو السنة أو الإجماع، لكنه إذا تصوّر مناقضة يجب دفعه من وجوه أربعة،

= بعد خروج النجس لزوال الطهارة؛ إذ البدن كله يتنجس بخروج النجس أي نجس كان، فهذا أمر معقول، فكان القياس أن يغسل البدن كله بعد خروج النجس فالنجس الذي كان أقل خروجاً بقي الحكم فيه على القياس كالمنى، وأما ما كان أكثر خروجاً كالبول فاقصر فيه على غسل الأعضاء الأربعة التي هي أصول البدن في الحدود ووقوع الآثام منه، دفعاً للحرج؛ لأن في غسل كل البدن بكل مرة حرجاً عظيماً، فلاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول، والوضوء ليس هذا الاقتصار حتى يعد أمراً غير معقول فيحتاج إلى النية، وأما نجاسة البدن بخروج النجس وإزالة الماء لها فأمر معقول لا يحتاج إلى النية بخلاف التيمم، فإن التراب فيه ملوث في نفسه غير مطهر بطبعه، فلذا يحتاج إلى النية فيه. الوجوه: الأربعة إذا أوردت على العلل الطردية.
إلا المعارضة: فيه إشارة إلى أنه تجرّي فيها الممانعة، وهو ما قبلها هو القول بموجب العلة ولايجرى فيها ما بعد الممانعة، وهو فساد الوضع والمعارضة والمناقضة.

السنة أو الإجماع: فكما أن الكتاب والسنة والإجماع لا يحتل المناقضة وفساد الوضع كذا العلل الثابتة بكل واحد من الكتاب والسنة والإجماع لا تحتلها. مثال ما ظهر أثره بالكتاب كالخارج من البدن، فإنه علة للحدث، فظهر تأثيره في الحدث مرة في السيلين بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ (النساء: ٤٣)، ومثال ما ظهر تأثيره بالسنة كالطواف، فإنه علة لعدم نجاسة سور سواكن البيوت، فإنه ظهر تأثيره مرة في سور الهرة لقوله ﷺ: "إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات"، [الترمذي، رقم: ٩٢]، ومثال ما ظهر تأثيره بالإجماع كالإتلاف، فإنه علة لعدم قطع يد السارق في المرة الثالثة، فإن فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال، وحد السرقة إنما شرع زاجراً لا مُتلفاً بالإجماع، فلو قطع يده في المرة الثالثة لزم الإتلاف الممنوع إجماعاً، فتلك العلل لا تحتل فساد الوضع أصلاً بأن لاتصلح علة؛ لأنه ظهرت عليتها مرة من الكتاب والسنة والإجماع، وأما المناقضة فإنها تنجح عليها صورة وإن لم تنجح حقيقة. وإليه أشار بقوله لكنه إذا تصوّر إلخ: وهي الدفع بالوصف ثم =

كما نقول في الخارج من غير السيلين: إنه نجس خارج من بدن الإنسان، فكان حدثاً كالبول، فيورد عليه ما إذا لم يسئل، فندفعه أولاً بالوصف وهو أنه ليس بخارج؛ لأن تحت كل جلدة رطوبة، وفي كل عرق دمًا، فإذا زال الجلد كان ظاهرًا لا خارجًا، ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة، وهو وجوب غسل ذلك الموضوع للتطهير فيه صار الوصف حجة، من حيث أن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يمتثل الوصف بالتجزئي، وهناك لم يجب غسل ذلك الموضوع، فانعدم الحكم لعدم العلة،

= بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض، والتفصيل يأتي، انتظره. فبعض النقوض يدفع بالمعنى الثابت بالوصف، وبعضه بغيره من الأقسام الأربعة. الخارج من غير السيلين إلخ: فالخارج النجس علة للحدث، وقد ثبت تأثيره مرة في السيلين بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾. عليه: أي على تعليلنا هذا بالنقض من قبل الشافعي رحمته. إذا لم يسئل: أي لم يتجاوز المخرج فإنه نجس خارج وليس بحدث، فقد تخلف الحكم وهو الحدث عن هذه العلة وهي الخارج؛ لأن تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دمًا. ظاهرًا لا خارجًا: فالخارج النجس هو علة للحدث ليس بموجود في مادة التخلف، فإن العلة هي الخارج النجس، وما لم يسئل ليس بخارج بل هو باد. ثم بالمعنى الثابت إلخ: أي ثم ندفعه ثانياً بعدم المعنى الثابت بالوصف الذي كان ثبوته بالوصف بالدلالة، وبسبب هذا المعنى كان ذلك الوصف علة للحكم، فإذا لم يوجد فيه ذلك المعنى لم يكن علة، فإذا لم يوجد العلة لم يتخلف الحكم كما تقول في ذلك المثال لو سلم أن وصف الخروج موجود لكنه لم يوجد فيه المعنى الذي كان بسببه علة. وهو وجوب إلخ: لأنه يزيل بخروج النجس الطهارة الحاصلة للبدن كله، فيجب أولاً غسل ذلك الموضوع من النجاسة ثم غسل البدن كله، ولكن لما كان فيه حرج عظيم اقتصر على الأعضاء الأربعة دفعاً للحرج. فيه: أي بسبب وجوب غسل ذلك الموضوع. ما يكون منه: أي ما يخرج منه، لا ما يكون من خارج، فإن النجاسة الخارجية يوجب غسل ذلك الموضوع فقط. لا يمتثل إلخ: فلما وجب غسل ذلك الموضوع وجب غسل كل البدن لا محالة. لعدم العلة: فكأنه لم يوجد الخروج لعدم المعنى المذكور، فلم يوجد الحكم وهو الحدث، لا أن العلة موجودة والحكم متخلف كما قال الخصم.

ويورد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان أنه حدث موجبٌ للطهارة بعد خروج الوقت، وبالغرض؛ فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول، وذلك حدث، فإذا لزم صار عفواً لقيام الوقت فكذلك ههنا.

من هذا التعليل
في صورة سلس البول

ويورد عليه إلخ: عطف على قوله: "فيورد عليه ما إذا لم يسئل"، والحاصل يورد علينا من جانب الشافعي رحمته في المثال المذكور نقصان، الأول ما دفعناه بطريقتين، والثاني هو صاحب الجرح السائل، فإن ما يخرج من جرحه نجس خارج وليس بحدث ناقض للوضوء ما دام الوقت موجوداً.

فندفعه إلخ: أي ندفع بطريقتين، الأول بوجود الحكم وعدم تخلفه، بأن نقول: الحكم المطلوب ليس بمتخلف عن العلة، وهذا الطريق قسم ثالث، والقسمان الأولان مرّ ذكرهما، والرابع سيحييء. ببيان أنه إلخ: يعني لانسلّم أن ما يخرج مثل جرح السائل ليس بحدث بل هو حدث، ولكن تأخّر حكمه للضرورة إلى ما بعد خروج الوقت، ولهذا يلزم الوضوء بذلك الحدث بعد خروج الوقت.

وبالغرض: عطف على قوله: بالحكم، أي ندفعه ثانياً بوجود الغرض من العلة بأن نقول: فإن غرضنا إلخ. التسوية إلخ: وإلحاق الفرع بالأصل وذلك حاصل، وإليه أشار بقوله: وذلك البول الذي جعلناه أصلاً.

ههنا: يعني الدم كان حدثاً، فإذا لزم صار عفواً، فحصل التساوي بين البول المقيس عليه والدم وما يخرج من بدن الإنسان، حيث يصير بسبب الدوام عفواً كالبول، وهذا قسم رابع، فتمّ أقسام دفع النقض. ولما فرغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة.

[أنواع المعارضة]

أما المعارضة فهي نوعان: معارضة فيها مناقضة، ومعارضة خالصة.

النوع الثاني

النوع الأول

[القلب]

أما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب، وهو نوعان، أحدهما قلب العلة حكماً والحكم علةً، وهو مأخوذ من قلب الإناء، وإنما يصحّ هذا فيما يكون التعليل فيه بالحكم، مثل قولهم: الكفارُ جنسٌ يجلد بكرهم مائة، فيرجم ثيبيهم كالمسلمين. قلنا: المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة؛ لأنه يرجم ثيبيهم،
القلب الصحيح
النوع من القلب
أي الشافية

المعارضة: وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم، فإن كان هو ذلك الدليل الأول بعينه فهو النوع الأول وإلا فهو النوع الثاني. معارضة فيها إلخ: فمن حيث تدلّ على نقيض مدعى المعلل تسمى معارضة، ومن حيث أن دليلاً لم يصحّ دليلاً له، بل صار دليلاً للخصم تسمى مناقضة لخلل في الدليل، ولما كان المعارضة أصلاً فيه والنقض ضمنياً؛ لأن النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر، سميت معارضة فيها المناقضة، لا مناقضة فيها المعارضة.

فالقلب: أي هي القلب في اصطلاح الأصول والمناظرة، والقلب تغيير التعليل إلى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها، بأن يجعل المعلول علةً والعلة معلولاً مثلاً على مثال قلب الإناء.

قلب الإناء: أي جعل أعلاها أسفلها وأسفلها أعلاها، فإن العلة لكونها أصلاً كانت أعلى من الحكم، والحكم لكونه تبعاً كان أسفل منها، وبهذا القلب يصير أعلى التعليل أسفله وأسفله أعلاه، فكان كقلب الإناء.

بالحكم: بأن يجعل المستدلّ حكم الأصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه إلى الفرع، وأما إذا كانت العلة وصفاً محضاً فلا يقبل هذا النوع. كالمسلمين: والحاصل أن عندهم الإسلام ليس بشرط للإحصان، فكما أن المحصنين من المسلمين يرجمون، وغير المحصنين يجلدون فكذا الكفار يجب أن يرجم المحصنون منهم ويجلد غيرهم، فجعلوا جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين، وهو في الواقع حكم شرعي، وعندنا لما كان الإسلام شرطاً للإحصان فالكفار كلهم غير محصنين، فليس عليهم إلا الجلد، بكرهم وثيبيهم فيه سواء، عارضناهم بالقلب.

قلنا: المسلمون إلخ: أعني لانسلم أن الجلد علة للرجم في المسلمين، حتى يقال: إن الجلد يوجد في ثيبي الكفار، فيجب الرجم. أيضاً بل الأمر بالعكس، وهو أن الرجم علة لجلد المائة في المسلمين، فلما احتمل الانقلاب =

فلما احتمل الانقلاب فسد الأصل وبطل القياس، والثاني قلب الوصف شاهداً على
 المعلل بعد أن كان شاهداً له، وهو مأخوذ من قلب الجراب، فإنه كان ظهره إليك،
 فصار وجهه إليك، إلا أنه لا يكون إلا بوصف زائد فيه تفسير للأول.
 لكن أي ظهر الوصف

[الفرق بين صوم القضاء وصوم رمضان]

مثاله قولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأدى إلا بتعيين النية
 أي الشافية

= فسد الأصل وبطل القياس، فهذا القلب معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف حكم
 الذي أوجبه المعلل، وهو رجم تبيهم، وفيها معنى المناقضة حيث فسد دليلهم، بأنه لا يصلح علة.
 شاهداً له: أي للمعلل بأن جعل السائل وصف المعلل شاهداً نفسه بعد أن كان شاهداً له. وهو: أي هذا
 القلب. الجراب: الجراب بالفتح والكسر توشه دان، والجراب إذا قلب يجعل ظاهره باطناً وباطنه ظاهراً.
 فإنه: الضمير للشأن أو للوصف وهذا أرجح. إليك: حيث كان شاهداً لك يحاج عنك كمن يقدم ليخاصم
 ووجهه كان إلى الخصم، وهو السائل حيث كان يحاجه ويقابله، فإذا قلب بعده فصار وجهه إليك.
 وجهه إليك: وظهره إلى الخصم حيث صار شاهداً عليك يحاجك عن خصمك، هذا إذا يراد من كاف الخطاب
 المعلل، فإن يراد السائل كان معناه: كان ظهر الوصف إليك يا أيها السائل حيث كان معرضاً عنك، كمن
 يذهب معرضاً عن رجل يصير ظهره إليه، فحينئذ كان الوصف شاهداً عليك، فإذا قلب صار مقبلاً إليك
 ومعرضاً عن المعلل، فحينئذ صار شاهداً على المعلل، فهذا القلب معارضة من حيث إنه يدل على خلاف مدعى
 الخصم، وفيه مناقضة من حيث أن دليله لم يدل على مدعاه، وأهل المناظرة يسمونه بالمعارضة بالقلب.
 تفسير للأول: أي هذا النوع من القلب لا يتحقق إلا بوصف زائد على وصف المعلل يكون في ذلك الوصف
 تفسير وتقرير للوصف الأول، لا أنه تغيير له، فاندفع مايتوهم وروده من أن القلب لا يتحقق إلا بتعليل الحكم
 بعين ذلك الوصف، فإذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة، فيكون هذا تعليل الحكم بعلة أخرى، فيكون
 معارضة محضة غير متضمنة للإبطال، فإذا قال: هذه الزيادة تفسير للوصف الأول لا تغيير له فاندفع.
 مثاله: أي هذا النوع من القلب. إنه صوم فرض إلخ: فجعلوا الفرضية علة التعيين، فعارضناهم بالقلب وجعلنا
 الفرضية دليلاً على عدم التعيين.

كصوم القضاء، فقلنا: لما كان صوماً فرضاً استغني عن تعيين النية بعد تعيينه
 كصوم القضاء، لكنه إنما يتعين بعد الشروع، وهذا تعيين قبل الشروع. وقد تقلب
 العلة من وجه آخر، وهو ضعيف. مثاله قولهم: هذه عبادة لا يمضي في فاسدها،
 أي صوم القضاء في الصوم أي صوم رمضان
 بل فاسد أي النوافل
 فوجب أن لا يلزم بالشروع كالوضوء، فيقال لهم: لما كان كذلك وجب...
 في الجواب

تعيينه: من جانب الشارع. كصوم القضاء: فإنه يحتاج إلى تعيين واحد فكذا صوم رمضان، فهما سوياً في ذلك. تعيين إلخ: من جانب الشارع حيث قال: "إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان"، فصوم رمضان و صوم القضاء سوياً في أنه لا يحتاج إلى تعيين آخر بعد تعيين، لكن رمضان لما كان متعيناً من قبل الشارع فلا يحتاج إلى تعيين العبد، و صوم القضاء لما لم يكن كذلك يحتاج إلى تعيين العبد. وحاصل المقام أن أصحاب الشافعي رحمهم الله قالوا: يجب تعيين النية لكل يوم من رمضان، واستدلوا عليه بأنه صوم فرض كصوم القضاء، فكما يجب تعيين صوم القضاء بوجه الفرضية فكذا يجب تعيين صوم رمضان، فجعلوا الفرضية علةً للتعيين وقاسوا على صوم القضاء، فعارضناهم بالقلب وجعلنا علة عدم التعيين ما جعلوه علة التعيين وهو الفرضية، ولما أهم الخصم الفرضية ولم يبين أن الفرضية علة للتعيين قبل التعيين أو بعده ففسرنا الفرضية التي كان وصفاً شاهداً لهم، وزدنا في القلب لفظ "بعد تعيينه".

وقلنا: إن الصوم الفرض بعد تعيينه لا يحتاج إلى تعيين آخر، و صوم رمضان متعين بتعيين الشارع قبل الشروع فيه، وصار كصوم القضاء بعد تعيينه بسبب الشروع، فكما أن صوم القضاء بعد تعيين العبد لا يحتاج إلى تعيين آخر فكذا صوم رمضان بعد تعيينه من جانب الشارع لا يحتاج إلى تعيين آخر، وهو تعيين العبد، فوصف الفرضية كان شاهداً لهم حيث كان علة للتعيين وما فسّرناه في القلب، وقلنا: هذا الوصف تعيين لا يحتاج إلى تعيين آخر صار شاهداً لنا، وفي هذا التفسير ليس تغيير الوصف بل تقريره وتفسيره.

وجه آخر: سوى الوجهين المذكورين، ويسمى قلب التسوية. قولهم: أي أصحاب الشافعي في حق النوافل حيث لا تجب بالشروع ولا تقضى بإفسادها عندهم. عبادة لا يمضي إلخ: أي إذا فسدت بنفسها بظهور الحدث من المصلي لا يجب إتمامها، وهذا بخلاف الحج فإنه يجب بالشروع؛ لأن المضي يجب فيه بعد الفساد. فاسدها: وفي نسخة: "فسادها". كالوضوء: فأصحاب الشافعي رحمهم الله جعل علة عدم اللزوم في النوافل عدم الإمضاء في الفساد وقاسوا على الوضوء حيث لا يمضي في فساده فقالوا: كما أن الوضوء لا يلزم بالشروع لعدم الإمضاء في الفساد فكذا النوافل لا تجب بالشروع لعدم الإمضاء في الفساد. لما كان كذلك: أي لما كانت هذا النوافل لا تمضي في فساده وصارت كالوضوء حيث لا يمضي في فساده.

أن يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء، وهو ضعيف من وجوه القلب؛ لأنه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة، ولأن المقصود من الكلام معناه، والاستواء ^{هذا النوع من القلب} ولا ينظر في الألفاظ مختلف في المعنى ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد، وذلك مُبطل للقياس.

[المعارضة الخالصة في حكم الفرع]

وأما المعارضة الخالصة فنوعان، أحدهما في حكم الفرع، وهو صحيح.

فيه: أي فيما شرع من العبادة النافلة. عمل النذر إلخ: أي كما يستوي عمل النذر والشروع في الوضوء حيث لا يلزم الوضوء بهما، والوضوء كان عندكم أصلاً ومقيساً عليه كذلك يجب أن يستوي عمل النذر والشروع في الفرع وهو النوافل، والاستواء في النوافل لا يمكن أن يكون بعدم اللزوم؛ إذ النوافل بالنذر تلزم بالإجماع، فوجب أن تجب بالشروع أيضاً ليتحقق الاستواء فيهما، فالوصف الذي جعله أصحاب الشافعي رحمهم الله علة عدم اللزوم وهو عدم الإمضاء في الفساد جعلناه علةً للاستواء ويلزم منه اللزوم بالشروع، فكان قلباً من هذا الوجه.

من وجوه القلب: من وجهين، أحدهما ما بينه المصنف بقوله: لأنه إلخ. والثاني ما بينه المصنف في هذا القول: ولأن إلخ. بحكم آخر: أي لما جاء السائل بحكم آخر وهو التسوية، وهو ليس بمناقض للحكم الأول وهو عدم لزوم النوافل بالشروع؛ لأن المستدل لم ينف التسوية لكون إثباتها مناقضاً لمدعاه. المناقضة: التي هي شرط لصحة القلب. والاستواء: الذي أثبتته الخصم بالعلة المذكورة. مختلف في المعنى: إذ الاستواء بين النذر والشروع في الأصل أي الوضوء باعتبار عدم الإلزام، فإن الوضوء كما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع أيضاً، فعلى هذا الاستواء سقوط، وفي الفرع أي النوافل باعتبار الإلزام، فعلى هذا هو ثبوت، وإليه أشار بقوله: ثبوت من وجه إلخ.

على وجه التضاد: فإن الاستواء في الأصل باعتبار عدم الإلزام، وفي الفرع باعتبار الإلزام. وذلك: أي اختلاف الاستواء في الأصل والفرع ثبوتاً وسقوطاً. للقياس: أي قياس المعارض بالقلب؛ لأن من شروط القياس أن يتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع بعينه أي بلا تفاوت، وهو ههنا منتف؛ إذ الاستواء الذي في الأصل متضاد للاستواء الذي أثبتته المعارض في الفرع؛ إذ في الأول سقوط وفي الثاني ثبوت، وأن يشارك أحدهما الآخر في الاسم أي في اسم الاستواء؛ لأنه لا اعتبار للألفاظ، وإنما المقصود المعنى، وبين الاستوائين في المعنى اختلاف بل تضاد صريح، فكيف يصح القياس. المعارضة الخالصة: عن معنى المناقضة، وأهل المناظرة يسمونها بالمعارضة بالغير. حكم الفرع: بأن يقول المعارض: لنا دليل يدل على خلاف حكمك الذي أثبتته في =

[المعارضة الخالصة في علة الأصل]

والثاني في علة الأصل، وذلك باطل لعدم حكمه، ولفساده لو أفاد تعديته؛ لأنه لا اتصال له بموضع النزاع إلا من حيث أنه ينعدم تلك العلة فيه، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم،

= المقيس، ولها خمسة أقسام، كلها مذكورة بالتفصيل في المطوّلات. ولما أعرض المصنف عن ذكرها فناسب لنا الإعراض. صحيح: لما فيه من إثبات حكم مخالف للحكم الأول بإثبات علة أخرى في ذلك المحل بعينه. مثاله ما إذا قال الشافعي رحمته الله: إن المسح ركن في الوضوء فيسنّ تثليثه كالغسل، فنقول في المعارضة: المسح في الرأس مسح، فلا يسنّ تثليثه كمسح الخف، فجعل الركبة علة للتثليث، وقاس على غسل الأعضاء المفروضة، ونحن أثبتنا حكماً مخالفاً لما أثبته الشافعي رحمته الله، وهو عدم تثليث المسح بإثبات علة أخرى وهي المسح، وقسنا على الخف، فكما لا يسنّ التثليث فيه لا يسنّ في الرأس؛ لأن المسح الذي علة لعدم التثليث موجود فيهما.

الأصل: أي المقيس عليه، وسميت بالمفارقة بأن يقول: عندي دليل يدلّ على أن العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع، وهي ثلاثة أقسام، كلها مشروحة في المطوّلات. مثاله: ما إذا علّنا في بيع الحديد بأنه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلاً كالذهب والفضة، فيعارضه الشافعي رحمته الله بأن العلة في الأصل أي الذهب والفضة ليست ما قلت، وهو اتحاد القدر مع الجنس بل هي الثمنية، وتلك لا توجد في الحديد.

باطل: لأنه لا يخلو إما أن يثبت المعارض في مقابلة علة المستدلّ علة متعدية، كما إذا علّنا في حرمة بيع الجص بالجص متفاضلاً بالكيل والجنس، كالحنطة والشعير فيعارضه السائل ويثبت علة أخرى، وهي الاقتيات والاذخار، وهي متعدية توجد في غير الحنطة والشعير كالأرز والدخن، ويقول: تلك العلة لا توجد في الجص، فلا يحرم البيع متفاضلاً، أو علة غير متعدية كما أثبت الشافعي رحمته الله في الذهب والفضة علة أخرى وهي الثمنية، وتلك غير متعدية لا توجد إلا في الذهب والفضة، فعلى الثاني لا يصح تعليله في المعارضة.

لعدم حكمه: إذ حكم التعليل التعدية كما مرّ سابقاً، فإذا أثبت علة غير متعدية يفسد التعليل لعدم حصول الغرض منه، وعلى الأول التعليل أيضاً فاسد، وإليه أشار بقوله: "ولفساده" ويبيّن وجه الفساد بقوله: لأنه لا اتصال إلخ. والحاصل أن المعارضة لا تعلق لها بالمتنازع فيه إلا أنها تفيد عدم تلك العلة فيه، وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم؛ إذ الحكم يثبت بعلة شتى، فبعد فساد تلك العلة تبقى علة أخرى وهي تكفي، ولما كان المعارضة في علة المستدلّ فاسداً عند الأكثر بين قاعدة بعد بيان تلك المعارضة؛ ليكون تلك المعارضة مقبولة إذا أوردت هذه القاعدة فقال: وكل كلام إلخ.

وكل كلام صحيح في الأصل يذكر على سبيل المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة،
 كقولهم في إعتاق الراهن؛ لأنه تصرف يلاقي حق المرهن بالإبطال فكان مردوداً
 أي أصحاب الشافعي أي الإعتاق من الراهن
 كالبيع، فقالوا: ليس هذا كالبيع؛ لأنه يحتمل الفسخ بخلاف العتق، والوجه فيه أن
 أي الإعتاق أي البيع
 يقول: القياس لتعدية حكم الأصل دون تغييره، وحكم الأصل وقف ما يحتمل الرد
 إنما يكون وهو البيع مهنا أي توقف في الابتداء
 والفسخ، وأنت في الفرع تبطل أصلاً ما لا يحتمل الفسخ.
 أي إبطالا كلياً أي الإعتاق بعد الثبوت

الأصل: أي في وضعه وأصل جوهره. سبيل المفارقة: التي هي باطلة عند الأصوليين.

سبيل الممانعة: التي هي طريق مقبول عندهم، فحينئذ يخرج ذلك الكلام من حيز الفساد إلى حيز الصحة، ويكون مقبولاً بأصله ووصفه جميعاً. إعتاق الراهن: عبده المرهون عند المرهن أنه لا ينفذ إعتاقه إذا كان معسراً، ولهم قولان في الموسر. كالبيع: فكما لا ينفذ بيع العبد المرهون لا ينفذ إعتاقه، والعلة المشتركة بينهما تصرف يلاقي حق المرهن بالإبطال. فقالوا: في جوابه، اعلم أن المعارضة في علة الأصل سميت بالمفارقة؛ لأنه أتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الأصل والفرع، وهي فاسدة عند الأكثر، فمن جوز تلك المفارقة منا قال في جوابه: ليس هذا إلخ. بخلاف العتق: فإنه لا يحتمل الفسخ، فحصل الفرق بين البيع والعتق، فعلة عدم جواز البيع هي كونه* محتملاً للفسخ بعد وقوعه، وهذه العلة لا توجد في الفرع أي الإعتاق، فلا يصح أن يقاس الإعتاق على البيع، فهذا الفرق صحيح في نفسه، لكنه لما جاء به السائل الذي ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه، فحقه أن يورده على سبيل الممانعة، ليكون مقبولاً ومسموعاً، وإليه أشار بقوله: والوجه فيه إلخ.

ما لا يحتمل الفسخ: والرد وهو الإعتاق، والحاصل لانسليم أن قياسكم صحيح؛ لأن الأصل هو البيع، والفرع هو العتق، وحكم الأصل هو التوقف؛ لأن بيع الرهن موقوف على إجازة المرهن، لا أنه باطل وفساد في نفسه، فهذا الحكم لا يوجد في الفرع، فإن العتق لا يتوقف على إجازة المرهن ولا يحتمل الفسخ بعد وقوعه، فعلى قياسكم كان أن يثبت التوقف فيه ولكنكم لما أثبتتم أن هذا الحكم فاسد في الفرع أثبتتم حكماً آخر وهو البطلان، فقلت: إن الفرع وهو العتق باطل، وهذا الحكم حكيم جديد لم يتعد من الأصل، ومع البيع لأن ذلك الحكم لم يكن موجوداً فيه، فكيف تعدى منه إلى الفرع، فهل هذا إلا تغيير حكم الأصل. ولما فرغ من بيان المعارضة شرع في بيان دفعها.

* كونه: وإنما جعلنا علة عدم جواز البيع كونه محتملاً للفسخ؛ لأن حق المرهن فيه باق حيث يمنع البيع من النفاذ بخلاف العتق، فإنه صدر من أهله في محله، ولا يمكن للمرهن المنع من نفاذه.

فصل في الترجيح

وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح، وهو عبارة عن فضل أحد المثليين على الآخر وصفاً، حتى قالوا: إن القياس لا يترجّح بقياس آخر، وكذلك الكتاب والسنة، وإنما يترجّح البعض على البعض بقوة فيه، وكذلك صاحب الجراحات لا يترجّح على صاحب جراحة واحدة.

فيه: أي المعارضة، وضمير المذكّر باعتبار المصدر. الترجيح: أي ترجيح أحد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة، فإن أتى المستدلّ بالترجّح تندفع بمعارضة السائل ويثبت دعوى المستدل بلا مرة، فإن لم يأت به صار منقطعاً، وللسائل أن يعارضه بترجّح آخر.

عبارة عن فضل إلخ: فإن قيل: فضل أحد المثليين على الآخر رجحان وليس بترجّح كما لا يخفى، فكيف يصح تفسير الترجّح بالرجحان؟ فإن الأول هو المصدر والثاني هو الحاصل بالمصدر. أقول: توجيه الكلام على وجهين، الأول على حذف المضاف من فضل أحد المثليين، فتقدير الكلام: هو عبارة عن بيان فضل أحد المثليين على الآخر، والثاني المراد من الترجّح بالرجحان، فتقدير الكلام: وهو أي الرجحان عبارة إلخ، ومعنى قوله: "وصفاً" أن لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجّح دليلاً مستقلاً بل معنى في الدليل.

بقياس آخر: ثالث يؤيده، فإنه يكون حينئذ في جانب قياس وفي جانب آخر قياسان، كما لا يترجّح شهادة أربعة على شهادة شاهدين؛ لأن مدار الترجّح على وصف زائد حتى يترجّح شهادة عادل على شهادة فاسق لا على زيادة مستقلة، فلو ترجّح قياس بانضمام قياس آخر إليه يلزم هذا. نعم لو كان أحد القياسين قويا والآخر ضعيفاً فحينئذ يترجّح القوي على الضعيف بزيادة وصف القوة.

الكتاب والسنة: حتى لا يترجّح على آية بآية ثلاثة تؤيدها، وكذلك الحديث لا يترجّح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيده. بقوة فيه: فيكون الاستحسان الصحيح الأثر مقدّماً على القياس الحليّ الفاسد الأثر، والكتاب الذي هو محكم قطعيّ مقدّماً على ما هو ظنيّ، والحديث المشهور مقدّماً على الخبر الواحد.

صاحب الجراحات لا يترجّح إلخ: فإن جرح رجل رجلاً جراحةً واحدةً صالحةً للقتل خطأً، وجرحه آخر جراحات متعددة كذلك، ومات من ذلك كانت الدية على عاقلتهما سواء، ولا يترجّح صاحب الجراحات المتعددة على صاحب جراحة واحدة بأن يجعل ديته كاملة أو زائدة على ديته؛ لأن كل جراحة من جراحاته علة تامّة تصلح معارضة لجراحة صاحب الواحد، فلم يكن وصفاً، فلا يقع بها الترجّح. نعم لو كانت جراحة أحدهما =

[أقسام المعنى الذي يقع به الترجيح]

والذي يقع به الترجيح أربعة: الترجيح بقوة الأثر؛ لأن الأثر معنى في الحجة، فمهما
 قوي كان أولى لفضل في وصف الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس،
 والترجح بقوة ثباته على
 أي ثبات الوصف الثاني

= أقوى من الآخر ينسب الموت إليه، بأن قطع واحد يد رجل والآخر جز رقبته، فكان القاتل هو الجاز؛
 إذ لا يتصور البقاء بدون الرقبة بخلاف اليد، فحينئذ يصح الترجيح.

ف: اعلم - أرشدك الله تعالى - هذا ما ذهب إليه أكثر الأصوليين من أنه لا يصح الترجيح بكثرة الأدلة، وذهب
 بعض أهل النظر من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه صحيح؛ لأن الدليل الواحد لا يعارض إلا دليلاً
 واحداً من جنسه، فيتساقطان بالتعارض، فيبقى الدليل الآخر سالماً عن المعارضة، فيصح به الترجيح، ولأن
 المقصود من الترجيح قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل آخر مثله في إثبات الحكم، فيترجح على الآخر
 بلا مزية، ودليل الفريق الأول هو أن الشيء إنما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله إليه كما ترى في
 المحسوسات، وهذا لأن الوصف لا يتقوم بنفسه، فلا يوجد إلا تبعاً لغيره، فيتقوى به الموصوف الذي قام به هذا
 الوصف، وأما الدليل الذي مستقل بنفسه فلا يوجد في غيره حتى يقوى به الغير، فيكون كل واحد معارضاً
 للدليل الذي أوجب الحكم على خلافه، فيتساقط الكل بالتعارض.

ف: اختلف العلماء فقال بعضهم: إذا تعارض نصان ترجح أحدهما بالقياس؛ لأن القياس غير معتبر في مقابلة
 النص، فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتابعاً له، فيصلح مرجحاً، وقال الآخرون: لا يصح، وهذا هو
 الصحيح؛ لأن القياس وإن لم يعتبر في مقابلة النص ولكنه دليل مستقل بنفسه لا يوجد في غيره كالأوصاف،
 والترجح إنما يقع بها كما علمت آنفاً. الترجيح: أي ترجيح أحد القياسين على الآخر على وجه الصحة.
 معنى في الحجة: لا أمر مستقل بنفسه لا توجد تبعاً لغيره. وصف الحجة: وصف الحجة هو الأثر، فلما قوي
 حصل فيه فضل وزيادة، وهي القوة. في معارضة القياس: فإنه إذا يكون الأثر في الاستحسان أقوى يرجح*
 على القياس وإن كان مؤثراً، وكذا عكسه.

* يروح: فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون الشاهد الأعدل راجحاً على العادل؛ لأن أثره قوي، فيقال:
 إنا لانسلم الاختلاف بعدالته بالزيادة والنقصان، فليس لها أنواع متفاوتة بعضها فوق بعض؛ لأنها أمر مضبوط
 لا يتعدّد، وهو الاجتناب عن الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر.

الحكم المشهود به، كقولنا في مسح الرأس: إنه مسح؛ لأنه أثبت في دلالة التخفيف من قولهم: "إنه ركن" في دلالة التكرار؛ فإن أركان الصلاة تمامها بالإكمال دون التكرار، فأما أثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيراً كالتييم ونحوه. والترجيح بكثرة الأصول؛ لأن كثرة الأصول زيادة لزوم الحكم معه،

الثالث

الحكم المشهود به: بأن يكون وصف أحد القياسين ألزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر. إنه مسح: فلا يسنّ تكراره، فالحكم المشهود به هنا عدم تكرار المسح، وعلته المسح، فهذا الوصف ألزم لإثبات هذا الحكم. أثبت: له زيادة تأثير. كالتييم ونحوه: والحاصل أن أصحاب الشافعي رحمهم الله يقولون: يُسنّ تكرار مسح الرأس، وعندنا لا يسنّ، فجعل أصحاب الشافعي رحمهم الله علة التكرار الركنية، ونحن جعلنا علة عدم التكرار الذي هو التخفيف المسح، فنحن نقول لهم: وصفكم وهو الركنية ليس بألزم لهذا الحكم وهو التكرار؛ لأن هذا الوصف عام يشمل أركان الوضوء والصلاة وغيرهما، وهي لا توجب سنية التكرار في غير الوضوء، بل من قضية الركن في الصلاة إتمامه بالإكمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود للإكمال، وأما السجدة فتكرارها ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن عليحدة حتى لا يجوز الصلاة. ترى في التيمم ومسح الخف والجباير فصار وصف المسح ألزم للحكم المذكور، واحترز بقوله "في كل ما لا يعقل تطهيراً" عن الاستنحاء بغير الماء، فإنه مسح شرع فيه التكرار إذ إزالة النجاسة بتكرار مسح الحجارة معقول.

بكثرة الأصول: بأن يشهد لأحد الوصفين أصل واحد وللآخر أصلان، أو أصول كوصف المسح في مسألة التثليث، فإنه يشهد بصحته أصول ثلاثة: مثل مسح الخف والجبيرة والتييم، ولم يشهد لوصف الخصم وهو الركنية إلا أصل واحد وهو الغسل، فحينئذ يترجح وصفنا عليه، والمراد بالأصل المقيس عليه كما علمت من المثال، فهذا القسم من الترجيح عند الجمهور صحيح.

معه: أي مع الوصف؛ لأن الحجة هي الوصف لا الأصل المستنبط منه، لكن كثرة الأصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر، غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم، فيحدث بها قوة في نفس الوصف، فلذلك صلحت للترجيح، وقال بعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي رحمهم الله: إن الترجيح بكثرة الأصول غير صحيح؛ لأن كثرة الأصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر، والخبر لا ترجح بكثرة الرواة على ما مرّ فكذا هذا، أو لأنه من جنس الترجيح بكثرة العلة؛ إذ شهادة كل أصل بمنزلة شهادة كل علة عليحدة، فيكون هذا من قبيل كثرة الأدلة القياسية أو كثرة وجه الشبه لشيء، فإن هذه كلها لا تصلح للترجيح. =

والترجيح بالعدم عند عدمه، وهو أضعف من وجوه الترجيح؛ لأن العدم لا يتعلّق به حكم، لكن الحكم إذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان أوضح لصحته.

= ف: وهذه الوجوه الثلاثة ترجع إلى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف، ولكن تعدّدت باختلاف الجهات، فإن الترجيح في الأول بالنظر إلى نفس الوصف، وفي الثاني بالنظر إلى الحكم، وفي الثالث بالنظر إلى الأصل، فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام.

عند عدمه: أي عدم الوصف ويسمّى هذا بالعكس، والطرّد: أن يوجد الحكم عند وجود الوصف فالوصف الذي يطرّد وينعكس بأن يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه أولى وأرجح من الوصف الذي يطرّد، بأن يوجد الحكم عند وجود الوصف ولا ينعكس بأن لا ينعدم عند انعدامه. مثاله قولنا في مسح الرأس: إنه مسح في الوضوء فلا يُسَنّ تثليثه، فإن هذا الوصف ينعكس إلى قولنا ما لا يكون مسحاً فيسنّ تثليثه كغسل الوجه ونحوه، بخلاف وصف الركنية، فإنه لا ينعكس إلى قولنا: ما ليس بركن لا يسنّ تثليثه، فإن المضمضة والاستنشاق في الوضوء وتسيبحات الركوع والسجود في الصلاة إنما ليست بركن في الوضوء وفي الصلاة، ومع هذا يسنّ تثليثها، فهذا القسم من الترجيح صحيح عند عامة الأصوليين؛ لأن عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف.

لأن العدم لا يتعلّق به إلخ: لأن العدم ليس بشيء، فكيف يتعلّق به الرجحان؟ فلهذا لو عارضه قسم من الأقسام الثلاثة كان راجحاً عليه، وقال بعض المتأخرين: لا عبرة؛ لأن العدم لا يتعلّق به شيء، فلا يوجب عدم العلة عدم الحكم، ولا وجوده؛ لأنه ليس بشيء، والرجحان إنما يحصل بأمر وجودي، فدفع المصنف هذا الاستدلال بقوله: "لكن الحكم"؛ لأن الوصف الذي يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه أوضح وصفاً من الذي لا ينعدم الحكم عن انعدامه، فالرجحان إنما يضاف حقيقة وبحسب المعنى إلى الاختصاص المستفاد من عدم الحكم عند انعدامه إن كان إضافته بحسب الظاهر إلى العدم، ولهذا يضعف هذا القسم.

ف: واعلم أنه كما يقع التعارض بين الأدلة فيحتاج إلى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح، بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه وهو أي التعارض بين الترجيحين على ثلاثة أقسام؛ لأنه لا يخلو من أن يقع كل واحد من الترجيحين بمعنى راجع إلى الذات أو إلى الحال، أو أحدهما بمعنى راجع إلى الذات والآخر بمعنى راجع إلى الحال، ففي القسمين الأولين (أي التعارض بين الترجيحين بمعنى راجع إلى الذات، والتعارض بين الترجيحين بمعنى راجع إلى الحال) يطلب الترجيح بقوة المعاني إن أمكن، وإلا بقي التعارض وتحقق التسايط، وفي القسم الثالث (أي التعارض بين الترجيحين أحدهما بحسب معنى راجع إلى الذات والآخر إلى الحال) كان الترجيح بحسب معنى راجع إلى الذات أولى وأحقّ من الترجيح الذي بحسب معنى راجع إلى الحال، وإليه أشار المصنف بقوله: وإذا تعارض إلخ.

[حكم التعارض في ترجيح]

وإذا تعارض ضرباً ترجيح كان الرجحان بالذات أحقّ منه بالحال؛ لأن الحال قائمة بالذات تابعة له، والتبع لا يصلح مُبطلاً للأصل، وعلى هذا قلنا في صوم رمضان: ^{أي للذات} ^{من حيث هو تبع} إنه يتأدى بنية قبل انتصاف النهار؛ لأنه ركن واحد يتعلق بالعزيمة، فإذا وجدت في البعض دون البعض تعارضاً فرجحنا بالكثرة؛ لأنه من باب الوجود،.....
أي الكثرة

ضرباً ترجيح: بأن يكون لكل واحد من القياسين المتعارضين ترجيح، فأحد الترجيحين بحسب معنى في الذات والآخر بحسب معنى في الحال فحينئذ كان الرجحان بالذات أحقّ منه بالحال. بالحال: والحاصل أن الترجيح بحسب الوصف الذاتي أحقّ من الترجيح بحسب الوصف العارض. مبطلاً للأصل: من حيث هو أصل. أقول: فيه نظر؛ لأن المتبادر من قوله: لأن الحال إلخ ترجيح الذات على الوصف، ولا كلام فيه، وإنما الكلام في وصفين، أحدهما وصف ذاتي والآخر وصف عارض كما يدلّ عليه سياق الكلام، فالأولى أن يقال: إن الوصف العارض قد ينفكّ عن الذات ويوجد الذات بغيره، والوصف الذاتي لا ينفكّ فلا يوجد الذات بغيره، وترجيح الوصف الذي لا يوجد الذات بدونه ولا ينفكّ عنه على الوصف الذي ينفكّ ويوجد الذات بدونه ظاهر.

وعلى هذا: الأصل وهو أن الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الوصف العارض. ركن واحد: بوحدة اعتبارية شرعية حيث لا يتجزى. بالعزيمة: أي القصد، والمراد النية، فإن الصوم لا يصح بدون النية. تعارضاً: أي البعض، فإما أن يفسد الكل وإما أن يصحّ الكل، فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر، فالشافعي رحمته رجّح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة، فإنها وصف يوجب الفساد حيث لم توجد بعدم النية، فالعبادة وصف عارضيّ للإمساك المعروف؛ لأن الإمساك بحسب الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى، وهو أمر خارج عن الإمساك، وقد قلنا: الترجيح بوصف ذاتي أقوى من وصف عارضيّ. فرجحنا: الصحيح الذي وجد فيه النية. بالكثرة: أي بكثرة أجزاء الصوم لوقوع النية في أكثر النهار، حيث نوى قبل انتصاف النهار، والترجيح بالكثرة ترجيح بوصف ذاتي؛ لأن المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه، والكثرة وصف بالكثير يقوم بحسب أجزاء فتكون وصفاً ذاتياً؛ لأنه من باب الوجود.

باب الوجود: أي أمر وجوديّ، هو وصف ذاتي يقوم بالكثير بحسب أجزائه ويمكن التوجيه بوجه آخر وهو أن يرجع الضمير في قوله: لأنه إلى الترجيح بالكثرة كما هو الظاهر، فالمعنى ورجحنا بعض الصحيح بالكثرة؛ لأن هذا الترجيح من باب الوجود أي بوصف ذاتي؛ لأن الوصف العارض بمنزلة المعدوم في مقابلة الوصف الذاتي، فيصح اختصاص الوصف الذاتي بالوجود، ولي هنا توجيه آخر لا نذكره لضيق المقام.

ولم نرجح بالفساد احتياطاً في باب العبادات؛ لأنه ترجيح بمعنى في الحال.
الباء زائدة

ترجيح الفساد بالعبادة

[ما يثبت بالحجج السابقة في القياس]

فصل: ثم جملة ما يثبت بالحجج التي مرّ ذكرها سابقاً على باب القياس شيئان:

الأحكام المشروعة وما يتعلّق به الأحكام المشروعة، وإنما يصحّ التعليل للقياس بعد

معرفة هذه الجملة، فألحقناها بهذا الباب لتكون وسيلةً إليه بعد إحكام طريق التعليل.

أي هذه الجملة معرفة هذه الجملة أي إلى القياس

باب العبادات: والمعنى لانرجح الفساد بالعبادة هنا كما نرجح جانب الفاسد في باب سائر العبادات للاحتياط، فإنه إذا اجتمع فيها جهة الفساد وجهة الصحة يرجح جهة الفساد احتياطاً اتفاقاً، فالشافعي رحمته في الصوم أيضاً يرجح الفساد للاحتياط، وإنما لم يترجح هنا جانب الفساد لأنه ترجيح بمعنى في الحال أي بوصف عارضي إذ العبادة في الصوم أمر عارضي كما مرّ آنفاً، فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام.

اعلم أنه قد سبق أن موضوع علم الأصول على المذهب المختار هو الأدلة الأربعة والأحكام جميعاً، فلما فرغ المصنف من بحث الأدلة التي هي تثبت الأحكام شرع في مباحث الأحكام، فقال: ثم جملة ما إلخ.

مر ذكرها: قوله: "التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس" يفيد أن القياس لا يثبت شيئاً؛ لأنه مظهر لا مثبت، فالمعنى: الأدلة الثلاثة أعني الكتاب والسنة وإجماع الأمة يثبت شيئين: أحدهما الأحكام المشروعة والثاني مايتعلّق به الأحكام المشروعة. الأحكام المشروعة: أي التكليفية كالحلل والحرمة والنذر والكرهية، وسيأتيك الوضوح إنشاء الله تعالى.

وما يتعلّق به إلخ: وهو الأحكام الوضعية كالحكم بالسببية والشرطية، فإنه يبحث المصنّف في القسم الثاني عن السبب والعلّة والشرط والعلامة، والبحث من هذين القسمين بحث عن المحكوم به أعني فعل المكلف، وبعد ذلك مبحث المحكوم عليه، وهو المكلف كما سيبين المصنف في فصول العقل والأهلية، والأمور المعترضة عليها، وتلك الأمور من عوارض المكلف التي يبحث عنها في هذا العلم، ووجه الضبط أن الحكم (الذي هو من صفات فعل المكلف من الواجب والفرضية و الحرمة والكرهية) يحتاج إلى الحاكم وهو الله تعالى، لا العقل وإلى المحكوم عليه وهو المكلف وإلى المحكوم به وهو فعل المكلف، ولما كان يرد أن المثبت للأحكام وما يتعلّق به الأحكام لما كان هو الأدلة الثلاثة لا القياس، فلم ألحق البحث عن هذه الجملة بالقياس حيث أتى المصنف بهذا البحث بعد القياس دفعه بقوله: وإنما يصح إلخ.

معرفة هذه الجملة: وهي الأحكام وما يتعلّق به الأحكام. بهذا الباب: أي بباب القياس، حيث جيء بها بعد القياس. بعد إحكام إلخ: ببيان شروط القياس وحكمه، وبيان الفرق بين العلة المؤثرة والطرديّة وبيان المعارضات والترجيح، والحاصل أن البحث من هذه الجملة تنمة لبحث القياس؛ لأن القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه =

[أنواع الأحكام المشروعة]

أما الأحكام فأنواع أربعة: حقوق الله تعالى خالصة، وحقوق العباد خالصة، وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب، كحدّ القذف، وما اجتمع فيه وحقّ العبد فيه غالب، كالقصاص.

النوع الأول
النوع الثالث
النوع الرابع

= وشرطه لوصف معلوم، ولا يتحقق ذلك إلا بعد معرفة هذه الجملة، فلذا أوردنا البحث عن هذه الجملة بعد القياس كما أوردنا سابقاً تحت شروط القياس وحكمه، والعلة المؤثرة والطرديّة والمعارضات والترجيح، فلا يقال: لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة إلى القياس، فكان ينبغي أن يقدمها على القياس كما تقدم الوسائل على المقاصد: لأننا نقول: القياس حجة من حجج الشرع، فرتبته أن يقدم على هذا البحث ويلحق بالحجج الثلاثة، ولأنه لما قلنا: هذا البحث تنمة لبحث القياس فاندفع هذا السؤال؛ لأن التتمة إنما يذكر بعد ما هو تنمة له، وإن كانت معرفة التتمة وسيلة إليه، فافهم.

أما الأحكام: والمراد بالحكم المحكوم به أي فعل المكلف، والحكم بمعنى الخطاب إنما هو الإيجاب والتحريم ونحوهما، والذي بمعنى أثر الخطاب هو الوجوب والحرمّة، فهذا التقسيم إنما هو لفعل المكلف لا لهذين المعنيين كما لا يخفى على العاقل. حقوق الله إلخ: وهو ما يطلب رعاية لجانب الله تعالى من حيث الامتثال لأمره بلا رعاية لجانب العبد، وقيل: ما يتعلّق به نفع العام كتعظيم الكعبة؛ فإن نفعه عام للناس باتخاذهم إياها قبلةً، وكحرمّة الزنا يتعلّق بها عموم النفع من سلامة الأنساب، وسلامة النفوس من الهلاك بسبب نزاع الزناة، وارتفاع السيوف فيما بينهم كما نشاهد في زماننا من حكومة النصارى - خذلهم الله - وهذا النوع إنما نسب إلى الله لعظم خطره وعموم نفعه وتعظيمه له تعالى، وهذا النوع ينتفع بشيء فلا يجوز أن يكون شيء حقاً له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق؛ لأن الكل سواء في ذلك.

وحقوق العباد: وهو ما يتعلّق به مصلحة خالصة كحرمّة مال الغير، ولهذا يباح بإباحة المالك. كحدّ القذف: فإن فيه حق الله تعالى من حيث أنه جزء لما نهى الله تعالى عنه من هتك حرمة العفيف الصالح، وحق العبد من حيث يزول به عار المقدّوف، ولكن حق الله تعالى فيه غالب حيث لا تجري الإرث والعفو فيه، وعند الشافعي ﷺ حق العبد غالب فيه فيجري الإرث والعفو عنده. كالقصاص: فحق الله فيه نجات العالم عن القتال والفساد، وحق العبد وقوع الجنابة على نفسه، ولكن حق العبد فيه غالب حيث يجري الإرث والعفو فيه، ويجوز الاعتياض عنه بالمال.

[أنواع حقوق الله تعالى]

وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع: عبادات خالصة كالإيمان والصلاة والزكاة ونحوها،
 النوع الأول
 وعقوبات كاملة كالحدود، وعقوبات قاصرة، ونسَمِّيها أجزئية، وذلك مثل حرمان
 النوع الثاني
 الميراث بالقتل. وحقوق دائرة بين الأمرين وهي الكفارات.
 النوع الثالث
 وعبادة فيها معنى المؤونة حتى لا يشترط لها كمال الأهلية، فهي صدقة
 النوع الرابع
 الفطر،

عبادات خالصة: لا يخالطها معنى العقوبة والمؤونة. كالإيمان: وهو أصل العبادات حيث لا يصح عبادة بدونه.
 والصلاة: وهي بعد الإيمان أفضل العبادات، ولذا قيل: إنها عماد الدين، ومن تركها متعمداً فقد كفر.
 والزكاة: التي تعلق بنعمة المال شكراً له. ونحوها: كالجهاد والصوم والحج.

كالحدود: فالحدود كاملة في الزجر حيث لا يتحاصر بعده غالباً. أجزئية: والجزاء قد يطلق على العقوبة كما في
 قوله تعالى: ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَسَبَا﴾ (المائدة: ٣٨). وقد يطلق على الثواب كما في قوله تعالى: ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾
 (السجدة: ١٧)، فلقصور معنى العقوبة تسمى بالجزاء ليحصل الفرق بين الكامل والقاصر. بالقتل: فإن الجزاء
 الكامل فيه هو القتل، وحرمان الميراث قاصر منه، ولهذا يثبت بالقتل الخطأ، ولو كان كاملاً لم يثبت به
 كالقصاص. وهي الكفارات: فإن فيها معنى العبادة من حيث يتأدى بما هو محض عبادة، كالصوم والصدقة
 والإعتاق والإطعام، ولا تجب على من هو ليس بأهل للعبادة كالكفار، وفيها معنى العقوبة؛ لأنها لم تجب إلا
 أجزئية على أفعال محرمة صدرت عن العباد ولم تجب ابتداءً كسائر العبادات، ولذلك سميت كفارات؛ لأنها
 ستارات للذنوب، ولكن جهة العبادة غالبية فيها عندنا إلا في كفارة الظهار؛ لأنه منكر من القول وزور.

معنى المؤونة: أي المحنة والثقل، وهي فعولة من مانت القوم أمانتهم إذا احتملت مؤونتهم أي ثقلهم، وقيل: هي
 مفعلة من الأون بمعنى الخرج والعدل؛ لأنه ثقل على الإنسان أو من العين وهو التعب والشدة، والأصح هو
 الأول، كذا في المغرب والصحاح. كمال الأهلية: وهو العقل والبلوغ نظراً إلى معنى المؤونة؛ لأن كمال الأهلية
 إنما يشترط لما هو عبادة محضة. صدقة الفطر: فجهة العبادة فيها هي كونها طهرة للصيام عن اللغو والرفث،
 ولهذا سميت في الشرع صدقة، ويشترط النية في أدائها حيث لا يصح بدون النية كسائر العبادات، ويجب صرفها =

ومؤونة فيها معنى القرية وهو العشر، ولهذا لايتبدأ على الكافر، وجاز البقاء عليه عند محمد ﷺ، ومؤونة فيها معنى العقوبة وهو الخراج، ولذلك لايتبدأ على المسلم وجاز البقاء عليه، وحقّ قائم بنفسه، وهو خمس الغنائم والمعادن، فإنه حقّ ^{النوع السابع} ^{النوع الثامن} أي الخمس ووجب لله تعالى ثابتاً بنفسه بناءً على أن الجهاد حقه، فصار المصاب به له كله، لكنه أوجب أربعة أخماسه للغانمين منّة منه،.....

= إلى مصارف الصدقات، ووجوبها على الإنسان بسبب رأس الغير، وكون الرأس فيه سبباً يدل على أن فيها معنى المؤونة كالتنفقة، ولكن لما كان معنى العبادة فيها غالباً قلنا: عبادة فيها معنى المؤونة، ولهذا لايجب على الصبي والمجنون عند محمد كسائر العبادات.

وهو العشر: فإنه في نفسه مؤونة الأرض التي يزرعها؛ إذ لو منعه لأخلص الأرض عنه السلطان، ولكن فيه معنى العبادة حيث لايجب ابتداءً إلا على المسلم، ويصرف في مصارف الزكاة إلا أن الأرض أصل، والنماء ووصف تابع، فكان معنى المؤونة فيه أصلاً ومعنى العبادة تبعاً. ولهذا: أي بسبب أن فيه معنى القرية. على الكافر: كما لايتبدئ سائر العبادات؛ لأنه ليس بأهل للعبادة. البقاء عليه: بأن ملك الذمي أرضاً عشرية للمؤمن فيبقى عليه العشر كما كان. عند محمد: اعتباراً للمعنى المؤونة، فإن الكافر أهل المؤونة.

وهو الخراج: فإنه في نفسه مؤونة للأرض التي يزرعها، حتى لو منعه لاستردّ السلطان منه الأرض ويعطيها الآخر، ولكن فيه معنى العقوبة. على المسلم: إذ المسلم ليس بأهل للعقوبة والذل في الابتداء، ولكن لما كان معنى المؤونة فيها أصلاً والمسلم أهل للمؤونة جاز البقاء عليه. البقاء عليه: حتى لو اشترى مسلم من كافر أرض خراج، أو أسلم الكافر وله أرض خراجية يؤخذ الخراج منه دون العشر رعايةً لمعنى المؤونة.

قائم بنفسه: أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه أداءه بل استبقاه الله تعالى لأجل نفسه، وتولى السلطان الذي هو خليفة في الأرض أخذه وقسمته. ووجب لله: ثبت له تعالى لا حق لأحد فيه. ثابتاً بنفسه: أي حال كون ذلك الحق ثابتاً من غير تعلقه بذمة المكلف. حقه: فإنه إعزاز لدينه، وفيه نفع للعالم. المصاب به: أي الحاصل بالجهاد وهو مال الغنيمة له. منّة منه: بغير استحقاقهم فيه، فإنهم عبيد له، ولا حق للعبد في ما يعمل لمولاه.

فلم يكن حقاً لزمنا أداؤه طاعةً له بل هو حق استبقاه لنفسه، فتولى السلطان أخذه ^{الخمسة} وقسمته، ولهذا جَوِّزنا صرفه إلى من استحق أربعة الأقسام من الغانمين بخلاف الزكاة والصدقات، وحلّ لبني هاشم؛ لأنه على هذا التحقيق لم يصبر من الأوساخ، وأما حقوق العباد فإنها أكثر من أن تحصى. وأما القسم الثاني فأربعة: السبب والعلة والشرط والعلامة.

[تعريف السبب وحكمه]

أما السبب الحقيقي فما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب
للوصول

ولهذا: أي لأن المصاب في الجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة. من الغانمين: فإن من الغانمين من يحتاج بجوز صرف الخمس إليه، وكذا يجوز صرفه إلى أبنائهم وآبائهم، فلو كان الخمس حقاً غير ثابت بنفسه بل كان أداؤه واجباً على الغانمين بطريق الطاعة مثل الزكاة لم يجوز صرفه إليهم، كما لا يجوز صرف الزكاة إلى من أداها وإن افتقر، وإليه أشار بقوله: "بخلاف الزكاة" حيث لا يجوز صرفها إلى من أداها وإن افتقر. وحلّ لبني هاشم إلخ: عطف على قوله: "جوزنا"، فإن الخمس إذا صار بهذا التحقيق حقاً ثابتاً بنفسه لم يصبر من أوساخ الناس مثل الزكاة، فيجوز لبني هاشم، ولا يجوز الزكاة، فهذه الأقسام كانت لحقوق الله تعالى وأما حقوق العباد الخالصة لهم فإنها أكثر من أن تحصى، نحو ضمان الدية وبدل التلف، أو المغصوب وملك المبيع والتمن وملك الطلاق والنكاح وغير ذلك، فلما فرغ من بيان القسم الأول وهو الأحكام شرع في القسم الثاني وهو ما يتعلّق به الأحكام. فأربعة إلخ: ووجه الضبط أن المتعلق إن كان داخلاً في الشيء فهو ركن، وإلا فإن كان مؤثراً فيه فعلة، وإلا فإن كان موصلاً إليه في الجملة فسبب، وإلا فإن كان توقف الشيء عليه فشرط وإلا فهو علامة. ولما كان الركن داخلاً في الشيء وهو هنا الحكم لم يعتبر في متعلقات الأحكام، فلم يبق إلا أربعة أقسام، والسبب في اللغة اسم لما يتوصّل به إلى المقصود ولذا سمي الطريق سبباً؛ لأنه يتوصّل به إلى المقصود في اصطلاح الأصوليين ما بيّنه المصنف بقوله: أما السبب إلخ.

إلى الحكم: أي مفضياً إلى الحكم في الجملة، واحترز به عن العلامة، فإنها لاتفضي إلى الحكم بل هي دالة عليه، وعن سبب مجازي؛ فإنه لا يكون طريقاً إلى الحكم، كاليمين بالله فإنه سبب مجازي للكفارة. وجوب: أي وجوب الحكم، واحترز بهذا القيد عن العلة؛ لأن الحكم يضاف وجوبه إلى العلة لكونها مؤثراً فيه.

ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لاتضاف إلى السبب، وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه، فإن أضيفت إلى السبب صار للسبب حكم العلة، وذلك مثل قود الدابة، وسوقها هو سبب

ولا وجود: أي لا يضاف إليه وجود الحكم كما يضاف إلى الشرط، فاحترز بهذا القيد عن الشرط. معاني العلل: بوجه من الوجوه، أي لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلاً لا بواسطة ولا بغير واسطة؛ إذ لو كان كذلك لم يكن سبباً حقيقياً بل سبباً له شبهة العلة أو سبباً فيه معنى العلة، والكلام في السبب الحقيقي كما عرفت من قوله: "السبب الحقيقي"، واحترز بها عن هذين السببين، ولما كان يتوهم أن السبب الحقيقي هو الذي لا يتخلل بينه وبين الحكم علة أصلاً دفعه بقوله: لكن يتخلل إلى إلخ.

إلى السبب: المذكور؛ إذ لو تضاف العلة إلى السبب والحكم مضاف إلى العلة فيكون ذلك السبب علة العلة، ويسمى سبباً فيه معنى العلة، فيكون سبباً حقيقياً. اعلم أن السبب أربعة أقسام: سبب حقيقي، فكما احترز عن العلة والشرط والعلامة كذلك احترز عن الأسباب الثلاثة، ولما رأى المصنف أن الرابع هو بعينه السبب المجازي، وعد المجازي من الأقسام ليس بمستحسن قسم السبب إلى ما فيه معنى العلة وإلى ما ليس كذلك، وسمى الثاني سبباً حقيقياً، ولما رأى أن اليمين وكذا التعليق سبب الكفارة والجزاء ليس بسبب حقيقي ولا سبباً فيه معنى العلة قال: فأما اليمين إلخ أي هذا السبب مجازي، وهو قسم ثالث كما سيأتي تحقيقه.

دلالة السارق على إلخ: فمن دلّ السارق على مال رجل ليسرقه، فسرق السارق بدلالته، فدلالته سبب للسرقة؛ لأنها تفضي إليه من غير أن تكون موجبة له، ولا تأثير لها في فعل السرقة ولكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة علة، وهي فعل السارق المختار، وتلك العلة لاتضاف إلى الدلالة؛ إذ من دلالته لا يلزم أن يسرق السارق لا محالة بل قد لا يسرق - يوقفه الله على تركه - والسبب لا يضاف إليه الحكم، فالسرقة لاتضاف إلى الدلالة، فلا يضمن الدال شيئاً؛ لأنه صاحب سبب محض، وأما دلالة المحرم على صيد فلانسلّم أنها سبب بل جنائية؛ إذ الأمن يزول بها، وإنه بالاحترام التزم الأمن، وأمن الصيد إنما كان باختفائه من أعين الناس، فإذا دلّ أزال ذلك الأمن، فبهذه الإزالة يضمن قيمته، كالمودع إذا دلّ السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركاً للحفظ الملتزم، وعلى هذا لا يضمن من سعى إلى سلطان ظالم في حق رجل فغرمه السلطان بغير حق، ولكن أفنى مشايخنا المتأخرون بالضمان بغلبة السعاة في هذا الزمان وكثرة الظلم والعدوان.

أضيفت: العلة المتخللة بين السبب والحكم إلى السبب صار للسبب حكم العلة في إضافة الحكم إليه؛ لأن الحكم حينئذ مضاف إلى العلة والعلة إلى السبب، فكان السبب علة العلة، فلا يكون سبباً حقيقياً حتى لا يضاف إليه الحكم. هو: أي كل واحد من السوق والقود.

لما يتلف بها، لكنه فيه معنى العلة. فأما اليمين بالله تعالى فسمي سبباً للكفارة مجازاً، وكذلك تعليق الطلاق والعتاق بالشرط؛ لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً، واليمين تعقد للبر، وذلك قط لا يكون طريقاً للكفارة ولا للجزاء، لكنه يحتمل أن يؤول إليه فسمي سبباً مجازاً، وهذا عندنا. والشافعي رحمته الله جعله سبباً هو في معنى العلة، وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة

بها: أي بالدابة برطوبها في حالة السوق والقود. لكنه: أي كل واحد من السوق والقود ليس سبباً حقيقياً. معنى العلة: لأنه قد تخللت العلة بين القود والسوق والتلف، وهو فعل الدابة لكنه مضاف إلى القود والسوق؛ لأن الدابة في فعلها مجبور، بالخصوص إذا كانت لها سائق أو قائد، فالعلة لاتصلح لأن يضاف إليها الحكم، فلا بد أن يضاف إلى علة العلة وهو السبب، هذا فيما يرجع إلى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة، وأما فيما يرجع إلى جزاء المباشرة فلا يكون الحكم مضافاً إلى علة العلة، فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه القصاص ولا الكفارة. اليمين بالله تعالى: بأن يقول: والله لأفعلن كذا. وكذلك: أي مثل اليمين بالله تعالى اليمين بغير الله تعالى وهي تعليق الطلاق والعتاق بالشرط. بالشرط: بأن يقول: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو أنت حر، يسمي سبباً مجازاً للجزاء، لا أنهما سببان حقيقان للكفارة والجزاء. طريقاً: إلى الحكم، وأعلى الدرجات أن يكون السبب مع كونه طريقاً شبيهاً بالعلة أو يكون فيه معنى العلة. واليمين: سواء كانت بالله أو بغير الله. ولا للجزاء: في اليمين بغير الله؛ لأنه مانع من الحنث، وبدونه لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء.

لكنه: أي اليمين، وتذكير الضمير على تأويل الحلف. يؤول إليه إلخ: أي أن يفضي إلى الحكم عند زوال المانع. سبباً مجازاً: باعتبار ما يؤول إليه كتسمية العنب خمراً، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ (يوسف: ٣٦)، والحاصل أن تعليق الطلاق والعتاق بالشرط قبل وقوع المعلق عليه يسمي سبباً مجازاً، والعلاقة أنه يؤول إلى السببية بأن يصير طريقاً للوصول إلى الحكم عند وقوع المعلق عليه، وليس بسبب حقيقي؛ إذ ربما لا يفضي إلى الحكم الذي هو الجزاء المرتب عليه بأن لا يقع المعلق عليه، والسبب الحقيقي يفضي إلى الحكم، وكذا اليمين بالله. ثم إذا وجد المعلق عليه يصير تلك الإيقاعات على حقيقة بخلاف اليمين بالله تعالى، ولهذا أفرد المصنف رحمته الله اليمين بالله عن تعليق العتاق والطلاق بالشرط.

جعله: أي اليمين بالله تعالى والتعليق سبباً هو في معنى العلة؛ فإنه إذا وجد الحنث فالموجب للكفارة ليس إلا اليمين، وكذا إذا وجد المعلق عليه فالموجب للجزاء ليس إلا التعليق، وهذا معنى العلة، ولكن لما كان الشرط مانعاً عن =

[مسألة التنجيز]

حكماً خلافاً لزفر رحمته. ويتبين ذلك في مسألة التنجيز هل يبطل التعليق؟ فعندنا أي مال الخلاف ومثمه يبطله؛ لأن اليمين شرعت للبر، فلم يكن بد من أن يصير البر مضموناً بالجزاء. وإذا صار البر مضموناً بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب،

= انعقاد العلة ولهذا يتأخر الحكم إلى وجود الحث والمعلق عليه، قلنا: إنه سبب فيه معنى العلة، ونحن لانجعله سبباً حقيقياً فضلاً أن يكون فيه معنى العلة، بل عندنا مجاز محض يشبه الحقيقة، وإليه أشار بقوله: وعندنا إلخ. حكماً: أي باعتبار كونه علة حقيقة من حيث الحكم كذا قيل*، والأوجه أن يقال: يشبه الحقيقة باعتبار أن اليمين سواء كانت بالله أو بغير الله إنما شرطت للبر، وإذا يفوت البر يلزم الكفارة أو الجزاء، فصار البر مضموناً بالجزاء، فصار لمضمون البر وهو الكفارة أو الجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر، فحصل لليمين شبهة الحقيقة، فكان اليمين هي سبب حقيقي للجزاء والكفارة، فافهم.

خلافاً لزفر رحمته: لأن عنده مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة، فمذهبنا بين الإفراط الذي ذهب إليه الشافعي رحمته وبين التفريط الذي قال به زفر. يبطل التعليق: والتنجيز تفعيل من قولهم: ناجز يناجز أي نفذ ينفذ، وأصله التعجيل، وصورته ما إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً، ثم طلقها ثلاثاً منجزاً أي غير معلقة بالشرط، فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم نكحت بالزوج الأول ثم دخلت الدار فعندنا يبطله. يبطله: أي التنجيز يبطل التعليق السابق عندنا، فبدخول الدار لم تطلق عندنا لفوات التعليق بالتنجيز، وتطلق عند زفر؛ لأن عنده قوله: "أنت طالق" وقت التعليق مجاز محض ليس له شبهة الحقيقة، بناءً على أصله، فلا يطلب محلاً موجوداً يقوم به. نعم لا بد من المحل عند نزول التعليق بوجود الشرط حتى يقع الطلاق في ملكه، فإذا زال المحل بتنجيز الثلاث لم يبطل التعليق، فإذا نكحت بالزوج الأول ووجد المحل ثم دخلت الدار يقع الطلاق بوجود الشرط، ودليلنا ما بينه المصنف رحمته بقوله: لأن اليمين إلخ. للبر: أي لتحقق المحلوف عليه من الفعل أو الترك، فإنه قبل الحلف كان مساوي الطرفين، فإذا حلف ترجح أحد الجانبين وتأكد تحققه باليمين.

مضموناً بالجزاء: بمعنى أنه لفوات البر لزم الجزاء في اليمين بغير الله تعالى، كما يلزم الكفارة في اليمين بالله عز وجل تحقيقاً لما هو المقصود من اليمين من الحل والمنع. مضموناً بالجزاء: كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر؛ إذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون. صار لما ضمن به إلخ: والباء في قوله: "به" صلة الضمان، والضمير يرجع إلى الموصول، و"البر" فاعل ضمن، واللام في "للحال" بمعنى في، والوجوب بمعنى الثبوت، =

* كذا قيل: القائل صاحب غاية التحقيق.

كالمغصوب مضمون بقيمته، فيكون للغصب حال قيام العين شبهة إيجاب القيمة،
بعد الفوات أي المغصوبة في يد الغاصب
 وإذا كان كذلك لم يبق الشبهة إلا في محله كالحقيقة لاتستغني عن المحل، فإذا فات
 المحل بطل، بخلاف تعليق الطلاق بالملك فإنه يصح في مطلقة الثلاث وإن عدم المحل؛
بتنجز الثلاث
 لأن ذلك الشرط في حكم العلل، فصار ذلك معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه.

= والمعنى صار لما ضمن به البر (وهو الجزء كالإعتاق والطلاق؛ لأن البر يضمهما) شبهة الثبوت في الحال أي قبل
 فوات البر، فثبت أن اليمين سبب مجازي للجزاء والكفارة، ولكن ليست بسبب محض بل لها مشاهمة بالسبب الحقيقي.
 القيمة: وإن لم يكن القيمة حال قيام العين واجبة على الغاصب؛ لأنه يمكن أن يرد المغصوب بعينه، ولكن
 للغصب في ذلك الوقت شبهة إيجاب القيمة حتى يصح الإبراء عن القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين
 المغصوبة في يد الغاصب، فلو لم يكن للقيمة ثبوت بوجه لما صحّت هذه الأحكام كما لا يصح قبل الغصب،
 وهذه الجملة تأكيد لما قبلها. كذلك: أي إذا ثبت أن اليمين سبب مجازي ولكن لها شبهة* الحقيقية، فكما لا بدّ
 لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بدّ من شبهته، ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء، وذلك لأن معنى
 الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع، ويمتنع ذلك في غير المحل، فلا يوجد شبهة النكاح في الرجال.
 محله: أي في محل السبب، أو الضمير راجع إلى شبهة. بطل: التعليق الذي كان له شبهة الحقيقة، وحاصل هذا
 الاستدلال أن التعليق وكذا اليمين وإن لم يكونا سبباً حقيقياً ولكن لها مشاهمة بالسبب الحقيقي، والسبب
 الحقيقي يقتضي المحل، فكذا شبهه، وفي المسألة المذكورة إذا علّق الطلاق بدخول الدار ثم طلقها ثلاثاً تنجزاً
 لم يبق المحل، وإذا لم يبق المحل بطل التعليق أيضاً، وزفر لما لم يتنبه على هذا وقاس على ما إذا علّق طلاق المطلقة
 الثلاث أو الأجنبية بالملك بأن قال لها: إن نكحتك فأنت طالق، فيقع الطلاق بعد النكاح، ومع هذا لم يكن المحل
 موجوداً ابتداءً، فلأن يقع الطلاق في المتنازع فيه أولى لوجود المحل فيه انتهاءً. فأجاب المصنّف عنه بقوله: بخلاف إلخ
 بخلاف تعليق الطلاق إلخ: لأن العلة للطلاق إنما هو الملك له، وهو يستفاد من النكاح، فالشرط الذي علّق به
 الطلاق وهو النكاح في قوله: "إن نكحتك فأنت طالق" علة للطلاق، فصار في حكم العلة، وصار قوله:
 "إن نكحتك فأنت طالق" بمنزلة قوله: "إن أعتقتك فأنت حر"، وتعليق الحكم بعين العلة يبطل حقيقة الإيجاب
 لعدم الفائدة، فإن قال لبعده: "إن أعتقتك فأنت حر" كان باطلاً، فالتعليق بما هو في حكم العلة يبطل شبهة
 الإيجاب. ذلك: أي كون هذا الشرط في حكم العلل. السابقة عليه: أي على تحقق الشرط، والشبهة السابقة
 على تحقق الشرط وهي ثبوت السببية للمعلّق قبل تحقق الشرط، ووقوع الجزء يقتضي وجود المحل كما مرّ... =

* شبهة: أي شبهة السببية الحقيقية.

[تعريف العلة وحكمها]

وأما العلة فهي في الشريعة عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً، وذلك مثل البيع للملك، والنكاح للحل، والقتل للقصاص.

= تقريره، وكون ذلك الشرط في حكم العلة يقتضي بطلان الإيجاب أي بطلان الحكم؛ لأن الحكم لا يوجد قبل العلة كما مرّ تقريره آنفاً، وبطلان الحكم يقتضي عدم الحل، فلما وقع التعارض بين اقتضاء المحلّ وعدم اقتضائه في قوله: "إن نكحتك فأنت طالق" لم يشترط قيام المحل، وبقي التعليق سالماً، فلما وجد الشرط وهو النكاح وقع الطلاق لا محالة، فقياس زفر رحمته على هذه المسألة فاسد وقياس مع الفارق. العلة: فهي في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغيّر به وصف المحل لعروضه لا عن اختيار كالمرض، فإن المحل يتغيّر به من وصف القوة إلى الضعف.. وقيل: هي ما يؤثّر في أمر من الأمور سواء كان ذاتاً أو صفة، وسواء أثر في الفعل أو الترك كما يقال: مجيء زيد علة لخروج عمرو. وجوب الحكم إلخ: واحترز به عن الشرط، فإن الشرط يضاف إليه وجود الحكم من حيث يوجد عنه ولا يضاف إليه وجوب الحكم.

ابتداءً: أي بلا واسطة، واحترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة؛ لأن الحكم بهذه الأمور لا يثبت بلا واسطة. وذلك مثل البيع إلخ: فكل واحد من البيع والنكاح والقتل علة للملك والحل والقصاص، وكل واحد يثبت بكل واحد ابتداءً بلا واسطة، وهذا التعريف شامل للعلة الموضوعات كالبيع والنكاح والقتل، أو العلة المستنبطة بالاجتهاد.

ف: اعلم أنهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور، الأول أن تكون في الشرع موضوعة للحكم، ويضاف ذلك الحكم إليها بغير واسطة، ومعنى إضافة الحكم إلى العلة ما يفهم من قولنا: قتله بالرمي، وعققت بالشراء. والثاني أن تكون مؤثرة في إثبات* ذلك الحكم. والثالث أن يثبت الحكم بوجودها متصلاً من غير فصل زمني، وسمّوا بالاعتبار الأول العلة اسماً، وبالثاني العلة معنى، وبالثالث العلة حكماً، فإذا وجدت الأوصاف الثلاثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة، وإن وجد البعض دون البعض كان علة ناقصة**، وإن لم توجد واحد منها فهو ليس بعلة، فباعتبار الأمور الثلاثة يحصل سبعة أقسام: الأول ما يكون اسماً ومعنى وحكماً. والثاني ما يكون اسماً فقط. والثالث ما يكون اسماً ومعنى فقط. والرابع ما يكون حكماً فقط. والخامس ما يكون اسماً ومعنى لا حكماً. والسادس ما يكون اسماً وحكماً لا معنى. والسابع ما يكون معنى وحكماً لا اسماً.

* إثبات: قال بعض الأفاضل: المراد بتأثير الشيء أن يكون العقل حاكماً بأن هذا الحكم ثابت به، وهو منشأ بذاته. أقول: المراد بتأثير الشيء هنا هو اعتبار الشارع إياه بحسب نوعه أو جنسه القريب في الشيء الآخر.
** ناقصة: وإطلاق لفظ العلة على هذا القسم بحسب الاشتراك أو المجاز على ما قيل.

[اقتران الحكم مع العلة]

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدّمها على الحكم بل الواجب اقتراطهما معاً، وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا، فإذا تراخى الحكم لمانع كما في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علةً ^{عن لعللة} _{للملك} ومعنى لا حكماً. ودلالة كونه علة لا سبباً أن المانع إذا زال وجب الحكم به

العلة الحقيقية: وهي التي توجد فيها الأوصاف الثلاثة. تقدّمها على الحكم إلخ: لا خلاف في تقدم العلة على العلول بحسب الذات، ويسمى هذا التقدّم تقدماً ذاتياً، ولا في مقارنة العلة العقلية التامة لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف، وإنما الخلاف في العلل الشرعية فالحققون على أنها مثل العلل العقلية في اشتراط المقارنة، وعدم تأخر الحكم عنها تأخراً زمنياً كالاستطاعة مع الفعل، فإن الاستطاعة التي هي قدرة توجد الفعل بما تقارن الفعل ولا يتأخر الفعل عنها تأخراً زمنياً عند جمهور أهل السنة، فكذا يجب الاقتران في العلة الشرعية مع الحكم عندنا قياساً عليها. واستدلّ المحققون عليه بأنه لو جاز التخلف لما صحّ الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم، وحينئذ يطل غرض الشارع من وضع العلل للأحكام، والاستدلال بأن الأصل اتفاق الشرع، والعقل ضعيف. وذهب بعض مشايخنا مثل أبي بكر ومحمد بن الفضل وغيره إلى الفرق بين العقلية والشرعية، فيجوز تأخير الحكم عنها في الشرعية عندهم، ولما فرغ المصنّف عن هذا شرع في بيان أقسام العلة فقال: فإذا تراخى إلخ.

البيع الموقوف: وهو أن يبيع مال غيره بغير إجازته. بشرط الخيار: سواء كان الخيار للبائع أو للمشتري أو لهما. كان: أي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار. اسماً: لأنه موضوع للملك، والملك يضاف إليه.

ومعنى: لأنه هو المؤثر في ثبوت الملك. لا حكماً: لانفصال الملك عنه، لأن الملك ثبوته متأخّر إلى الإجازة وإسقاط الخيار أو مضيّ المدة، وهذا مثال القسم الخامس من الأقسام المذكورة. فإن قيل: في هذا القسم يلزم تخصيص العلة أي تأخر الحكم عنها لمانع قلنا: إن الخلاف إنما هو في العلة الحقيقية، أعني العلة اسماً وحكماً ومعنى، وفيه نظر؛ لأنه لا يتصور النزاع فيها حينئذ، والجواب أن الخلاف في تخصيص العلل إنما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام لا في العلل التي هي أحكام شرعية كالعقود والفسوخ، كذا أفاد صاحب التلويح، وفيه ما فيه. وأما القسم الأول فقد مرّ مثاله في قوله: مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص، فإن كل واحد من تلك الأمور علة تامة يوجد فيها أوصاف ثلاثة، ولما كان يشتهر بعض العلل بالأسباب بوجه التأخير ذكر أمراً مميّزاً بينهما وقال: أو دلالة كونه إلخ. إذا زال: بإجازة المالك وإسقاط الخيار أو مضيّ المدة.

من الأصل، حتى يستحقّه المشتري بزوائده، وكذلك عقد الإجارة علةً اسماً ومعنىً
 أي المبيع
 لا حكماً، ولهذا صحّ تعجيل الأجرة لكنه يشبه الأسباب؛ لما فيه من معنى الإضافة،
 حتى لا يستند حكمه،

من الأصل: يعني يثبت حكم الملك بالبيعين المذكورين وقت العقد. المشتري بزوائده: المتصلة والمنفصلة
 كالسمن والولد واللبن، فثبت أنه علة لا سبب؛ لأن السبب لا يستند حكمه إلى الأصل.

ف: واعلم أن مشابهة العلة بالسبب مبني على تخلل الزمان بين العلة والحكم، وعدم استناد الحكم إلى حين وجود
 العلة كما إذا قال في شعبان: آجرتك الدار من غرة رمضان، فالإجارة لا تثبت من وقت التكلّم بل من غرة
 رمضان، بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار، فإن الملك فيهما يثبت من وقت العقد حتى يملك المشتري
 المبيع بزوائده، فكأنه هناك لم يتخلل زمان. هذا عند صاحب التوضيح وكثير من المتأخرين.

وأما عند فخر الإسلام ﷺ وأتباعه فمبني التشابه على أنه إذا وجد ركن العلة ولم يوجد وصفها فترأى الحكم
 إلى وجود الوصف مثل نصاب الزكاة في أول الحول، فحينئذ وجد ركن العلة وهو النصاب، ولكن وصفها وهو
 النماء لم يوجد قبل حولان الحول، فلا يجب الزكاة وترأى الوجوب إلى الحول، فالنصاب باعتبار وجود الأصل
 علة يضاف إليها الحكم؛ ومن حيث أن إيجاب الحكم موقوف على الوصف المنتظر سبب، وطريق للوصول إلى
 الحكم، ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف، فيكون علة شبيهة بالأسباب بهذه الاعتبار وصار الحاصل أن
 ما يفرضي إلى الحكم إن لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة حقيقية، وإلا فإن كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية
 فهو سبب محض، وإلا فهو علة تشبه الأسباب، كذا في التلويح، فاحفظ هذا المقام فإنه ينفك فيما سيأتي من
 الكلام. اسماً: لأنه وضع له، والحكم يضاف إليه. ومعنى: لأنه مؤثّر فيه، ولهذا صحّ تعجيل الأجرة قبل العمل.
 لا حكماً: لأن حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئاً فشيئاً إلى تمام الأجل، وفي الحال تلك المنافع معدومة لاتصلح
 أن تكون محلاً للملك، فلا يكون عقد الإجارة علة حكماً.

ولهذا: أي لكون عقد الإجارة علةً معنىً واسماً صحّ تعجيل الأجرة قبل الوجوب كما صحّ أداء الزكاة قبل تمام الحول.
 لا يستند حكمه: والحاصل أن عقد الإجارة مثال ثانٍ للقسم الخامس، ولكن الفرق بين هذا المثال والمثال السابق
 هو أن المثال الأول لا يشبه الأسباب كما سبق تقريره، وعقد الإجارة يشبه الأسباب لما فيه من الإضافة إلى وقت
 مستقبل، كما إذا قال في شعبان: آجرتك الدار من غرة رمضان، يثبت الحكم من غرة رمضان، فهذه الإجارة لما
 لم يثبت من وقت الانعقاد ولم يستند حكمها إلى وجود العلة حيث لم يثبت من شعبان، شابهت بالسبب؛ لوقوع
 تخلل الزمان بينها وبين الحكم، كما يتخلل الزمان بين السبب وحكمه.

وكذلك كل إيجاب مضاف إلى وقتٍ علةً اسماً ومعنى لا حكماً لكنه يشبه الأسباب.

[النصاب جعل علة بصفة النماء]

وكذلك نصاب الزكاة في أول الحول علةً اسماً؛ لأنه وضع له ومعنى لكونه مؤثراً في حكمه؛ لأن الغناء يوجب المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء، فلما تراخى ^{وهو الوجوب} أي النصاب ^{أي النصاب} حكمه أشبه الأسباب. ألا ترى أنه إنما تراخى إلى ما ليس بمحدث به،

إلى وقت: مثل قوله: أنت طالق غداً، وهذا مثال ثالث له، فهذا الإيجاب علة اسماً لكونه موضوعاً للحكم المضاف إليه، ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم، لا حكماً لتأخره إلى الزمان المضاف إليه وعدم ثبوته في الحال. يشبه الأسباب: لتخلل الزمان بينه وبين الحكم، وعدم استناده إلى وجود العلة من حيث لا يثبت الحكم من وقت التكلم بل من غد. علة: لوجوب الزكاة، هذا مثال رابع.

لأنه إلخ: أي لأن نصاب الزكاة موضوع للوجوب شرعاً، ولذا يضاف الزكاة إليه. المواساة: أي الإحسان إلى الفقير، والغنى إنما يعتبر بالنصاب، فصار النصاب موجباً للمواساة التي يتحقق في أداء الزكاة. بصفة النماء: الذي أقيم حولان الحول مقامه، مثل إقامة السفر مقام المشقة كما ورد: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول". حكمه: أي حكم النصاب وهو وجوب الزكاة إلى وجود النماء، وهو ليس بعلة حقيقية؛ لأنه وصف غير مستقل بنفسه. الأسباب: نعم لو لم يكن الحكم متراخياً إلى النماء لكان النصاب علة من غير مشاهة بالأسباب، ولو كان النماء علة حقيقية للحكم لكان النصاب سبباً محضاً. ثم أوضح مشاهته بالأسباب بوجهين، أحدهما ما بيّنه بقوله: ألا ترى إلخ. بمحدث به: أعني النماء الذي تراخى إليه الحكم ليس بمحدث أي ثابت بنفس النصاب؛ لأن النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الحيوان وزيادة المال في التجارة، والحكمي هو حولان الحول، لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الأسعار الحادث بصنعه تعالى، فلما تراخى الحكم إلى ما ليس بمحدث به تأكّد الانفصال بين النصاب وبين الحكم بأمر منفصل، وتحقق الشبهة بالسبب. أقول: فيه بحث؛ إذ لو كان ذلك علة لأوجب نفس السببية لا شبهها، فلذا حمل بعض الفضلاء هذا الكلام والكلام الآتي الذي هو دليل ثان على أنهما دليل واحد، بأن يقال: تراخى حكم النصاب إلى ما ليس بمحدث به وهو النماء الذي ليس بعلة مستقلة للحكم؛ لأنه وصف لا يستقل بنفسه، فيكون النصاب علة شبيهها بالسبب. =

وإلى ما هو شبيه بالعلل، ولما كان متراحياً إلى وصف لا يستقلّ بنفسه أشبه العلل،
 وكان هذه الشبهة غالباً؛ لأن النصاب أصل، والنماء وصف، ومن حكمه أنه
 لا يظهر وجوب الزكاة في أول الحول قطعاً بخلاف ما ذكرنا من البيوع. ولما أشبه
 العلل وكان ذلك أصلاً كان الوجوب ثابتاً من الأصل في التقدير

أي النصاب أو شبه العلل أي وجوب الزكاة

= نعم لو كان النماء علةً مستقلة لكان النصاب سبباً حقيقياً، فافهم. والثاني ما بيّنه بقوله: وإلى ما هو إلخ.
 شبيه بالعلل: يعني النماء الذي تراخى إليه الحكم شبيه بالعلل وليس بعلة مستقلة كما مرّ، فلما لم يكن علة
 مستقلة كان النصاب شبيهاً بالسبب لا سبباً حقيقياً؛ إذ لو كان النماء المتوسطة علة حقيقية لكان النصاب سبباً
 حقيقياً كما بيّنا في دلالة السارق، ولما كان يتوهم أن المتوسط بين النصاب والحكم هو النماء الذي ليس بعلة
 حقيقية فتردّد النصاب بين أن يكون علة يشبه السبب، أو سبباً يشبه العلة؛ لأن المتوسط إذا يكون علة حقيقية
 يكون الأول سبباً محضاً كما علمت في دلالة السارق، وإذا يكون المتوسط ما ليس بعلة حقيقية ولا شبيهاً بالعلة
 كان الأول علة حقيقية، وإذا كان المتوسط ما ليس بعلة ولكنه يشبه العلة فتردّد الأول بين الأمرين المذكورين، فلم
 قلت: النصاب علة يشبه السبب، ولم تقولوا بالعكس؟ فدفعه المصنف بقوله: ولما كان متراحياً إلخ. العلل: ولو كان
 النماء مستقلاً بنفسه لكان النصاب سبباً حقيقياً، ولما لم يكن مستقلاً لم يكن النصاب سبباً حقيقياً، فلا محالة أشبه العلل.
 وكان هذه الشبهة إلخ: يعني شبهة العلة للنصاب من جهة نفسه، وشبهة السبب من جهة توقف الحكم على
 النماء الذي هو وصفه وتابع له، فترجّح الشبهة الذي حصل من جهة نفسه على الشبهة الذي حصل من جهة
 وصفه؛ لترجّح الأصل على الفرع، فلذا قلنا: النصاب علة يشبه السبب لا العكس. حكمه: أي حكم النصاب
 الذي هو علة يشبه السبب. قطعاً: وقوله: "قطعاً" داخل في النفي، والحاصل أن النصاب لما صار علةً شبيهة
 بالسبب وتأخّر حكمه إلى وجود النماء لا يمكن القول بوجوب الزكاة في أول الحول بطريق القطع لفوات وصف
 النماء؛ إذ العلة الموصوفة بوصف لا يعمل بدون الوصف.

من البيوع: فإن العلة للملك، وهي البيع بنفسه ووصفه في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار، ولكن حق المالك
 والتعليق بالشرط كانا مانعين لثبوت الحكم وهو الملك، فلما زال المانع ثبت الحكم من حين العقد.
 أصلاً: والنماء فرعاً ووصفاً لا يستقل بنفسه كما مرّ تقريره. ثابتاً من الأصل إلخ: لأن النماء وصف لا يستقلّ
 بنفسه بل بالنصاب، فلما ثبت استند إلى أصل النصاب وصار من أول الحول متصفاً بأنه حولي كشجرة تبقى
 على الأرض بمائة سنة فيكون الموصوف بهذا البقاء هي بعينها من أول ما نبتت، فلما أسند النماء إلى النصاب من
 أول الحول أسند الوجوب الذي كان موقوفاً على النماء إلى النصاب أيضاً من أول الحول.

حتى صحَّ التعجيل، لكنه يصير زكاةً بعد الحول، وكذلك مرض الموت علة لتغيير الأحكام اسماً ومعنىً إلا أن حكمه يثبت به بوصف الاتصال بالموت، فأشبهه الأسباب من هذا الوجه، وهو علة في الحقيقة. وهذا أشبه بالعلل من النصاب،

التعجيل: أي تعجيل الزكاة قبل تمام الحول لوجود أصل العلة. بعد الحول: لعدم وصف العلة في الحال، فإذا تمَّ الحول ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكاة لاستناد الوصف إلى أول الحول خلافاً للمالك؛ لأن النصاب قبل تمام الحول ليس له حكم العلة عنده، وكونه نامياً بالحول. بمنزلة الوصف الأخير من علة ذات وصفين، فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول عنده كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث، وقال الشافعي رحمته الله: النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكاة ليس فيها شبهة الأسباب، ولو كان وصف كونه حولياً من العلة لما صحَّ التعجيل قبله كما لا يصح التعجيل قبل النصاب، بل الحول أجل آخر المطالبة عن صاحب المال تيسيراً له، فعنده إذا أدى قبل تمام الحول وقع المؤدى زكاة غير موقوف على حلول الأجل، كالمذيون إذا أدى الدين قبل الأجل، وإذا وقع المؤدى زكاةً فليس له أن يستردَّ من الفقير قبل الحول.

علة لتغيير الأحكام: التي تتعلّق بماله من تعلق حق الوارث به وحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث. اسماً: لأنه وضع في الشرع للتغير من الإطلاق إلى الحجر. ومعنى: لكونه مؤثراً في الحجر عن التصرفات بما زاد على الثلث، كما ورد في حديث سعد رضي الله عنه، ولما لم يكن علة حكماً أشار إليه: إلا أن حكمه إلخ.

إلا أن حكمه إلخ: يعني حكم مرض الموت، وهو الحجر عن التصرفات إنما يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت، كالنصاب كان حكمه موقوفاً على وصف النماء، فلما تراخى حكمه إلى وصف الاتصال أشبه الأسباب، وفي الحقيقة هو علة، ووجه قولنا: "تراخى حكمه إلى وصف الاتصال" هو أنه لو وهب المريض جميع ماله وسلمه إلى الموهوب كان ملكاً له في الحال؛ لأن العلة التي تمنع عن التصرفات - وهي مرض الموت - لم توجد بوصفها وهو الاتصال بالموت، فلو مات المريض بعد ذلك تمت العلة بوصفها، ويستردَّ منه ما زاد على الثلث، ويستند هذا الوصف إلى أول وجود المرض، وإذا أسند الوصف إلى أول المرض استند بحكمه وهو الحجر، فيصير كأنه تصرف بعد الحجر، ولو برء من المرض كان تصرفه نافذاً؛ لأن العلة لم تتم بوصفها.

أشبه بالعلل إلخ: يعني المرض أشبه بالعلل من النصاب؛ لأن وصف الاتصال الذي يتراخى إليه الحكم حادث من المرض؛ لأن الآلام التي توصل إلى الموت تحدث من المرض بخلاف النماء، فإنه لا يحدث من النصاب كما عرفت، فلما لم يكن وصف الاتصال أمراً أجنبياً لحدوثه منه فكان المرض لم يتوقف حكمه إلى أمر آخر بخلاف النصاب، فلذا ضار عليه للحكم أقوى من النصاب، وهذا مثال خامس له وعد بعضهم هذا المثال والمثال الآتي، وهو شراء القريب مثالا للعلة التي في حيز الأسباب أي علة يشبه الأسباب، وقد جعل فخر الإسلام العلة المتشابهة =

[شراء القريب علة]

وكذلك شراء القريب علةٌ للعتق لكن بواسطةٍ هي من موجبات الشرى وهو الملك، فكان علةٌ يشبهه السبب كالرمي، وإذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين كان آخرهما وجوداً علة حكماً؛ لأن الحكم يضاف إليه لرجحانه على الأول بالوجود عنده ومعنى؛ لأنه مؤثر فيه،

= بالسبب قسماً آخر سوى الأقسام السبعة، فبين تلك العلة وبين العلة اسماً ومعنى لا حكماً عموم من وجه؛ لصدقهما في الأمثلة السابقة، وصدق الأول فقط في شراء القريب، وصدق الثاني فقط في البيع الموقوف، فعلى هذا شراء القريب ليس من أمثلة العلة اسماً ومعنى لا حكماً، بل هو علة اسماً ومعنى وحكماً. وهو الملك: لأن الشرى يوجب الملك، والمثل في القريب يوجب العتق؛ لقوله ﷺ: "من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه"، [الترمذي: رقم: ١٣٦٥]، فيكون العتق مضافاً إلى أوله بواسطة، فمن حيث إنه علة العلة فكان علة، ومن حيث توسطه بينهما الواسطة يشبهه السبب. كالرمي: فإنه علة للقتل ولكن له شبه بالسبب، من حيث إن القتل بالرمي إنما يتوقف على نفوذ السهم ومضيه في الهواء حتى لا يجب القصاص بمجرد الرمي، ولما كانت هذه الوسائط من موجبات الرمي كان الرمي علة لا سبباً كالشراء للعتق. اعلم أن المصنف رحمه الله لم يصرح في هذا المثال أنه علة اسماً ومعنى لا حكماً كما صرح في غيره وإن أدرجه تحت أمثلة هذا القسم، ويفهم من هذا أن هذا المثال ليس علة اسماً ومعنى لا حكماً، وأن المصنف اختار مذهب فخر الإسلام رحمه الله وجعل العلة المتشابهة بالسبب قسماً آخر، وأورده بعد العلة اسماً ومعنى لا حكماً، وأما مثال العلة معنى وحكماً لا اسماً فما بينه المصنف رحمه الله بقوله: وإذا تعلق إلخ. بوصفين مؤثرين: كالقراية والملك للعتق، واحترز بقوله: "مؤثرين" عما إذا كان أحدهما مؤثراً في الحكم دون الآخر، فإنه حينئذ العلة هو المؤثر والآخر شرط.

لأنه مؤثر فيه: يعني الوصف الأخير من هذين الوصفين المؤثرين علة حكماً؛ لوجود الحكم عنده، والوصف الأول وإن كان موجوداً ولكن الحكم لا يضاف إليه بل يضاف إلى الوصف الأخير؛ لرجحان الوصف الأخير على الأول بسبب وجود الحكم عند وجوده، فإن الحكم إذا وجد بوجود الوصف الأخير ولم يوجد بالأول لكان الوصف الأخير راجحاً عليه، فإذا كان راجحاً يضاف الحكم إليه، فكان الوصف الأول معدوم، وهو علة معنى أيضاً، فإن المؤثر في الحكم هو الوصف الأخير، وأما الوصف الأول فهو يكون علة معنى لا اسماً ولا حكماً، وذلك كالقراية والملك، فإن المجموع منهما علة للعتق ولكن المؤثر هو الوصف الأخير منهما أيهما كان، فإن كان الملك أخيراً بأن اشترى عبداً قريباً ومحرمًا منه فالملك حينئذ علة للعتق حكماً؛ لوجود العتق عنده ومعنى؛ =

وللأول شبهة العلل، حتى قلنا: إن حرمة النساء ثبت بأحد وصفي علة الربا؛ لأن الربا النسيئة شبهة الفضل، فيثبت بشبهة العلة. والسفر علة للرخصة اسماً وحكماً لا معنى، فإن المؤثر هي المشقة لكن السبب أقيم مقامها تيسيراً.

في الرخصة

[أنواع إقامة الشيء مقام غيره]

وإقامة الشيء مقام غيره نوعان: أحدهما إقامة السبب الداعي مقام المدعو.....

= لأنه مؤثر فيه لا اسماً؛ لأنه ليس بموضوع للعتق بل الموضوع له هو المجموع، والوصف الأول وهو القرابة يكون علة معنى فقط؛ لأنه أيضاً مؤثر فيه كما فرضنا، وإن كان القرابة أخيراً بأن اشترى عبداً مجهول النسب ثم ادعى أنه ابنه أو أخوه، فتكون القرابة علة للعتق حكماً؛ لوجود العتق عنده ومعنى؛ لكونه مؤثراً فيه لا اسماً؛ لأنه ليس بموضوع له، ويكون الملك حينئذ علة معنى فقط لكونه مؤثراً كما فرض، لا حكماً؛ لأنه لم يوجد عنده العتق بل إذا ادعى القرابة، ولا اسماً؛ لأنه ليس بموضوع له، هذا توضيح المقام.

وللأول: أي للوصف الأول من الوصفين المؤثرين شبهة العلل، وليس هو سبب محض غير مؤثر في المعلول وإلا لكان الجزء الأخير هو العلة وحده لا مجموعهما. وصفي علة الربا: والوصفان: القدر، والجنس، فمجموعهما علة كاملة لربا الفضل الذي هو الربا حقيقة، حتى لو باع صاع الخنطة بصاعي الخنطة لا يجوز، وحرمة الربا النسيئة يثبت بأحد الوصفين وهو الجنس والقدر، حتى لو أسلم الثوب الهروي بالثوب الهروي لا يجوز لوجود الجنس، ولو أسلم شعيراً في حنطة لا يجوز أيضاً لوجود القدر، وذلك لأن الربا النسيئة وهو ليس بفضل حقيقة، ولكن له شبهة الفضل من حيث إنه يتفاوت الأثمان بتفاوت النقد والنسيئة، حتى يزداد الثمن في المبيع نسيئة، فلما لم يكن الربا النسيئة فضلاً حقيقة حتى يحتاج في تحرمة إلى مجموع الوصفين الذي هو علة حقيقة بل هو ضعيف، وله شبهة الفضل. بشبهة العلة: أي بأحد الوصفين الذي مجموعهما علة اسماً ومعنى وحكماً، وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل، فكما أن القوي يثبت بالقوي كذلك الضعيف يثبت بالضعيف. اسماً: لأنها تضاف إليه في الشرع، يقال: "القصر رخصة للسفر". وحكماً: لأنها تثبت بنفس السفر متصللاً به. هي المشقة: دون السفر كما أشار إليه الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥).

لكن السبب: أي سبب المشقة وهو السفر غالباً. أقيم مقامها: أي مقام المشقة تيسيراً على العباد، ولأنها أمر باطن يتفاوت أحوال الناس فيه، فلا يمكن الوقوف على حقيقتها، فأقام السفر مقامها؛ لأنه سبب لها في الغالب، وهذا مثال للعلة اسماً وحكماً لا معنى، ولما بلغ كلام الشيخ إلى إقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانه وقال: وإقامة الشيء إلخ.

كما في السفر والمرض، والثاني إقامة الدليل مقام المدلول، كما في الخبر عن المحبة أقيم مقام المحبة في قوله: إن أحببتي فأنت طالق، وكما في الطهر أقيم مقام الحاجة في لإمرأته ذلك الطهر إلى الطهر.

إباحة الطلاق.

[تعريف الشرط]

وأما الشرط فهو في الشريعة عبارة عما يضاف إليه الحكم وجوداً عنده لا وجوباً به،
وفي اللغة: العلامة

السفر والمرض: فالسفر سبب داع إلى المشقة، ولما كان الاطلاع عليها متعديراً أقيم مقام المشقة، وجعل علة للرخصة اسماً وحكماً، وكذلك المرض سبب داع إلى التلف، وازدياد المرض الذي هو موجب حقيقي للرخصة لكن لما كان ذلك أمراً باطنا سقط اعتباره في إضافة الحكم إليه وأقيم المرض مقامه، وصار الحكم متعلقاً به. الخبر عن المحبة إلخ: ذلك الخير الذي هو دليل على المحبة التي تكون في القلب ولا يمكن الاطلاع عليها بغير الاطلاع الدال على ما في القلب، كما قيل: "جعل الكلام على الفؤاد دليلاً".

فأنت طالق: فقالت: أحبك، فيقع الطلاق. الطهر: الخالي عن الجماع، وهو دليل على حاجة الطلاق.

إباحة الطلاق: يعني إن الطلاق أمر ممنوع لما فيه من قطع النكاح المسنون، إلا أنه شرع ضرورة إنه قد يحتاج إليه عند العجز عن إقامة حقوق النكاح، والحاجة أمر باطن لا يوقف عليه، فأقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيراً. أقول: فيه وهن؛ لأن الطهر نفسه ليس دليل الحاجة كما لا يخفى، والأولى أن يقال: إن دليل الحاجة هو الإقدام على الطلاق في الطهر؛ لأنه زمان يرغب الوطي فيه، فإذا أراد الطلاق فيه فيعلم منه أن له حاجة إلى الطلاق المانع عن الوطي، والفرق بين السبب لا يخلو عن تأثير له في السبب والدليل قد يخلو عن ذلك، فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير. اعلم أن المصنّف اقتصر على بعض الأمثلة؛ لأن كثيراً من المسائل الاختلافية تبني عليه، ولم يأت بالأمثلة لجميع أصناف العلل.

يضاف إليه الحكم: احترز عن السبب والعلامة؛ لأن الحكم لا يضاف إليهما. وجوداً عنده إلخ: أي يتوقف وجود الشيء عليه بأن يوجد عند وجوده لا وجوبه، واعلم أن الشرط على ما ذكره المحققون على أربعة أقسام. الأول شرط محض، والثاني شرط فيه معنى العلة، والثالث شرط فيه معنى التبعية، والرابع شرط مجازاً أي اسماً ومعنى لا حكماً، كأول الشرطين علق بمجموعهما الحكم. ووجه الضبط أن وجود الحكم إن لم يكن مضافاً إليه فهو الرابع، وإن كان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب إليه وكان غير متصل به فهو الثالث، =

فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقوله: "أنت طالق" عند دخول الدار لا به، وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البئر في الطريق هو شرط في الحقيقة؛ لأن الثقل علة السقوط، والمشى سبب محض، لكن الأرض كانت ^{أي الحفر} ممسكة مانعة عمل الثقل، فصار الحفر إزالة المانع، فثبت أنه شرط، ولكن العلة ليست بصالحة للحكم؛ ^{ميلان طبعه إلى السفلى} ورفع المانع من قبيل الشرط ^{هو الثقل} لإضافة الحكم إليها؛ لأن الثقل أمر طبيعي لا تعدي فيه، والمشى مباح بلا شبهة، فلم يصلح أن يجعل علة للثقل بواسطة الثقل،

= كحل قيد العبد، وإلا فإن لم يعارضه علة تصلح لإضافة الحكم إليها فهو الثاني كشق الزرق، وإن عارضه فهو الأول كدخول الدار، وذكر فخر الإسلام قسماً خامساً سماه شرطاً في معنى العلامة، وهو العلامة نفسها؛ لأن العلامة عندهم من أقسام الشرط كالإحصان في الزنا، فعلى هذا أقسام الشرط خمسة. فالطلاق المعلق بدخول الخ: يعني إذا قال أحد لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، فإذا دخلت الدار يقع الطلاق عند الدخول، ولا يجب به بل الوجوب إنما كان بقوله: إن دخلت الدار فانت طالق، ولكن وجوده كان موقوفاً على هذا الشرط وهو الدخول، فالدخول من حيث لا أثر له في الطلاق، لا في الوجوب أي الثبوت، ولا في الوصول إليه لم يكن سبباً ولا علة بل كان علامة محضة، ولما كان شبيهاً بالعلل وكان بين العلامة والعلة فسَميناه شرطاً بهذا الوجه من حيث يضاف إليه وجود الطلاق، وهذا مثال للقسم الأول، ومثال القسم الثاني ما بينه بقوله: وقد يقام الخ. مقام العلة: خلفاً عنها وإن لم يكن لها تأثير في الحقيقة.

في الطريق: أي طريق غير مملوك للحافر. شرط في الحقيقة: لتلف ما يتلف بالسقوط فيه. سبب محض: لأنه مفض إلى الوقوع في البئر وليس بعلة له، بدليل أنه لونام في موضع فحفر ما تحته يحصل الوقوع بدون المشى. ممسكة: أي مانعة عن الوقوع في البئر، وهذا معنى قوله: مانعة عمل الثقل. أنه شرط: ولما كان يرد أن الحكم لا يضاف إلى الشرط مع وجود العلة، والعلة للهلاك هو الثقل، والشرط على ما أثبتتم هو الحفر، فلا بد أن يضاف الحكم إلى الثقل لا إلى الحفر، فلا يجب الضمان فدفعه بقوله: ولكن العلة الخ.

أمر طبيعي: لأن الله تعالى خلق كذلك. لا تعدي فيه: وهذا الضمان ضمان العدوان، فلم يصلح بما لا عدوان فيه، فثبت أن العلة غير صالحة لإضافة الحكم إليها، والحكم إنما يضاف إلى العلة إذا كانت صالحة له، وإذا كانت غير صالحة فكيف يضاف إليها، فلم يصح ما قلتم، ولما كان يرد سلّمنا أن العلة لا تصلح فعند وجود السبب وهو المشى كيف أضفتم الحكم إلى الشرط الذي هو أبعد من السبب؟ فينبغي أن يضاف إلى المشى فدفعه بقوله: والمشى مباح الخ. بواسطة الثقل: لأن الواجب ضمان الجناية، ولما كان المشى مباحاً فلا جناح فيه، =

وإذا لم يعارض الشرط ما هو علة، وللشرط شبهة بالعلل لما يتعلّق به من الوجود أقيم مقام العلة في ضمان النفس والأموال جميعاً. وأما إذا كانت العلة صالحة لم يكن الشرط في حكم العلة، ولهذا قلنا: إن شهود الشرط واليمين إذا رجعوا جميعاً بعد الحكم أن الضمان على شهود اليمين؛ لأنهم شهود العلة.

[إذا اجتمع العلة والسبب]

وكذلك العلة والسبب إذا اجتمعا سقط حكم السبب، كشهود التخيير والاختيار إذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم إن الضمان على شهود الاختيار؛ لأنه هو العلة، والتخيير سبب.

= ولا ضمان بدون الجناية، فلم يصلح هو أيضاً لأن يضاف إليه الحكم، فحينئذ لا بد أن يضاف الحكم إلى الشرط. وإليه أشار بقوله: وإذا لم يعارض إلخ. ما هو علة: وهو الثقل فإنه لا يصلح لأن يعارض الشرط في إضافة الحكم كما مرّ بيانه. وللشرط شبهة إلخ: أي للشرط شبهة بالعلل في أنه يتعلّق به وجود الحكم كما يتعلّق بالعلة، والضمير في قوله: "به" يرجع إلى الشرط، و"من الوجود" بيان لـ"ما".

النفس والأموال: فيجب بالحفر ضمان النفس إذا تلفت نفس بوقوعها في البير، وضمان شيء آخر إذا تلف هو ولكن لا يجب الكفارة ولا يحرم عن الميراث؛ لأنهما متعلّقان بالمباشرة، ولا مباشرة للقتل، هذه إذا لم تكن العلة صالحة. لأنهم شهود العلة: يعني إذا شهد رجال بأن رجلاً علّق طلاق امرأته بدخول الدار، وهذه الشهادة شهادة اليمين؛ لأن التعليق يمين يبدأ أنه يمين بغير الله تعالى، ثم شهد قوم بوجود الشرط أي بأنها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم المهر، ثم رجع شهود الشرط واليمين جميعاً، فالضمان على شهود اليمين خاصة؛ لأن اليمين علة* لوقوع الطلاق ولزوم المهر، وهذه العلة صالحة لأن يضاف إليها الحكم، فلا يضاف إلى الشرط حينئذ كما قلنا، فالضمان أي ما آذاه الرجل إلى امرأته من المهر على شهود العلة خاصة.

حكم السبب: أي كما يسقط اعتبار الشرط عند العلة الصالحة لإضافة الحكم كذلك يسقط اعتبار السبب أيضاً. كشهود التخيير والاختيار إلخ: يعني إذا شهد شاهدان: أن الزوج خير امرأته، وآخران: بأن المرأة اختارت نفسها، هذا الاجتماع في الطلاق. وأما في العتاق فصورته هكذا: شهد شاهدان أن المولى قال لعبده =

وعلى هذا قلنا: إذا اختلف الولي والخافر، فقال الخافر: إنه أسقط نفسه، كان القول
 قوله استحساناً؛ لأنه يتمسك بما هو الأصل وهو صلاحية العلة للحكم، وينكر خلافة
 الشرط، بخلاف ما إذا ادعى الجراح الموت بسبب آخر لا يصدق؛ لأنه صاحب علة.

= إن شئت فأنت حرّ، وهذه شهادة التخيير، ثم شهد آخران بأنه اختار العتق بأن قال: شئتُ في ذلك المجلس،
 ثم قضى القاضي بالطلاق وبلزوم المهر على الزوج وبالعتاق على المولى، ثم رجعوا عن الشهادة جميعاً فالضمان
 (وهو المهر وقيمة العبد) على شهود الاختيار؛ لأنه هو العلة للحكم، وهو صالح لأن يضاف إليه الحكم، وأما
 التخيير فسبب محض؛ لأنه مفض إلى الحكم، فعند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم إلى السبب،
 فلا ضمان على شهود التخيير.

* فإن قلت: اليمين ليست بعلة قبل وجود الشرط، قلت: سميناه علة باعتبار ما يؤول إليه أو باعتبار أن العلة أعم
 من الحقيقة وعمّا فيه معنى السببية.

وعلى هذا: أي على ما قلنا: إن الحكم لا يضاف إلى الشرط عند وجود العلة الصالحة له. الولي: أي ولي الهالك
 الواقع في البئر. أسقط نفسه: أي وقع عمداً، فعلى قول الخافر لا يجب الضمان عليه؛ لأن الخافر شرط، والواقع
 عمداً علة صالحة لأن يضاف إليها الحكم وهو التلف؛ فعند المعارضة لا يعتبر الشرط، وقال الولي: إنه وقع بغير
 عمد، فحينئذ يعتبر الشرط كما مرّ. استحساناً: ثم بين وجه الاستحسان.

الأصل وهو صلاحية إلخ: يعني الأصل هو أن العلة صالحة للحكم، وأما كون الشرط خليفة لها فهو أمر
 عارض يتحقق عند الضرورة، وهي عدم صلاحية العلة للحكم، فالخافر لما ادعى أنه وقع عمداً، تمسك بهذا
 الأصل وأنكر خلافة الشرط، فلذا يقبل قوله خلافاً للقياس، والقياس أن يقبل قول الولي؛ لأن ظاهر الحال شاهد
 له؛ إذ الإنسان لا يلقي نفسه عادةً، وهو القول القديم لأبي يوسف، ونحن نقول: الظاهر يعارضه ظاهر آخر، وهو
 أن البصير يرى أمامه بيراً فكيف يقع بغير التعمد، ولأنه لو يسلم قوله يلزم الضمان على الخافر بالظاهر، والظاهر
 يصلح حجة للدفع، ولا يصلح أن يكون حجة ملزمة على الغير، فتركنا القياس لفساده الباطن.

إذا ادعى الجراح إلخ: يعني إذا جرح رجل رجلاً ومات المرحوح، واختلف ولي المرحوح والجراح، فقال
 الجراح: إنه مات بسبب آخر، وقال الولي: إنه مات بالجرح، فلا يقبل قول الجراح؛ لأن علة الموت وهو الجرح
 صدر منه، وهو يصلح لإضافة الحكم إليه، فعند وجود العلة الصالحة لا يقبل قوله في المعارض المسقط من غير
 حجة، فكان القول قول الولي المتمسك بالأصل، فيجب الضمان على الجراح. ولما فرغ عن شرط فيه معنى العلة
 شرع في قسم ثالث وهو الشرط فيه معنى السببية وربط بينهما بقوله: وعلى هذا إلخ.

[الشرط له حكم السبب إذا سبق العلة]

وعلى هذا قلنا: إذا حلَّ قيد عبد حتى أبق لم يضمن؛ لأن حله شرط في الحقيقة، وله حكم السبب لما أنه سبق الإباق الذي هو علة التلف، فالسبب ما يتقدم، والشرط ما يتأخر. ثم هو سبب محض؛ لأنه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط، وكان هذا كمن أرسل دابةً في الطريق فجالت يمنةً ويسرةً ثم أصابت شيئاً لم يضمنه،
إنسان
أي الحل
أي حل القيد أي كفعل من

وعلى هذا: أي على أن العلة إذا كانت صالحة للحكم لا يضاف الحكم إلى الشرط والسبب. لأن حله شرط إلخ: إذ القيد كان مانعاً، وحل القيد إزالة المانع، وإزالة المانع شرط كما مرّ، ولكن تخلل بينه وبين الإباق فعل فاعل مختار وهو العبد وهو علة للإباق، فلا يضاف إلى الشرط. والشرط ما يتأخر: والحاصل الحل وإن كان في الحقيقة شرطاً كما مرّ ولكن له حكم السبب؛ إذ السبب الحقيقي يتقدم على وجود العلة كما أن الشرط متأخر عنها، وهذا الوصف حاصل للحل؛ لأنه سابق على الإباق الذي هو علة التلف، فثبت أن له حكم السبب. هو: أي الحل وإن شابه السبب كما قلنا، لكنه سبب محض ليس فيه معنى العلة؛ لأن السبب الذي له حكم العلة تحدث العلة به كقود الدابة، وهنا ليس كذلك. غير حادثة بالشرط: وهو الإباق لما ثبت كون الحل شرطاً، وكونه في حكم السبب وعدم معنى العلة فيه ثبت أنه شرط في حكم السبب لا في حكم العلة، فلا يضاف الحكم إلى هذا الشرط كما كان يضاف إلى الشرط الذي فيه معنى العلة كحفر البئر، فعلى هذا لا يلزم الضمان على من حلَّ قيد العبد؛ لأنه صاحب شرط، له حكم السبب المحض. لم يضمنه: المرسل أي إذا أرسل إنسان دابةً في الطريق فجالت يمنةً ويسرةً عن سنن الطريق، ثم سارت أو وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فأصابت شيئاً لا يجب ضمانه على المرسل؛ لأن فعله وهو الإرسال قد انقطع بالجولان أو الوقوف، ثم إنهما أنشأت سيراً آخر باختيارها. نعم لو لا يكون لها طريق آخر سوى ذلك الطريق فإنه حينئذ يجب الضمان على المرسل ويكون هو بمنزلة السائق لها، وكذلك لو لم تجل بل صارت على وجهها فإنه لو أصابت شيئاً حينئذ يجب الضمان على المرسل؛ لأنه سائق لها ما دامت تسير على سنن إرساله، ولما كان يتوهم أنه كيف يكون حل القيد وهو الشرط مثل إرسال الدابة وهو سبب فدفعه بقوله: إلا أن المرسل إلخ.

إلا أن المرسل صاحب سبب في الأصل، وهذا صاحب شرط جعل مسبباً. قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما فيمن فتح باب قفص فطار الطير: إنه لم يضمن؛ لأن هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا. وقد اعترض عليه فعل المختار فبقي الأول سبباً محضاً، فلم يجعل التلف مضافاً إليه بخلاف السقوط في البير؛ لأنه لا اختيار له في السقوط حتى لو أسقط نفسه هدر دمه.

إلا أن المرسل إلخ: يعني كلامنا في عدم الضمان، فهما فيه سويان وإن كان المرسل صاحب سبب؛ لأن الإرسال ليس بإزالة المانع، وقد تخلل بينه وبين السبب فعل فاعل مختار وهو غير منسوب إلى السبب حيث لم تذهب على سنن إرساله، وأما من حل القيد فهو صاحب شرط؛ لأن الحل إزالة المانع عن الإباق، وجعل سبباً باعتبار تقدم الشرط على العلة والحاصل لما ثبت الأصل الذي مر وهو أن العلة إذا كانت صالحة للحكم فلا يضاف الحكم إلى السبب وإلى الشرط، فالعلة هنا فعل الدابة وفعل العبد، وهما صالحان لأن يضاف إليهما الحكم؛ لأن فعلهما فعل فاعل مختار، وقد اعترض على فعل صاحب الإرسال ومحل القيد، فلا يضاف إلى من حل القيد؛ لأنه صاحب شرط وجعل مسبباً ولا إلى المرسل؛ لأنه صاحب سبب.

فيمن فتح باب إلخ: حاصله أن عند محمد رحمهما فعل الطير والدابة طبعي بمنزلة سيلان الماء عن الرق بعد الخرق، فلا يصلح لإضافة التلف إليه، فيضاف إلى الشرط وهو فتح القفص، فيضمن من فتح باب القفص؛ لأنه صاحب شرط، والعلة - وهو فعل الطير - غير صالحة لإضافة الحكم إليه، وعند الشيخين رحمهما فعل الطير وكذا فعل الدابة اختياري مثل فعل العبد، فعلى هذا الأصل عندهما لا ضمان على من فتح باب القفص فطار الطير؛ لأن فعله فعل المختار وهو العلة لتلف الطير صالحة لأن يضاف إليه الحكم، فلما اعترض هذا الفعل على الشرط (وهو فتح باب القفص؛ لأنه إزالة المانع ولكنه له حكم السبب من حيث أنه يتقدم على العلة) بقي الشرط سبباً محضاً ليس فيه معنى العلة، والسبب مع وجود العلة الصالحة لا يضاف إليه الحكم، فلا ضمان عليه، وهذا بخلاف السقوط في البير فإنه وإن اعترض على الشرط وهو الحفر لكنه ليس بفعل اختياري حتى يضاف إليه الحكم، فإذن لا بد أن يضاف إلى الشرط، ولذا قلنا: لو وقع في البير عمداً يضاف إليه الحكم، فلا ضمان على الحافر في هذه الصورة، فيكون دمه هدرأ.

ف: والقسم الرابع شرط اسماً لا حكماً كأول الشرطين في حكم تعلق بهما، مثاله قوله لامرأته: إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق، فالدخول في الدار الأولى شرط اسماً لتوقف الحكم عليه في الجملة، لا حكماً لعدم تحقق الحكم عنده، بل الحكم إنما يوجد عند الدخول الدار الثانية، فهو شرط اسماً وحكماً من جميع الوجوه، =

[تعريف العلامة]

وأما العلامة فما يعرف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود، وقد يسمّى العلامة شرطاً مثل الإحصان في باب الزنا، فإنه إذا ثبت كان معرفاً لحكم الزنا، فأما أن يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده علة على وجود الإحصان فلا،

أي الزنا

= فلو وجد الشرطان في الملك بأن دخلت الدارين وهي في نكاحه فلاشك ينزل الجزاء فيقع الطلاق اتفاقاً، وإن لم يوجد في الملك بأن أبانها فدخلت الدارين، أو وجد الأول في الملك دون الثاني، بأن دخلت إحداها وهي في نكاحه ثم أبانها فدخلت الأخرى كمن تطلق اتفاقاً وإن وجد الثاني في الملك دون الأول بأن أبانها فدخلت إحداها ثم تزوجها فدخلت الأخرى ففيه اختلاف، تطلق عندنا لنزول الجزاء؛ لأن المدار على آخر الشرطين، وإنما يحتاج إلى الملك وقت التعليق ووقت نزول الجزاء، والملك في الوقتين موجود، وأما ما بين ذلك فلا يوجد الملك ولا احتياج إليه، وعند زفر لاتطلق؛ لأن الشرطين شيء واحد في وجوب الجزاء، فكما في إحداها يشترط الملك كذا في الأخرى، فإذا لم يوجد الملك في الأول لا يقع الطلاق كما لا يقع إذا وجد الملك في الأول دون الثاني بالاتفاق. والخامس: شرط في معنى العلامة كالإحصان في الزنا، والمصنف ترك هذين القسمين وإن كان ذكر العلامة يغني عن الخامس. العلامة: ففي اللغة الأمانة، كالميل للطريق والمنارة للمسجد. وأما في الشرع فما بينه بقوله: فما يعرف الوجود: أي وجود الحكم، واحترز به عن السبب.

وجوب: أي وجوب الحكم، واحترز به عن العلة، ولا وجود الحكم، واحترز به عن الشرط، فالعلامة دليل محض على وجود الحكم عند وجودها وعلم عليه فحسب، مثل الأذان: إنه علم الصلاة. شرطاً: مجازاً وهو القسم الخامس من الشرط، فإنه في الحقيقة علامة ولكنه يسمّى شرطاً مجازاً. لحكم الزنا: وهو الرجم فهو حال في الزاني، ودليل على أنه إذا وجد الزنا في تلك الحالة يلزم الرجم وليس بشرط لحكم الزنا كما بينه بقوله: فأما أن إلخ. الإحصان فلا: أي لو كان الإحصان شرطاً لحكم الزنا وهو الرجم والحال أن الزنا علة للرجم لتوقف كون الزنا علة على وجود الإحصان، والأمر ليس كذلك؛ لأنه لو حدث الإحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم، فلو كان شرطاً لثبت بوجوده الرجم، فإذا وجد الزنا وهو العلة ثم وجد الإحصان وهو على قولكم شرط صحيح لتأخره عن العلة، ومع هذه لا يثبت الحكم، فثبت أنه ليس بشرط، ومعلوم أنه ليس بعلة ولا سبب أيضاً؛ لأنه ليس بطريق مفض إليه، فلا محالة هو علامة.

ف: هذا ما ذهب إليه القاضي الإمام أبو زيد في التقوم، واختاره بعض المتأخرين، وأما المتقدمون وعمامة المتأخرين فقد سمّوا الإحصان شرطاً لوجوب الرجم؛ لأن شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده، والإحصان كذلك، وأما تقدّمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك؛ لأن تأخر الشروط عن صورة العلة ليس بلازم، بل بعض الشروط =

ولهذا لم يضمن شهود الإحصان إذا رجعوا بحال.

[فصل في اختلاف الناس في العقل]

فصل: اختلف الناس في العقل أ هو من العلل الموجبة أم لا؟ فقالت المعتزلة: العقل علة موجبة لما استحسنته محرمة لما استقبحة على القطع والبتات فوق العلل الشرعية،

= يتقدمها كشرط الصلاة وشهود النكاح، وذهب بعضهم إلى أنه شرط فيه معنى العلامة.

ولهذا: أي لأن الإحصان علامة وليس بشرط حقيقي. إذا رجعوا بحال: يعني إذا شهد القوم على رجل أنه زنى ثم شهد الآخرون أنه محصن فرجم، فإن رجح شهود الإحصان فلا ضمان - وهو الدية - عليهم بحال، سواء رجعوا مع شهود الزنا أو وحدهم قبل القضاء أو بعده؛ لأنهم كانوا شهود العلامة، والعلامة لا يتعلّق بها وجوب ولا وجود، فلا يجوز إضافة الحكم إليها بوجه، فإذا لم يضاف الرجم إلى العلامة وهو الإحصان، فشهود الإحصان بريئون عنه، فلا ضمان عليهم خلافاً لزفر، فإن عنده عليهم ضماناً؛ لأن الإحصان شرط الرجم، فيضاف الحكم إليه. والجواب أنه ليس بشرط كما قلنا، فلا يجوز إضافة الحكم إليه، ولو سلّمنا أنه شرط كما ذهب إليه المتقدمون ولكن عند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم إلى الشرط، فشهود الزنا شهود العلة، وهي صالحة للحكم فيضاف التلف إليهم فيجب عليهم الضمان خاصة إن رجعوا عن الشهادة، فإن ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط.

لما فرغ المصنف عن بيان الأحكام وما يتعلّق به الأحكام، وكان البحث من هذين الأمرين بحثاً عن المحكوم به، وهو فعل المكلف شرع في بيان المحكوم عليه وهو المكلف، فشرع في أهليته، ولما كان من المعلوم أن أهليته لا تحصل بدون العقل، فبدأ بذكر العقل أولاً فقال: فصل اختلف الناس إلخ. لما استحسنته: مثل معرفة الصانع بالألوهية وشكر المنعم. لما استقبحة: مثل الجهل بالصانع وكفران النعمة. العلل الشرعية: لأن العلل الشرعية ليست بموجبة بذاتها بل هي أمارات في الحقيقة، ومع هذا تجري فيها النسخ والتبديل بخلاف العلل العقلية، فإنها موجبة ومحرمة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل، فلذا كان العقل فوق العلل الشرعية.

ف: اعلم أن القبح والحسن يطلقان على ثلاثة معان: الأول كون الشيء ملائماً للطبع، أو منافراً له، الثاني كونه صفة كمال أو صفة نقصان، والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً، وكونه متعلق الذم عاجلاً =

فلم يجوزوا أن يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل أو يقبحه، وجعلوا الخطاب متوجّهاً بنفس العقل، وقالوا: لا عذر لمن عقل صغيراً كان أو كبيراً في الوقف عن الطلب وترك الإيمان وإن لم تبلغه الدعوة، وقالت الأشعرية: لا عبرة بالعقل أصلاً دون السمع، ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور.

[القول الصحيح في الباب]

والقول الصحيح في الباب أن العقل معتبر لإثبات الأهلية،

= والعقاب آجلاً، فالحسن والقبح بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل اتفاقاً، وأما بالمعنى الثالث فهو المتنازع فيه عند الفريقين، كذا في التوضيح. فلم يجوزوا: المعتزلة بناءً على أصلهم. ما لا يدركه العقل: كرؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان وعمامة أحوال الآخرة. يقبحه: فما يقبحه العقل لا يجوز أن يثبت بدليل شرعيّ، فلذا أنكروا كون القبائح مخلوقة له؛ لأن إضافتها إلى الله قبيح عند العقل. لمن عقل إلخ: يعني من عقل سواء كان صغيراً أو كبيراً ثم منع نفسه عن طلب الحق وترك الإيمان بالله تعالى لا يقبل عذره يوم القيامة عند الله تعالى وإن لم يأتيه الرسول، وإن لم يرد عليه السمع بأن نشأ على شاطئ الجبل؛ لأن عقله كان كافياً في ذلك.

دون السمع: فلا يعرف حسن الإيمان والصدق والعدل وقبح أضدادها بدون السمع ولهذا قالوا: ومن اعتقد إلخ. فهو معذور: حتى جاز أن يكون من أهل الجنة، وتمسكوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الاسراء: ١٥) أي ليس من شأننا، ولا يجوز منا ذلك التعذيب إلى أن نبعث رسولاً، واستدلوا بدلائل عقلية أيضاً، منها أن الحسن والقبح ليس بذاتيين، فإنه لو كان كل واحد منهما ذاتياً لم يتخلف عن الفعل، والتالي باطل، فإن الكذب وهو من أقبح القبائح قد يكون واجباً لعصمة نبي وإنقاذ بريء. والجواب لانسليم أن الكذب صار حسناً في الصورة المفروضة، بل غاية الأمر أن هناك ارتكاب أقل القبيحتين الذين أحدهما تجوز قتل النبي، والثاني إنجائه بالكذب، وأقلهما الكذب.

في الباب: أي في باب العقل وهو مختار الحنفية. الأهلية: أي أهلية الخطاب؛ إذ الخطاب بمن لا يعقل قبيح، فليس العقل مهدرًا كما قالت الأشعرية، ولا موجبا بنفسه كما قالت المعتزلة، فمن لم تبلغه الدعوة لا يكون مكلفا بمجرد العقل من غير أن يمر عليه زمان التجربة والتأمل؛ لأن العقل ليس بموجب بنفسه بل هو آلة الإدراك، فإذا لم يعتقد إيماناً ولا كفرًا كان معذوراً حيث لم يجد مدةً يتمكن فيها الإدراك والتأمل، فإذا أمهله الله تعالى حتى =

وهو نور في بدن الآدمي يضيء به الطريق، يبتدأ به من حيث ينتهي إليه
أي بذلك الطريق أي بذلك الطريق

= أعانه بالتجربة ودرك العواقب ثم لم يؤمن بالله تعالى لم يكن معذوراً وإن لم تبلغه الدعوة؛ لأن إدراكه مع مشاهدة دلائل التوحيد بمنزلة الدعوة؛ إذ العقل حينئذ قائم مقام الرسول ﷺ، فمذهبنا بين الإفراط والتفريط. وترجمة الخلاف أن حسن الأفعال وقبحها شرعيّ عند الأشعرية، أي لا يعرف بغير بيان الشارع أن هذا الفعل مثلاً مستحق للمدح والثواب، وهذا للذم والعقاب، لا دخل للعقل فيه أصلاً، فما أمر الشارع به فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح بهذا المعنى، وإن انعكس الأمر لانعكس الأمر، وعقلي عندنا وعند المعتزلة أي لا يتوقف على الشرع، بل الحسن حسن في نفسه والقبيح قبيح في نفسه، فلو لم يرد الشرع وكانت الأفعال متحققة كانت حسنة وقبيحة، بمعنى أن في ذاتها اقتضاء لأن يفيض على فاعله الثواب والعقاب، والشرع كاشف عن حسنها وقبحها، فقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ دليل على أن الصلاة والزكاة حسنة، لا أن حسنها به لو لم يرد لم تكن حسنة حتى حالها وحال الكفر سواء، لكن عندنا حسن الأفعال وقبحها لا يستلزم حكماً في العبد من الله تعالى بل يصير موجباً لأن ينزل عليه حكم من الله تعالى، فإن كان قبيحاً فهو مستحق لأن ينزل عليه حكم النهي، وإن كان حسناً فهو مستحق لأن ينزل عليه حكم التكليف من الله الحكم الذي لا يرجح المرجوح ولا يأمر بالفحشاء والمنكر، فما لم يحكم ليس هناك حكم، أي خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين.

ومن هنا أشرطنا بلوغ الدعوة في التكليف بخلاف المعتزلة ومن سلك مسلكهم، فإن عندهم الأحكام متحققة وإن لم يرد الشرع، فالقبيح حرام والحسن مأمور به من الله تعالى بغير أن ينهى الله تعالى عنه أو يأمر به، والمراد من كونه حراماً ومأموراً به قبل ورود الشرع أنه يعاقب عليه ويثاب عليه وإن لم يرد الشرع، وليس المراد من الحرام والواجب مثلاً خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين كما هو المتعارف، وإلا يرجع مذهب المعتزلة إلى أن خطاب الله تعالى ثابت بدون أن يخطب، وهذا كما ترى من فسادهم. هذا تحرير محل النزاع، وأما أدلة الفريقين فمذكورة في المطولات لم نأت بما ههنا لضيق المقام.

ف: قال في "المسلم": لا حكم إلا من الله، [رقم: ٢٤٦٨] وقال الشارح مولانا نظام الدين رحمه الله: هكذا قال الشيخ كمال الدين ابن الهمام وغيره، وفيه إشارة إلى ضعف ما في البزدوى، وتبعه كثيرون من أن المعتزلة مذهبهم أن العقل استبدّ بالحكم فهو الحاكم، وقد أورد الشغب الكثير فيه بل مذهبنا ومذهبهم أن الحكم له تعالى واحد ألبته، فهو الموجب والمحرم، ولا سبيل للعقل إلا إلى المعرفة فهو عارف لما حكمه فرمما يستبدّ بمعرفته، وكثيراً ما يستعين بالنصوص كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى.

ولما فرغ عن بيان المذاهب الواقعة في اعتبار العقل وعدم اعتباره شرع في تعريفه، فقال: وهو نور إلخ. في بدن الآدمي: قيل: محله: الدماغ عند الفلاسفة، والقلب عند الأصوليين، ومعنى النور الظهور، وهو ظاهر ومظهر كضوء الشمس، فإنه بواسطته يبصر المحسوسات، فكذلك العقل نور يدرك به حقائق الأشياء وبواطنها، بل العقل أولى باسم النور؛ لأنه يهتدي به إلى المعقولات بخلاف ضوء الشمس، فإنه واسطة لإدراك المحسوسات.

درك الحواس، فيبدو المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى لا بإيجابه، وهو كالشمس في الملكوت الظاهرة إذا بزغت وبدا شعاعها ووضح ^{أي يظهر} الطريق كانت العين مدركة بشهائها،
 بسبب ضوء الشمس للأشياء

درك الحواس: يعني العقل نور يتضح به طريق ابتدائه من موضع ينتهي إليه درك الحواس؛ لأن الإنسان إذا بصر بناءً وانتهى إليه حسن البصر يدرك بعقله أن له بانياً ذا حياة وقدرة وعلم، فهذا طريق ابتدائه من حيث انتهى إليه درك الحواس وهو البناء، وهذا الطريق اتضح بسبب العقل. وهو: أي العقل في الملك الباطن. الملكوت: أي الملك، والتناء زائدة للمبالغة كالجيروت والرغبت. بزغت: أي طلعت الشمس، والجملة الشرطية تعليل لقوله: "وهو كالشمس". بشهائها: أي بنورها من غير أن توجب الشمس رؤية تلك الأشياء، فكذا القلب يدرك ما هو غائب عن الحواس بنور العقل من غير أن يكون العقل موجباً لذلك.

ف: اعلم أن في هذه العبارة إشارة إلى ردّ المعتزلة المخالفين لنا في مسألة النظر، وإني سأتلو عليك تفصيل المذاهب فيها، وأبين ما هو الحق فيها، فاعلم - أرشدك الله تعالى - أن عند الأشعري إفادة النظر العلم بالعادة لا دخل للنظر في الإفادة أصلاً ليس علة تامة ولا ناقصة، بل العلم يدور معه دوران أمر مع آخر، لا علاقة بينهما في الأكثر أو الدائم كوجود الإنسان مع الحمار، فلو كان الإنسان موجوداً بلا وجود حمار أو بالعكس فلا مضائق؛ إذ لا مؤثر عنده إلا الله تعالى بمعنى أنه المستقل، لكنه فاعل مختار، فصدور المعلول عنه بلا وجوب منه كما ذهب إليه الفلاسفة؛ لأن الوجوب يناقح الاختيار، ولا وجوب عليه كما ذهب إليه المعتزلة والشيعة من وجوب اللطف عليه تعالى، وأما عند المعتزلة فالإفادة بالتوليد، وهو عبارة عن إيجاد فعل بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بحركة اليد، وكالألم بعد الضرب، فإذا باشر النظر يحدث بعده العلم، كما إذا ضرب رجل رجلاً فبمباشرة الضرب يحصل الألم بعده، وأما عند الحكماء فبطريق الإعداد، فإن النظر يعدّ الذهن إعداداً تاماً، فيفيض عليه العلم من المبدأ الفياض وجوباً منه. هذا تفصيل المذاهب، والحق أن العلم واجب عقيب النظر وإن لم يكن واجبا منه تعالى غير متولد من النظر كما ذهب إليه المعتزلة.

أما الوجوب فلأن كل من علم أن العالم متغير، وكل متغير حادث، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أنه حادث، والعلم بهذا الامتناع ضروري، وأما إبطال التوليد فلأن العلم ممكن في نفسه وإن كان بعد النظر، وكل ممكن مقدور له تعالى، فيكون هو أيضا مقدورا لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته، وهذا هو مختار الإمام الرازي، وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين، وبه ارتضى صاحب المسلم، =

وما بالعقل كفاية. ولهذا قلنا: إن الصبي غير مكلف بالإيمان، حتى إذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلم بين أبوين مسلمين ولم تصف الإسلام لم تُجعل مرتدة، ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها، وكذا نقول في الذي لم تبلغه الدعوة: إنه غير مكلف بمجرد العقل، وإنه إذا لم يصف إيماناً ولا كفراً ^{في العاقل البالغ} ولم يعتقد على شيء كان معذوراً،

= وقال شارحه مولانا نظام الدين رحمته: فالأصلح الوجوب، وكون النظر علة قربية والفياض هو الله تعالى، ولذلك يحكم العقل بالوجوب، ولم أجد هذا المعنى مخالفاً للنصوص الإلهية والنبوية. فتدبر في هذا المقام، فإنه من مزال الأقدام. كفاية: يعني وإن كان العقل آلة للإدراك ولكنه ليس بكاف في حصول المعرفة بغير توفيق الله تعالى. هذا ما قال بعض الشراح، والأولى أن يقال: إن العقل وإن كان يعرف قبج الأفعال وحسنها ولكنه ليس بمستبد في ذلك أي ليس بمستقل، حتى يتحقق الأحكام بمجرد العقل من غير ورود الشرع، كما هو مذهب المعتزلة. غير مكلف بالإيمان: أي الإيمان ليس بواجب عليه؛ لأن الوجوب وكذا سائر الأحكام بالخطاب لا بمجرد العقل، وهو غير مكلف لقوله عليه السلام: "رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى استيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المعتوه حتى يعقل". رواه الترمذي [رقم: ١٤٢٣] وأبو داود والدارمي عن عائشة وابن ماجه عنها وأحمد، وصححه الحاكم، ولكنه لو آمن يصح إيمانه لوجود العقل، وعند الأشعرية إيمانه غير صحيح؛ إذ العقل لا يعبأ به عندهم، والاعتبار بالشرع، وفي حقه الشرع ليس بموجود؛ لأنه غير مكلف، وعند المعتزلة لما كان العقل كافياً يجب عليه الإيمان وإن لم يرد به الشرع. المراهقة: هي المرأة التي قاربت البلوغ. وهي تحت مسلم إلخ: بيان لإسلامها الحكمي بوجه أكد. لبانت من زوجها: يعني إذا كانت المرأة عاقلة ولكن لم تبلغ وهي تحت عبد مسلم، فاستوصف منها الإسلام ولم تقدر على البيان لا يحكم بردتها؛ لأن الردة خروج عن الإسلام، وهي لم تكن مسلمة قبل لعدم قدرتها على وصف الإسلام، فلا يحكم بردتها ولكن هي غير مكلفة بالإسلام بسبب عدم البلوغ؛ إذ العقل وإن كان موجوداً فيها ولكنه غير كاف، فإذا لم يجب عليها الإسلام لاتبين عن زوجها. نعم لو بلغت ووجب عليها الإسلام وهي بعد البلوغ أيضاً لاتقدر على وصف الإسلام لبانت من زوجها ألبتة. وكذا: أي كما قلنا في الصبي العاقل: إنه غير مكلف بالإيمان لعدم كفاية عقله تغير ورود الشرع في حقه بسبب عدم بلوغه كذا نقول في: إلخ. الدعوة: أي دعوة الرسول أو من قام مقامه بأن يكون على شاق الجبل ولم يبق بعد البلوغ حتى يعينه الله بالتحربة ودرك العواقب. كان معذوراً: هذا إذا مات بعد البلوغ من ساعته، فإذا لم تبلغه الدعوة ولم يأتها مما هو قائم مقام الدعوة وزمان النظر والاستدلال على توحيد سبحانه وتعالى.

وإذا أعانته الله بالتجربة وأمهله لدرك العواقب فهو لم يكن معذوراً وإن لم تبلغه الدعوة، على نحو ما قال أبو حنيفة رحمته الله في السفية إذا بلغ خمساً وعشرين سنة: لم يمتنع ماله عنه؛ لأنه قد استوفى مدة التجربة والامتحان، فلا بدّ من أن يزداد به رشداً.
أي السفية

[لا دليل عند من جعل العقل علة وعند من ألغاه]

وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع، فمن جعل العقل علةً موجبةً يمتنع الشرع بخلافه، فلا دليل له يعتمد عليه، ومن ألغاه من كل وجه فلا دليل له أيضاً، وهو مذهب الشافعي رحمته الله، فإنه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة: إذا قتلوا ضمنوا،

وإن لم تبلغه الدعوة: لأنه وجب عليه الإيمان لوجود الأمرين: أحدهما العقل، والثاني ما هو قائم مقام الدعوة وهذا على نحو من قال: إلخ. لم يمتنع ماله عنه: وإن لم يونس منه رشداً مع أن دفع المال إليه متعلق بإيناس الرشد كما قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشِدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: ٦).

استوفى مدة إلخ: فهذه المدة أقيمت مقام الرشد، والرشد فيها وإن لم يتحقق ولكن نقول: إنه موجود تقديرًا. وهو يكفي في دفع الأموال؛ لأنه تعالى قال: ﴿فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشِدًا﴾، فأتى بالنكرة فالمعنى إن رأيتم منهم رشداً سواء كان تحقيقاً أو تقديرًا، فكما أقيمت المدة مقام الرشد كذلك زمان النظر والاستدلال في حق الشخص المذكور أقيم مقام الدعوة، فإذا لم يؤمن بعد العقل وقائم مقام الدعوة كان معذباً، ولما كان يرد على مسألة السفية أنكم لما قدرتم خمسا وعشرين سنة، والقياس كان يقتضي أن يقدر ثلاثة أيام اعتباراً بالمرتد فأجاب عنه: وليس إلخ. دليل قاطع: في تعيين الحد، للإمهال ليس نص قاطع حتى يقال: مدته ثلاثة أيام أو أكثر؛ لأن العقل متفاوت في أصل الخلقة، فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لايهتدي غيره إليه في مدة كثيرة.

فمن جعل العقل إلخ: يعني من جعل العقل حجة مستقلة حتى يتحقق الأحكام بغير ورود الشرع وينكر وجود الشرع في مقابله كما بذهب إليه المعتزلة، فلا دليل لهم على مذهبهم يعتمد عليه، وما استدّلوا به فهو مجروح وممنوع، فليس عندهم دليل عقلي ولا نقلي يفيد الظن فضلاً عن اليقين.

وهو مذهب الشافعي رحمته الله إلخ: فإن عند الشافعي من قتل رجلاً عاقلاً بالغاً لم تبلغه الدعوة يجب الضمان على القاتل؛ لأن القاتل إذا لم تبلغه الدعوة وإن كان عاقلاً بالغاً وكان يمكن له الاستدلال على توحيدته تعالى لم يجب =

فجعل كفرهم عفواً، وذلك لأنه لا يجد في الشرع أن العقل غير معتبر لإثبات الأهلية، فإنما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد، فيتناقض مذهبه، وأن العقل لا ينفك عن الهوى، فلا يصلح حجةً بنفسه بحال. وإذا ثبت أن العقل من صفات الأهلية قلنا:

الكلام في هذا ينقسم على قسمين: الأهلية، والأمور المعترضة عليها.
 أي في بيان الأهلية القسم الأول والثاني أي على الأهلية

فصل في بيان الأهلية

[أنواع الأهلية]

الأهلية نوعان: أهلية الوجوب وأهلية الأداء،
 أحدهما والثاني

= عليه الإيمان بالله تعالى فكفره عفو؛ لأنه لم تأت الدعوة ولا عبرة بعقله، وعندنا لا يضمن وإن كان قتله حراماً قبل الدعوة، ولكنه ليس بسبب الضمان؛ لأننا لا نجعل كفره عفواً بحال، ولم نجعل غفلته عن الإيمان بعد استيفاء مدة التأمل عذراً، فكان قتله قبل الدعوة كقتل نساء أهل الحرب. وذلك: إشارة إلى عدم الدليل على القولين، أما عدم دليل من ألغى العقل فتقريره ما بينه بقوله: لأنه إلخ. لأنه: أي من ألغى العقل من كل وجه، وهو الأشعري والشافعي رضي الله عنهما ومن تبعهما.

لا يجد في الشرع إلخ: يعني لا نص لهم على أن العقل غير معتبر، وإنما يقول بالأدلة العقلية فحينئذ اعتبر العقل حيث اعتمد على الأدلة العقلية، فكانه يقول: العقل معتبر وليس بمعتبر، وهل هذا إلا تناقض صريح، وأما عدم دليل من يعتمد على العقل من كل وجه حيث لا يعتبر في مقابله الشرع كما ذهب إليه المعتزلة، فتقريره هذا: وأن العقل لا ينفك إلخ: يعني الوهم كثيراً ما يتعارض العقل، فيخلط عليه مطلوبه. ولذا ترى أن بعض العقلاء يخالف البعض، بل يناقض نفسه، فمرة يثبت أمراً ومرة ينفيه، فإذا كان العقل كذلك فكيف يعتمد عليه بحيث يقال: إنه حجة مستقلة بغير ورود الشرع، وإن الشرع لا اعتبار له عند مقابله بالعقل. هذا تقرير المقام، وقد بقي حبايا في زوايا الكلام. من صفات الأهلية: على وجه قد مرّ، لا كما تقول المعتزلة.

الأهلية: وهي عبارة عن كون الإنسان أو الشخص بحيث يصلح أن يكون محطّ نزول الأحكام الشرعية أو التكليف، وقيل: هي عبارة عن صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وهذه الصلاحية أمانة حملها الإنسان، كما قال الله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ (الأحزاب: ٧٢)، ولذا خصّ بالتكليف من سائر الحيوانات التي ليس لها ذمة التكليف، وقد كان ظلوماً جهولاً. وأهلية الأداء: إذا عرفت معنى الأهلية، فاعلم أن الأهلية على نوعين: النوع الأول أهلية نفس الوجوب وهو أن يكون قابلاً لشغل الذمة، والنوع الثاني أهلية لوجوب الأداء، =

أما أهلية الوجوب فبناءً على قيام الذمة، فإن الآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء بناءً على العهد الماضي. قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ إلى آخر الآية، وقبل الانفصال هو جزء من وجهه، فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح ليحب له الحق ولم يجب عليه،

ثم أعاد الكلام

= وهو أن يكون قابلاً وصالحاً لإتيان الفعل، وقد عرفت الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء، فالنوع الأول أي أهلية نفس الوجوب مبني على قيام الذمة، يعني لا ثبت إلا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه، والذمة عبارة عن وصف يصير الشخص به أهلاً للإيجاب عليه والاستحباب له، بناءً على العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق، كما أخرج به بقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ (الأعراف: ١٧٢)، فلما أقرنا بربوبيته يوم الميثاق فقد أقرنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا، فبهذه الذمة صرنا أهلاً لنفس الوجوب، وأهلية الوجوب على هذه الذمة مبنية. بناءً: وإنما يثبت له الذمة بناءً على العهد الماضي الذي بينه بقوله: وإذ أخذ إلخ.

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ إلخ: دليل على ثبوت الذمة، حاصله أن الآدمي إذا يولد يكون له ذمة صالحة لما يجب له وعليه، فإن الولي إذا اشترى له شيئاً يثبت له الملك، وكذا يثبت له الوصية والإرث والنسب، وكذلك الثمن ومهر المرأة يجبان عليه بعقد الولي بإجماع الفقهاء، وهذا معنى ما يجب له وعليه، وهذه الذمة إنما ثبت بالعهد الذي جرى بيننا وبينه تعالى يوم الميثاق كما مرّ بيانه، فلولا ما يثبت له ذمة صالحة لهذه الأشياء بالعهد لم يجب له وعليه شيء؛ لأنه إذا ولد لم يكتسب شيئاً حتى يقال: إن الوجوب له وعليه إنما ثبت باكتسابه.

ف: اعلم أن تفسير تلك الآية الكريمة كما رواه أحمد عن أبي بن كعب رضي الله عنه يدل على ثبوت العهد يوم الميثاق، ويؤيده حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان - يعني عرفة - فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها ففترهم بين يديه كالذر، ثم كلمهم قبلاً، قال: أألسنت بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون". رواه أحمد [رقم: ٢٤٥٥] فلما ثبت تفسير الآية عن النبي صلى الله عليه وسلم على ما تلونا عليك، فقول من أشرب في قلوبهم الاعتزال بأنه من باب التخجيل والتمثيل مردود لا يعاباه في مقابلة الحديث وإن كان ضعيفاً، فعلى ما قلنا ثبوت الميثاق من الآية الصريحة في ذلك، لا بالسنة فقط.

ذمة مطلقة: يعني ثبوت الذمة الكاملة له إنما هو بعد الولادة، وأما قبل الانفصال أي قبل الولادة فهو جزء من وجه حيث يتبع الأم في العتق والحركة والسكون، فلا يكون له ذمة مطلقة أي كاملة، ولكنه منفرد بالحياة معد للانفصال، فله ذمة من وجه. الحق: من العتق والإرث والنسب والوصية، فهو أهل لتلك الأمور بهذا الاعتبار، =

وإذا انفصل وظهرت له ذمة مطلقة كان أهلاً للوجوب له وعليه، غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه، فجاز أن يبطل لعدم حكمه وغرضه، كما ينعدم لعدم محله، ولهذا لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات؛ لما لم يكن أهلاً لثواب الآخرة، ولزمه الإيمان؛ لما كان أهلاً لأدائه ووجوب حكمه،

= ولما لم يكن له ذمة كاملة كما مرّ، فلا يجب عليه شيء من الحقوق حتى لو اشترى له الولي شيئاً لايجب عليه الثمن وإليه أشار بقوله: ولم يجب إلخ. كان أهلاً إلخ: والحاصل أن الجنين إذا لم ينفصل فله ذمة من وجه، حيث يثبت له الحقوق من الإرث والعقق ولا يجب عليه حق غيره، وإذا انفصل فله ذمة كاملة فيثبت له وعليه، ولما كان يرد عليه من أنه إذا حصل له ذمة كاملة فينبغي أن يكون حكمه كحكم البالغين، فيجب عليه ما كان عقوبة وجزاء أيضاً، كما ذهب إليه بعض مشايخنا مثل قاضي الإمام أبي زيد وغيره، فدفعه بقوله: غير أن إلخ. غير مقصود بنفسه إلخ: يعني إنما المقصود والغرض الأصلي من نفس الوجوب حكمه وهو الأداء من اختيار، والصبي لا يتصور منه الأداء بالاختيار لعجزه، فيبطل الوجوب في الأفعال التي لا بد من أدائه باختيار؛ لفوت الغرض، والشيء كما يبطل بفوت المحل - كبيع الحر وإعتاق البهيمة - يبطل بفوت الغرض أيضاً، فلا يلزم على الصبي ما لا يمكن أدائه بالاختيار فلا يكون حكمه كحكم البالغين، فلا يجب عليه ما يجب عليهم. وتفصيل المقام ما كان حقوق العباد من الغرم وضمن المتلفات والعوض كضمن المبيع ونفقة الزوجات والأقارب يلزم على الصبي، لأن الأداء بالاختيار في تلك الأمور ليس بضروري، ويكون أداء وليه كأدائه، وكان الوجوب غير خال عن حكمه، وما كان عقوبة وجزاء لم يجب عليه؛ لأن المقصود من العقوبات المواخذة بالفعل، وهو لا يصلح لذلك، فالوجوب ههنا خال عن حكمه فيبطل، والولي في ما يجب عليه العقوبة والجزاء لا يصلح أن يقوم مقامه، وكذا حقوق الله الخالصة كالصلاة والصوم لا يجب عليه أيضاً؛ لأن الأداء بالاختيار أي بالنية ضروري فيها، والولي لا يصلح أن يكون أدائه قائماً مقام أدائه فيبطل الوجوب بفوت الغرض، وسيأتي التفصيل فوق هذا. ولما فرغ عن الجواب شرع في تفريعات على قوله: فجاز أن يبطل لعدم حكمه وغرضه كما يبطل لعدم محله، فقال: ولهذا إلخ. أهلاً لثواب الآخرة: يعني أن الغرض من الشرائع التي هي الطاعات كالصوم والصلاة والزكاة ثواب الآخرة، والكافر ليس أهلاً لثواب الآخرة، فوجوب تلك الشرائع على الكافر خال عن الغرض فيبطل، فلا تجب عليه تلك الشرائع، واحترز بقوله: "التي هي الطاعات" عن الشرائع التي ليست بطاعات، وليس الغرض منها ثواب الآخرة كالجزية والخراج، فإنها واجبة عليه، ولما كان يتوهم من عدم كونه أهلاً للثواب أن لا يجب عليه الإيمان أيضاً فدفعه بقوله: ولزمه إلخ. ولزمه الإيمان إلخ: يعني في وجوب الإيمان على الكافر لا يفوت الغرض من الإيمان ثواب الآخرة والكافر أهل للإيمان، فإذا آمن يحصل له ثواب الآخرة، فلا يفوت الغرض، فيجب عليه الإيمان. ثم شرع في تفريع آخر وقال: ولم يجب إلخ.

ولم يجب على الصبي الإيمان قبل أن يعقل لعدم أهلية الأداء، وإذا عقل واحتمل الأداء قلنا بوجوب أصل الإيمان عليه دون أدائه، حتى صحَّ الأداء من غير تكليف، وكان فرضاً كالمسافر يؤدِّي الجمعة.
أداء الإيمان

[أنواع أهلية الأداء]

وأما أهلية الأداء فنوعان: قاصر وكامل، أما القاصر فيثبت بقدرته البدن إذا كانت قاصرة قبل البلوغ،
أحدهما وثانيهما

لعدم أهلية الأداء: أي لا يثبت نفس الوجوب على الصبي لعدم الفائدة، وهو الأداء عن الاختيار، والصبي لا يمكن منه أداء الإيمان باختيار لعدم العقل.

بوجوب أصل الإيمان إلخ: لأن الوجوب يتعلق بالأسباب وصلاحيّة الذمة، فالصبي العاقل أهل لأداء الإيمان، فلا يبطل نفس الوجوب في حقه لعدم فوات غرضه وهو الأداء، بخلاف سائر العبادات فإنها ليست بواجبة عليه لفوات غرض نفس الوجوب فيها؛ لأن الغرض من نفس الوجوب أن يقع الأداء عن الفرض، وأداء العبادات لا يقع عن الفرض؛ لأنه لو وقع صلاته فرضاً لافترض عليه سائر الصلوات، وفيه حرج عظيم، بخلاف الإيمان فإنه غير مكرّر، ولأن الغرض من نفس الوجوب الأداء على سبيل الإكمال، والصبي لضعفه لا يحتمل أداء العبادات على وجه الكمال؛ لأن أدائها على وجه الكمال متعلّق بالبدن وهو ضعيف البدن، بخلاف الإيمان فإن أدائه لا يتعلق بالبدن؛ لأنه من أحكام النظرية التي تتعلّق بالعقل، والعقل موجود فيه.

دون أدائه: أي لا نقول: إن أداء الإيمان واجب على الصبي العاقل قبل البلوغ؛ لأن عقله لم يتكامل بعد؛ لأن كمال العقل إنما هو بعد البلوغ. فرضاً: لأن الإيمان لا يتنوع بين أن يكون فرضاً وأن يكون نفلاً بل هو فرض، فلذا لا يلزم عليه تجديد الإقرار بعد البلوغ. يؤدِّي الجمعة: فالوَدَى يقع فرضاً مع أن وجوب الجمعة لم يكن ثابتاً قبل الأداء، هذا ما ذهب إليه القاضي أبو زيد وشمس الأئمة الحلواني وفخر الإسلام ﷺ، وقال الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله: إن الوجوب غير ثابت في حق الصبي وإن عقله لم يتكامل عقله بالبلوغ.

أما القاصر إلخ: اعلم أن الأداء يتعلق بقدرتين: قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل، وقدرة العمل وهي بالبدن، فإذا تحقّق القدرتان تحقّق الأهلية الكاملة، وإذا انتفت أو ضعفت إحدى القدرتين تحقّق الأهلية القاصرة، وإليه أشار بقوله "إذا كانت قاصرة". قبل البلوغ: فقبل البلوغ العقل والبدن كلاهما ناقصان، وهذا أحد القسمين من الأهلية القاصرة وأشار إلى ثانيهما بقوله: وكذلك إلخ.

[حكم تصرف الصبي العاقل]

وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها؛ لأنه بمنزلة الصبي؛ لأنه عاقل لم يعتدل عقله، وتبني على الأهلية القاصرة صحة الأداء، وعلى الأهلية الكاملة وجوب الأداء، وتوجه الخطاب عليه. وعلى هذا قلنا: إنه صحّ من الصبي العاقل الإسلام وما يتمحض منفعته من التصرفات، كقبول الهبة والصدقة، وصحّ منه أداء العبادات البدنية من غير عهدة ومملك برأي الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه، وذلك باعتبار أن نقصان رأيه انجبر برأي الولي،
أي الصبي

كان معتوهاً: هو السفیه، فبدنه كامل ولكن عقله ناقص، كما أشار إليه: لأنه بمنزلة الصبي إلخ. صحة الأداء: بمعنى أنه لو أدى يكون صحيحاً وإن لم يجب عليه. وعلى الأهلية الكاملة إلخ: فإذا بلغ وعقل يلزم عليه الأداء ويتوجه عليه خطاب الشارع؛ لأن أهليته حينئذ صارت كاملة بكمال العقل والبدن. ثم لما كان وقت اعتدال العقول في أفراد الإنسان متفاوتاً لا يمكن إدراكه إلا بعد تجربة عظيمة أقام الشرع البلوغ الذي عنده يعتدل العقول في الأغلب مقام الاعتدال تيسيراً.

وعلى هذا: أي على أن صحة الأداء تبني على الأهلية القاصرة. إنه صحّ إلخ: في أحكام الدنيا والآخرة بلا لزوم عليه، وعند الشافعي رحمته لا يصحّ إيمانه قبل البلوغ في أحكام الدنيا، فيرث أباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة؛ لأنه ضرر، وإن صحّ في أحكام الآخرة فيثاب على إيمانه، وهذا هو القسم الأول الذي هو حق الله حسن لا يحتمل غيره. وما يتمحض منفعته إلخ: وهذا قسم ثان، وهو ما كان من غير حقوق الله تعالى ولكن فيه نفع محض للصبي، فيصحّ مباشرة الصبي من غير رضاء الولي وإذنه.

العبادات البدنية إلخ: وهذا قسم ثالث، وهو ما كان دائراً بين كونه حسناً في زمان وقبيحاً في زمان، كالصلاة والصوم من العبادات البدنية، فيصحّ من الصبي أدائها من غير وجوب عليه، وفي صحة الأداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث يعتاد أدائها، فلا يشق ذلك بعد البلوغ، ولذا قال عليه الصلاة والسلام: "مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعاً، واضربوهم إذا بلغوا عشرًا". [المسند للإمام أحمد، رقم: ٦٦٨٩]

يتردد بين النفع والضرر إلخ: وهذا هو القسم الرابع من المعاملات الدائرة بين النفع والضرر كالبيع، فإنه إن كان راجحاً كان نافعاً، وإن كان خاسراً كان ضاراً، والصبي لا يميز بين الضار والنافع، ولا يعتبر فيه رأيه، فلا بد أن ينضم إليه رأي الولي.

فصار كالبالغ في ذلك في قول أبي حنيفة رحمته الله. ألا يرى أنه صحح بيعه من الأجانب بغبن فاحش في رواية خلافاً لصاحبيه، وردّه مع الولي بغبن فاحش في رواية اعتباراً لشبهة النيابة في موضع التهمة.

[حكم تصرف الصبي المحجور]

وعلى هذا قلنا في المحجور: إذا توكل لم تلزمه العهدة، وبإذن الولي تلزمه، وأما إذا أوصى الصبي بشيء من أعمال البر أي قبل الوكالة بطلت وصيته عندنا خلافاً للشافعي رحمته الله وإن كان فيه نفع ظاهرٌ؛

فصار كالبالغ إلخ: فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الأجانب، كما ينفذ من البالغ عند أبي حنيفة رحمته الله خلافاً لهما، فإنه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش، وإن باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن أبي حنيفة رحمته الله روايتان، في رواية ينفذ، وفي رواية لا ينفذ، وإليه أشار بقوله بغبن فاحش: وهو ما لا يتغابن الناس في مثله. في رواية إلخ: أي في رواية ثبت أنه ردّ أبو حنيفة رحمته الله بيع الصبي مع الولي بغبن فاحش؛ لأن نيابة الولي حينئذ في موضع التهمة؛ إذ فيه تهمة أنه إنما أذن تحصيلاً لمقصوده.

وعلى هذا: أي على أن ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويتملكه برأي الولي. في المحجور: وإن كان يتناول العبد والصبي، ولكن المراد هو الصبي. لم تلزمه العهدة: أي الأحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والتمن، والخصومة في العيب؛ لأن في إلزامها معنى الضرر، ولا يثبت ذلك بالأهلية القاصرة. تلزمه: لأن قصور رأيه قد اندفع بانضمام رأي الولي إليه، فصار أهلاً للزوم العهدة.

بطلت وصيته عندنا إلخ: اعلم أن الوصية عندنا إزالة الملك بطريق التبرع مضافة إلى ما بعد الموت، فيكون ضرراً محضاً، فيعتبر بإزالة المال بطريق التبرع في حال الحياة، فلا تصح الوصية، وما حصل فيها النفع من ثواب الآخرة بعد ما استغني عن المال بنفسه بالموت فهو باتفاق الحال لا عبرة به، كما لو باع الشاة التي أشرفت على الهلاك لا يصح بيعه وإن كان فيه نفع محض، وعند الشافعي رحمته الله الوصية نفع محض؛ لأنه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد ما استغني عن المال بنفسه بالموت، وما هو نفع محض يملكه الصبي كالهبة له، وإلى رد هذا الدليل أشار. نفع ظاهر: يعني هذا النفع وقع باتفاق الحال لا عبرة به، وإن سلمنا أنه فيه نفع ولكن في بطلان الوصية نفع أزيد منه.

لأن الإرث شرع نفعاً للمورث. ألا يرى أنه شرع في حق الصبي. وفي الانتقال عنه إلى الإيضاء ترك الأفضل لا محالة، إلا أنه شرع في حق البالغ كما شرع له الطلاق والعناق والهبة والقرض، ولم يشرع ذلك في حق الصبي، ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض، فإنه يملكه القاضي لوقوع الأمن عن التوى بولاية القضاء.

[حكم الردة]

وأما الردة فلاتحتمل العفو في أحكام الآخرة، وما يلزمه من

نفعاً للمورث: فإن نقل ماله إلى أقاربه عند استغنائه عنه أولى من النقل إلى الأجانب، وهو أفضل شرعاً؛ لأن فيه صلة الرحم وإيصال النفع إلى القريب، وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله حين قال لسعد رضي الله عنه "لأن تدع ورتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس". [البخاري، رقم: ٢٧٤٢]

شرع في حق الصبي: أي إذا مات الصبي يرث عنه وارثه، ولو لم يكن فيه نفع لما شرع في حقه، فهذا تأييد على قوله: إن الإرث شرع نفعاً للمورث، فلما ثبت أن في الإرث زيادة ثواب من الوصية فالانتقال منه ترك الأفضل. إلى الإيضاء إلخ: ولما كان يتوهم أنه لو كان الإيضاء ضرراً فينبغي أن لا يكون مشروعاً في حق البالغ أيضاً دفعه. ولم يشرع ذلك: أي المذكور من الأمور من الطلاق وغيره في حق الصبي، يعني البالغ له ولاية كاملة، فكما يملك المنافع يملك المضار أيضاً، بخلاف الصبي فإنه لا يملك المضار بنفسه بل وليه لا يملك أيضاً، كما قال المصنف ولم يملك ذلك: المذكور من الطلاق وغيره. وهو الولي والوصي والقاضي ما خلا القرض إلخ: أي سوى القرض لا يملك أحد على الصبي من الأمور المذكورة؛ لأنه محل الرحمة والإشفاق لا محل الإضرار، أما القرض فالقاضي يملكه فله أن يقرض مال الصبي أحداً؛ لأن فيه فائدة للصبي؛ إذ لو أودعه عند رجل وهلك عنده هلك مال الصبي لا يمكن الرجوع على المودع، بخلاف القرض فإنه واجب في الذمة يمكن تحصيله منه بغير شهود وبينه، فكان مصنوعاً عن التوى أي التلف.

ف: اعلم أن الطلاق والعناق عدم مشروعيتها بغير الحاجة، أما عند وقوع الحاجة ومس الحاجة ففهما مشروعان، قال شمس الأئمة رحمهم الله في أصول الفقه: زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم غير مشروع أصلاً في حق الصبي حتى أن امرأته غير محل للطلاق، وهذا وهم عندي، فإن الطلاق يملك بملك النكاح؛ إذ لا ضرر في إثبات أصل الملك، وإنما الضرر في الإيقاع حتى إذا تخففت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان صحيحاً. كذا ذكر صاحب "غاية التحقيق". وأما الردة إلخ: هذا قسم خامس، وهو ما يكون قبحا لا يجتمل =

أحكام الدنيا عندهما خلافاً لأبي يوسف رحمته الله، وإنما يلزمه حكماً لصحته لا قصداً
 أي عند أبي حنيفة ومحمد والشافعي
 إليه، فلم يصحّ العفو عن مثله كما إذا ثبت تبعاً لأبويه.
 الارتداد

[أنواع الأمور المعترضة]

فصل في الأمور المعترضة على الأهلية العوارض نوعان: سماويّ ومكتسب،
 وهو ضد السماوي

أما السماويّ فهو
 أحد عشر

= غيره كالكفر، وكان الأولى أن يذكر المصتّف هذا القسم بعد القسم الأول، والحاصل أن هذا القسم من الأفعال يعتبر من الصبي لو ارتدّ - والعياذ بالله تعالى - تعتبر رده عند أبي حنيفة ومحمد رحمته الله في حق أحكام الدنيا والآخرة، حتى تبيّن منه امرأته ولا يرث من أقاربه المسلمين، ولو مات على ارتداده كان محلّداً في النار كذا في "النهاية"، ولكن لا يقتل؛ لأنه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ، ولو قتله أحد يهدر دمه ولا يجب على القاتل شيء، وقال أبو يوسف والشافعي رحمته الله: لا تعتبر رده في حق أحكام الدنيا؛ لأنها ضرر محض، وإنما حكمنا بصحة إيمانه لكونه نفعاً محضاً، ولما كان يرد أن المضار مدفوع عنه؛ لأنه مرفوع القلم بمعنى أنه لا يحاسب خطايا، والقول بصحة ارتداده يؤدي إلى إثبات الضرر في حقه حيث تبيّن امرأته المسلمة ويحرم عن ميراث أقاربه المسلمين، أجب عنه بقوله: وما يلزمه إلخ. أحكام الدنيا: من البيونة بينه وبين امرأته المسلمة وحرمان الميراث.

لا قصداً إليه: والضمير راجع إلى ما يعني لزوم هذه الأحكام من ضرورة الحكم بصحة ارتداده؛ لأنها من لوازمها، لا أن يكون الحكم بصحة الارتداد لأجل هذه الأحكام، والحاصل أن ما يلزم من المضار يثبت ضمناً في حكم صحة الردة لا قصداً. مثله: أي مثل الارتداد، فالمعنى لا يصحّ العفو عن مثل هذا الأمر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الأحكام.

تبعاً لأبويه: بأن ارتداً ولحقاً بدار الحرب، فإنه تلزمه هذه الأحكام ولا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها، فكذا في ما نحن فيه. ولما فرغ عن بيان الأهلية شرع في بيان الأمور المعترضة على الأهلية. على الأهلية: فتمنع تلك الأمور الأهلية عن بقائها على حالها، فبعضها يزيل أهلية الوجوب كالموت، وبعضها تزيل أهلية الأداء كالنوم والإغماء، وبعضها توجب تغيراً في بعض الأحكام مع بقاء أهلية الوجوب والأداء كالسفر، كذا قيل. العوارض: جمع عارضة، من عرض له كذا أي إذا ظهر له أمر يصدّه عن المضيّ على ما كان فيه، ويسمى السحاب عارضاً لمنعه أثر الشمس وشعاعها، ولما كان لهذه الأمور تأثير في تغير الأحكام التي تتعلق بأهلية الوجوب أو أهلية الأداء، وكانت تمنع الأحكام عن الثبوت سمّيت بالعوارض. سماويّ: وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه، ولهذا نسب إلى السماء.

الصغر والجنون والعتة والنسيان والنوم والإغماء والرق والمرض والحيض والنفاس
 والموت، وأما المكتسب فنوعان ^{هو اختلاط العقل} منه ومن غيره، أما الذي منه فاجهل والسفه
 والسكر والهزل والخطأ والسفر، وأما الذي من غيره فالإكراه بما فيه إجماع وبما ليس
 فيه إجماع.

[الجنون]

وأما الجنون فإنه يوجب الحجر عن الأقوال، ويسقط به ما كان ضرراً ^{أي بالجنون} يحتمل
 السقوط، وإذا امتدّ فصار لزوم الأداء يؤدي إلى الحرج، فيبطل القول بالأداء.....

الصغر: وهو وإن كان بأصل الخلقة ولكن ماهية الإنسان قد يعرف من غير صغر، ولذا لم يعرض آدم عليه السلام
 وحواء عليهما السلام فعده من العوارض. والإغماء إلخ: وإن كان الإغماء والجنون من أقسام المرض، ولكن لما كانا
 مختصين بأحكام كثيرة يحتاج إلى بيانها أفردهما بالذكر. فنوعان: أحدهما ما هو حاصل منه، وثانيهما ما هو
 حاصل من غيره. فالجهل: وإنما جعل من المكتسبة وإن لم يكن للعبد فيه اختيار؛ لأن العبد قادر على إزالته
 بتحصيل العلم، فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه بالاختيار.
 والسفه: في اللغة عبارة عن الخفة والاضطراب في العقل، والفرق بين السفه والعتة على ما قلنا ظاهر.
 إجماع: أي اضطراب للمكره إلى إتيانه ما أكره عليه، فأقسام المكتسب سبعة. ولما فرغ عن تقسيم العوارض شرع
 في أحكامها فقال الجنون: وهو آفة تحلّ بالدماغ بحيث يبعث على أفعال خلاف مقتضى العقل من غير فتور في
 عامة أطرافه وضعف في أعضائه، وإنما قدّمه على الصغر؛ لأن حكم الصغر في أوّل أحواله كحكم الجنون.
 عن الأقوال: أي لا يعتبر أقواله كالطلاق والعناق والهبة فلا يتعلق بأقواله حكم، ويكون وجود قوله كعدمه حتى
 لا ينفذ بإجازة الولي، واحترز به من الأفعال، فإن أتلف مال إنسان يؤخذ بضمانه على الكمال؛ لأن الأقوال
 لا تعتبر وجودها بدون العقل والجنون لا عقل له، بخلاف الأفعال حيث توجد حسناً لا مردّها لها.
 يحتمل السقوط: عن البالغ بالأعدار كالحدود والكفارات والقصاص، فإنها تحتمل السقوط عن البالغ بالشبهات،
 وكذا يسقط به العبادات المتحمّلة للسقوط مثل الصوم والصلاة وسائر العبادات، واحترز بقوله "يحتمل السقوط"
 عن المضار التي لا تحتمل السقوط إلا بالأداء أو بإسقاط من له الحق، كضمان التلغات ونفقة الأقارب، ووجوب
 الدية والإرش، فإنها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا، هذا إذا كان الجنون ممتداً.

[حد الامتداد في الصوم]

وينعدم الوجوب أيضا لانعدامه. وحدّ الامتداد في الصوم أن يستوعب الشهر، وفي الصلوات أن يزيد على يوم وليلة، وفي الزكاة أن يستوعب الحول عند محمد ﷺ، وأقام أبو يوسف ﷺ أكثر الحول مقام كَلِّه تيسيراً،

لانعدامه: أي الأداء، والحاصل إذا كثر الجنون بأن امتدّ فلا وجوب للأداء عليه، فإنه يفضي إلى الحرج ولا نفس الوجوب عليه أيضاً؛ لأن الغرض من نفس الوجوب الأداء، فإذا سقط الأداء بطل نفس الوجوب أيضاً لفوات الغرض، وتفصيل هذا المقام أن الجنون إما ممتدّ أو غير ممتدّ، وكل منهما أما أصليّ بأن بلغ مجنوناً أو طار بعد البلوغ فتلك الأقسام كلها مانعة؛ لوجوب العبادات كلها عند الشافعي وزفر ﷺ، وهو القياس؛ لأن أهلية الأداء تفوت بزوال العقل، وبدون الأهلية لا يثبت الوجوب والممتد سواء كان أصلياً أو طارياً مُسَقِّطاً للعبادات كلها بالاتفاق، وأما غير الممتد فهو إن كان طارياً فليس بمسقط للعبادات عند علمائنا الثلاثة استحساناً وإحاقاً بالنوم والإغماء، وإن كان أصلياً بأن بلغ مجنوناً فمسقط عند أبي حنيفة ﷺ، حتى لو أفاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنوناً أو قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر، ولا قضاء ما فاته من الصلوات، فحكمه حكم الصباء، وعند محمد ﷺ ليس بمسقط، فيلزمه قضاء ما مضى من الشهر وقضاء ما فاته من الصلوات قياساً على الجنون العارضي، وهو ظاهر الرواية، وقيل: الاختلاف على العكس، فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام.

أن يستوعب الشهر: حتى لو أفاق في جزء من الشهر ليلاً أو نهاراً يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية، وعن شمس الأئمة الحلواني أنه لو أفاق في أول ليلة من رمضان فأصبح مجنوناً ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء، وهو الصحيح؛ لأن الليل لا يصام فيه، فالإفاقة والجنون فيه سواء. يوم وليلة: ولكن محمد يعتبر الصلاة حتى ما لم تصر الصلاة ستاً لا يسقط عنه القضاء، والشيخان يعتبران الساعات حتى لو جُنَّ قبل الزوال ثم أفاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما؛ لأن هذا الوقت باعتبار الساعات زاد على يوم وليلة، وعنده عليه القضاء ما لم يمتدّ إلى وقت العصر حتى تصير الصلاة ستاً، فيدخل في حدّ التكرار.

وفي الزكاة أن يستوعب إلخ: لأن ما لم تدخل الثانية لاتدخل الزكاة في حد التكرار. تيسيراً: ودفعاً للحرج في حق المكلف، فلو زال الجنون بعد مضيّ أحد عشر شهراً تجب الزكاة عند محمد، سواء كان أصلياً أو عارضياً؛ لأن الامتداد لسقوط الوجوب عنده تمام الحول، فإذا لم تتمّ الحول وزال الجنون قبل تمام الحول فقد وجب الزكاة، وعند أبي يوسف لا تجب لوجوب الزوال بعد الامتداد، وقس على هذا امتداد الصلاة والصوم.

وما كان حسناً لا يحتمل الغير، أو قبحاً لا يحتمل العفو فثابت في حقه، حتى يثبت إيمانه
 كالكفر بالله تعالى أي حق المجنون
 وردته تبعاً لأبويه.

[الصغر]

وأما الصغر فإنه في أول أحواله مثل الجنون؛ لأنه عديم العقل والتمييز، أما إذا عقل فقد
 أصاب ضرباً من أهلية الأداء لكن الصباء عذر مع ذلك، فسقط به عنه ما يحتمل
 أي قبل أن يعقل أي تسماً أي بذلك العذر أي عن الصبي
 السقوط عن البالغ. وجملة الأمر أنه يوضع عنه العهدة

الغير: أي القبح كالإيمان بالله العظيم. تبعاً لأبويه: لأن الإيمان وكذا الردة قصداً لا يعتبر من المجنون؛ إذ ركن
 الإيمان التصديق والاعتقاد بما جاء به النبي ﷺ، وإذا لا يتصور منه لفقدان العقل الذي يحصل به التصديق، وكذا
 الردة اعتقاد الكفر وهو أيضاً لا يتصور منه بخلاف إيمانه وردته تبعاً لأحد أبويه، فإنه يصح؛ لأن الاعتقاد ليس
 ركناً له ولا شرطاً له، فإذا ارتد أبواه فلا وجه إلى جعله مسلماً لا بطريق الأصالة وهو ظاهر، ولا بطريق التبعية؛
 لأنها زالت بردة أبويه، فلو لم يحكم برده لوجب أن يحكم بعفو رده، وهو فاسد فيلزم القول بثبوت الردة في
 حقه، هذا إذا بلغ مجنوناً وأبواه مسلمان فارتدوا ولحقا به بدار الحرب، فإن تركاه في دار السلام، وكذا لو أدرك
 عاقلاً مسلماً وأبواه مسلمان ثم جنّ ولحقا به بدار الحرب، وكذا لو أسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جنّ لم يصر
 تبعاً لهما، وكذا لو أسلم أحد أبويه وهو مجنون يعدّ مؤمناً تبعاً لأبويه.

مثل الجنون: فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون. إذا عقل: أي ترقى الصبي عن أدنى درجات الصباء إلى
 أوساطها ولكن لم يبلغ إلى درجة كمال العقل. أهلية الأداء: فعلى هذا كان أهلاً لأن يثبت في حقه وجوب
 الأداء. عذر مع ذلك: يعني وإن كان أصاب ضرباً عن أهلية الأداء ولكن الصباء مع ذلك الإصابة عذر لعدم
 بلوغ عقله إلى درجة الكمال وغاية الاعتدال.

ما يحتمل السقوط: من حقوق الله تعالى مثل الصلاة والصوم، وسائر العبادات كالحدود والكفارات فإنها تحتمل
 السقوط بالأعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها، واحترز بقوله "ما يحتمل السقوط" عما لا يحتمل السقوط
 مثل فرضية الإيمان، حتى إذا آذاه الصبي كان فرضاً يترتب عليه ما يترتب على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين
 زوجة المشركة، وحرمان الميراث من أقاربه المشركين وجريان الميراث بينه وبين أقاربه المسلمين.
 وجملة الأمر: أي الأمر الكلي في أحكام الصبي. العهدة: أي يسقط عن الصبي المؤاخذة والتبعية.

ويصحّ منه وله ما لا عهدة فيه؛ لأن الصبأ من أسباب المرحمة، فجعل سبباً للعتو عن كل عهدة يحتمل العفو، ولهذا لا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا، ولا يلزم عليه حرمانه بالرق عنه والكفر؛ لأن الرق ينافي أهلية الإرث وكذلك الكفر؛ لأنه ينافي أهلية الولاية، وانعدام الحق لعدم سببه، ولعدم أهليته لا يعد جزءاً.

وهو هنا الإرث

[العتة]

وأما العتة بعد البلوغ فمثل الصبأ مع العقل

ويصحّ منه: يعني يصحّ منه، أي من الصبي بأن يباشر هو بنفسه ما لا عهدة فيه أي لا ضرر فيه، مثل أن يقبل الهبة بنفسه، وله أي ويصحّ للصبي بأن يباشر غيره لأجله ما لا ضرر فيه كقبول الولي الهبة له ونحوه مما فيه نفع محض. أسباب المرحمة: طبعاً وشرعاً، أما طبعاً فلأن كل طبع سليم يميل إلى الرحمة على الصغار، وأما شرعاً فلأن النبي ﷺ كان يرحم الصغار. عهدة يحتمل العفو: مثل الحدود الكفارات وسائر العبادات بخلاف ما لا يحتمل العفو كالردة وحقوق العباد مثل ضمان المتلفات ونفقة الأقارب. ولهذا: أي لأجل أن الصبأ سبب العفو عن كل عهدة يحتمل العفو. الميراث بالقتل: يعني لو قتل الصبي مورثه عمداً أو خطأ لا يحرم عن ميراثه؛ لأنه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبأعذار كثيرة، فهذه عهدة تسقط بعذر الصبأ، ويجعل كأن المورث مات حتف أنفه، ولما كان يرد عليه أنه إذا كان كذلك فلا ينبغي أن يحرم الصبي عن الميراث بالكفر والرق.

والكفر: كما إذا ارتدّ الصبي العاقل أو استرقّ فإنه لا يستحق الإرث. ينافي أهلية الإرث: لأن الإرث يقتضي أن يكون الوارث مالكاً لما يرثه، والرقيق لا يصح له الملك؛ لأن كل ما يملكه الرقيق هو ملك لمولاه.

وكذلك الكفر: أي مثل الرق الكفر في أنه ينافي الإرث. الولاية: أي لا ولاية للكافر على المسلم لقوله عز وجل: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤١)، والإرث مبني على الولاية على ما يشير إليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَبِئْسَ مَا يَرْجُو﴾ (مريم: ٥). لعدم سببه: وهو الولاية، وإذا لا يوجد في الكافر. ولعدم أهليته: أي لعدم أهلية المستحق والرقيق ليس أهلاً له.

جزاء: أي عقوبة، والحاصل أن حرمان الصبي العاقل الرقيق أو الكافر عن ميراث أقرابه المسلمين والأحرار ليس من باب جزاء الكفر والرق حتى يصحّ ما قلتم، بل حرمانه لعدم أهليته للميراث وقت كونه رقيقاً أو لعدم سبب الميراث وقت كونه كافراً. ألا ترى أن من لا يملك الطلاق لعدم النكاح أو العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعدّ ذلك عقوبة، فكذا هذا. العتة: وهو الاختلال في العقل بحيث يختلط كلامه، فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين، =

في كل الأحكام حتى إنه لا يمنع صحة القول والفعل، لكنه يمنع العهدة، وأما ضمان ما يستهلك من الأموال فليس بعهدة؛ لأنه شرع جبراً، وكونه صيباً معذوراً أو معتوها لا ينافي عصمة المحل، ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبي، ويؤلى عليه ولا يلي على غيره، وإنما يفترق الجنون والصغر في أن هذا العارض
أي العته
أي يرفع أي المعتوه
أي الجنون

= أما السفية فلا يشابهه كلامه بكلام المجانين أصلاً ولكنه يعتره خفة إما غضباً أو فرحاً، فيتابع مقتضاهما في الأمور من غير نظر وفكر في عواقبها، هذا هو الفرق البين بين المعتوه والسفيه، وإليه أشرنا سابقاً.
في كل الأحكام: فكما أن المجنون يشبه أول أحوال الصباء في عدم العقل كذلك العته يشبه آخر أحوال الصباء في وجود أصل العقل مع تمكن الخلل فيه، فحكم المعتوه حكم الصبي العاقل في جميع الأحكام.
القول والفعل: فكما جميع أقوال الصبي العاقل وأفعاله من إسلامه وتوكله في بيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره وإعتاق عبد غيره وقبول الهبة صحيحة، كذلك جميع أفعال المعتوه وأقواله صحيحة، حتى أن العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصباء مع العقل. يمنع العهدة: يعني ما يلزم فيه إلزام شيء وضرر يمنعه العته، فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع، ولا يرد عليه بالعيب، ولا يؤمر بالخصومة فيه، ولا يصح طلاق امرأته ولا إعتاق عبده سواء كان بإذن الولي أو لا، ولا يبيعه وشراؤه لنفسه بغير إذن الولي؛ لأن في كل ذلك عهدة أي ضرر للمعتوه والعته يمنعه، ولما كان يرد عليه أنه على هذا ينبغي أن لا يجب على المعتوه وكذلك على الصبي ضمان التلغات؛ لأن في إيجاب الضمان عهدة أيضاً عليهما.
فليس بعهدة: التي نفيناها؛ لأن المراد بها ما يلزم بالعقود، وضمن المستهلك ليس من هذا القبيل، ولأن العهدة المنفي عنها عهدة يحتل العفو في الشرع، وضمن التلغ لا يحتل العفو شرعاً. جبراً: لكونه من حقوق العباد وكون الأموال معصومة. لا ينافي عصمة المحل: لأنها ثابتة لحاجة العبد إليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به، وبالصباء والعته لا تزول الحاجة، فيبقى معصوماً، فيجب الضمان بالاستهلاك.
عن الصبي: فلا يجب عليه العبادات، ولا يثبت في حقه العقوبات كما في حق الصبي، وإليه ذهب عامة المتأخرين، وقال القاضي الإمام أبو زيد: لا يسقط عنه العبادات؛ لأن الخطاب إليه صحيح لكونه بالغاً، وأما العته فهو بمنزلة المرض بخلاف الصبي؛ لأن الخطاب عنه مرتفع. ويؤلى عليه: أي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لقصور عقله. على غيره: أي لا يثبت الولاية للمعتوه على غيره؛ لأنه عاجز عن التصرف لنفسه، فكيف يتصرف لغيره، ولأن الأصل في الولاية أن يثبت في حقه ثم يتعدى إلى غيره، والمعتوه لا ولاية له على نفسه فكيف يثبت هذه الأشياء.

غير محدود، فقيل: إذا أسلمت امرأته عرض على أبيه وأمه الإسلام ولا يؤخر، والصبأ
 أي امرأة المجنون
 محدود فوجب تأخيره. وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان.

[النسيان]

وأما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى، لكنه إذا كان غالباً يلازم الطاعة،....
 أي نفس
 أي النسيان
 بحيث

غير محدود: إذ ليس لزواله وقت معين بخلاف عقل الصبي؛ لأن له وقتاً معهوداً أجرى الله تعالى عادته على ذلك.
 فقيل: تفرغ على قوله "غير محدود". عرض على أبيه إلخ: أي إذا أسلمت امرأة المجنون الكافر عرض على أبيه وأمه
 الإسلام؛ لأنه هو بنفسه لا يصلح أن يعرض عليه الإسلام، وهو تابع لخير الأبوين، فإن أسلم أحدهما بقي النكاح بينهما،
 وإن أبي فرق بينهما. ولا يؤخر: عرض الإسلام إلى أن يفيق المجنون؛ لأن ليس له وقت معين، فيه إبطال حق المرأة.
 فوجب تأخيره: أي عرض الإسلام إلى ظهور أثر العقل في الصبي لا إلى بلوغه؛ لأن إسلام الصبي العاقل صحيح
 عندنا، فيتحقق منه الإباء، فلا يؤخر حق المرأة إلى البلوغ، فلو زوج الجوسي ابنه الصغير بامرأة مجوسية
 أو نصرانية، ثم أسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يعرض الإسلام على الصبي ولا على أبويه حتى يفرق بينهما بالإباء،
 كما في المجنون، بل يجهل حتى يعقل الصبي فيعرض حينئذ عليه الإسلام، فإن أسلم بقي النكاح بينهما وإلا فرق
 بينهما، وذلك لأن لظهور عقله وقتاً معيناً بخلاف الجنون، هذا هو الفرق بين الجنون والصغر.

فلا يفترقان: أي لا فرق بين العته وآخر أحوال الصباء، فلا فرق بين الصبي العاقل والمعتوه في وجوب عرض
 الإسلام في الحال، كما لا فرق في سائر الأحكام، حتى لو أسلمت امرأة المعتوه الكافر يُعرض الإسلام في الحال
 على المعتوه، كما يعرض على الصبي العاقل الكافر إذا أسلمت امرأته، فإن أسلم بقي النكاح بينهما وإلا فرق،
 كما يفرق بين الصبي العاقل الكافر وزوجته وقت إبائه عن الإسلام؛ لأن إسلام المعتوه صحيح كإسلام الصبي
 العاقل، وإنما قيد المعتوه بالعاقل؛ لثلا يذهب الوهم إلى المجنون؛ لأن اسم المعتوه قد يطلق على المجنون أيضاً.

النسيان: فهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة أعم من أن يتمكن
 ملاحظتها في أي وقت شاء، أو لا يتمكن إلا بعد كسب جديد، ويسمى ذهولاً وسهواً، هذا عندهم، وأما عند
 الحكماء فهو خاص أي لا يتمكن إلا بعد كسب جديد وتجشم استدلال، وقيل: هو جهل الإنسان بما كان يعلمه
 ضرورة مع علمه بأمور كثير لا بأفة، واحترز بقوله "بأمور كثيرة" عن النائم والمغنى عليه، فإنهما في حالة النوم
 والإغماء لا يعلمان ما كان يعلمانه من أمور كثيرة، وبقوله "لا بأفة" عن الجنون، فإنه جهل ضروري بأمور كثيرة
 كان يعلمها قبله لكنه بأفة، وفيه ما فيه، وفي الموجز النسيان هو النقصان أو بطلان قوة الذكر، وهذا أوضح مما قيل.

الوجوب: ولا وجوب الأداء، فلا تسقط الصوم والصلاة عن ذمته بالنسيان بل يلزم عليه القضاء.

يلازم الطاعة: أي لا يخلو الطاعة عنه في الأغلب.

مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة جعل من أسباب العفو؛ لأنه من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد. وعلى هذا قلنا: إن سلام الناسي لما كان غالباً لم يقطع الصلاة، بخلاف الكلام؛ لأن هيئة المصلي مذكرة له، فلا يغلب الكلام ناسياً.
السلام المذكور

[النوم]

وأما النوم فعجز عن

مثل النسيان إلخ: فإن النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة غالب، أما في الأول؛ فلأن نفس الإنسان تميل بالطبع وتشتغل إلى الأكل والشرب، فإذا اشتغلت بشيء جاء الغفلة والنسيان عن شيء آخر وهو الصوم، فلذلك عفي ذلك الأكل والشرب، فلا يفسد صومه، وأما في الثاني فلأن الذبح يوجب هيئة وخوفاً يتنفر الطبع عنه ويتغير حال البشر عنه، ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فتنكر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا، فيصح الذبح. من أسباب العفو: في حقوق الله تعالى خاصة. لأنه من جهة إلخ: وإذا كان حدوثه بصنع الله تعالى بدون اختيار العبد فيه صار سبباً للعفو في حقوقه خاصة، فإذا أكل الصائم ناسياً يجعل كأنه لم يأكل، وإذا نسي التسمية في الذبح يجعل كأنه لم ينس. قوله "جعل" جواب إذا، والجملة خير لكن قوله "اعترض" خير أن، وكلمة "من" متعلقة به. بخلاف حقوق العباد: حيث لم يجعل النسيان فيها سبباً للعفو حتى لو أتلف أحد مال إنسان ناسياً يجب عليه ضمانه؛ لأن نسيان المتلف ليس بصنع صاحب المال حق يجعل فعله في حقه عفواً.

وعلى هذا: أي ولأن النسيان الغالب جعل عذراً. سلام الناسي: على رأس الركعتين على ظن أنه في القعدة الأخيرة. غالباً: بكثرة تسليم المصلي في تلك الحالة. الصلاة: لأن القعدة محلّ السلام، وليس للمصلي هيئة تذكره أمّا القعدة الأولى أم الأخيرة، فيكون مثل النسيان في الصوم، فيجعل عفواً. بخلاف الكلام: في الصلاة حيث لا يحل عفواً. مذكرة له: مانعة عن النسيان إذا نظر إليها.

ناسياً: في الصلاة أي لا يغلب، ويكثر وقوع الكلام في الصلاة ناسياً؛ إذ حالة الصلاة هيئة مذكرة لهذا النسيان، فكان وقوعه فيها لغفلة وتقصير، فلا يعفى عندنا فيفسد صلاته بالكلام ناسياً. النوم: فهو فترة طبيعية يحدث في الإنسان بلا اختيار منه، ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه، وعند الأطباء هو ما يكون من رطوبة الدماغ المعتدلة بسبب وصول رطوبات بخارية إليه، فترخي أعصابه وتكتف =

استعمال القدرة ينافي الاختيار، فأوجب تأخير الخطاب للأداء، وبطلت عباراته أصلاً في الطلاق والعتاق والإسلام والردة، ولم يتعلّق بقراءته وكلامه في الصلاة حكم، وكذا إذا قهقهه في صلاته هو الصحيح.

[الإغماء]

والإغماء مثل النوم في فوت الاختيار

= مسالكها وتغلظ الروح النفساني، فلا ينفذ في تلك المسالك فيسكن الحواس الظاهرة والحركات إلا ما كان منها ضرورياً في الحياة كالتنفس والنوم والهضم. استعمال القدرة: ليس هذا تحديد النوم، فلا ينتقض بالإغماء لصدقه عليه بل تعريف بالحكم والأثر، والحد الصحيح ما بيناه. ينافي الاختيار: لأن مدار الاختيار على الرأي والتميز، وهو لا يوجد وقت النوم لتعطل القوى المدركة. فأوجب تأخير إلخ: تفرّيع على قوله "فعجز" عن استعمال القدرة، واللام متعلقة بالخطاب، والحاصل أن النوم لما كان عجزاً عن استعمال القدرة كان حكمه تأخيراً لخطاب الذي ورد للأداء، وهذا التأخير في حق العمل به، ولا يسقط الوجوب عن ذمته لاحتمال الأداء حقيقةً بالانتباه، واحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه؛ لأنه لا يمتدّ ليلاً ونهاراً عادةً، فلا يسقط الوجوب لعدم وقوع الخلل في الأهلية، واستدلّ على بقاء نفس الوجوب بقوله عَلَيْهَا: "فإذا رقد أحدكم عن الصلاة أو نسيها ثم فرغ إليها فليصلها كما كان يصلها لوقتها". رواه مالك. [رقم: ٢٦]

أصلاً في الطلاق إلخ: تفرّيع على قوله "وهو ينافي الاختيار" يعني لما بطلت اختياره لفوت الرأي والتميز بطلت عباراته فيما يبتني على الاختيار كالطلاق، فلو طلق النائم أو اعتق أو أسلم أو ارتدّ لا يثبت حكم شيء من تلك الأشياء. ولم يتعلّق بقراءته إلخ: فإذا قرأ النائم في صلاته لا تصحّ قراءته، فلا يصحّ صلاته، وكذا إذا تكلم في صلاته لا يعتبر كلامه لصدوره ممن لا تمييز له ولا اختيار له، فهو ليس بكلام حقيقة فلا تفسد صلاته، وكذا لا يعتدّ قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار.

وكذا إذا قهقهه إلخ: أي كما لا يتعلّق بقراءة النائم وكلامه حكم كما مرّ كذا لا يتعلّق بقهقهته في الصلاة حكم على المذهب المختار، فلو قهقهه في صلاته لا يفسد صلاته، ولا يكون حدثاً ناقضاً للوضوء، وقال الحاكم أبو محمد الكفني: تفسد صلاته ويكون حدثاً؛ لأنه قد ثبت بالنص أن القهقهة في صلاة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت، ولا فرق بين النوم واليقظة. ألا ترى لو احتلم يجب الغسل كما لو أنزل بشهوة في اليقظة وتفسد صلاته كالمستيقظ، وبهذا أخذ عامة المتأخرين احتياطاً، وللعلماء في هذه المسألة أقوال أخرى تركناها خوفاً للتطويل. والإغماء: وهو تعطل القوى المدركة والحركة حركة إرادية بسبب مرض يعرض الدماغ أو القلب، فهو مرض =

وفوت استعمال القدرة، حتى منع صحّة العبارات وهو أشد منه؛ لأن النوم فترة أصلية، وهذا عارض ينافي القوة أصلاً، ولهذا كان حدثاً في كل الأحوال ومنع البناء، واعتبر امتداده في حق الصلاة خاصة.

= وليس بزوال عقل كالجنون، وإلا لم يعرض الأنبياء ﷺ. وفوت استعمال القدرة: بل هو أشد من النوم في ذلك؛ لأن النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عدّه الأطباء من ضروريات الحيوان، بخلاف الإغماء على أن تعطل القوى، وفوت الاختيار وفوت استعمال القدرة في الإغماء أشدّ. صحة العبارات: كما يمنع النوم، ثم فرّق المصنف بينه وبين النوم. أشدّ منه: أي من النوم كما مرّ بيانه منا، وبينه المصنف بقوله أصلية: أي طبيعية بحيث لا يخلو عنه إنسان في حالة الصحة. أصلاً: بحيث لا يعرض كثيراً من الناس في مدة حياتهم، والنوم وإن كان عارضاً باعتبار أنه زائد على معنى الإنسانية ولكنه لما صار كذا فعده غير عارض.

ولهذا: أي لكونه أشد من النوم. كل الأحوال: سواء كان قائماً أو راکعاً أو ساجداً أو متكئاً أو مستنداً بخلاف النوم، فإنه لا يوجب استرخاء المفاصل في كل الأحوال فيوجد الحدث؛ لأنه أدون في عدم الشعور من الإغماء. نعم إذا غلب ووجد استرخاء المفاصل فحينئذ يكون حدثاً كالنوم مضطجعاً أو متكئاً.

البناء: سواء قليلاً كان الإغماء أو كثيراً مضطجعاً كان المعنى عليه أو غير مضطجع، فمن عارضه الإغماء في الصلاة فأفاق وبني لا يجوز. فإن قيل: قال ﷺ: "من أصابه قيء أو رعاف أو قلنس أو مذي فليصرف وليتوضأ ثم لين على صلاته ما لم يتكلم". رواه ابن ماجه، [رقم: ١٢٢٠] فثبت من هذا الحديث أن البناء يجوز في الحدث، والإغماء حدث أيضاً. أقول: المراد الحدث الغالب كالقيء والرعاف، فأما الإغماء فهو ليس بغالب الوقوع مع أنه حدث في جميع الأحوال مغل بالعقل، وكل واحد منهما مؤثر في المنع من الأداء، كذا قيل.

واعتر امتداده إلخ: اعلم أن امتداد الإغماء في حق الصلاة يوم وليلة باعتبار الأوقات عند الشيخين، وباعتبار الصلاة عند محمد ﷺ، وقال الشافعي ﷺ: امتداده باستيعاب وقت الصلاة، فلو أغمي على رجل أكثر من يوم وليلة لا يلزم عليه قضاء ما فات من الصلوات، وفي الصوم لا يعتبر امتداده، وهو معنى قوله: حاصلة حتى لو أغمي عليه رمضان كله لا يسقط عنه الصوم، وكذا لا يعتبر في الزكاة؛ لأن امتداده في الصوم نادر، ففي الزكاة أولى أن يندر استغراقه الحول، وهذا بخلاف النوم حيث لم يعتبر امتداده في شيء أصلاً، فالإغماء إذا لم يمتدّ يلحق بالنوم في وجوب قضاء الصلاة، وإذا امتدّ بالجنون والصغر، وهذا استحسان، والقياس أن لا يسقط بالإغماء سواء امتدّ أو لم يمتد، ولكن استحسانا بالفرق بين الامتداد وعدمه؛ لأن علياً ﷺ أغمي عليه أربع صلوات فقضاهن، وروى إبراهيم بن الحزمي في آخر كتاب الحديث: ثنا أحمد بن يونس ثنا زائدة عن عبيد الله عن نافع قال: أغمي على =

[الرق]

وأما الرق فهو عجز حكميّ شرع جزاء في الأصل، لكنه في حالة البقاء صار من الأمور الحكمية، به يصير المرء عُرضة للتملك، والابتدال وهو وصف لا يحتمل التجزّي، فقد قال محمد ﷺ في الجامع في مجهول النسب إذا أقرّ أن نصفه عبد
أي بالرق
أي الرق
الكبير

= عبد الله بن عمر يوم وليلة فأفاق ولم يقض ما فاتته، وأغمي على عبد الله بن عمر ﷺ أكثر من يوم وليلة فلم يقض ما فات، كما رواه عبد الرزاق في مصنفه، [رقم: ٤١٥٢] فثبت من هذه الآثار أن ما فات من الصلاة في أكثر من يوم وليلة يجب قضاءه، وما هو في يوم وليلة أو أقل لا يجب، فعلم الامتداد.
الرق: هو في اللغة الضعف، يقال: ثوب رقيق أي ضعيف النسيج، ومنه رقة القلب، وفي الشرع عجز حكمي بمعنى أن الشارع لم يجعله مالكا وأهلا لما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك، والرق حق الله تعالى ابتداءً بمعنى أنه جزاء الكفر حيث استنكف الكفار عن عبادته واتخذوا لها من دونه ولم يفكروا في آيات التوحيد وألحقوا نفوسهم بالبهائم والجمادات في ذلك فجازاهم الله تعالى في الدنيا يجعلهم عبيد عبيده ممتلكين مبتدلين، ولهذا لم يثبت الرق على المسلم ابتداءً، وحق العباد انتهاءً وبقاءً. بمعنى أن الشارع جعله ملكا مع قطع النظر عن جهة العقوبة والجزاء حتى إنه يبقى مملوكاً وإن أسلم وأتقى. عجز حكمي: أي غير حسي ثابت بحكم الشرع، فلا يقدر الرقيق على التصرفات وإن كان أقوى من الحر حساً، وهذه الجملة ليست بحد له حتى يقال: إن كثيراً من الناس عاجز عن التصرفات في مال الغير بحكم شرعي، وليس برقيق فيوجد فيهم عجز حكمي بهذا الوجه، ولا يوجد الرق بل الحد إلى قوله "عرضة للتملك".

في الأصل: أي في أصل وضعه وابتداء ثبوته؛ لأن الكفار لما استنكفوا عبادة الله جعلهم عبيد عبيدة جزاءً لهم في الدنيا. في حالة البقاء إلخ: أي صار في حال البقاء ثابتاً بحكم الشرع من غير نظر إلى معنى الجزاء والعقوبة، حتى يبقى مملوكاً مرقوقاً وإن أسلم وصار من الأتقياء. عرضة إلخ: العرضة المعترض للأمر فُعَلَةٌ من العرض، يقال: فلان جعل عُرضةً للبلاء أي صار منصوباً له بحيث يعترض عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٤)، والمعنى أن الإنسان بسبب الرق يصير قابلاً ومنصوباً للتملك والاستخدام.

لا يحتمل التجزّي: ثبوتاً وزوالاً؛ لأنه أثر الكفر ونتيجة القهر، فلا يتصور فيهما التجزّي كما لا يصح بالعلم والجهل، فالحل غير قابل للتجزّي، فلا يصح أن يوصف العبد بكونه مرقوق البعض بخلاف الملك اللازم له، فإنه حق العبد يوصف بالتجزّي ثبوتاً وزوالاً، فلو باع عبده من اثنين جاز بالإجماع.

مجهول النسب إلخ: استدلل بهذه المسألة المذكورة في الجامع الكبير على أن عدم التجزّي مذهب أصحابنا الثلاثة حيث لم يخالفه أحد، فكان إجماعاً منهم على عدم التجزّي، وهي أن الرجل مجهول النسب إذا أقر أن نصفه عبد =

فلان: إنه يجعل عبداً في شهادته وفي جميع أحكامه. وكذلك العتق الذي هو ضده، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: الإعتاق لا يتجزئ لما لم يتجزأ انفعاله وهو العتق، وقال أبو حنيفة رحمته الله: الإعتاق إزالة الملك، وهو متجزئ تعلق بسقوط كله عن المحل أي الملك حكم لا يتجزئ وهو العتق، أي الملوك

= لفلان فإنه يجعل بسبب إقراره عبداً في شهادته على الغير حيث يكون شهادته على الغير كشهادة الرقيق الكامل، فعلم أن الرق الثابت بإقراره كامل غير متجزئ، إذ لو كان متجزئاً لكان هو بانضمام مثله إليه بمنزلة حرّ واحد في الشهادة، كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها، وكذا هو عبد في جميع أحكامه مثل الحدود والإرث والحج والزكاة، ولكن لا يثبت الملك المنفر له إلا في النص؛ إذ الملك متجزئ بالاتفاق كما أن الرق والعتق غير متجزئ بالاتفاق.

وكذلك العتق إلخ: أي كما أن الرق لا يحتل التجزئ كما مرّ كذلك العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمله. وتفصيل المقال هو أن الرق غير متجزئ كما عرفت، وضده العتق وهو أيضاً غير متجزئ؛ لأن العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به أهلاً للملكية والشهادة والولاية، وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في بعض الشائع دون البعض، فكما أنهم اتفقوا على عدم تجزئ العتق والرق اتفقوا على تجزئ الملك المطلق للتصرف؛ لأن الرجل لوباع عبده من اثنين يجوز بالإجماع، ويثبت لكل واحد منهما الملك في النصف، وكذا لوباع نصف عبده يبقى ملكه في النصف بالإجماع، لكنهم اختلفوا في تجزئ إعتاق الذي هو فعل المعتق.

وهو العتق: وحاصله أن عند محمد وأبي يوسف رحمهما الله لا يجوز تجزئ الإعتاق. بمعنى أن إعتاق البعض إعتاق الكل؛ لأن العتق لازم الإعتاق؛ لأنه أثره، يقال: أعتقت فعتق، كما يقال: كسرته فانكسر، وأثر الشيء لازم له، ولما لم يتجزئ المعتق اتفاقاً بين علمائنا لم يتجزئ الإعتاق؛ إذ لو تجزئ الإعتاق بأن يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزئ العتق ضرورة، وقال أبو حنيفة رحمته الله: الإعتاق متجزئ، وإنه لا يستلزم تجزئ العتق حتى لو أعتق شقفاً من عبده لا يعتق كله ولا بعضه، بل يكون رقيقاً في الشهادة وسائر الأحكام، بل يزيل الملك فيما أعتقه؛ لأن أثر الإعتاق إزالة الملك وهو متجزئ، فيتوقف حكم العتق إلى أن يؤدي السعاية، فإن أدى سقط الملك بالكلية فيعتق كله.

الإعتاق إزالة الملك: لأن المعتق لا قدرة له أن يتصرف في حق الله تعالى وهو العتق، بل له ولاية التصرف في خالص حقه وهو إزالة الملك، وفيه رد لما استدلل به صاحبان من كون العتق أثر الإعتاق؛ لأن أثره إزالة الملك. وهو العتق: والحاصل أن أثر الإعتاق إزالة الملك، وهو متجزئ يتعلق بسقوطه كله عن المملوك حكم العتق، فإذا أعتق بعض العبد لا يثبت فيه العتق؛ لأن في صورة عتق بعضه لم يتحقق إزالة الملك عن كله بل عن بعضه، والعتق لا يتحقق إلا إذا يزول الملك بالكلية؛ لأن العتق والملك وصفان متضادان لا يجتمعان في محل واحد.

فإذا سقط بعضه فقد وجد شطر العلة، فيتوقف العتق إلى تكميلها، وصار ذلك كغسل أعضاء الوضوء لإباحة أداء الصلاة، وكأعداد الطلاق للتحريم.

[الأمور التي ينافيها الرق]

وهذا الرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا، حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري، ولا تصحّ منهما حجة الإسلام لعدم أصل القدرة وهي المنافع البدنية؛ لأنها للمولى إلا فيما استثني عليه من القرب البدنية،
أي من العبد والمكاتب
أي على المولى

بعضه: أي الملك فيما إذا أعتق بعض العبد فقد وجد شطر العلة: أي جزؤها، والمعلول وهو العتق لا يتحقق إلا إذا تحققت العلة بأسرها، فأما إذا وجد جزء العلة. إلى تكميلها: أي تكميل العلة وهي إزالة الملك. ذلك: أي إزالة الملك الذي هو متجزئ لثبوت العتق الذي هو غير متجزئ. كغسل أعضاء: فغسل الأعضاء متجزئ حتى من غسل يديه أو وجهه يزول عنهما الحدث ويثبت الطهارة، ولكن لا يثبت إباحة الصلاة التي هي غير متجزئة بغير غسل جميع الأعضاء. للتحريم: أي الحرمة المغلظة، فأعداد الطلاق متجزئة، وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي متجزئة حتى من طلق امرأته طلقاً أو طلقتين يثبت الطلاق ولا يثبت الحرمة الغليظة بغير كمال العدد. ولما فرغ عن بيان اختلاف المشايخ شرع في أحكام الرق فقال وهذا الرق: الذي نحن بصدده وفيه احتراز عن النكاح فإنه وإن يسمّى رقاً ولكنه لا ينافي مالكية المال. لقيام المملوكية مالا: فالعبد لا يملك مالا؛ لأنه مال لمولاه ومملوك له من حيث المالية، لا من حيث الإنسانية، ووصف المملوكية متضاداً لوصف المالكية فلا يجتمعان بشخص واحد من جهة واحدة، وفيه بحث؛ لأنه يمكن أن يجتمعا من جهتين، فالمملوكية من حيث المالية، والمالكية من حيث الآدمية، فافهم.

حتى لا يملك العبد إلخ: وإن أذن لهما المولى بذلك كما لا يملك الإعتاق؛ لأنه من أحكام الملك، والتسري الأخذ بالسرية، وهي الأمة التي بوائها وأعدتها للوطي، فَعِيْلَةٌ من السر، وإنما خصّ المكاتب بالذكر مع أن المدير أيضاً لا يملك التسري؛ لأن المكاتب لما كان أحق بمكاسبه لحرية يداً كان يوهم ذلك جواز التسري له، فأزال الوهم بذكره. حجة الإسلام: أي الحجة التي افترضت بسبب الإسلام، حتى لو حجا يقع نفلا وإن كان بإذن المولى. لعدم أصل القدرة: والقدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج، ولا قدرة للرقيق أصلاً؛ لأنها إنما تكون بمنافع البدنية، والمنافع البدنية كلها لمولاه كما قال المصنف. من القرب البدنية: من الصلاة والصوم، فإن القدرة التي =

والرق لا ينافي مالكية غير المال، وهو النكاح والدم والحياة، وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالدَّمة والولاية والحل، حتى أن ذمته ضعفت برقه، فلم تحتمل الدين بنفسها وضمت إليها مالية الرقبة والكسب. أي ذمته

[الحل يتنصف بالرق]

وكذلك الحل يتنصف بالرق، حتى إنه ينكح العبد امرأتين وتطلق الأمة ثنتين

= يحصل بها الصلاة المفروضة والصوم الفرض ليست للمولى بالإجماع، وإذا عدت القدرة أصلاً لم يثبت الوجوب، بخلاف الفقير إذا حجّ ثم استغنى حيث يقع حجه فرضاً؛ لأن ملك المال ليس بشرط بل الشرط التمكن للأداء. والرق لا ينافي مالكية إلخ: لأن الرقيق في حكم تلك الأشياء ليس بمملوك بل هو في تلك الأشياء الضرورية باق على الحرية الأصلية، فيصحّ نكاحه وإقراره بالحد والقصاص والسرقمة المستهلكة؛ لأنه محتاج إلى النكاح؛ لأن قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له إلى التسريّ فتعين النكاح ولكنه موقوف على إذن المولى دفعاً للضرر عنه، فإن المهر يتعلّق برقبته فيباع فيه، وكذا احتياجه ثابت إلى الدم، والحياة في البقاء، ولهذا لا يملك المولى اتل فهما، وصحّ إقراره بالقصاص؛ لأنه في ذلك مثل الحر.

في الدنيا كالدَّمة إلخ: قوله "في الدنيا" احتراز عن الكرامات الموضوعة في الآخرة، فإن العبد والحر في ذلك سواء؛ لأن أهليتها بالتقوى كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وأما الكرامة الدنيوية فالعبد محروم عنها فلا يصلح ذمته حتى لا يمكن أن يطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة أو الكسب ما لم يعتق أو يكتتب، وكذا لا ولاية له على أحد بالنكاح ولا يجلّ له من النساء ما يجلّ للحرّ، فإن للحر أن ينكح أربع نساء، وللرقيق نصف ذلك، ثم بين نقصان الأشياء الثلاثة بسبب الرق. ضعفت برقه: وفيه إشارة إلى أن له أصل الدَّمة من حيث الإنسانية، ولكنها ضعيف بالرق حتى لا يطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة أو الكسب. مالية الرقبة والكسب: فيباع في دينه ويؤخذ من كسبه. يتنصف بالرق: كما ظهر أثر الرق في ضعف الدَّمة ظهر أثره في تصفيف الحل الذي يبتني عليه ملك نكاح المرء.

ثنتين: سواء كان زوجها حرّاً أو عبداً؛ لأن الرق كما يؤثر في تصفيف حل الرجل كذلك يؤثر في تصفيف المرأة، ولما كان حل الأمة نصف حل الحرة كان يفوت حل الأمة بنصف ما يفوت به حل الحرة فرقاً بين الحرة والأمة، وهو تطليقة ونصف، ولكن لما لم يتجزّ الطلاق الواحدة كمل، وصار ما يفوت به حل الأمة تطليقتين كما قال ﷺ: "طلاق الأمة تطليقتان، وعدتّما حيضتان". رواه الترمذي، [رقم: ١١٨٢] وهذا الحديث حجة على الشافعي رحمه الله حيث يعتبر الطلاق والعدة بالرجل.

وتنصف العدة والقسم والحد، وانتقصت قيمة نفسه؛ لأنه أهل للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه دون ملكه، فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لنقصان في أحد ضربي المالكية كما تنصف الدية بالأنوثة لعدم أحدهما، وهذا عندنا أن المأذون يتصرف لنفسه، ويجب له الحكم الأصلي للتصرف وهو اليد،
أي بيت

وتنصف العدة إلخ: إذ العدة تعظيم للملك النكاح في حق النساء فيتنصف، فيكون عدة الأمة حيزتين؛ إذ الواحدة لاتنصف، فلا بد من التكامل احتياطاً، وإليه أشار ﷺ كما مرّ آنفاً، وكذا القسم نعمة مبنية على الحل فيتنصف، فيكون للأمة نصف الحرة، فيقيم الزوج على الحرة يومين وعلى الأمة يوماً، والحد عقوبة بسبب العصيان مع ورود النعمة، فمن كملت في حقه النعم كان العقوبة عليه أزيد، والنعم في حق العبد غير كاملة بالنسبة إلى الحر فينصف حده القابل للتصنيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة.

وانتقصت: حتى إذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة القائل قيمته، ولكن لاتزاد على عشرة الآف درهم وإن بلغ قيمته عشرين ألفاً أو أكثر بل ينقص من عشرة الآف عشرة دراهم خطأ لمرتبته عن مرتبة الحر؛ إذ دية الحر عشرة آلاف درهم. واستحقاق اليد عليه: أي المال، عطف على قوله "للتصرف".

كما تنصف الدية بالأنوثة: إذ دية الأنثى نصف دية الذكر. لعدم أحدهما: أي أحد الضربين المذكورين، حاصله أن المالكية نوعان: مالكية المال وكمالها بالحرية؛ إذ العبد يملك ملك اليد والتصرف في المال لا ملك الرقبة أي لا يملك أصل المال، والثاني مالكية ما ليس بمال، وهو ملك المتعة كالنكاح وثبوتهما بالذكورة، فالعبد أهل لهذا القسم دون المرأة، ولكن ثبوت القسم الأول له على وجه النقصان كما مرّ، فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر أي دية؛ إذ الحر أهل للقسمين على وجه الكمال. نعم لو كان العبد غير أهل للقسم الأول مطلقاً لكان قيمته نصف قيمة الحر كالمراة، فإنها ليست بأهل للقسم الثاني مطلقاً أي لا على وجه الكمال ولا على وجه النقصان، فيكون قيمتها أي ديتها نصف دية الحر؛ لأنها فاقدة أحد ضربي المالكية بالكلية، بخلاف العبد فإنه غير فاقد، بل أحد ضربي المالكية ناقص في حقه وهو ملك المال لعدم ثبوت أصل المال له، بل له تصرف فيه. فإن قيل: العبد أيضاً فاقد للقسم الثاني بالكلية مثل المراة؛ لتوقف نكاحه على إجازة المولى.

أقول: مالكية النكاح ثابت له بكمالها حتى لا يشاركه فيها المولى بل هو فيها مثل الحر، وإنما توقف على إذن الولي دفعاً للضرر في ما له لا لنقصان في مالكية العبد. وهذا عندنا: أي كون العبد أهلاً للتصرف في المال مذهبنا. يتصرف: بطريق الأصالة لا بطريق النيابة، ويثبت له اليد على إكسابه. وهو اليد: وأما ملك الرقبة فهو بالنسبة إلى ملك اليد من الزوائد، وفيه دفع لما احتجّ به الشافعي ﷺ على مذهبه، وهو أن تصرفه لنفسه ليس =

والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل إلى اليد، ولهذا جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الإذن كالوكيل في مسائل مرض المولى، وفي عامة مسائل المأذون.

= بأهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده على أكسابه يد أمانة كالمودع. تقرير الاحتجاج أنه لو كان أهلاً للتصريف لكان أهلاً للملك؛ إذ التصرف سبب للملك الرقبة، والسبب لا يوجد بعد حكمه، والملك لا يثبت له إجماعاً، فكذا التصرف؛ لأن انتفاء اللازم وهو هنا الملك يستلزم انتفاء الملزوم وهو التصرف، وإذا لم يثبت له التصرف لم يكن أهلاً لاستحقاق اليد؛ لأن اليد إنما يستفاد بملك التصرف أو اليد، وتقرير الدفع أن المقصود الأصلي من التصرف ملك اليد، وهو حاصل للعبد؛ لأن الإنسان يحتاج إلى ما هو سبب لبقائه، ولا يمكن ذلك إلا بكونه في يده، وأما ملك الرقبة فهو ليس بلازم وسبب له، وهو مقصود أصلي بل هو وسيلة إليه، وعدم أهلية العبد للوسيلة الحاصلة لا يوجب عدم المقصود؛ إذ يمكن أن يكون له وسيلة أخرى.

وهو الملك المشروع إلخ: أي يكون المولى قائماً مقام العبد في ملك الرقبة (الذي هو وسيلة إلى الملك اليد الذي هو مقصود) لعدم أهلية العبد له. ولهذا: أي ولأن الملك لا يثبت للعبد لعدم أهليته بل يخلفه المولى.

جعلنا العبد في إلخ: أي العبد في ملك التصرف، وملك اليد مستقل وأصل، ولكنه في حكم الملك أي ملك الرقبة، وفي حكم بقاء الإذن كالوكيل أي غير مستقل؛ لأنه ليس أهلاً للملك الرقبة، حتى لو اشترى شيئاً يقع الملك للمولى، فكان هو كالوكيل، فللمولى حق الحجر عليه بعد الإذن بغير رضاه، كما للموكل حق عزل الوكيل بدون رضاه. في مسائل إلخ: متعلق بقوله "في حكم الملك".

وفي عامة مسائل المأذون: متعلق بقوله "بقاء الإذن"، والحاصل أنا جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الإذن في أكثر مسائل المأذون كالوكيل. صورة القسم الأول هي أن المولى أذن لعبده في التجارة، فكل ما باع العبد أو اشترى بغير فاحش أو يسير في زمان مرض المولى لا يصح مطلقاً إن كان على المولى دين لتعلق حق الغرماء به، وإن لم يكن عليه دين يعتبر من ثلث ماله عند أبي حنيفة رحمته، لا من جميع المال لتعلق حق الورثاء به؛ لأنه بمنزلة الوكيل، والملك للمولى، وصار كأن المولى باشر بنفسه، فيعتبر من الثلث ويتغير ما فعل المأذون كما يتغير فعل الوكيل في حالة مرض الموكل، وأما المحاباة بغير فاحش فباطلة عند محمد وأبي يوسف رحمتهما، ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع مال المولى، ولا يكون العبد في حال صحة المولى كالوكيل. وصورة القسم الثاني: هي أن العبد المأذون أذن لعبده في التجارة، ثم حجر المولى المأذون الأول لا ينحجر الأول كالوكيل إذا وكل غيره، وقد قاله المؤكل: اعمل برأيك، ثم عزل المؤكل الوكيل الأول، لا ينعزل الثاني. نعم لو مات المولى صاراً محجورين كما لو مات المؤكل صاراً معزولين، ففي هذه المسئلة ونظائرها جعل العبد =

[الرق إنما يؤثر في قيمته لا في عصمة الدم]

والرق لا يؤثر في عصمة الدم وإنما يؤثر في قيمته، وإنما العصمة بالإيمان والدار والعبد فيه مثل الحر، ولذلك يقتل الحر بالعبد قصاصاً، وأوجب الرق نقصاناً في الجهاد حتى لا يجب عليه؛ لأن استطاعته في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى، ولهذا أي على الرقيق لم يستوجب السهم الكامل من الغنيمة، أي لم يستحق العبد

= كالوكيل في حال بقاء الإذن، وإنما قال: في حال بقاء الإذن؛ لأنه في حال ابتداء الإذن ليس كالوكيل عندنا؛ إذ الوكيل تصرفه مخصوص فيما وكله بخلاف المأذون؛ لأن الإذن في نوع من التجارة يكون إذناً في الأنواع كلها خلافاً للشافعي رحمته، وأن الإذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو أذن لعبده شهراً أو شهرين كانا مأذوناً أبداً إلى أن يحجر عليه، وهذا هو ثمره الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمته، ولما كان يرد أن الرق إذا أثر في تنقيص قيمة العبد عن دية الحر علم أن العبد لا يساوي الحر، فكيف يجوز أن تقبل الحر بالعبد قصاصاً؛ لأن القصاص يبنى عن المساوات، ولا مساوات بينهما، دفعه بقوله: والرق لا يؤثر إلخ: فلا يعدمها بالكلية ولا ينقصها.

في قيمته: أي قيمة الدم حتى ينقص من قيمة الرقيق عشرة دراهم إذا كانت مثل دية الحر أو أكثر منها. فيه: أي في كل واحد من الدار والإيمان. مثل الحر: علم أن العصمة عبارة عن حرمة التعرض بالإتلاف لحق صاحب الشرع وصاحب الدم، فهي على نوعين: موثمة توجب الإثم فقط على تقدير التعرض، وهي تثبت بالإيمان فقط، ومقومة توجب مع الإثم القصاص أو الدية، وهي تثبت بالدار أي بالاجراز بدار الإسلام، والعبد يساوي الحر في الأمرين، فيساويه في العصمتين. ولذلك: أي لأجل المماثلة في العصمتين.

قصاصاً: خلافاً للشافعي رحمته، فإن عنده لا قصاص بينها لعدم المساوات في النفسية، وهي عبارة عن ذات موصوفة بأنواع الكرامات، وقد تمكن في العبد معنى المالية وهي تحل بتلك الكرامات، فالحر نفس من كل وجه، والعبد نفس ومال، والجواب أن المساوات قد وجدت فيما هو الأصل، وعليه يبتني القصاص، وأما الكرامات فصفة زائدة لا تتعلق بها القصاص وإلا يلزم أن لا يجري القصاص بين الذكر والأنثى؛ لأن الأنثى دون الذكر في استحقات الكرامات الزائدة، ولذا انتصف ديتها عن ديته كما مر.

غير مستثناة على المولى: إذ العبد مع البدن وجميع المنافع مملوك ومال للمولى، ولكنه إنسان حاصل له بمعنى النفسية، فلذا راعى الشرع جانب العبد في بعض المنافع البدنية، واستثنى عن الملك كالصوم والصلاة، ولم يستثن في البعض نظراً إلى المولى كالحج والجهاد، فلذا لا يحل له القتال بغير إذن المولى بالإجماع إلا إذا هجم الكفار. ولهذا: أي لأن الرق أوجب نقصاً فيه ولم يثبت له الجهاد. الكامل من الغنيمة: سواء قاتل بإذن المولى أو بغير إذنه، =

وانقطعت الولايات كلها بالرق؛ لأنه عجز حكمي، وإنما صحّ أمان المأذون؛ لأن الأمان بالإذن يخرج عن أقسام الولاية من قبل أنه صار شريكاً في الغنيمة، فلزمه ثم تعدّى إلى غيره، مثل شهادته بهلال رمضان . وعلى هذا الأصل يصحّ

= وهو مذهب العامة؛ لأن استحقاق السهم الكامل إنما هو باعتبار الكرامة، والعبد فاقد لوصف الكرامة بل يرضح له الإمام ولا يسهم، وقد صحّ أنه عليه السلام كان يرضح المالك ولا يسهم، كما روى الترمذي في جامعه عن عمير مولى أبي اللحم، قال: "شهدت خبير مع سادتي فكلموا في رسول الله ﷺ وكلموه أبي مملوك، قال: فأمر بي، فقلدت السيف فإذا أنا أجره، فأمر لي بشيء من خرتي المتاع". [الترمذي، رقم: ١٥٥٧] أي من أثاث البيت وإسقاطه، وقال بعضهم: يسهم للعبد أيضاً.

عجز حكمي: متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية، ولما بين المصنف الذمة والحل شرع الآن في الولاية، فالعبد لا ولاية له على غيره، والولاية تنفيذ القول على الغير شاء أو أبي، وذلك لأن الرق عجز حكمي، فصير العبد عاجزاً عن التصرفات في نفسه، فلما لم يكن للعبد ولاية على نفسه لم يكن على غيره؛ لأن ولاية المرء يثبت أولاً على نفسه ثم يتعدّى منه إلى غيره، فالعبد ليس له ولاية القضاء والشهادة والتزويج وغير ذلك من الولاية المتعدية. صحّ أمان المأذون إلخ: دفع لما يرد على قوله "وانقطعت الولايات كلها بالرق" وهو أنه على هذا لا يصح، أما المأذون للكافر الحربي في الجهاد؛ لأنه تصرف على الغير بإسقاط حقوقهم في أموال الكفار وأنفسهم اغتناماً واسترقاقاً، والتصرف على الغير ولاية، تقدير الدفع أن أمان المأذون ليس من باب الولاية، وإنما صحّ أمانه باعتبار أنه بسبب إذن المولى صار شريكاً للغزاة في الغنيمة، أي الرضح بمعنى أنه إنسان مخاطب يستحقّ الرضح لكن المولى يخلفه فيما ملك واستحق، فإذا أمن المأذون في قتال الكفار فقد أتلّف حقه من الغنيمة أي الرضح أولاً ثم يتعدى أمانه إلى الغير ضرورة، بخلاف المحجور فإن أمانه ليس بصحيح؛ إذ إنه لا يستحقّ الرضح أولاً لفقدان إذن المولى في حقه، وإنما يلحقه الإذن بعد مراجع سالماً غامماً دلالة، ولا اعتبار به.

وقال الترمذي: وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه أجاز أمان العبد، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: "ذمة المسلمين واحدة، يسعى بها أدناهم". [الترمذي، رقم: ١٥٧٩] ومعنى هذا عند أهل العلم أن من أعطي الأمان من المسلمين فهو جائر على كلهم. أقول: هذا يدلّ على أن من أذن من العبد سواء كان مأذوناً أو لا، شرط أن يكون مؤمناً يجوز أمانه، كما ذهب إليه محمد والشافعي رحمهما، وخصّ أبو حنيفة رحمه الله المأذون، فعلى هذا المراد من العبد المأذون لما مرّ. مثل شهادته: أي هذا الأمان مثل شهادة العبد. بهلال رمضان: حيث يصحّ شهادته وليست من الولاية، بل باعتبار أن العبد ألزم الصوم بنفسه أولاً ثم تعدّى حكمه إلى الغير. وعلى هذا الأصل: هو أن ما يلزمه أولاً يتعدّى إلى غيره تبعاً.

إقراره بالحدود والقصاص، وبالسرقة المستهلكة وبالقائمة صحّ من المأذون، وفي المحجور
 واختلاف معروف. وعلى هذا قلنا في جناية العبد خطأً: إنه يصير جزاءً لجنائته؛ لأن العبد
 ليس من أهل ضمان ما ليس بمال إلا أن يشاء المولى الفداء، فيصير عائداً إلى الأصل
 عند أبي حنيفة رحمته الله، حتى يبطل بالإفلاس،

إقراره: أي العبد مأذوناً كان أو محجوراً. بالحدود إلخ: لأن ضرره يلزمه أولاً ثم يتعدى إلى المولى تبعاً.
 وبالسرقة المستهلكة: بأن أقر العبد المأذون أو المحجور: إني سرقت مالاً استهلكته، يصحّ إقراره، حتى يقطع يده
 ولا يجب الضمان عليه.

وبالقائمة صحّ إلخ: أي صحّ إقرار المأذون بالسرقة القائمة حتى يردّ المال على المسروق منه ويقطع يده.
 اختلاف معروف: أي في إقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلاف إن كذبه المولى، فعند أبي حنيفة رحمته الله يقطع
 ويردّ المال على المسروق منه، وقال أبو يوسف رحمته الله: يُقطع ولا يردّ المال على المسروق منه؛ لأن فيه ضرراً بالمولى،
 وإقراره في حق الغير غير صحيح، ولكن المرء يؤخذ بإقراره فيضمن مثله بعد الإعتاق، وقال محمد: لا يُقطع
 ولا يردّ ولكن يضمن المال بعد الإعتاق؛ لأن إقرار المحجور بكون المال الموجود في يده مال المسروق منه إقرار
 على المولى؛ لأنه وما في يده مال للمولى، فلا يصحّ إقراره في حق الغير، وإذا لم يصحّ الإقرار بالسرقة فلا يقطع
 يده؛ لأن القطع إنما يكون في السرقة، ولكنه عاقل بالغ يؤخذ بإقراره فيؤخذ منه مثله بعد الإعتاق. هذا تشريح
 المقام، فمن شاء أن يطلع على تفصيل المذاهب فيه وعلى أدلتهم فليرجع إلى كتب الفقه.

وعلى هذا: أي على أن الرق ينافي مالكية المال أو أنه ينافي كمال الحال. جزاءً لجنائته: أي إن جنى العبد خطأً
 بأن قتل رجلاً خطأً بأنه كان يرمي إلى الصيد فوق على الرجل ثم مات، فيؤخذ العبد في تلك الجناية ويصير
 عبداً لورثة القتيل إلا أن يختار المولى الفداء بالإرش. ما ليس بمال: اعلم أن الواجب في الجناية خطأً هو أن يكون
 المال واجباً على الجاني؛ لأنه هو المتعدّي، أو على عاقلته، وهذا المال المدفوع يكون صلة في حق الجاني كأنه
 يهب شيئاً مبتدأ حيث لم يقابله مال؛ لأن المتلف ليس بمال، وعوضاً في حق المجنى عليه، فكون المتلف غير مال
 ينافي وجوب الدية على العبد؛ لأنه ليس بأهل للصلة، ولذا لا يملك أن يهب شيئاً ولا يجب عليه صلة أقاربه من
 النقمة والكسوة، وكون الدم مما لا يهدر يوجب حق المتلف على العبد، والعبد لا يصلح لدفع المال؛ لأنه ليس أهلاً
 للصلة، وليس له عاقلة تدفع المال، فتعين دفع العبد إلى ولي الجناية جزاءً.

وقوله إلا أن يشاء إلخ: متصل بقوله "يصير جزاءً". الأصل: والأصل في الجناية خطأً هو الإرش عند أبي حنيفة؛
 لأنه الثابت بالنص، وإنما يصير إلى دفع العبد ضرورة أن العبد ليس بأهل للصلة، فإذا أعاد الأمر إلى الأصل لا يبطل =

[المرض]

وعندهما يصير بمعنى الحوالة. وأما المرض فإنه لا ينافي أهلية الحكم ولا أهلية العبارة،
 لكنه لما كان سبب الموت، والموت علة الخلافة كان من أسباب تعلق حق الوارث
 والغريم بماله، فيثبت به الحجر إذا اتصل بالموت مستنداً إلى أوله بقدر ما يقع به صيانة الحق،
 أي بمال المريض أي بالمرض

= الأصل بالإفلاس، حتى يجب دفع العبد إلى أوليائه، وإليه أشار. يصير: وجوب الإرش على المولى.

بمعنى الحوالة: أي بطريق الحوالة كأن العبد أحال على المولى، وإذا توى ما عليه بالإفلاس يعاد إلى رقبته كما في
 سائر الحوالات. وحاصل المسألة أن المولى إذا اختار الفداء ثم أفلس حتى لا يجد ما يؤديه إلى وليّ الجناية كان
 الإرش ديناً في ذمة المولى، حتى يأخذ وليّ الجناية ما يجد عنده من حقه، ولكن لا سبيل لأولياء الجناية على العبد
 بل يبقى العبد مملوكاً للمولى كما كان، هذا عند أبي حنيفة رضي الله عنه، وقال أبو يوسف ومحمد رضي الله عنهما: يؤدى المولى
 الإرش إلى أولياء الجناية، فإن عجز بالإفلاس دفع العبد إليهم، ولهم أن يأخذوا العبد في الجناية. ولما فرغ عن
 بحث الرق شرع في المرض فقال: المرض: فهو هيئة بدنية تضاد الصحة، تكون الأفعال بما لذاتها مأوفاً، فعلى هذا
 النسيان والجنون والإغماء والعته مرض كما صرح به الأطباء، فيرد أن أحكام تلك الأمراض المعدودة غير أحكام
 المرض الذي يبحث عنه في هذا المقام؛ لأن الجنون والإغماء ينافي أهلية العبارة. اللهم إلا أن يقال: إن المراد بهذا
 المرض غير ما سبق من تلك الأمراض؛ إذ المراد بهذا المرض ما لا يخل بالعقل والاختيار، فافهم.

أهلية الحكم: أي ثبوت الحكم ووجوبه على الإطلاق؛ لأن المرض لا يخل بالعقل والاختيار، ولا في أهلية الثواب
 والعقاب، فيتوجه عليه الخطاب، فيثبت في حقه الأحكام سواء كانت من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم، أو من
 حقوق العباد كالطلاق والعتاق والبيع والشراء. أهلية العبارة: لأنه لا يخل بعقله، فيكون أهلاً للتعبير عن المقاصد حتى
 صحّ طلاقه وإعتاقه وكل ما يتعلّق بعبارة. ولما كان يرد عليه أن المرض لما لم يكن منافياً للأهليتين كان ينبغي أن
 لا يتعلّق بماله حق الغير، ولا يثبت الحجر عليه بسببه حتى يصحّ وصيته وهبته من جميع المال دفعه بقوله: لكنه إلخ.

علة الخلافة: أي خلافة الورثة والغرماء في ماله؛ لأن أهليته للملك قد بطلت بالموت، فيخلفه الوارث؛ لأنه أقرب الناس إليه
 والغريم؛ لأن ماله مشغول بحقه ولما كان المرض كذا كان من أسباب إلخ. مستنداً إلى أوله: أي أول المرض؛ لأنه لا يظهر هذا
 مرض الموت إلا باتصاله بالموت، فإذا اتصل به ثبت أنه مرض الموت، فيثبت الحجر مستنداً إلى أوله؛ لأن سبب الحجر
 مرض مميت، فيضاف الحجر إلى جميع السبب أي إلى جميع أجزائه من يوم ابتداء إلى يوم الموت، لا إلى آخر الأجزاء،
 فيقال عند الموت: إنه محجور عن التصرف من أول المرض. بقدر ما يقع إلخ: أي يثبت الحجر في القدر الذي يستوفى منه
 حق الغريم والوارث، فيثبت الحجر في الثلثين لأجل الوارث، وفي جميع المال إن كان دين الغريم مستغرقاً لجميع التركة، =

[إعتاق الرهن ينفذ]

فقيل: كل تصرف واقع منه ^{أي من المريض} **يحتمل الفسخ**، فإن القول بصحته واجب في الحال، ثم التدارك بالنقض إذا احتيج إليه، وكل تصرف واقع لا يحتمل الفسخ ^{أي التصرف} **جُعل كالمعلق بالموت**، كالإعتاق إذا وقع على حق غريم أو وارث، بخلاف إعتاق الرهن حيث ينفذ؛ لأن حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة. وكان القياس أن لا يملك المريض الصلة وأداء الحقوق المالية لله تعالى،

= وإن كان أقل من التركة فبقدر حقه، وإذا كان المرض من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله. **يحتمل الفسخ**: صفة بعد صفة للتصرف، وذلك مثل الهبة والبيع بالمحاباة. واجب في الحال: والجمله خبر لقوله "كل تصرف"، وذلك لأن الموت مشكوك في الحال، وليس في صحة هذا التصرف في الحال ضرر بأحد؛ لأنه قابل للفسخ إذا احتيج إليه حتى يصح هبة المريض ووصيته في جميع ماله في الحال؛ لأنه لا يلحق الضرر بأحد في الحال وإنما يلحق بالموت، فإذا مات المريض من ذلك المريض يفسخ هبته ووصيته بقدر ما يقع به صيانة الحق؛ لأنه حينئذ احتيج إلى فسخه صيانةً لحق الغريم والوارث، وإليه أشار بقوله: ثم التدارك إلخ .

احتيج إليه: أي إلى النقص، وذلك بعد موته إذا ترك ديناً ووارثاً. كالمعلق بالموت إلخ: صورته: أعتق المريض عبداً من ماله المستغرق بالدين، أو عبداً تزيد قيمته على الثلث، فحكم هذا العبد في حيات المريض مثل حكم المدبر، وهو المعلق بالموت، فكما أن المدبر عبد في حيات المولى في جميع الأحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات كذلك المعتق في مرض الموت عبد في حيات المولى، وكما أن المدبر حر بعد موت المولى ولكن يسعى في قيمته للغرماء والورثاء كذلك المعتق في المرض حر بعد موت المولى ولكن يسعى في قيمته للغرماء والورثاء، وهذا إذا لم يخرج العبد من الثلث، أو لم يكن في المال وفاءً بالدين، وإذا كان في المال وفاءً بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق الورثاء والغرماء به.

ولما كان يرد أنكم قلتم: إن الإعتاق إذا وقع على حق غريم أو وارث لا ينفذ في الحال، فعلى هذا لا يجوز إعتاق الرهن عبده المرهون عند المرتهن؛ لأن حق المرتهن وهو غريم قد تعلق برقبته ومع ذلك جوزتم إعتاقه. دون ملك الرقبة: إذ ملك الرقبة يبقى في حق الرهن وهو يكفي لجواز الإعتاق. الصلة: وهي تملك المال بالعوض كالهبة والصدقة. الحقوق المالية: كالزكاة والكافرات وصدقة الفطر.

والوصية بذلك إلا أن الشرع جَوِّز ذلك من الثلث نظراً له، ولما تولى الشرع الإيصاء
لكن
للورثة، وأبطل إيصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى
أي نسخ أي المريض

والوصية بذلك: أي لا يملك الوصية بالصلة وأداء الحقوق، وذلك؛ لأن سبب الحجر وهو المرض باعتبار تعلق
حق الوارث والغريم موجود، فكيف يملك المريض تلك الأمور. نظراً له: لأن الإنسان بسبب طول أمله قاصر عن
العمل ويقول: سوف أفعل هذا، فإذا أدركه الأجل احتاج إلى تلافي ما فرط في العمل، وهو في تلك الحالة لا يقدر
على أداء العبادات البدنية، فرخص له أن يتصدق بثلث ماله ليتدارك بعض ما قصر فيه، وقد روى الترمذي عن سعد
بن أبي وقاص أنه قال: "مرضت عام الفتح مرضاً أشفيت منه على الموت، فأتاني رسول الله ﷺ يعودني، فقلت:
يا رسول الله! إن لي مالا كثيراً وليس يرثني إلا ابنتي، فأوصي بمالي كله؟ قال: لا، قلت: فثلثي مالي؟ قال لا،
قلت: فالشطر؟ قال: لا، قلت: فالثلث؟ قال: الثلث والثلث كثير". [الترمذي، رقم: ٢١١٦] ولما كان يتوهم أن
الشرع لما جَوِّز الإيصاء من الثلث نظراً له علم أن الثلث حقه خاصة لا يتعلق به حق أحد حتى يجوز تصرفه فيه،
سواء أوصى للوارث من الورثة أو لغيره، أزاحه بقوله: ولما تولى إلخ. الشرع إلخ: بنفسه ولم يفوضه إلى المريض
حيث قال: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ (النساء: ١١).

لهم: أي للورثة، وقد كان الوصية في ابتداء الإسلام مفروضة بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ
الْمَوْتَ﴾ (البقرة: ١٨٠)، فنسخت بقوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾، فالوصية كانت في ابتداء الإسلام مفروضة إذا
لم تكن حق الورثة مقرراً في كتاب الله تعالى، ولما كان العبد عاجزاً عن تعيين مقدار ما يوصى به لكل واحد،
وقد كان يقع المضارة للبعض فيه حيث أشار إليه بقوله - جلّ ذكره - ﴿غَيْرِ مُضَارٍّ﴾، وبقوله ﴿لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ
أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ (النساء: ١١)، أنزل آية الميراث وهي يوصيكم الله الآية وتولى الإيصاء بنفسه.

بطل ذلك: أي إيصاء المريض للوارث، وقد روى الترمذي وغيره عن أبي أمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله ﷺ
يقول في خطبته عام حجة الوداع: "إن الله تبارك وتعالى قد أعطى لكل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث".
[الترمذي، رقم: ٢١٢٠] وقال: هذا حديث حسن. صورة: بأن يبيع المريض عيناً من التركة من الوارث بمثل
القيمة، فهذه وصيته بصورة العين حيث أثر الوارث بعين من أعيان ماله لا معنى لاسترداد العوض منه، فلا يجوز
عند أبي حنيفة رضي الله عنه مطلقاً سواء كان بمثل القيمة أو لا، لأن حق الوارث كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية أيضاً،
وعندهما يصح بمثل القيمة لعدم بطلان حق الورثة عن شيء مما يتعلق به حقهم. ومعنى: بأن يقر لأحد الورثة
فإنه وصية معنى حيث يقر تسليم المقر به للمقر له بلا عوض، وهذا لا يصح عندنا خلافاً للشافعي رضي الله عنه؛ لأن في
إقراره لبعض الورثة همة الكذب؛ إذ من الجائز أن يكون غرضه إيصال المال إلى الوارث بغير عوض، وشبهة
الحرام حرام فيكون حراماً، فهذه وصية معنى وإقرار صورة.

وحقيقة وشبهة حتى لا يصحّ بيعه من الوارث أصلاً عند أبي حنيفة رضي الله عنه، وبطل إقراره له وإن حصل باستيفاء دين الصحة، وتقومت الجودة في حقهم كما تقومت في حق الصغار. إقراره

[الحيض والنفاس]

وأما الحيض والنفاس فإنهما لا يعدمان أهليةً بوجه ما لكن الطهارة عنهما شرط لجواز أداء الصوم والصلاة،
أي الحيض والنفاس

وحقيقة: بأن أوصى لأحد الورثة. وشبهة: بأن باع الجيد من الأموال الربوية بالردي منها. أصلاً: سواء كان يمثل القيمة أو لا. عند أبي حنيفة رضي الله عنه: هذا مثال للقسم الأول، وهو الوصية صورة. دين الصحة: الذي كان له على الوارث بأن يقر المريض بأني حصلت من فلان الوارث ديني الذي كان عليه في حالة الصحة، وذلك لأن في إقراره بالاستيفاء قهمة أنه يريد إسقاط الدين عن ذمته، فكأنه يملك بهذا المقدار من المال، وهذا مثال للقسم الثاني وهو الوصية معني، ولما كان القسم الثالث وهو الوصية حقيقة أظهر، لم يذكر له مثالا. وتقومت الجودة إلخ: بأن باع المريض مالاً جيداً بمال ردي من جنسه من وارث ليلغ نفع الجودة إلى وارثه؛ لأن الجودة وإن لم يعتبر بها وقت بيع الجيد بالردي من جنسه كبيع الحنطة الجيدة بالحنطة الرديّة ولكن تقوم هذه الجودة إذا باع المريض بوارثه دفعاً للثمة لا يجوز هذا البيع، كما تقوم إذا يبيع الوصي أو الأب مال الصغير من نفسه متحانساً دفعاً للضرر، فلا يصحّ بيعه، وهذا مثال للقسم الرابع.

الحيض والنفاس: جمعهما لتشابهما صورةً وحكما. أهلية: لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء. بوجه ما: وذلك لأنهما لا يخلان بالذمة والعقل وقدرة البدن، ولما كان يتوهم أنه فعلي هذا ينبغي أن لا يسقط بهما قضاء الصلاة. والصلاة: أما للصلاة فقد روى البخاري والمسلم أن فاطمة بنت قيس قالت: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال: لا، إنما ذلك عرق وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلّي". [البخاري، رقم: ٢٢٨، مسلم، رقم: ٧٥٣] وهذا موافق للقياس وأما للصوم فقد روى الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت: كنا نحيض عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نطهر، فيأمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة. وقال: هذا حديث حسن [الترمذي، رقم: ٧٨٧] وكذا روى مسلم عنها بمعناه، فعلم من هذا الحديث أمران: أحدهما أن النساء ما كن يصمن في حالة الحيض، فثبت أن الطهارة عن الحيض شرط للصوم، وهو مخالف للقياس؛ إذ القياس أن يتأدى الصوم مع الحيض كما يتأدى مع الجنابة، وثانيهما أنه لا قضاء للصلاة، وللصوم قضاء، ولما كان الطهارة عن الحيض والنفاس شرطاً لأداء الصوم والصلاة.

فيفوت الأداء بما، وفي قضاء الصلاة حرج لتضاعفها، فسقط بما أصل الصلاة،
 بعد أيام الحيض
 أي بالحيض والنفاس
 ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط أصله.

[الموت]

وأما الموت فإنه عجز خالص يسقط به ما هو من باب التكليف لفوات غرضه، وهو
 أي بالعجز الحاصل بعد الموت

الأداء عن اختيار،
 الصادر

فيفوت إلخ: لأن فوات الشرط فوات المشروط. لتضاعفها: أي الصلاة في أيام الحيض والنفاس، فإن الحيض لا يكون أقل من ثلاثة أيام ولياليها كانت الواجبات داخلة في حد التكرار لا محالة، والنفاس في العادة أكثر من مدة الحيض، فتضاعف الواجبات فيه أيضاً وهو مستلزم للحرج، وهو مدفوع.

أصل الصلاة: أي نفس الوجوب حتى لم يجب قضاؤها. في قضاء الصوم: إذ قضاء صوم عشرة أيام في أحد عشر شهراً لا يضيّق، وأما النفاس فمع أن وقوعه في رمضان اتفاقي، فإن فرض أن يستوعب رمضان فلا حرج في قضاءه؛ إذ قضاء صوم شهر واحد في أحد عشر شهراً متفرقاً أو مجتمعاً مما لا يضيّق.

أصله: أي نفس الوجوب عن الذمة وإن سقط أدأؤه عنه. الموت: وهو آخر العوارض السماوية، واختلف في تفسيره فقال كثير من أهل السنة: هو صفة وجودية خلقت ضدّاً للحياة؛ لقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ (الملك: ٢)، ولقوله ﷺ: "يؤتى بالموت يوم القيمة في صورة كبش أملح فيذبح"، [الترمذي، رقم: ٣١٥٦] وعلى هذا صحّ عدّه من العوارض السماوية، وقيل: هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة، معنى الخلق في الآية التقدير، وإليه ذهب صاحب المسلم حيث قال في "منهية المسلم": وجعله وجودياً ليس بشيء، وإنما تعلق الخلق به؛ لأنه عدم طار. أقول: ليس المراد من كونه عدمياً أنه عدم محض وفناء صرف، بل هو مفارقة الروح عن البدن، وانتقاله من دار إلى دار، ولذا يعد الميت في أحكام الآخرة حياً فاحفظه. عجز خالص: ليس فيه جهة القدرة بوجه ما، واحترز به عن المرض والصغر والجنون والرق، فإن العجز بهذه العوارض متحقق، ولكن يبقى جهة القدرة بخلاف الموت، ثم الأحكام المتعلقة بالميت إما أحكام الدنيا وإما أحكام الآخرة، ثم أحكام الدنيا على أربعة أقسام، منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلاة والزكاة، وحكمه السقوط إلا في حق الإثم، ومنها ما شرع عليه لحاجة الغير وهو عدة أقسام، ومنها ما شرع لحاجة نفسه، وحكمه أن يبقى ما يقضى به الحاجة، ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته، وحكمه أن يثبت للورثة. وأما الأحكام الأخروية فحكمها البقاء.

باب التكليف: بيان للقسم الأول من أحكام الدنيا. عن اختيار: والحاصل أن الغرض من التكليف بالنسبة إلى المكلف هو إتيان المكلف به عن اختيار، وبالموت تحقّق العجز اللازم الذي لا يرجى زواله، ولا عجز فوفه.

ولهذا قلنا: إنه يبطل عنه الزكاة وسائر وجوه القرب، وإنما يبقى عليه المأثم، وما شرع عليه حاجة غيره إن كان حقاً متعلّقاً بالعين يبقى ببقائه؛ لأن فعله فيه غير مقصود، وإن كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضمّ إليه مال أو ما يؤكّد به الذمم وهو ذمة الكفيل. ما شرع لحاجة الغير أي ذمة الميت أي فعل العبد أي ما يؤكد به.

[حكم الكفالة بالدين عن الميت]

ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه: إن الكفالة بالدين عن الميت لا تصح إذا لم يخلف مالا أو كفيلاً المفلس

ولهذا: أي لفوات غرض التكليف وهو إتيان المكلف به عن اختيار. يبطل عنه إلخ: أي يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب أداءها من التركة خلافاً للشافعي رضي الله عنه بناء على أن المقصود هو المال دون الفعل، حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له أن يأخذ مقدار الزكاة، فتسقط الزكاة عن ذمته، وعندنا المقصود هو الفعل وقد فات بموته. وسائر وجوه إلخ: عطف على قوله "الزكاة" أي يبطل عنه سائر وجوه القرب كالصلاة والصوم والحج. المأثم: لتقصيره في أدائه حين كان حياً صحيحاً، والإثم من أحكام الآخرة، والميت في أحكام الآخرة حي، فإن شاء الله عفا عنه بكرمه وفضله، وإن شاء عذبه بحكمته وعدله. لحاجة غيره: هذا هو القسم الثاني، وهو على عدة أقسام كما قلنا. الأوّل ما بيّنه بقوله: إن كان إلخ. بالعين يبقى إلخ: أي العين كالمرهون يتعلّق به حق المرهن، ولا يبطل بموت الراهن، وكذا المستأجر يتعلّق به حق المستأجر، والوديعة يتعلّق بها حق المودع، والمبيع يتعلّق به حق المشتري. غير مقصود: إذ المقصود في حقوق العباد هو المال، فيبقى حق العبد في العين بعد موته أيضاً، حتى يأخذه صاحب الحق أو لا من غير أن يدخل في التركة، ويقسم على الغرماء والورثة. إليه: أي إلى الذمة بتأويل المذكور. ذمة الكفيل: والحاصل أن الميت إذا لم يترك مالا أو كفيلاً من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا حتى يطالب من أولاده، وإنما يأخذ في الآخرة.

ولهذا: أي لأجل أنه لم يبق في ذمة دين. كفيلاً: لأن الكفالة ضمّ الذمة إلى الذمة، وإذا لم يبق للميت ذمة معتبرة، فكيف يصحّ ذمة الكفيل إليه. نعم لو كان له مال أو كفيل من حالة الحياة فإذن يصحّ الكفالة منه؛ لأن ذمته حينئذ كاملة، هذا الكلام في الكفالة. وأما لو تبرّع إنسان بقضاء دينه بغير الكفالة فهو صحيح بالاتفاق، وقال محمد وأبي يوسف والشافعي رضي الله عنهم: يصحّ الكفالة من الميت وإن لم يخلف مالا ولا كفيلاً؛ لأن الموت لا يبري عن الدين، وإلا لما حلّ الأخذ من المتبرع عن الميت ولما يطالب به في الآخرة، وبه قال أحمد ومالك رضي الله عنهما بل عزاه ابن قدامة إلى أكثر أهل العلم، كذا في التقرير. واستدلوا بحديث جابر رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأتي بميت، =

كأن الدين عنه ساقط، بخلاف العبد المحجور يقرّ بالدين فتكفل عنه رجل، تصحّ؛ لأنّ ذمته في حقه كاملة. وإنما ضمّت إليه المالية في حق المولى، وإن كان شرع عليه بطريق الصلة بطل، إلا أن يوصى به فيصحّ من الثلث، وأما الذي شرع له فبناءً على حاجته.

= فقال: أ عليه دين؟ قالوا: نعم ديناران، قال: صلوا على صاحبكم، فقال أبو قتادة الأنصاري رضي الله عنه: هما عليّ يا رسول الله ﷺ. رواه النسائي [رقم: ١٩٦٢] وأبو داود. [رقم: ٣٣٤٣] أقول: لا يثبت الكفالة عن قول قتادة: "هما عليّ" بل يحتمل أن تبرع بقضاء دينه، ولا خلاف فيه، ويحتمل العدة ويحتمل إنشاء الكفالة والإقرار بكفالة السابقة. قلت: يشكّله ما رواه أحمد بإسناد حسن فتحملهما أبو قتادة فأتيناه، فقال: الديناران عليّ، فقال رسول الله ﷺ: قد أوفى الله الغريم وبرئ منهما الميت، قال: نعم فصلّى عليه. [المسند للإمام أحمد، رقم: ١٤٥٧٦] وما رواه البخاري عن سلمة بن الأكوع من حديثه قال: ثم أتى بثلاثة أي جنازة ثلاثة فقال: هل عليه دين؟ قالوا: ثلاثة دنائير، قال: هل ترك شيئاً؟ قالوا: لا، قال: صلوا على صاحبكم، قال أبو قتادة: صل عليه يا رسول الله ﷺ وعليّ دينه، فصلّى عليه. [البخاري، رقم: ٢٢٨٩] وما رواه ابن حبان في صحيحه فقال أبو قتادة: أنا أكفل به، قال: بالوفاء فصلّى ﷺ وكان عليه ثمانية عشر درهماً أو سبعة عشر درهماً، [صحيح ابن حبان، رقم: ٣٠٦٠] وفيه ما فيه.

ساقط: في أحكام الدنيا لقوات محله، لأنّ ذمته قد ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها، ولما كان يرد أن ضعف الذمة في العبد المحجور والميت سواء، فلم لا يجوز الكفالة من الميت كما يجوز عن المحجور. تصح: الكفالة عنه وإن لم يكن مطالباً به قبل العتق. كاملة: لأنه حيّ عاقل بالغ مكلف، ويمكن المطالبة به؛ إذ يتصور أن يصدقه المولى أو يعتقه فيطالب في الحال، فلما صحّت المطالبة صحّت الكفالة عنه؛ لأنها تبنى على المطالبة فيمن يتكفل عن العبد المحجور يطالب في الحال وإن كان العبد المحجور غير مطالب به في الحال؛ لوجود المانع وهو الإفلاس، وعدم التملك ولا مانع في حق الكفيل فيطالب به في الحال. في حق المولى: جواب لسؤال مقدّر. تقريره: أن ذمة العبد لما كانت كاملة فلم ضمّت المالية إليها، وحاصل الجواب أن كمال ذمته ليس في حق المولى أي إنّما ضمت مالية الرقبة إلى ذمته لأجل احتمال الدين في حق المولى، ليتمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى؛ إذا ظهر الدين في حقه لا لأنّ ذمته ليست بكاملة في حقه.

وإن كان: الحكم الذي شرع لحاجة غيره. بطريق الصلة: مثل نفقة المحارم والكفارات وصدقة الفطر. بطل: بالموت لضعف ذمته. فيصحّ من الثلث: لأنّ الشرع جوّز تصرفه في الثلث نظراً له، وقد مرّ بيانه. هذا قسم ثالث للقسم الثاني من الأقسام الأربعة، وقوله "وإن كان" معطوف على قوله "إن كان حقاً". شرع له: أي للعبد لحاجته، وهذا قسم ثالث من الأقسام الأربعة. حاجته: ولما كان يتوهم أن الحوائج تنتهي بالموت فلا حاجة بعد الموت، أزاحه بقوله.

[الميت له حكم الأحياء في أحكام الآخرة]

والموت لا ينافي الحاجة، فبقي له ما ينقضي به الحاجة، ولذلك قدّم جهازه، ثم ديونه ثم وصاياه من ثلث، ثم وجبت الموارِيث بطريق الخلافة عنه نظراً له، ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء. وقلنا: إن المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها؛ لأن الزوج مالك، فبقي ملكه إلى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة، بخلاف ما إذا ماتت المرأة؛ لأنها مملوكة وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت،.....
حيث لا يغسلها الزوج

والموت لا ينافي إلخ: لأنها تبني على العجز والافتقار، ولا عجز فوق الموت، ولذا قيل: الحاجة نقص يرتفع بالموت. ولذلك: أي لأجل أنه يبقى للميت من تركته ما ينقضي به حاجته. جهازه: أي تجهيزه وتكفينه على قضاء ديونه إذا لم يكن الحق متعلقاً بالعين؛ لأن الحاجة إلى التجهيز أشدّ منها إلى قضاء الدين، لما أن إلباسه في حالة الحياة مقدّم على حق الغرماء. ديونه: لأن الحاجة إلى إبراء ذمته أقوى منها إلى الوصية؛ إذ الوصية تبرع. وصاياه: لأن حاجته إليها أقوى من حق الورثة؛ لأن فائدتها عائدة إليه في الآخرة وهو محتاج إليها.

ثم وجبت الموارِيث إلخ: متعلق بالكل أي ثبت هذه الحقوق نفعاً له؛ لأن نفع هذه الأمور راجع إليه، أما نفع التجهيز وقضاء ديونه ونفاذ وصاياه فظاهر، وأما نفع جريان الميراث فهو أن روحه يتشفى بغنائهم، ويحصل له الثواب في دار الآخرة بانتفاعهم من ماله، ولعلمهم يدعون له بالخير بسبب حسن المعاش ويتصدقون له.

بقيت الكتابة بعد إلخ: أي إن مات المولى وبقي المكاتب حياً يحكم ببقاء الكتابة لحاجة الميت إلى الثواب، فإنه يؤدّي بدل الكتابة إلى ورثته، فيصير معتقاً فيحصل له ثواب العتق وثواب ما وصل إلى ورثته من بدل الكتابة، وهذا لا خلاف فيه، وكذا إذا مات المكاتب وترك مالا فيه وفاء لبدل الكتابة، والمولى حيّ يحكم ببقاء الكتابة حتى يؤدّي الوفاء ورثة المكاتب إلى المولى؛ لأنه يحتاج إلى كونه معتقاً منقطعاً عنه أثر الكفر باقياً على أثر الحرّية، حتى يحكم بأنه معتق في آخر جزء حياته، فيكون ما بقي من بدل الكتابة ميراثاً لورثته، ويعتق أولاده المولودون والمشترون في حال كتابته، وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما، وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه: يفسخ للكتابة به، والمال كله للمولى، وقال الشافعي رضي الله عنه وقلنا معطوف على قوله بقيت، أي ولهذا.

لأن الزوج مالك: لأن ملك النكاح لا يحتمل التحوّل إلى الورثة، فبقي موقوفاً على الزوال بانقضاء العدة. من حوائجه: والغسل من حوائجه، وأما ما ليس من حوائجه فلا ملك له فيه. بالموت: إذ الميت لم يبق محلاً للتصرفات المخصوصة بالمملوكية، وإذا فات المملوكية فقد ارتفع النكاح بجميع علاقته، فلا يجلّ المس والنظر، =

ولهذا تعلق حق المقتول بالدية إذا انقلب القصاص مالا، وإن كان الأصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداءً بسبب انعقد للمورث، لأنه يجب عند انقضاء الحياة، وعند ذلك لا يجب له إلا ما يضطر إليه لحاجته، ففارق الخلف الأصل لاختلاف حالهما.

الميت وهو الدية أي القصاص أي حياة الميت

= وقال الشافعي رحمته: يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها؛ لقوله عليه لعائشة: "لو مت لغسلتك". رواه أحمد [رقم: ٢٥٩٥] وابن ماجه. وروي ابن حبان عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لو مت قبلي لغسلتك". [صحيح ابن حبان، رقم: ٦٥٨٦] ويؤيده ما روي عن أسماء بنت عميس أن فاطمة أوصت أن يغسلها علي، رواه الدار قطني [رقم: ١٢] والبيهقي، ولا يصح ما قيل في جوابه: إن معنى "لغسلتك" لقمتم بأسباب غسلك؛ لأن ابن أبي شيبة روي عن أسماء قالت: غسلت أنا وعلي فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم. [البخاري، رقم: ٢٢٢٢] ورواه الإمام أحمد عن أم سلمة. ولهذا: أي لأجل أن ما شرع لحاجة العبد يبقى مملوكاً له بعد موته بعقر ما يقضى به حاجته.

انقلب القصاص مالا: منصوب بنزع الخافض أي إلى المال؛ لأن الانقلاب لازم، والحاصل أن القصاص إذا صار مالا ودية إما يصلح الورثة أو بعفو البعض منهم أو بشبهة كان موروثا، فيكون حكمه حكم سائر الأموال حتى يبقى له بقدر ما يقضى به حاجته حتى تنقضي منه ديونه وتنفذ وصاياه، وبعد ذلك يأخذ الورثة بطريق الخلافة عنه. ابتداءً: لأنه لما لم يصح القصاص لحاجة الميت؛ لأنه شرع لدرك الثأر أي لتسفي صدور الأولياء بدفع شر القاتل، ووقعت الجناية على الورثة لانتفاعهم بحياته وجب للورثة ابتداءً لا أنه يثبت للميت أولاً ثم ينتقل إليهم. نعم لو ينقلب هذا القصاص ما لا يتعلق به حق الميت كما مرّ، وهذا قسم رابع من أحكام الدنيا، لكن ثبوته بسبب انعقد للمورث؛ لأن المتلف حياته وقد كان منتفعاً بحياته أكثر من انتفاع أوليائه، فكانت الجناية واقعة في حقه من وجهه حتى صحّ عفو المجرور؛ لأن السبب العقيد للمورث، وصحّ عفو الوارث قبل موت المجرور أيضاً؛ لأن الحق باعتبار نفس الواجب إنما يثبت للوارث، ثم استدللّ على أن القصاص يثبت للورثة ابتداءً.

لا يجب له: أي لا يثبت للميت لبطان أهلية للملك. لحاجته: والقصاص لا يصلح لحاجته، فيثبت للورثة ابتداءً لا انتقالاً، ولما كان يرد على قوله (إن القصاص يثبت للورثة ابتداءً) هو أنه ينبغي أن يثبت الدية التي حصلت بانقلاب القصاص مالا للورثة ابتداءً أيضاً؛ لأنها خلف للقصاص، والخلف لا يفارق الأصل في الحكم.

الأصل: وهو القصاص حيث يثبت للورثة ابتداءً، بخلاف الدية فإنها تثبت أولاً للميت حتى يقضى منها حوائجه ثم يثبت للورثة بطريق الخلافة عنه. لاختلاف حالهما: وهو أن الأصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة، والخلف يصلح ذلك، والخلف قد يخالف الأصل عند اختلاف الحال. ألا ترى أن الوضوء أصل والتيمم خلف، مع أنه يخالف الوضوء في اشتراط النية حيث يشترط في التيمم دون الوضوء، وذلك لاختلاف حالهما، وهو أن الماء مطهر بنفسه لا يحتاج إلى النية والتراب ملوث، وإنما يطهر به حكمها أي الطهارة به أمر تعدي فيحتاج إلى النية.

[أحكام الآخرة]

وأما أحكام الآخرة فله فيها حكم الأحياء؛ لأن القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم للماء، والمهد للطفل في حكم الدنيا، وضع فيه لأحكام الآخرة روضة دار أو حفرة نار، ونرجو الله تعالى أن يصيره لنا روضةً بكرمه وفضله.

إن كان شقياً

فصل في العوارض المكتسبة

[أنواع الجهل]

أما الجهل فأنواع أربعة: جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر، وإنه لا يصلح عذراً في الآخرة أصلاً؛ لأنه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل،
أي الكفر النوع الأول
أي إنكار مع العلم

كالرحم للماء إلخ: فكما أن الرحم والمهد أول منزل له من منازل الدنيا فكذلك القبر أول منزل له من منازل الآخرة، وكما أن الماء في الرحم موضوع لحياة الدنيا يعطى له أحكام الأحياء في الدنيا حتى يستحق الإرث والوصية كذا الميت. فيه: أي في القبر للحياة في حق الآخرة.

روضة دار: الثواب إن كان سعيداً. بكرمه وفضله: اللهم اغفر لنا وألحقنا بالصلحين واجعلنا في زمرة العارفين حتى يستهلك ذاتنا في ذاتك وصفاتنا في صفاتك. العوارض المكتسبة: لما فرغ من العوارض السماوية شرع في العوارض المكتسبة، وهي ما كان لا اختيار العبد مدخل في حصولها.

الجهل: وهو بسيط وحد بأنه عدم العلم عما من شأنه العلم، فالتقابل بين الجهل والعلم تقابل الملكة والعدم، ومرتب وحد بأنه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة، وهو عيب لا يمكن إزالته بالتعلم، وإنما عدّ الجهل من العوارض وإن كان أصلياً لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾ (النحل: ٧٨)؛ لأنه أمر زائد على حقيقة الإنسان مفارق ثابت في حال دون حال، وإنما عدّ من المكتسبة وإن كان بلا اختيار العبد في أصل الخلقة لتقصيره في اكتساب العلم؛ لأنه كان قادراً على إزالته بتحصيل العلم، فجعل ترك تحصيله واستمراره على الجهل بمنزلة اكتساب الجهل باختياره. وضوح الدليل: لأن الآيات الدالة على وحدانية الصانع وصفات كماله ونعوت جلاله ظاهرة، ولنعم ما قيل: "ففي كل شيء له شاهد، يدل على أنه واحد"، ولنعم ما قال الأعرابي: "البعرة تدلّ على البعير، وأثر الإقدام على المسير، فالسماوات ذات أبراج والأرض ذات فجاج تدلان على الصانع اللطيف الخبير، فالإنكار بعد ذلك جحود". كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا =

[جهل صاحب الهوى والباغي]

وجهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذراً في الآخرة أيضاً، وهو جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وفي أحكام الآخرة، وجهل الباغي؛

= أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴿النمل: ١٤﴾، وكذا الأدلة على رسالة الرسل وهي المعجزات القاهرة والبيئات الباهرة لائحة كانت محسوسات في زمانهم.

وأما بالنسبة إلى من بعدهم فمتواترة قرناً بعد قرن إلى يومنا هذا، فإنكارها إنكار المحسوس وهو مكابرة، فلا يكون عذراً في أحكام الآخرة فيعذب، وأما في أحكام الدنيا فيصلح عذراً، حتى من التزم عقد الذمة فإن جهله حينئذ يدفع عذاب القتل والحبس في الدنيا، فعند أبي حنيفة رحمته الله ديانة الكافر أي اعتقاده في الأحكام القابلة للتبدل عقلاً كبيع الخمر وغيره مما ثبت خلافه في الإسلام دافعة للتعرض حتى لو باشر ما اعتقده لا يتعرض له بوجه، فلا يجذب بشرب الخمر؛ لانا أمرنا أن نتركهم وما يدينون، وكذا دافعة لدليل الشرع بمعنى أن دينه يمنع بلوغ دليل الشرع إليه، فلا يثبت الخطاب في حقه كأنه غير نازل في حقه، وهذا ليس للتخفيف بل للاستدراج، وهو التقريب إلى العذاب بحيث لا يشعر، وعند الشافعي رحمته الله رافعة للتعرض فقط وهذا النوع من الجهل أشد.

في صفات الله تعالى: كجهل المعتزلة في إنكار الصفات كقولهم: إنه عالم بلا علم، وقادر بلا قدرة، ولا فرق بين قول القائل: "ليس بعالم" وبين قولهم: "لا علم له"، وجهل المشبهة في قولهم: إن صفاته تعالى حادثة قابلة للزوال كصفات الخلق.

وفي أحكام الآخرة: كجهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان، فهذا القسم من الجهل لا يصلح عذراً؛ لأنه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعاً وعقلاً، أما السمع فكثير من الآيات والأحاديث الصحيحة دالة على صفاته من العلم والقدرة وغيرهما. قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، وعلى ثبوت عذاب القبر والميزان وسؤال المنكر والنكير كما روى البخاري والمسلم وأصحاب السنن الأربعة، أما العقل فهو أن المحدثات كما دلت على وجود الصانع تعالى دلت على كونه عليماً قديراً وغير ذلك من الصفات، وإنما هو محل الحوادث حادث، فلا يجوز أن تكون صفاته تعالى حادثة لاستلزام حدوث الذات، فكان ما ذهب إليه أهل الهوى باطلاً وجهلاً بعد وضوح الدليل، فلا يصلح عذراً في الآخرة كجهل الكافر.

وجهل الباغي: عطف على قوله "جهل صاحب الهوى"، والباغي هو الخارج عن طاعة الإمام الحق معتقداً أنه على الحق والإمام على الباطل، متمسكاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٧)، وبقوله: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾ (النساء: ١٤) كالخارجين عن إطاعة عليّ - كسرّم الله وجهه - بالتأويلات الفاسدة، فهذا الجهل أيضاً لا يصلح عذراً.

لأنه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه، إلا أنه متأول بالقرآن، فكان دون الأول لكنه لما كان من المسلمين أو ممن ينتحل الإسلام لزمنا مناظرته وإلزامه، فلم نعمل بتأويله الفاسد. وقلنا: إن الباغي إذا أتلف مال العادل أو نفسه ولا منعة له ^{هذا الوجه} يضمن، وكذلك سائر الأحكام يلزمه، وكذلك جهل من خالف في اجتهاده الكتاب أو السنة المشهورة من علماء الشريعة،

مخالف للدليل إلخ: فإن الدليل على إمامة عليّ وسائر الخلفاء الراشدين وكوهم على الحق ظاهر، والمخالف مكابر معاند. إلا أنه: أي لكن الباغي وصاحب الهوى. متأول بالقرآن: متمسكاً في ذلك بتأويل ومتعلق بظاهر النصوص كما عرف في موضعه، وإن كان تأويله فاسداً. لكنه: أي الجاهل الذي هو صاحب الهوى والباغي من المسلمين: لأن بالهوى وكذا بالبغى لا يخرج عن الإسلام إذا لم يغل ويتجاوز الحد. ينتحل: أي ينتسب إلى الإسلام ويدعي أنه مسلم وإن كان في الحقيقة كافراً كفلاة الروافض والمجسمة والنيجرية* وإلزامه: بالدليل لأنه يدعي الإسلام ويعتقده حقاً، فأمكن لنا مناظرته وإلزام الحجة عليه، فلا يترك على ديانته، فيلزمه جميع أحكام الشرع بخلاف الكافر؛ لأن ولاية المناظرة والإلزام منقطعة عنه؛ لأنه لا يعتقد الإسلام حقاً، فلا يمكن أن نلزم عليه الأحكام بالأدلة الشرعية، وإذا كان صاحب الهوى والباغي ممن لم يترك على ما يعتقد به بل يلزم عليه. يضمن: أي إذا أتلف الباغي نفس العادل أو ماله مستحلاً بتأويل أنه باشر الذنب، ومن يباشر الذنب فهو كافر، والكفر يستحيل قتله وتلف ماله، فهذا التأويل فاسد لانعمل به، فلم نحكم بإباحة نفسه وماله في حقه بتأويله، بل يجب عليه الضمان إذا لم يكن له منعة أي قوة وعسكر، والمنعة جمع المانع، والجيش تمنع وتدفع الخصم، وعند تحقق المنعة الباغي تسقط عنه ولاية الإلزام بالدليل حسناً وحققةً، فوجب بتأويله الفاسد، فلم يؤاخذ بضمان النفس والمال بعد التوبة، كما يؤاخذ أهل الحرب بذلك بعد الإسلام خلافاً للشافعي عليه السلام، كذا في "شرح البديع". يلزمه: أي كما يجب عليه الضمان يجب سائر الأحكام التي تلزم المسلمين؛ لأنه مسلم أو مدعي للإسلام، وولاية الإلزام باقية عليه. وكذلك: أي كمثل جهل صاحب الهوى والباغي.

* والنيجرية: وهي فرقة حدثت في زماننا هذا، ينكرون نعماء الجنة وكيفيات العذاب الواردة في القرآن، وينكرون وجود الملائكة ووجود جبرئيل والجنّ، وخوارق العادات والمعجزات، ويتمسكون بالتأويلات الفاسدة التي لا يساعدها العقل والنقل، وإنما ذلك بتقليد ملاحدة اليورب، وإمامهم في ذلك السيد أحمد خان الدهلوي.

أو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر أصلاً، مثل الفتوى ببيع أمهات الأولاد، وحل متروك التسمية عامداً، والقصاص بالقسامة، والقضاء بشاهد ويمين.

مردود: أي كما جهل الباغي وصاحب الهوى مردود لا يصلح عذراً كذلك جهل هؤلاء مردود. ببيع أمهات الأولاد: ذهب داود الأصفهاني ومن تابعه إلى جواز بيع أم الولد متمسكاً بما روى أبو داود عن جابر رضي الله عنه قال: بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر. [أبو داود، رقم: ٣٩٥٤] وبأن أم الولد مملوكة باليقين، وارتفاع المملوكية بالولادة مشكوك. ونحن نقول: هذا مخالف للسنة المشهورة، وهي أن بيعها لا يجوز كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا ولدت أمة الرجل منه فهي معتقة عن دبر منه أو بعده". رواه الدارمي. [رقم: ٢٥٧٧] وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: أما وليدة ولدت من سيدها فإنه لا يبيعها ولا يهبها ولا يورثها، وهو يستمتع منها، فإذا مات فهي حرة. رواه مالك في موطأه. [رقم: ١٤٦٦]

فالآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول، وأما حديث جابر فممنسوخ، فإنه قال في آخر الحديث: فلما كان عمر ثماناً عنه، فانتبهنا. رواه أبو داود، وهذا صريح في أنه لم يبلغ خبر النسخ إلى أكثر الناس، فلما جاء زمن عمر وكثر تعامل الناس فيه فنتبههم عمر على النسخ، فانتبهوا عنه، فهذا مخالف للسنة المشهورة والإجماع. وحل متروك: عطف على قوله "بيع أمهات الأولاد"، وقد ذهب الشافعي رضي الله عنه إلى حل متروك التسمية عامداً متمسكاً بقوله عليه السلام: "تسمية الله تعالى في قلب كل امرء مؤمن"، وقياساً على متروك التسمية ناسياً. ونحن نقول: هذا مخالف للكتاب وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ (الأنعام: ١٢١)، والقياس على الناسي غير صحيح.

والقصاص بالقسامة: فإذا وجد الرجل مقتولاً في محلة ولا يدري قاتله، حلف خمسون رجلاً من أهل المحلة، فإن حلفوا فعلى أهل المحلة الدية، وحبس الآبي حتى يحلف، ولا يجب القصاص بحال، هذا عندنا، وقال الشافعي: إذا كان هناك لوث استحلف الأولياء خمسين يميناً ويقضى لهم بالدية على المدعى عليه، سواء عمداً كانت الدعوى أو خطأ، وهذا قوله الجديد. وفي القديم: إذا حلفوا أنهم قتلوه عمداً فلهم القصاص، وبه قال مالك وأحمد، وإن نكل الأولياء عن اليمين استحلف أهل المحلة، فإذا حلفوا برثوا، وإن نكلوا حكم عليهم بالدية، هذا تحريم المذهبين، وأما أدلتهم فمذكورة في المطولات، وكل واحد يجهل الآخر فيما خالفه، ويقول: إنه مخالفة للسنة.

بشاهد ويمين: فالشافعي رضي الله عنه يجوز القضاء بشاهد ويمين مكان الشاهد الآخر إذا لم يكن له شاهد آخر، عملاً بما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بذلك. رواه مسلم [رقم: ٤٤٧٢] ونحن نقول: هذا مخالف للكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ

[جهل يصلح شبهة]

والثالث جهل يصلح شبهةً، وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح، أو في موضع الشبهة، كالمحتجم إذا أفطر على ظن أن الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة، لأنه جهل في موضع الاجتهاد، ومن زنى بجارية والده على ظن أنها تحلّ له لم يلزمه الحد؛ لأنه جهل في موضع الاشتباه.

= عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْرَبُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ﴿٢٨٢﴾ (البقرة: ٢٨٢)، أو للحديث المشهور وهو قوله ﷺ: "البينة على المدعى عليه"، [الترمذي رقم: ١٣٤١] ففي تلك المسائل ونظائرها إن اعتمد المخالف على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد بخلاف الكتاب والسنة، وإن اعتمد على الخير فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة، وكل ذلك جهل لا يصلح عذراً، كذا في "غاية التحقيق".

يصلح شبهة: دائرة للمحدود والكفارات وما هو في معنى العقوبة. الجهل في موضع إلخ: وهو أن يكون المقام موقع اجتهاد المجتهدين، ولا يكون منصوباً عليه بشرط أن لا يكون الاجتهاد مخالفاً للكتاب والسنة، وهو المراد بالصحيح، فالجهل في هذا الموضع عذر؛ لأنه غير مخالف للكتاب والسنة، والرأي محتمل، وفيه خفاء بخلاف ما لو كان المحلّ منصوباً عليه، فإنه لا عذر له بالجهل لتقصيره في طلب النص.

موضع الشبهة: والثاني جهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه، فيضح عذراً؛ لأنه موضع خفاء واشتباه. كالمحتجم إلخ: هذا نظير للنوع الأول. صورته أن الصائم احتجم في رمضان ثم غلب على ظنه أن صومه فسد بالحجامة، فأفطر عمداً بعد الحجامة، فلا يلزم عليه الكفارة؛ لأن هذا المحلّ موضع للاجتهاد الصحيح؛ لأن الأوزاعي قد ذهب إلى أن الحجامة تفطر الصوم لقوله ﷺ: "أفطر الحاجم والمحجوم". رواه الترمذي، [رقم: ٧٧٤] ولنا ما رواه البخاري وغيره وهو أن النبي ﷺ يحتجم وهو محرم، ويحتجم وهو صائم. [البخاري، رقم: ١٩٣٨]. ومن زنى بجارية إلخ: هذا نظير للنوع الثاني، وهو أن الولد زنى بجارية أبيه على ظن أنها تحلّ له، فلا يجب عليه الحد؛ لأن الأملاك متصلة بين الولد والوالده، والمنافع دائرة بينهما، ولهذا لا يجوز شهادة أحدهما للآخر، ولا أداء الزكاة، فرمما يشتبه على الولد أنها لما كانت حلالاً للأصل يكون حلالاً للجزء، كما يجوز انتفاع أحدهما بمال الآخر، أما لو قال: ظننت أنها حرام عليّ فيحدّ.

ف: اعلم أن الشبهة الدائرة للحد على نوعين: أحدهما شبهة في الفعل، وتسمى شبهة اشتباه؛ لأنها تنشأ من الاشتباه، وهو ظن ما ليس بدليل دليلاً، ولا بدّ فيها من الظنّ ليتحقق الاشتباه كهذه الصورة المذكورة، =

[جهل يصلح عذراً]

والنوع الرابع جهل يصلح عذراً، وهو جهل من أسلم في دار الحرب، فإنه يكون عذراً له في الشرائع؛ لأنه غير مقصر لحفاء الدليل، وكذلك جهل الوكيل، والمأذون بالإطلاق وضده، وجهل الشفيع بالبيع، والمولى بجناية العبد،
وكذا جهل

= ومن هذا القسم وطى جارية زوجته وأمه على ظنّ الحل، وثانيهما شبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل، وهو أن يوجد الدليل النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه لمانع، وهذا النوع لا يتوقف على الظنّ كسوطي الأب جارية ابنه؛ لأنه لا يحدّ وإن قال: علمت أنها حرام عليّ؛ لأن المؤثّر في هذه شبهة الدليل الشرعي وهو قوله عَلَيْهِ: "أنت ومالك لأبيك". ورواه ابن ماجه [رقم: ٢٢٩٢] بسند صحيح نص عليه ابن القطان والمنذري والطبراني في الأصغر والبيهقي في دلائل النبوة وهو قائم مع علم الحرمة فيؤثّر في سقوط الحد، ويثبت به النسب إذا ادّعى، ويصير الجارية أم ولد له، والمصنف لم يتعرض بهذا القسم.

في الشرائع: أي أحكام، كالصوم والصلاة والحج والزكاة حتى لو مكّنه في دار الحرب بعد الإسلام مدة ولم يصل ولم يصم لعدم العلم بوجودها لا يجب عليه قضاءهما.

لخفاء الدليل: وهو خطاب لعدم بلوغه إليه حقيقة بالسماع ولا تقديراً بالاستفاضة والشهرة؛ لأن دار الحرب ليست بمحلّ الشهرة أحكام الإسلام، فيصير جهله بالخطاب عذر فلا يؤاخذ به.

وكذلك جهل الوكيل إلخ: أي كما جهل من أسلم في دار الحرب يصلح عذراً كذلك جهل الوكيل بالوكالة والعبد المأذون، وهو المراد بالإطلاق يكون عذراً حتى لو تصرفاً قبل بلوغ الخبر إليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى، فإن كان وكيلاً يبيع ما يتسارع إليه الفساد فلم يبعه لعدم علمه بالوكالة، ففسد ذلك الشيء لا يجب الضمان على الوكيل، وكذا لو كان وكيلاً بشراء شيء كثير المنفعة فاشتره لنفسه قبل العلم بالوكالة صحّ له لا يمكن للموكل أخذه منه، وهذا لأن في التوكيل والإذن نوع إلزام حيث يلزمهما حقوق العقد من التسليم والتسلم وغيرهما، فلا يثبت حكم الوكالة والإذن في حقهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما، فينفذ تصرفهما على الموكل والمولى دفعا للضرر عنهما. وجهل الشفيع: يكون عذراً حتى لو علم بالبيع بعد مدة يثبت له حق الشفعة لخفاء الدليل في حقه؛ لأن البائع مستقل بالبيع، وليس من الأمور التي تشتهر ألبتة. وفيه إلزام ضرر الجار عليه، فيتوقف حكمه على علمه دفعا للضرر عنه. بجناية العبد: عذر حتى لو أعتقه قبل العلم بجناية لا يكون مختاراً للفقهاء بل يجب عليه الأقل من قيمته ومن الأرش لخفاء الدليل في حقه.

والبكر بالإنكاح، والأمة المنكوحة بخيار العتق، بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف.
[السكر وأنواعه^{البالغة}]

وأما السكر فهو نوعان: سكر بطريق المباح كشرب الدواء وشرب المكره والمضطرّ، وإنه بمنزلة الإغماء. ^{النوع الأول} وسكر بطريق محظور، وإنه لا ينافي الخطاب. قال ^{والنوع الثاني} الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾ فلا يبطل شيئاً...
السكر

بالإنكاح: الصادر من الوليّ عذراً حتى لا يكون سكوها قبل العلم برضاء بالنكاح لحفاء الدليل في حقها، وهذا إذا تزوّجها الأب أو الجد من الكفو أو بغبن فاحش أو زوجها ولي غير الأب والجد من الكفو بمهر المثل؛ إذ لو زوجها غير الأب والجد من الكفو بمهر المثل لا يكون لها خيار الفسخ أصلاً لوجود كمال الشفقة والنظر في حقها. بخيار العتق: عذر، فالأمة المنكوحة إذا جهلت أن المولى أعتقها، فسكت عن فسخ النكاح، فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها، فلها أن تفسخ نكاحها لحفاء الدليل في حقها لعدم قدرتها على العلم بالأحكام لاشتغالها بخدمة المولى.

بخيار البلوغ إلخ: فلو علمت بالنكاح ولم يعلم عند البلوغ بأن لها خيار البلوغ لم يكن جهلها عذراً حتى يكون سكوها رضى؛ لأن العلم بالخيار في حقها غير خفيّ لاشتهار أحكام الشرع في دار الإسلام، وهي متمكنة للعلم لعدم اشتغالها بخدمة الغير لكوها حرة، فالجهل بتقصيرها، فلا يكون عذراً. السكر: فقد اختلف في تعريفه، فقيل: هو غفلة تلحق الإنسان من الطرب والنشاط وفتور الأعضاء من غير مرض وعلة، وقيل: سرور يغلب على العقل من غير أن يزوله، وقال صاحب التلويح: هي حالة تعرض الإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة إليه، فيتعطل معه عقله المميز بين الأمور الحسنة والقييحة، والسكر حرام بالاتفاق، إلا أن الطريق المفضي إليه قد يكون مباحاً، وقد يكون محظوراً، فعلى هذا قال المصنف فهو نوعان: النوع الأول سكر بطريق المباح أي حصل بشرب شيء مباح. وشرب المكره: بأن قال المكره: اشرب الخمر وإلا أقطع عضوك أو أقتلك، فشرب الخمر. والمضطرّ: بأن اضطرّ من العطش فشرب الخمر. بمنزلة الإغماء: أي السكر الحاصل بطريق المباح بمنزلة الإغماء، حتى لا يصحّ طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته؛ لأن ذلك ليس من جنس اللهو، فصار من أقسام المرضى. محظور: أي ممنوع كشرب كل مجرم من الأشربة، نحو الخمر والمطبوخ بأدنى طبخة.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إلخ: أقول: الاستدلال بهذه الآية إنما يتم إذا كان الخطاب متعلقاً بحالة السكر، وأما إذا كان متعلقاً بحالة الصحو ويكون المعنى: لا تسكروا حتى تصلّوا سكارى، وذلك لأن النهي إذا ورد على أمر هو =

من الأهلية، وتلزمه أحكام الشرع، وتنفذ تصرفاته كلها إلا الردة استحساناً، والإقرار بالحدود الخالصة لله تعالى؛ لأن السكران لا يكاد يثبت على شيء فأقيم السكر مقام الرجوع، فيعمل فيما يحتمل الرجوع.

والحد يسقط بالرجوع

[الهزل وحكمه]

وأما الهزل فتفسيره اللعب، وهو أن يراد بالشيء غير ما وضع له،
 لغة وفي الاصطلاح أي باللفظ

= واجب شرعاً مقيداً بأمر غير واجب ينصرف إلى غير الواجب، فلا يتم الاستدلال، فالاستدلال بالإجماع، فإن قيل: هذا مخالف لقولهم: "فهم المكلف الخطاب شرط التكليف"، والسكران لا يفهم لتعطل عقله المميز بين الأمور الحسنة والقيحة على قول التفتازاني رحمته. أقول على قول من قال: إن العقل لا يزول في السكر وهو يفهم الخطاب فلا يرد، وأما على قول غيره فالجواب أنه مكلف زجراً له لارتكابه المحذور، وعليه نص التقى السبكي في شرح المنهاج: أن العاصي بسكره يكلف تغليظاً عليه، وقد نص الشافعي رحمته على هذا، فإذا ثبت أن السكر أن مكلف كما مر، فلا يبطل شيئاً من الأهلية.. أحكام الشرع: من الصلاة والصوم وغيرهما.

تصرفاته كلها: كالطلاق والعناق والبيع والشراء. إلا الردة استحساناً إلخ: فإنه إذا ارتد السكران وتكلم بكلمة الكفر في حالة السكر لا يحكم بكفره استحساناً، وجه الاستحسان أن الردة تبني على القصد، والسكران إن كان مخاطباً ومكلفاً في الأحكام زجراً له ولكنه لا قصد له، والكفر إنما يتحقق ببطل الاعتقاد لا يرتفع ولا يثبت إلا بالقصد، وكذا إذا أقر بالحدود الخالصة لله تعالى كشرب الخمر والزنا والسرقه لا يحد؛ لأن الحد إنما يجب إذا ثبت على إقراره، والسكران لا يثبت على شيء. ألا ترى أن العلماء اتفقوا على أن السكر لا يتحقق إلا بزوال عقله حيث لا يميز بين الأشياء ولا يعرف الأرض من السماء، وفي هذه الحالة كيف يثبت على شيء؛ لأنه إنما يتحقق بالعقل والقصد. فيعمل: السكر في إسقاط الحد بسبب الرجوع.

يحتمل الرجوع: وهو الحدود الخالصة لله تعالى بخلاف ما لو أقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف والقصاص، فإنه لا يصح الرجوع لتعلقه بحقوق العباد، فالسكر لا يعلم فيها، فيؤاخذ بالحد والقصاص. اللعب: ضد الجسد.

غير ما وضع له: هذا التفسير مروى عن فخر الإسلام رحمته، فأورد عليه بأنه يشمل المجاز، وقد تكلف في جوابه بعضهم، فقال: ليس المراد بالوضع هنا وضع اللغة بل وضع العقلاء، وقيل: المراد بالوضع المنفي هنا ما هو أعم من وضع اللفظ للمعنى، ومن وضع التصرفات الشرعية لأحكامها، والمراد بوضع اللفظ ما هو أعم من الوضع الشخصي كوضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية، ومن النوعي كوضع الألفاظ لمعانيها المجازية، فخرج المجاز. وبعضهم =

فلا ينافي الرضاء بالمباشرة، ولهذا يكفر بالردة هازلاً لكنه ينافي اختيار الحكم والرضاء به بمنزلة شرط الخيار في البيع، فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والإجارة، فإذا تواضعا على الهزل بأصل البيع ينعقد البيع فاسداً غير موجب للملك.

= زاد قيداً آخر وهو ما لا يصلح له اللفظ استعاراً يعني ما لا يحتمله اللفظ لا باعتبار الحقيقة ولا باعتبار المجاز، والأوضح أن يقال في تعريفه: هو أن لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي.

بالمباشرة: أي الهزل لا ينافي الاختيار والرضاء، والمباشرة نفس الهزل الذي هو سبب الحكم؛ لأنه باشر السبب وهو التكلم بما هزل به عن اختيار ورضي من غير إكراه. هازلاً: لأنه استخفّ بالدين الحق وهو كفر، فيصير مرتداً بنفس الهزل؛ لأنه أصدر كلمة الكفر بالرضاء والاختيار، فالهزل لا يمنع الرضاء والاختيار بالمباشرة.

اختيار الحكم: أي ينافي اختيار الهزل حكم ما هزل به. الرضاء به: أي رضاه بذلك الحكم؛ لأنه لم يقصده ولم يستعمله له بل قصد به خلاف ذلك، فلا يكون مختاراً له ولا راضياً به. والحاصل أن الهزل ينافي إرادة الحكم والرضاء به، فلا يثبت بالهزل الأحكام الموقوفة على الرضاء والاختيار، ولا ينافي الرضاء بما تكلم به من كلمات الهزل؛ لأنه باشر بقصده واختياره بلا إكراه، فيثبت به ما لا يتوقف على الرضاء والإرادة وإنما جمع بين الرضاء والاختيار ولم يكتف بأحدهما؛ لأن الاختيار قد ينفك عن أحدهما؛ إذ الاختيار هو القصد إلى الشيء وإرادته، والرضاء إثارة واستحسانه، ولذا قيل: إن المعاصي والقبايح بإرادة الله تعالى، ولا يقال: برضاء؛ لأن الله لا يرضى لعباده الكفر والهزل في تفويت اختيار الحكم والرضاء به وفي إثبات الرضاء بالمباشرة.

بمنزلة شرط إلخ: فكما أن الهزل يعدم اختيار الحكم والرضاء به فكذلك شرط الخيار يعدم الرضاء بحكم البيع الذي هو سبب الحكم؛ لأن العاقل باشر السبب وهو قوله: "بعت واشترت" باختياره ورضاه من غير جبر، ولكن فرّق بينهما من حيث أن الهزل يفسد البيع بخلاف خيار الشرط. كالبيع والإجارة: فكل حكم يتعلّق بالسبب وهو التلفظ، ولا يتوقف ثبوته على الرضاء، والاختيار يثبت بالهزل، ولا يؤثر الهزل في إسقاطه ونقضه كالطلاق والعناق، وكل حكم يتعلّق بالرضاء والاختيار ويتوقف ثبوته عليهما لا يثبت بالهزل ولا يؤثر الهزل في إسقاطه ونقضه كالبيع والإجارة، ولكن شرط الهزل التصريح به قولاً بأن يقول الهازلان: نريد الهزل في العقد، ولا يثبت ذلك بدلالة الحال إلا أنه لم يشترط ذكره في العقد بل يكفي ذكره سابقاً بخلاف خيار الشرط.

ف: ثم جملة ما يدخل فيه الهزل ثلاثة أنواع، إنشاء تصرف والإخبار عن تصرف وما يتعلّق بالاعتقاد، ثم الإنشاء على وجهين: ما يحتمل النقص كالبيع والإجارة، وما لا يحتمله كالطلاق والعناق، وكذا الإخبار على وجهين: ما يحتمل النقص وما لا يحتمله، وما يتعلّق بالاعتقاد أيضاً على وجهين: حسن كالإيمان وقبيح كالكفر، ثم الهزل في القسم الأول وهو الإنشاء القابل للنقص على ثلاثة أوجه، إما أن هزلاً بأصل العقد أو بقدر العوض فيه أو بجنس =

وإن اتصل به القبض كخيار المتبايعين كما إذا شرط الخيار لهما أبداً، فإذا نقض أحدهما انتقض، وإن أجازاه جاز، لكن عند أبي حنيفة رحمته الله يجب أن يكون مقدراً بالثلاث. جميعاً

وقت الإجازة

[نظير الهزل]

ولو تواضعا على البيع بألفي درهم أو على البيع
التعاقدان

= العوض، وكل وجه منها على أربعة أقسام، إما أن يتفقا بعد المواضعة على الإعراض عنها، أو على البناء عليها، أو على أن يسكتا أي لم يحضرها شيء من البناء والإعراض، أو يختلفا في البناء والإعراض، فبدأ المصنف بالوجه الأول، وهو ما لو هزلا بأصل العقد بأن قالوا: نظهر للناس العقد، ولا يكون في الحقيقة بيننا عقد، ثم إن أعرضوا عن الهزل حال العقد واتفقا على أنها عقد بطريق الجد فالبيع صحيح، والهزل باطل لارتفاعه بقصدتهما الجد؛ لأن العقد الصحيح تقبل الرفع بالإقالة، فهذا أولى، وإن اتفقا على أنه لم يحضرها شيء من البناء على المواضعة أو الإعراض أو يختلفا في البناء والإعراض، فقال أحدهما: عقدنا على الهزل السابق، وقال الآخر: عقدنا على سبيل الجد، فالعقد صحيح عنده خلافاً لهما، فهذه ثلاثة أقسام، والقسم الرابع: وهو ما إذا بنى العقد على المواضعة والهزل بينه المصنف بقوله: فإذا تواضعا إلخ.

وإن اتصل إلخ: حتى لو كان المبيع عبداً فأعتقه المشتري بعد القبض لم ينفذ لعدم الملك، أما انعقاد البيع فلمباشرهما السبب بالاختيار، وهو قولهما: "بعت واشترت"، وأما الفساد فلاتفاقهما على الهزل، وصار الهزل في منع الملك. كخيار المتبايعين: فإنه يمنع ثبوت الملك وإن اتصل به القبض، ولما منع العقد الصحيح ثبوت الملك فالفساد أولى أن يمنع، وصار اتفاقهما على الهزل. أبداً: لأن الهزل غير مؤقت، فظاهره التأييد، وشرط الخيار من الجانبين أبداً يوجب الفساد على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك لهما؛ لأن خيار كل واحد منهما يمنع زوال الملك عما في يده، فكذلك الهزل؛ لأنه بمنزلة، فإذا كان فاسداً على احتمال الجواز.

انتقض: لأن لكل واحد منهما ولاية النقص فيتفرد به. جاز: العقد بخلاف ما لو أجاز أحدهما توقّف على إجازة الآخر. مقدراً بالثلاث: أي بثلاثة أيام، وعندهما لا يقدر وقت الإجازة بالثلاث بل يجوز الإجازة بعد ثلاثة أيام أيضاً؛ لأن هذه المسألة مقيسة على شرط الخيار، فمدة الخيار عنده ثلاث لا عندهما، ولما فرغ المصنف عن بحث الهزل بأصل العقد شرع في الهزل بقدر العوض وبجنس العوض فقال: ولو تواضعا إلخ. بألفي درهم: هذا نظير للهزل في قدر العوض.

بمائة دينار على أن يكون الثمن ألف درهم فاهزل باطل، والتسمية صحيحة في
 الفصلين عند أبي حنيفة رضي الله عنه، وقال صاحباه: يصح البيع بألف درهم في الفصل
 الأول، وبمائة دينار في الفصل الثاني؛ لإمكان العمل بالمواضعة في الثمن مع الجد
 في أصل العقد في الفصل الأول دون الثاني، وإنا نقول بأنهما جدًّا في أصل العقد
 والعمل بالمواضعة في البديل يجعله شرطاً فاسداً في البيع، من جانب أبي حنيفة
 أي قبول بعض البديل

بمائة دينار: هذا نظير للهزل في جنس العوض. والتسمية صحيحة إلخ: المراد بالفصل الأول هو الهزل في قدر
 الثمن بأن سمي في العقد ألفين عند الناس، والثمن في الحقيقة ألف، ففي هذه الصورة لا يخلو الحال عن أحد
 الأقسام الأربعة، فإن أعرضنا أي اتفقا على الإعراض عن المواضعة بالهزل صحَّ العقد، وكان الثمن هو المسمّى
 وهو الألفان بالاتفاق، أو سكتنا أي اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء من البناء والإعراض، أو اختلفا في الإعراض
 والبناء، فالمعتبر عند أبي حنيفة رضي الله عنه التسمية وهو ألفان، وقال صاحباه: يعتبر المواضعة، فكان الثمن هو الألف،
 وبطل الألف الذي هزلا به، أو بنيا أي اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فالمعتبر عنده المسمّى وهو ألفان،
 وعندهما الألف، وهذا ما بينه المصنف في المتن، والمراد بالفصل الثاني هو الهزل في جنس الثمن بأن تواضعا على
 التسمية عند الناس بمائة دينار، ويكون الثمن في الواقع ألف درهم، صحَّ البيع وكان الثمن هو المسمّى، وهو مائة
 دينار بالاتفاق على كل من الأحوال الأربعة.

في الفصل الثاني: والحاصل إنما الاختلاف في الفصل الأول دون الثاني، فعندهما في الفصل الأول يجب الألف.
 في أصل العقد إلخ: يعني لا تعارض بين المواضعة بالجد في أصل العقد وبين المواضعة بالهزل في مقدار الثمن،
 فيمكن الجمع بينهما بأن يجعل العقد منعقداً في الألف الذي في ضمن الألفين ويبطل الألف الآخر الذي هزلا به؛
 لأنه غير مطالب لاتفاقهما على الهزل، وكل شرط لا مطالب له من العباد لا يفسد به العقد، ولا حاجة إلى اعتبار
 هذا الألف في تصحيح العقد، فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح، فإنه لو تزوجها على ألفين
 هزلاً والمهر في الواقع ألف، ثم اتفقا على البناء على الهزل السابق فالمهر ألف اتفاقاً.

الثاني: إذ لا يمكن الجمع بين المواضعة بالهزل في جنس الثمن وبين المواضعة بالجد في أصل العقد؛ لأن المواضعة
 بالجد في أصل العقد يقتضي صحة العقد، والمواضعة بالهزل في جنس الثمن يقتضي خلو العقد عن الثمن في البيع؛
 لأن المذكور هو مائة دينار، وهي ليست ثمنًا لأجل الهزل، والألف المقصود لم تذكر، والثمن ما يذكر في العقد،
 وخلو العقد عن الثمن يفسد البيع، فلا بدّ أن يترك أحدهما، فتركنا المواضعة بالهزل في جنس الثمن، وأخذنا
 بالجد في العقد ترجيحاً لجانب المصحح. بأنهما جدًّا إلخ: حيث قصداً بيعاً جائزاً.

فيفسد البيع، فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين فيهما، وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الأقل بالإجماع؛ لأن النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد،

فيفسد البيع: وحاصل جواب أبي حنيفة رضي الله عنه أن قولكم (وهو إمكان الجمع بين المواضعة بالهزل في مقدار الثمن وبين المواضعة بالجد في أصل العقد) غير مسلم؛ لأنه يمكن الجمع بينهما كما لا يمكن في الفصل الثاني؛ إذ المواضعة بالهزل في مقدار البدل، وهو الثمن تجعل اشتراط قبول الألف الزائد الذي خرج عن الثمنية بالمواضعة شرطاً فاسداً للعقد، لا بمنزلة اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد، وهو شرط فاسد يفسد البيع، مع أن فيه نفعاً للطالب وإن لم يطلبه؛ لأن عدم الطلب بواسطة الرضاء لا يفيد الصحة كالرضى بالربا، وفيه اندفاع لما قالوا به، والمواضعة بالجد في أصل العقد يقتضي صحة العقد، فإذا لم يمكن الجمع بينهما اخترنا المواضعة بالجد في أصل العقد؛ لأنها مواضعة في الأصل، وهو العقد وتركنا المواضعة في قدر الثمن؛ إذ هي مواضعة في الوصف.

فيهما: أي في الأصل والوصف، وقد عرفت تعارض المواضعتين فيهما.

لما فرغ من القسم الأول من الإنشاء وهو ما يحتمل النقص شرع في القسم الثاني، وهو ما لا يحتمل النقص، وهو على ثلاثة أقسام: القسم الأول: ما كان المال فيه تبعاً كالنكاح، القسم الثاني: ما لا مال فيه أصلاً كالطلاق الخالي عن المال، القسم الثالث: ما كان المال فيه مقصوداً مثل الخلع والعتق على مال. ثم القسم الأول على ثلاثة أوجه: الأول الهزل بأصله، والثاني الهزل بقدر البدل، الثالث الهزل في جنس البدل، ثم كل وجه من تلك الوجوه على أربعة أوجه بأن اتفقا على البناء أو على الإعراض، أو سكتا، أو اختلفا فقال: وهذا الخ.

يجب الأقل: أي أقل المهر فيما هزلا به. هذا شروع في القسم الأول، وهو ما كان المال فيه تبعاً كالنكاح، فإن المقصود الأصلي من الجانبين الحل الذي يحصل به التوالد والتناسل، والمال فيه لإظهار خطر المحل لا مقصوداً، فيكون تبعاً، وهذا نظير للهزل في قدر البدل وهو المهر، وصورة بأن قال لها أو لوليها: المهر في الواقع ألف، والتسمية عند الناس بألفين، وواقعه المرأة أو وليها على ذلك فالنكاح صحيح مطلقاً في الأحوال كلها، لكن في وجوب المسمى أو ما تواضعا عليه تفصيل، وهو أنه إن اتفقا على الإعراض عن المواضعة بالهزل فاللازم هو المهر المسمى، وهو ألفان بالاتفاق لبطلان المواضعة بالإعراض عنها، أو اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فسالمتير هو المواضعة بالهزل، ويكون المهر هو الألف الذي تواضعا عليه بالاتفاق أيضاً، وهذا ما بينه المصنف في المتن، وهذا بخلاف البيع حيث يجب الألفان عند أبي حنيفة رضي الله عنه، وعندهما الألف قياساً على النكاح. ووجه الفرق هو أن قبول العقد في الألف الذي هزلا به شرط فاسد كما مر في البيع، فلا يمكن اعتباره في البيع؛ إذ هو يفسد بالشرط الفاسد بخلاف النكاح.

فأمكن العمل بالمواضعتين. ولو ذكرا في النكاح الدنانير وغرضهما الدراهم يجب مهر المثل؛ لأن النكاح يصحّ بغير تسمية بخلاف البيع، ولو هزلا بأصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم.

[قوله عليه السلام: ثلاث جدهنّ جدّ، وهزلهنّ]

وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر؛

العمل بالمواضعتين: إحداهما المواضعة بالجد بأصل النكاح، والأخرى المواضعة بالهزل في مقدار المهر، والعمل على تلك المواضعة لا ينافي العمل بالمواضعة بالجد بأصل النكاح؛ لأن مقتضى الأولى تصحيح النكاح، وتلك المواضعة لا تنافي صحة النكاح؛ إذ غايتها أنها شرط فاسد يخلّ بالمهر، والنكاح لا يفسد بالشرط الفاسد بل لا يضره عدم تسمية المهر، فأمكن الجمع بينهما، فالعمل بالأولى أفاد صحة النكاح، والعمل بالأخرى أفاد وجود أقل المهر وهو الألف، فاندفع قياس الصّاحبين، حيث قاسا البيع على النكاح؛ لأن البيع يفسد بالشرط الفاسد، فلا يمكن الجمع بين المواضعتين فيه كما مرّ تقريره منا، أو سكنا أي اتفقا على أنه لم يحضرهما شيءٌ أو اختلفا في البناء والإعراض فالمعتبر هو المسمّى، فيجب ألفان كما في البيع، وهو رواية عن أبي يوسف. ولو ذكرا: أي الزوج والزوجة أو وليها.

وغرضهما الدراهم إلخ: هذا نظير للهزل في جنس البدل، وهذا أيضا على أربعة أوجه، والنكاح في كل الوجوه صحيح بالاتفاق، وإنما الكلام في وجوب المسمّى، الوجه الأول: هو إن اتفقا على الإعراض عن الهزل فالمهر هو المسمّى، وهو مائة دينار لبطلان المواضعة بالإعراض، والوجه الثاني: هو إن اتفقا على البناء فمهر المثل بالاتفاق؛ لأن المسمّى لا يصلح مهراً لقصد هزله، والمال لا يثبت بالهزل، وكذا الدراهم التي تواضعا عليها؛ لأنهما لم يذكرها في العقد، وبدون الذكر فيه لا يصير مهراً، فصار كأنه تزوّجها على غير المهر ولكن لا يفسد النكاح.

بخلاف البيع: حيث لا يصحّ بغير تسمية الثمن، فإذا خلا البيع عن الثمن فسد، فلا يمكن الجمع بين المواضعتين في الهزل بجنس الثمن، وفي الجدل بأصل البيع كما مرّ تقريره، وهذا الوجه بيّنه المصنف في الكتاب، والوجه الثالث هو السكوت، والوجه الرابع هو التخالف، ففي هذين الوجهين يجب مهر المثل اتفاقاً في رواية عن أبي حنيفة رضي الله عنه، وهو رواية محمد رضي الله عنه؛ لأن المهر تابع، فيجب العمل بالهزل كيلا يصير المهر مقصوداً بالصحة؛ إذ لا حاجة لانقضاء النكاح إلى صحته. لما فرغ عن الهزل في قدر البدل وجنسه شرع في الهزل بأصله.

بأصل النكاح: بأن يقول لها: إني أنكحت بحضور الخلق، وليس بيننا نكاح أو قال لوليها: إني أنكحت فلانة وليس بيننا نكاح. والعقد لازم: سواء اتفقا على البناء أو الإعراض، أو عدم حضور شيء منهما، أو اختلفا فيه. ولما فرغ عن القسم الأول شرع في القسم الثاني، وهو ما لا مال فيه أصلاً فقال: وكذلك: أي مثل النكاح في بطلان الهزل بأصله ولزوم العقد.

لقوله عليه السلام: "ثلاث جدّهن جدّ، وهزلهنّ جدّ: النكاح والطلاق واليمين". ولأنّ الهازل مختار للسبب راضٍ به دون حكمه، وحكم هذه الأسباب لا يحتمل الردّ والتراخي. ألا ترى أنه لا يحتمل خيار الشرط، وأما ما يكون المال فيه مقصوداً مثل الخلع والطلاق على مال، والصلح عن دم العمد.

لقوله عليه السلام: "ثلاث جدّهنّ إلخ": هذا الحديث لم يوجد في كتب الحديث، وإنما روى الترمذي وأبو داود والدارقطني وأحمد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ثلاث جدّهنّ جدّ، وهزلهنّ جدّ: النكاح، والطلاق، والرجعة". [الترمذي، رقم: ١١٨٤] وحسنه الترمذي، وأخرج عبد الرزاق عن عليّ وعمر موقوفاً أنهما قالوا: "ثلاث لا لعب فيهن: النكاح والطلاق والعناق". [مصنف عبد الرزاق، رقم: ١٠٢٤٧] وفي رواية عنهما: "أربع"، وزاد: النذر، وأما اليمين والعفو عن القصاص فثبوتهما بالدلالة لا بالقياس، وصورة المواضعة فيه أن يواضعا على أن ينكحها، أو يطلقها أو يعفو عن القصاص، أو يعتق العبد بحضور الناس، وليس في الواقع كذلك، والمراد باليمين التعليق. وصورة المواضعة فيه أن يواضع مع امرأته أو عبده بأن يعلّق طلاقها، أو عتقه بشيء على وجه الهزل، ولا يكون ذلك في الواقع، وليس المراد اليمين بالله تعالى؛ لأنّ المواضعة لا يتصور فيها، كذا قيل.

ففي تلك الصورة في كل حال من الأحوال الأربعة يبطل الهزل ويلزم العقد، والدليل النقلي على هذا ما مرّ من الحديث، وأما العقليّ فينبه المصنف بقوله: ولأنّ الهازل إلخ. لا يحتمل الردّ إلخ: والحاصل أن الهزل لا يمنع انعقاد السبب، فإذا وجد حكمه بلا تراخٍ وبغير احتمال الردّ، فثبت أن هذه الأسباب لا ينفصل عن أحكامها، فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط؛ لأنّ الهزل وخيار الشرط لا يمنعان انعقاد السبب، وإليه أشار بقوله: ألا ترى إلخ. أنه: أي كل واحد من تلك الأسباب لا يحتمل إلخ: حتى إذا طلق امرأته وقال: لي الخيار إلى ثلاثة أيام، يقع الطلاق بمجرد قوله: "طلقتك"؛ لأنّ خيار الشرط لا يمنع انعقاد السبب، وهو قوله: "طلقتك"، فإذا وجد السبب وجد الحكم - وهو الطلاق - ألبتة بغير تراخٍ، وهذا بخلاف البيع حيث ينفصل حكمه عنه بشرط الخيار، فإن قيل: قولكم: "إن هذه الأسباب لا ينفصل عنها حكمها" ممنوع؛ لأنه إذا قال: أنت طالق غداً، لا يقع الطلاق قبل مجيء الغد، وهل هذا إلا تراخي الحكم عن السبب. قلت: مرادنا بالأسباب العلل. وقوله: "أنت طالق غداً" ليس بعلة في الحال، وإنما يصير علة عند وجود ما أضيف إليه من الغد، فإذا جاء الغد وصار علة لا يقبل حكمه التراخي بل هو سبب مفض. ولما فرغ عن القسم الثاني شرع في القسم الثالث، وهو ما كان المال فيه مقصوداً فقال: وأما إلخ.

المال فيه مقصوداً: وإنما صار المال في هذا القسم مقصوداً؛ لأنّ المال لا يجب بغير الذكر، فلما شرط المال فعلم أنه مقصود فيه. والصلح عن دم العمد: وصورة الهزل أن المرأة طلبت طلاقها على مال بطريق الهزل، أو ذكر طلاق امرأة على مال بطريق الهزل، أو صالح عن دم العمد بطريق الهزل، والهزل في هذا القسم إما أن يقع بأصله =

[الخلع لا يَحْتَمِلُ الخِيار]

فقد ذكر في كتاب الإكراه في الخلع: أن الطلاق واقع، والمال لازم، هذا عند أبي يوسف ومحمد من الميسوط؛ لأن الخلع لا يَحْتَمِلُ خيار الشرط عندهما، وسواء هزلاً بأصله أو بقدر البدل أو بجنسه يجب المسمى عندهما، وصار كالذي لا يَحْتَمِلُ الفسخ تبعاً،
البدل المسمى أي مثل التصرف الذي

= أو في مقدار البدل أو في جنسه، وكل واحد من الوجوه الثلاثة على أربعة أقسام مذكورة بأن اتفقا على البناء، أو على الإعراض، أو سكتنا، أو اختلفا، فالحكم عندهما في هذا القسم أن الهزل باطل في جميع الوجوه، لا أثر له، والتصرف لازم، وجميع المسمى في العقد واجب في الصور كلها، وعند أبي حنيفة الهزل مؤثر في الجملة، فأوجب توقّف التصرف إلى إسقاط الهزل، ومع لزوم المال في الحال في بعض الصور، وإلى هذا الاختلاف أشار بقوله: فقد ذكر الخ.

أن الطلاق الخ: بيان ذلك أنهم اتفقوا على أن الهزل بمنزلة شرط الخيار، ثم اختلفوا في أن الخلع هل يَحْتَمِلُ شرط الخيار في جانب المرأة أم لا؟ حتى إن اختلفت المرأة بألف على أنها بالخيار ثلاثة أيام وقبل الرجل، فعند أبي حنيفة لها الخيار، فإن ردت في الثلاث بطل الخلع، وقالوا: لا خيار لها، وإليه أشار بقوله: لأن الخلع الخ. لا يَحْتَمِلُ الخ: لأنه تصرف يمين من جانب الزوج كأنه قال: إن قبلت المال المسمى فأنت طالق، ولهذا لا يملك الرجوع قبل قبولها، وقبولها شرط لليمين، وإذا كان كذلك لا يَحْتَمِلُ خيار الشرط كسائر الشروط، وإذا لم يَحْتَمِلُ خيار الشرط لا يَحْتَمِلُ الهزل؛ لأنه بمنزلة خيار الشرط، فالهزل باطل لا أثر له في هذا القسم مطلقاً.

أو بجنسه: وسواء اتفقا على البناء، أو على الإعراض، أو سكتنا، أو اختلفا. عندهما: في جميع الوجوه المذكورة لبطلان الهزل. لا يَحْتَمِلُ الخ: كأنه دفع لدخول مقدر، تقريره أنا سلّمنا أن الهزل لا يؤثر بأصل الخلع لكن ينبغي أن يؤثر في البدل؛ لأنه مال، والهزل يؤثر في المال. تقرير الدفع أن الهزل إنما يؤثر في المال إذا كان مقصوداً، والمال هنا ثبت تبعاً في ضمن الخلع، فإذا لم يؤثر في الخلع الذي هو متضمّن، فكذا فيما هو في ضمنه كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه.

فإن قيل: كيف قلتم: إن المال هنا تابع، وقد قلتم سابقاً: إن المال في هذا القسم مقصود، وإن سلم فلا نسلم أن الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في أصله. ألا ترى أن المال تابع في النكاح، وقد أثر فيه الهزل حتى كان المهر ألفاً فيما هزلاً بقدر البدل دون الألفين كما مرّ. قلت: إن مرادنا بكونه مقصوداً فيما سبق باعتبار العقد ولكنه تابع في السيكوت للطلاق والعاق؛ لأنه شرط، والشروط أتباع، فلذا لا يجب بدون الذكر، فإذا كان تابعاً للطلاق فيكون حكمه كحكمه، فلا يؤثر فيه الهزل، وكونه مقصوداً من جهة لا ينافي كونه تابعاً من جهة أخرى لاختلاف =

وأما عند أبي حنيفة رضي الله عنه فإن الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال؛ لأنه بمنزلة
 خيار الشرط، وقد نصَّ عن أبي حنيفة رضي الله عنه في خيار الشرط من جانبها: أن الطلاق
 لا يقع، ولا يجب المال إلا أن تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال، فكذلك هنا،
 لكنه غير مقدّر بالثلاث، وكذلك هذا في نظائره. ثم إنه يجب العمل بالمواضعة فيما
 خيار الشرط في الخلع
 يؤثر فيه الهزل إذا اتفقا على البناء،

= الجهتين، فلا منافاة، وكلامنا في التابع باعتبار الثبوت، والمال في النكاح ليس بتابع في الثبوت؛ إذ هو يثبت
 بدون الذكر أيضاً، وإنما هو تابع بالنظر إلى العاقدين، لأن قصدهما الحل دون المال، فإذا لم يكن تابِعاً في الثبوت
 فيؤثر فيه الهزل كما في سائر الأموال، وأما المال في الخلع فهو تابع في الثبوت حيث لا يثبت بدون الشرط فلا يؤثر
 فيه الهزل، فافترقا. بكل حال: سواء هزلا بأصله أو بقدر البدل أو بجنسه، فيتوقف ثبوت الطلاق على اختيار
 المرأة. من جانبها: أن رجلا لو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثا على ألف درهم على أنك بالخيار إلى ثلاثة أيام.
 تشاء المرأة: أي إن اختارت المرأة الطلاق في ثلاثة أيام، أو لم ترد حتى مضت المدة.

فكذلك هنا: أي كما أن وقوع الطلاق ووجوب المال يتوقف على اختيار المرأة في خيار الشرط كذلك في
 صورة الهزل؛ لأن الهزل بمنزلة خيار الشرط، ولما كان يتوهم أن الخيار من جانبها في الخلع إنما صحَّ عند
 أبي حنيفة رضي الله عنه لكونه في معنى البيع؛ لأن ثبوته في جانبها باعتبار معنى المعاوضة، وخيار الشرط في البيع مقدّر
 بالثلاث، فكان ينبغي أن يكون في الخلع كذلك - دفعه بقوله: لكنه إلخ. بالثلاث: لأن الشرط في الخلع على وفاق
 القياس؛ لأنه من قبيل الإسقاط، فإنه طلاق، فيجوز تعليقه بالشرط مطلقاً من غير تقييده بمدة، فعلى هذا فلها
 الخيار فوق الثلاث، بخلاف البيع فإن خيار الشرط فيه على خلاف القياس؛ لأنه من قبيل الإثبات، فاقترص على
 مورد النص وهو ثلاثة أيام. في نظائره: أي كما يثبت الحكم والاختلاف في الهزل بالخلع، كذلك في نظائره من
 الهزل بالطلاق على مال والصلح عن دم العمد، يعني الكل سواء في حكم، والاختلاف.

إذا اتفقا على البناء: على المواضعة سواء كان الهزل بأصل العقد أو بقدر البدل أو بجنسه. اعلم أن ثمره الخلاف إنما
 يترتب في تلك الصور الثلاث، وهي ما لو هزلا بأصل العقد أو بقدر البدل أو بجنسه، واتفقا على البناء على المواضعة
 فعندهما كما يبطل الهزل ويلزم المال في جميع الوجوه كذلك يبطل الهزل ويلزم المال في تلك الصور أيضاً لا يتوقف على
 اختيارها بناءً على أصلهما، وعند أبي حنيفة رضي الله عنه يتوقف وقوع الطلاق في هذه الصور الثلاث على اختيار المرأة
 الطلاق بالمسمى على طريق الجد وإسقاط الهزل بناءً على أصله. وأما الصور التسع الباقية، فلا خلاف فيها، =

أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا حمل على الجدد وجعل القول قول من يدعيه في قول أبي حنيفة رضي الله عنه خلافاً لهما.

[الأمور التي يبطلها الهزل]

وأما الإقرار فالهزل يبطله، سواء كان الإقرار بما يحتمل الفسخ أو بما لا يحتمله؛ لأن الهزل يدلّ على عدم المخبر به، وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والإشهاد يبطله الهزل؛ ...

= فيجب المال في الحال ويلزم العقد بالاتفاق، وإنما الاختلاف في تخرجها كما يشير إليه المصنف بقوله: أما إلخ. لم يحضرهما شيء إلخ: وهذا على ثلاثة أوجه: أحدها أن يكون الهزل في أصل العقد، والثاني أن يكون بقدر البدل، والثالث بجنسه. اختلفا: في البناء والإعراض، وهذا أيضا على ثلاثة أوجه: الأول الهزل في أصل العقد ويقع الاختلاف، والثاني بقدر البدل ويقع الخلاف، والثالث بجنسه ويقع الخلاف في البناء والإعراض، ففي تلك الصور الست يقع الطلاق ويجب المال اتفاقاً، أما عندهما فلبطلان الهزل وأما عنده فينبه المصنف: حمل إلخ. على الجدد: فيما إذا لم يحضرهما شيء ترجيحاً لجانب الجدد. وجعل القول إلخ: فيما إذا اختلفا، فيعتبر قول من يدعي الجدد ترجيحاً لجانبه، فيجعل كأنه ناسخ للأول.

خلافاً لهما: لأن عندهما وجه وقوع الطلاق ووجوب المال في القسمين - أي فيما لم يحضرهما شيء وفيما اختلفا - ليس هو حمل العقد على الجدد، واعتبار قول مدعي الجدد ترجيحاً لجانبه؛ إذ لم يمكن الترجيح للجدد بل الهزل أرجح لوقوعه في تعامل الناس، بل وجهه بطلان الهزل برأسه في هذا القسم كما مرّ من أصلنا.

وبقي الوجوه الثلاث من التسع، وهي ما إذا اتفقا على الإعراض عن الهزل، سواء كان الهزل بأصل العقد أو بقدر البدل أو بجنسه، وحكم هذه الصور هو أنه يقع الطلاق ويلزم المال المسمى بالاتفاق، أما عندهما فلبطلان الهزل برأسه، وأما عنده فلبطلان الهزل بإعراضهما عنه. ولما فرغ عن القسم الأول شرع في القسم الثاني وهو الاختبارات فقال: وأما الإقرار إلخ. بما يحتمل الفسخ: كالبيع بأن يواضع على أن يقرأ بحضور الناس ولم يكن في الواقع إقرار.

بما لا يحتمله: كالنكاح والطلاق بأن يواضع على أن يقرأ بالنكاح أو الطلاق بحضور الخلق ولم يكن بينهما إقرار. المخبر به: والإخبار وإن كان يدلّ على وجود المخبر به، لكنه إذا كان بطريق الهزل فلا يدلّ لامتناع ثبوت الشيء مع ما ينافيه. يبطله الهزل: أي كما يبطل بالهزل الإقرار كذلك يبطل به تسليم الشفعة بعد طلب الإشهاد. وتوضيح المقام أن طلب الشفعة على ثلاثة أوجه: الأول: طلب موثبة، وهو طلبها حالة علمه البيع على =

لأنه من جنس ما يبطل بخيار الشرط، وكذلك إبراء الغريم، وأما الكافر إذا تكلم بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلاً يجب أن يحكم بإيمانه كالمكروه؛ لأنه بمنزلة إنشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي.

= الفور حتى يبطل الشفعة لعدم هذا الطلب، والثاني: طلب إظهار، وتقريره بأن ينهض بعد طلب الموائبة ويشهد على البائع، أو على المشتري، أو عند العقار بذلك، وهذا الطلب يستقرّ الشفعة ولا يبطل بالتأخير في طلبه التملك، والثالث: طلب خصومة وتملك. وإذا عرفت هذا فاعلم أنه لو سلّم الشفيع الشفعة هازلاً بعد الطلبين - أي طلب الموائبة والإظهار - كان تسليمه باطلاً، وكان شفيعته باقية.

بخيار الشرط: حتى لو سلّمها بعد الطلبين بشرط الخيار له ثلاثة أيام، بطل تسليمه ويبقى شفيعته؛ لأنه يتوقف على الرضاء بالحكم، وخيار الشرط يمنع الرضاء، فيبطل التسليم بعدم الرضاء، والهزل بمنزلة خيار الشرط في منع الرضاء، فيبطل بالهزل أيضاً لعدم الرضاء، وهذا إذا سلّم هازلاً بعد طلب الموائبة والإظهار، أما لو سلّم هازلاً قبل طلب الموائبة فيبطل الشفعة؛ لأن التسليم هازلاً بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة على الفور، وهي تبطل بالسكوت. إبراء الغريم: بطريق الهزل يبطله الهزل، حتى لو أبرأ غريباً بطريق الهزل يبقى الدين على حاله؛ لأن في الإبراء معنى التملك، والتمليك يرتد بالردّ فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط. ولما فرغ من القسم الثاني شرع في القسم وهو ما يتعلق بالاعتقاد فقال: وأما الكافر إلخ.

يحكم بإيمانه: في أحكام الدنيا لوجود الإقرار الذي هو الركن الأصلي فيها لاطلاع العباد عليه، كالمكروه على الإسلام إذا أسلم فإنه يحكم بإسلامه بوجود هذا الركن منه، مع أنه غير راض بالتكلم بكلمة الإسلام، فالهزل أولى بذلك؛ لأنه راض بالتكلم بها وإن لم يكن راضياً بحكمها.

الردّ والتراخي: لأن الإسلام لا يمكن رده بوجه كما أن البيع يمكن رده بخيار العيب أو الرؤية، وكذا لا يتراخي حكمه عنه بل يترتب حكمه عليه في الحال، فكان كالطلاق والعناق في عدم تأثير الهزل فيه، ولما أعرض المصنف عن أحكام الردة فعلياً أن نذكرها، وهي أنه إذا تكلم بكلمة الكفر هازلاً غير قاصد معناها يصير مرتدّاً بنفس الهزل؛ لأنه باسرها باختيارها لا بما هزل به، وهو مدلوله؛ لأنه غير معتقد لذلك. فالحاصل أنه يصير كافراً بالتكلم بكلمة الكفر هازلاً بالإجماع والنص، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ، لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ (التوبة: ٦٥)، حكم بكفرهم بذلك الاستهزاء، ولما فرغ من بحث الهزل شرع في بحث السفه فقال: وأما السفه إلخ.

[السفه]

وأما السفه فلا يجزى بالأهلية، ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع، ولا يوجب الحجر أصلاً عند أبي حنيفة رحمته الله، وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزل؛ لأنه مكابرة العقل بغلبة الهوى، فلم يكن سبباً للنظر، ومنع المال عن السفه المبذّر في أول البلوغ ثبت بالنص، أما عقوبة عليه أو غير معقول المعنى فلا يحتمل المقايسة.

السفه: فهو في اللغة: الخفة، وفي الشرع: تبذير المال على خلاف مقتضى العقل والشرع، وقيل: إنه خفة تعتري الإنسان فتحمله على العمل، بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة، فالسفيه يعمل باختياره على خلاف مقتضى العقل والشرع مع بقاء العقل، فيكون السفه من العوارض المكتسبة ولا يكون سماوياً، والمعنى الأخير وإن كان مناسباً للمعنى اللغوي ولكنه يشمل ارتكاب المحرمات كالزنا والشرب الخمر وهو إن كان سفها ولكنه غير مبحوث في هذا المقام، والمعنى الأول يناسب المقام وإن لم يناسب المعنى اللغوي.

بالأهلية: مطلقاً، لا أهلية الخطاب، ولا أهلية الوجوب لوجود العقل. ولا يمنع شيئاً إلخ: من الوجوب له وعليه، فيكون مطالباً بالأحكام كلها. ولا يوجب الحجر إلخ: سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالعتاق والنكاح، أو في تصرف يبطله الهزل كالبيع والإجارة؛ لأنه حرّ مخاطب بالتكاليف، فله التصرف في ماله مثل الرشيد، والجامع: الحرية وأهلية الخطاب. غيره: أي عند أبي يوسف ومحمد. فيما لا يبطله الهزل: وأما في ما يبطله الهزل يحجر عليه نظراً له لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمَلَّهُ هُوَ فَلْيَمَلُّهُ لِيَنُصِرَ بِالْعَدْلِ﴾ (البقرة: ٢٨٢) نص على إثبات الولاية على السفه، ولأنه بعد تبذير ماله يحتاج لنفقته إلى بيت المال، فيكون كلا على المسلمين.

سبباً للنظر: هذا دليل على أن السفه لا يصلح أن يكون سبباً للحجر عليه نظراً له، وحاصله أن السفه ليس أمراً سماوياً، كالجنون والعتة حتى يرحم عليه وينظر له بل هو معصية لمكابرة العقل واتباع الهوى مع العلم بقبحه وفساد عاقبته، فلا يصلح سبباً للنظر له فلا يحجر عليه نظراً له. ومنع المال إلخ: دفع لما يرد على أبي حنيفة رحمته الله وهو أنه يقول بمنع المال عن السفه أول بلوغه خمسة وعشرين سنة إذا كان مبذراً نظر إليه لحفظ ماله عن إلتلف، فهذا القول يدل على أن السفه سبب للنظر له، فإذا صار سبباً للنظر بمنع ماله صار سبباً للحجر عليه في تصرفاته أيضاً؛ لأن المنع والحجر في حفظ ماله سواء، فيقاس الحجر على المنع. تقرير الجواب أن من شروط القياس كون المقيس عليه معقول المعنى وكونه غير عقوبة، وذلك الشرط منتف ههنا؛ لأن المقيس عليه وهو المنع الذي ثبت بالنص، =

[الخطأ]

وأما الخطأ فهو نوع جعل عذراً صالحاً لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد،
 وشبهة في العقوبة حتى قيل: إن الخاطئ لا يأثم ولا يؤخذ بحد ولا قصاص، لا ينفك
 عن ضرب تقصير يصلح سبباً للجزاء القاصر

= وهو قوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء: ٥)، أما غير معقول المعنى؛ لأن منع المال
 عن مالكة مع كمال عقله وتمييزه أما غير معقول، وأما عقوبة باعتبار أن التبذير معصية مكابرة للعقل واتباع
 للهوى، فمنع المال عنه جزء لها، فلا يقاس عليه غيره لانتفاع شرط القياس على الوجهين. الخطأ: وهو ضد
 الصواب بأن يفعل فعلاً من غير أن يقصده قصداً تاماً، كما إذا رمى إلى صيد فأصاب إنساناً فإنه قصد الرمي
 لكن لم يقصد به الإنسان فوجد قصده غير تام، كذا في "التوضيح". حصل عن اجتهاد: أي إن جاز المواخذة
 على الخطأ عقلاً باعتبار التقصير، ولكنه جعل عذراً في سقوط حق الله تعالى بشرط أن يقع الخطأ بعد الاجتهاد،
 حتى لو أخطأ في جهة القبلة بعد ما اجتهد جازت صلاته ولا يأثم بترك جهة القبلة. وقوله "لسقوط حق الله
 تعالى" احتراز عن حقوق العباد، فإنه لم يجعل عذراً في سقوطها حتى لو رمى إلى شاة غيره على ظن أنها صيد،
 وأكل مال غيره على ظن أنه ماله يجب الضمان.

ف: اختلف في أنه هل يجوز المواخذة بالخطأ عقلاً؟ فقالت المعتزلة: لا يجوز؛ لأن المواخذة بغير الجناية خلاف
 مقتضى الحكمة، ولا جناية بغير القصد، ولا قصد في الخطأ، وعندنا جائز عقلاً؛ لأنه أرشد عباده بطلب عدم
 المواخذة عليه بقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، فلو لم يجرز المواخذة عليه لكان ذلك
 طلباً لعدم ما لا يجوز وقوعه وهو تحصيل الحاصل، ولكن المواخذة مع جوازها سقطت بدعاء النبي ﷺ: ﴿رَبَّنَا
 لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ وهو مستجاب، ولذا صار عذراً في حق الله تعالى. وشبهة في العقوبة: عطف
 على قوله "عذراً" أي جعل الخطأ شبهة في درء العقوبات. لا يأثم: حتى لو زنى خطأ بأن زفت إليه غير امرأته
 فوطئها على ظن أنها امرأته، وكذا لو قتل خطأ لا يأثم أثم العمد. ولا قصاص: في الثاني، والأصل فيه قوله تعالى:
 ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾ (الأحزاب: ٥)، ولما كان يتوهم أنه على هذا ينبغي أن لا يجب عليه الكفارة لما
 فيها معنى العقوبة، دفعه بقوله ضرب تقصير: وهو ترك الاحتياط؛ إذ يمكن الاحتراز عنه بالتثبت.

* أموالكم: ومعنى أموالكم أموالهم، وإنما أضيف المال إلى الأولياء لأجل القيام بتدبيره، ويدل على هذا المعنى
 قوله فيما بعده: ﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾.

وهو الكفارة، وصحّ طلاقه عندنا، ويجب أن ينعقد بيعه كبيع المكره.
أي الجزاء القاصر

[السفر]

وأما السفر فهو من أسباب التخفيف يؤثّر في قصر ذوات الأربع وفي تأخير الصوم،

الكفارة: لأنها من وجه عبادة حيث لإيلزم على الكفار، ومن وجه عقوبة حيث يجب جزاء لفعله، والجزاء القاصر يناسب لتقصير سير بخلاف القصاص والحد؛ إذ هما جزاءان كاملان وعقوبتان تامتان، فلا يجبان على الخاطئ المعذور. وصحّ طلاقه: حتى لو أراد أن يقول لامرأته: اسقي، فجرى على لسانه: أنت طالق، وقع عليها الطلاق؛ لأن القصد أمر باطن لا يمكن الاطلاع عليه، فيتعلق الحكم بالسبب الظاهر الدالّ عليه، وأهلية القصد الثابتة بالعقل والبلوغ نفيًا للخرج كما في السفر مع المشقة، وهذا السبب متحقق فيمن يدعي الخطأ، وعند الشافعي رحمته لا يقع؛ إذ الطلاق يقع بالكلام، وهو إنما يصح إذا صدر عن قصد، والمخطئ غير قاصد، فلا يعتدّ به مثل كلام المجنون والنائم.

كبيع المكره: حتى إذا جرى على لسانه البيع خطأ بأن أراد أن يقول: الحمد لله، فجرى على لسانه: بعته هذا بكذا، وقال الآخر: قبلت، ينعقد البيع فاسدًا كبيع المكره، أما انعقاده فلأن السبب صدر عن أهله، وأما فساده فلفوات الرضاء، ولما لم يكن في هذه المسألة رواية عن أصحابنا قال المصنف: يجب ليدلّ أنه أثبتتها قياساً على المكره.

وأما السفر: فهو في اللغة قطع مسافة، وفي الشرع: هو الخروج المديد عن موضع الإقامة على قصد السير، وأدناه ثلاثة أيام ولياليها بسير الإبل ومشى الإقدام، وهو لا ينافي الأهلية لبقاء العقل والقدرة، ولكنه من أسباب التخفيف كما قال المصنف. أسباب التخفيف: في الأحكام لكونه من أسباب المشقة سواء كانت محققة أو مقدرة. ذوات الأربع: أي يسقط السفر النصف الأخير من ذوات الأربع كالظهر والعصر والعشاء، حتى لم يبق الإكمال مشروعاً أصلاً عندنا، وقال الشافعي رحمته: فرضية الأربع والقصر رخصة اعتباراً بالصوم، فمن صلّى أربعاً عمل بالعزيمة، ومن قصر اختار الرخصة، ولنا ما روى الشيخان عن عائشة رضي الله عنها قالت: "فرضت الصلاة ركعتين، فأقرت صلاة السفر، وزيد في الحضرة" [مسلم، رقم: ١٥٧٠] فعلم أن فرض السفر ركعتين، ولذا واظب عليه رسول الله ﷺ كما روى البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: صحبت رسول الله ﷺ في السفر فلم يزد علي ركعتين حتى قبضه الله تعالى، وصحبت أبا بكر رضي الله عنه فلم يزد علي ركعتين حتى قبضه الله، وصحبت عمر رضي الله عنه فلم يزد علي ركعتين حتى قبضه الله، وصحبت عثمان رضي الله عنه فلم يزد علي ركعتين حتى قبضه الله تعالى، وقد قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١) [رقم: ١١٠٢].

تأخير الصوم: إلى عدة من أيام آخر لا في إسقاطه، فبقي فرضاً حتى صحّ أدائه في السفر بخلاف شطر الصلاة. ولما كان يرد أن السفر لما كان من أسباب التخفيف صار المسافر كالمرضى.

لكنه لما كان من الأمور المختارة ولم يكن موجباً ضرورة لازمة. قيل: إنه إذا أصبح أي السفر صائماً وهو مسافر، أو مقيم فسافر لا يباح له الفطر بخلاف المريض، ولو أفطر كان قيام السفر المبيح شبهة في إيجاب الكفارة، ولو أفطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة المقيم في موضع الإقامة بخلاف ما إذا مرض لما قلنا.

[أنواع الإكراه]

وأما الإكراه فنوعان: كامل يفسد الاختيار ويوجب الإلجاء، وقاصر يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ولا يوجب الإلجاء، النوع الأول إكراه ويعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار

الأمور المختارة: أي من الأمور التي وجودها باختيار الفاعل، ومن هنا ظهر التفرقة بين السفر والمرض؛ لأن المرض ليس وجوده باختيار المريض بل هو أمر مساوي. ضرورة لازمة: يعني بعد ما تحقق السفر لا يوجب ضرورة تدعو إلى الإفطار بحيث لا يمكن دفعها؛ إذ المسافر يقدر على الصوم من غير أن يلحقه آفة في بدنه. لا يباح له الفطر: لأنه قد تقرّر الوجوب عليه بالشروع، ولا ضرورة له تدعو إلى الإفطار. بخلاف المريض: إذا تكلف للصوم ثم أراد أن يفطر حلّ له ذلك، وكذا إذا مرض بعد ما أصبح صائماً حلّ له ذلك؛ لأن المرض أمر سماوي لا اختيار للعبد فيه. ولو أفطر: المسافر في الصورتين* المذكورتين. في إيجاب الكفارة: فلا تجب الكفارة عليه؛ لأنها إنما تجب بالإفطار عن صوم واجب من غير اقتران الشبهة. لا يسقط إلخ: لعدم السفر المبيح الذي كان شبهة في إيجاب الكفارة. إذا مرض: بعد أن أفطر في حالة الصحة حيث تسقط عنه الكفارة. لما قلنا: من أن المرض أمر سماوي لا اختيار للعبد فيه، فكأنه أفطر في حال المرض. لما فرغ من القسم الأول من العوارض المكتسبة شرع في القسم الثاني وهو ما يقع عليه من غيره فقال: وأما الإكراه: وهو أن يجبر القادر غيره على أمر لا يريد له لولا الخوف منه بالوعيد على إيقاع ما يوعد به. ويوجب الإلجاء: أي يضطرّ المكره إلى أن يفعل ما أمره به بما يخاف على نفسه أو عضو من أعضائه، بأن يقول المكره: افعل هذا وإلا لأقتلنك، أو لأقطعن يدك، فحينئذ يفسد اختياره وينعدم رضاه ألبتة، والنوع الثاني إكراه الإلجاء: وهو الإكراه بضرب لا يخاف على نفسه التلف، =

* الصور: الصورة الأولى: هي أن يصوم المسافر ثم يفطر، والثانية: أن يصوم المقيم ثم يسافر ثم يفطر، فلا كفارة في هاتين الصورتين. نعم تجب الكفارة في الصورة الثالثة، وهي أن يصوم المقيم ثم يفطر قبل أن يسافر.

والإكراه بجملته لا ينافي أهلية، ولا يوجب وضع الخطاب بحال؛ لأن المكره مبتلى،
أي بجميع الأقسام المذكورة
 والابتلاء يحقق الخطاب. ألا ترى أنه متردّد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة، ويأثم
المكره في إتيان ما أكره عليه
 فيه مرةً ويؤجر أخرى، فلا رخصة في القتل والجرح
للمكره

= أو بقيد*، أو بحبس مدة مديدة، ففي هذا النوع يبقى الاختيار ولا لكن لا يرضى بما يفعل، وبقي قسم ثالث وهو ما لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار بأن يهيم بحبس أبيه أو ابنه أو زوجته أو نحوه، ففي هذا القسم الرضاء والاختيار كلاهما باق. أهلية: لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء.

وضع الخطاب: أي سقوطه عن المكره. بحال: سواء كان الإكراه ملجئاً أو لا، لوجود الذمة والعقل الذي عليه مدار الخطاب. مبتلى: في حالة الإكراه كما أنه مبتلى في حالة الاختيار. يحقق الخطاب: لأنه لا يثبت بدونه، ثم استدلل على ثبوت الابتلاء وتحقيق الخطاب به. بين فرض: كما إذا أكره على أكل الميتة بالقتل فإنه حينئذ يفرض عليه أكلها، ولو صبر حتى مات يأثم؛ لأن أكلها كان مباحاً له؛ لأنه تعالى قال: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١١٩)، فثبت الإباحة بالاستثناء، ومن أكره على مباح يفترض عليه فعله.

وحظر: أي ممنوع في حالة الإكراه أيضاً، كما إذا أكره على قتل مسلم بغير حق، فإن صبر حتى مات يؤجر، وإباحة: كما أكره على الإفطار في نهار رمضان فحينئذ يباح له الفطر. ورخصة: كما إذا أكره على إجراء كلمة الكفر على لسانه، فحينئذ يرخّص له ذلك بشرط أن يكون التصديق في قلبه. والفرق بين الرخصة والإباحة هو أن في المباح ترتفع الحرمة، وفي الرخصة لا ترتفع الحرمة بل يرفع الإثم فقط، والأولى عدم ذكر الإباحة؛ لأنها إن كان مع الإثم في الصبر فهي الفرض، وإلا فهي الرخصة، فالحاصل أنها داخل في الفرض أو الرخصة.

ويأثم فيه: أي في الإقدام على ما أكره عليه إذا كان حراماً كقتل المسلم بغير حق. أخرى: في الإقدام على ما أكره عليه إذا كان فرضاً كأكل الميتة إذا أكره عليه بالقتل، وكل من الأجر والإثم إنما يكون بعد تعلق الخطاب، فثبت أن المكره مخاطب مبتلى. ثم أشار إلى أمثلة الفرض والحظر والرخصة والإباحة بقوله: فلا رخصة إلخ. في القتل: أي قتل غيره إذا خاف على نفسه الهلاك؛ لأنها في استحقاق العصمة سواء، فلا يكون له صيانة نفسه بإتلاف غيره، فصار الإكراه في حكم العدم لتعارض الحرمتين مع عدم المرجح.

والجرح: وكذا لا رخصة له في جرح غيره إذا قيل له: اقطع يد فلان وإلا أقتلك، حتى لو قطع كان آثماً؛ لأن أطراف المؤمن في الحرمة مثل حرمة نفسه في حق الغير، فتحقق التعارض بين حرمة نفسه وحرمة جرح غيره، فلم يترجح =

* القيد: بالفتح بند والحبس باز داشتن، وقيل: القيد ما يوضع في الرجل.

والزنا بعذر الإكراه أصلاً ولا حظر الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير.

[حكم الرخصة في إجراء كلمة الكفر]

ورخص في إجراء كلمة الكفر وإفساد الصلاة والصوم وإتلافه مال الغير
المكروه

= نفسه على جرح غيره. فإن قيل: الأطراف ملحقه بالأموال فينبغي أن يرخص له فيها، كما يرخص في الأموال. قلت: إلحاق الأطراف بالأموال إنما هو في صاحبه لا في حق الغير، فعلى هذا يجوز بذل طرفه لصيانته نفسه كما يجوز له بذل ماله لذلك. والزنا: وكذا لا يرخص له في الزنا؛ لأنه بمنزلة القتل؛ لأن فيه ضياع النسل، فإن النسب لا يثبت من الزاني، فلم يكن إيجاب النفقة عليه، والأم لا تقدر على الإنفاق لعجزها عن الكسب، فيفضى إلى هلاك الولد، فتأمل. وهذا في زنا الرجل بالإكراه، وأما إذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها ذلك كما سيحيى. بعذر الإكراه: متعلق بالمسائل الثلاث، والحاصل أن الحرمة التي لا تنكشف لا تدخلها رخصة بعذر الإكراه، سواء كان الإكراه ملجئاً أو لا، كما في تلك الأمور، فهذا مثال للحظر أي ما يبقى ممنوعاً بعد الإكراه. ولا حظر إلخ: أي لا يبقى الحظر بعد الإكراه الكامل وهو الملجئ.

في الميتة إلخ: لانتفاء حرمة هذه الأشياء عند الإكراه الكامل؛ لأنه لم يثبت بالنص إلا عند الاختيار، لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١١٩)، فإن استثناء حالة الاضطرار عن الأحوال المحرمة يوجب الإباحة، فصارت تلك الأشياء في حقه مباحة، فمن امتنع عن أكلها عند الاضطرار بالإكراه فضيع دمه من غير إقامة لحق الله تعالى فكان آثماً إن كان عالماً بسقوط الحرمة، كما لو امتنع عن أكل لحم الشاة وشرب الماء في تلك الحالة، وإن لم يكن عالماً كان معذوراً لخفاء دليل الحرمة عنده بالجهل، وإنما قيد بالكامل؛ لأن حرمة تلك الأشياء لا تسقط بالإكراه القاصر، ومع هذا إن شرب الخمر لا يحد استحساناً؛ لأن الإكراه القاصر يصير شبهة في درء الحد، وهذا مثال للفرض، فإن الإقدام على تلك الأشياء يصير فرضاً بعد الإكراه الكامل لكونها مباحة في تلك الحالة، ولا حاجة إلى مثال الإباحة كما قلنا*. كلمة الكفر: على اللسان مع بقاء التصديق في القلب. وإفساد إلخ: أي رخص له في إفساد الصلاة والصوم حالة الإكراه حين كونه مقيماً صحيحاً**. وإتلافه إلخ: أي رخص في إتلاف مال الغير إذا قيل له: أتلف هذا المال وإلا أقتلك.

*كما قلنا: وهو أن الإباحة في الفرض أو الرخصة. ** مقيماً صحيحاً: وإنما قيدنا بكونه مقيماً صحيحاً؛ لأنه لو كان مسافراً أو مريضاً وامتنع عن الإفطار كان آثماً مضيعاً دمه بلا فائدة، لأن الفطر كان مباحاً له في السفر والمرض؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤)، فلا يكون هذا القسم داخلاً في أمثلة الرخصة بل من أمثلة المباح.

والجناية على الإحرام وتمكين المرأة من الزنا في الإكراه الكامل، وإنما فارق فعلها فعله في الرخصة؛ لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها، فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل، ولهذا ^{فعل المرأة} ^{فعل الرجل} أوجب الإكراه القاصر شبهة في درء الحد عنها دون الرجل، فثبت بهذه الجملة أن الإكراه لا يصلح لإبطال شيء من الأقوال والأفعال جملةً إلا بدليل غيره على مثال فعل الطائع.

كالطلاق والعناق كالقتل وإتلاف المال

والجناية إلخ: أي رخص له الجناية على إحرامه بقتل الصيد ولبس المخيط بسبب الإكراه الكامل. وتمكين المرأة: أي رخص للمرأة أن تمكن الرجل بالزنا. في الإكراه الكامل: متعلق بالكل، هذا مثال الرخصة، وإنما صارت تلك الأشياء مرخصة فيها عند الإكراه الكامل لا مباحاً؛ لأن حرمة تلك الأشياء باقية على حالها، وإنما رخص للمكروه الكامل دفعاً للحرَج، ولهذا لو صبر المكروه حتى قُتل كان شهيداً ومأجوراً إن شاء الله تعالى، بخلاف المباح حيث لا يبقى الحرمة فيها ولا يوجر المكروه في امتناعه عنه بل يأثم كما مر، ولما كان يتوهم أن المرأة كما ترخص في الإكراه الكامل يجب أن يرخص الرجل أيضاً في الإكراه الكامل دفعه بقوله: وإنما فارق إلخ. في الرخصة: حيث رخص لها التمكين من الزنا، ولا يرخص للرجل الزنا بالإكراه؛ لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها، فلم يكن تمكين المرأة رجلاً بالزنا. معنى القتل: أي قتل الولد الذي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل. بخلاف الرجل: حيث ينقطع عنه نسبة الولد كما مر.

ولهذا: أي لأجل أن الإكراه الكامل أوجب الرخصة في جانبها دون جانبه أوجب الإكراه. القاصر: وهو الإكراه بالقيود أو بالضرب. شبهة في درء الحد إلخ: والحاصل أن الإكراه الكامل لما أوجب الرخصة في جانب المرأة أوجب الإكراه القاصر شبهة في دفع الحد عنها، حتى إذا أكرهت على الزنا بالقيود فمكنت الرجل بالزنا لا يجب عليها الحد، والرجل لما لم يوجب الإكراه الكامل في حقه الرخصة لم يوجب الإكراه الناقص شبهة في درء الحد عنه حتى إذا أكره على الزنا بالضرب أو القيد فزنى يجب عليه الحد، وأما الإكراه الكامل فيوجب شبهة في درء الحد عنه استحساناً كما هو قول أبي حنيفة رضي الله عنه آخر، وهو قولهما، فلا يجب عليه الحد، وكان القياس أن لا يسقط عنه الحد كما هو قول أبي حنيفة رضي الله عنه أولاً، وهو قول زفر رضي الله عنه. بهذه الجملة: أي بما قلنا من أن الإكراه لا ينافي الأهلية ولا يسقط الخطاب حتى تثبت الأحكام المذكورة. فعل الطائع: وهو ضد المكروه، والحاصل كما أن فعل الطائع وقوله "لا يظلم بل يعتبر إلا إذا لحقه" دليل مغير فحينئذ لا يعتبر كما إذا قال لامرأته: أنت طالق، يقع الطلاق بعد التكلم إلا إذا لحقه مغير من استثناء أو تعليق، فحينئذ لا يقع، وكذا إذا شرب الخمر، أو زنى يعتبر ذلك، ويقع عليه الحد إلا إذا لحقه مانع ومغير كتحقق تلك الأفعال في دار الحرب، أو تمكين الشبهة فيها فحينئذ لا يعتبر، فكذلك جميع أفعال المكروه وأقواله تعتبر وتصح لصدورها عن عقل وأهلية خطاب، إلا عند وجود المغير، فحينئذ لا تصح ولا تعتبر، وكما كان يرد أن الإكراه لما لم يصح لإبطال شيء من الأقوال والأفعال ففي أي موضع يظهر أثره؟ دفعه بقوله التالي: وإنما إلخ.

[متى يظهر أثر الإكراه]

وإنما يظهر أثر الإكراه إذا تكامل في تبديل النسبة، وأثره إذا قصر في تفويت
 الرضاء فيفسد بالإكراه ما يحتمل الفسخ، ويتوقف على الرضاء مثل البيع والإجارة،
 ولا يصح الأقارير كلها؛ لأن صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة
 عدمه، وإذا اتصل الإكراه بقبول المال في الخلع فإن الطلاق يقع، والمال لا يجب؛ لأن
 الإكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعاً، والمال ينعدم عند عدم الرضاء، فكان
 المال لم يوجد، فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال،
 أي لم يذكر

إذا تكامل: الإكراه بأن يكون ملحناً يظهر أثره في تبديل النسبة: حتى يكون الفعل منسوباً إلى المكره - بالكسر -
 بعد ما كان منسوباً إلى المكره بالفتح بشرط عدم المانع عن التبديل، وكون ذلك الفعل صالحاً للتبديل، هذا أول الأمرين.
 في تفويت الرضاء: لا في تفويت الاختيار، حتى أن من أكره بالقيّد أو بالضرب يبقى اختياره ولكن يفسد رضائه،
 وهذا آخر الأمرين الذين يظهر فيهما أثر الإكراه، ثم تفرّع على تفويت الرضاء فقال: يفسد الخ. بالإكراه: سواء كان
 كاملاً أو قاصراً. مثل البيع والإجارة: فينقذ تلك التصرفات فاسداً، أما الانعقاد فلصدورها من أهلها في محلها، وأما
 الفساد فلنفوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ، حتى لو أجاز المكره بعد زوال الإكراه يصح لزوال المفسد. وأما التصرفات
 التي لا تتوقف على الرضاء كالطلاق والعناق فتنفذ من المكره كما تنفذ من الطائع، وإنما قلنا: سواء كان الإكراه كاملاً
 أو قاصراً؛ لأن في تفويت الرضاء كلاهما سواء. الأقارير كلها: أي سواء كانت بالإكراه الملحني أو بالقاصر، وسواء
 كانت بما يحتمل الفسخ أو بما لا يحتمله. دلالة عدمه: أي عدم المخبر به، وهي إنه إنما تكلم به لدفع الضرر عن نفسه
 لا لوجود المخبر به، فلم يترجح جانب صدقه بل يترجح كذبه، فلم يثبت حكمه.

الإكراه: سواء كان كاملاً أو قاصراً عطف على قوله: "ولا يصلح". في الخلع: بأن أكرهت المرأة على قبول المال في
 الخلع، فتقبلت ذلك وقد دخل بها الزوج. والحكم جميعاً: وهو وجوب المال، ففي هذه الصورة يقع الطلاق؛ لأنه
 لم يتوقف إلا على القبول وقد وجد، وعدم الرضاء بالعقد لا يخل في وقوعه. نعم يخل بوجوب المال، فلذا لا يجب عليها
 المال، وإليه أشار بقوله: والمال الخ. عدم الرضاء: لأن الرضاء شرط له، وفوات الشرط يوجب فوات المشروط.

كطلاق الصغيرة على مال: فإنه إذا طلق الصغيرة زوجها على مال، يتوقف طلاقها على قبولها، فإذا قبلت يقع
 الطلاق لوجود القبول، ولا يلزم عليها المال لبطان التزامها، فكذا هنا. ولما كان يرد أن الإكراه إذا كان ملحناً بالهزل =

بمخلاف الهزل؛ لأنه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب، فكان كشرط الخيار على ما مرّ،
وإذا اتصل الإكراه الكامل بما يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل إتلاف النفس
أي بأفعال

= في الطلاق وجب أن لا ينفصل المال عن الطلاق فيما أكرهت على الخلع كما لا ينفصل في الهزل بالخلع بالاتفاق؛ لأن
عند أبي حنيفة رضي الله عنه إذا لم تلتزم المرأة المال في الهزل بالخلع ولا تقبله لا يقع الطلاق ولا يلزم المال، وعندهما يقع الطلاق
ويلزم المال من غير توقّف على الرضاء، والحال أن في الخلع بالإكراه انفصل المال عن الطلاق حيث وقع الطلاق بغير
مال، أشار إلى دفعه بالفرق بين الخلع بالهزل والخلع بالإكراه حيث قال بمخلاف الهزل إلخ: لأن الهزل إنما يتكلم
باختياره بغير إكراه عليه، فالسبب مرضي عنده.

وحاصل الفرق أن الهزل إنما يمنع اختيار الحكم والرضاء به، وأما السبب فالرضاء والاختيار ثابت فيه، والإكراه يمنع
الرضاء بالسبب والحكم جميعاً. وإذا تقرّر هذا فاعلم أن أبا حنيفة رضي الله عنه قال: إنه قد تحقّق في الهزل الرضاء بالسبب
فقط يصحّ التزام المال موقوفاً على تمام الرضاء لوجود السبب، لكن توقّف ثبوته على رضاءها بحكم العقد؛
إذ المال لا يثبت بدون الرضاء بالحكم، وتوقف وقوع الطلاق على ثبوت المال؛ لأن الطلاق في الخلع يقابل المال،
فإذا التزمت المال ورضت بحكم العقد يقع الطلاق ويلزم المال، وإلا فلا يقع الطلاق ولا يلزم.

كشرط الخيار: من جانبها بأن اختلعت على أن يكون لها الخيار إلى ثلاثة أيام، فإن هذا شرط الخيار إنما يمنع
رضائها بالحكم دون السبب، حتى إذا التزمت المال يقع الطلاق ويلزم المال وإلا فلا.

على ما مرّ: بيانه في بحث الهزل، وهذا بمخلاف الإكراه حيث ينعدم السبب والحكم جميعاً، فإذا لم ترض بالسبب
في الإكراه لم يصحّ التزام المال بعقد الخلع، فيقع الطلاق لقبولها عقد الخلع ولا يلزم المال لعدم الرضاء به،
ولا يتوقف أحدهما على الآخر فافتراقاً، فهذا الفرق على قول أبي حنيفة رضي الله عنه، وأما على قولهما فهو أن ما يدخل
على الحكم دون السبب أي ما لا يعطل السبب ولكن يعدم الحكم كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع
بالمنع، أي لا يمنع وجوب المال أصلاً؛ لأنه لما لم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لعدم توقّفه على الرضاء
لم يؤثر في الآخر أيضاً، وهو لزوم المال؛ لأنه تابع للطلاق، فيلزم المال بلزومه، فيقع الطلاق ويلزم المال من غير
توقف على الرضاء، وأما ما يدخل على السبب كالإكراه ويؤثر بالمنع في المال دون الطلاق؛ لأن المال في الخلع
لا يجب إلا بالذكر فيه كالثمن في البيع، فلا بد لصحته من الإيجاب كثبوت الثمن، والداخل على السبب يمنع
الإيجاب، فلم يثبت به المال، فيصير كأن المال لم يكن في العقد، فيقع الطلاق بغير مال في الإكراه فافتراقاً، وظهر
بما قرّرنا أن قوله "فكان كشرط الخيار" إشارة لطيفة إلى الفرق بين الهزل والإكراه في الخلع على المذهبين.

ولما فرغ من بيان تأثير الإكراه القاصر في تقويت الرضاء الواقع في الأقوال شرع في تأثير الإكراه الكامل في
تبديل النسبة الواقع في الأفعال غالباً. فيه: أي في تلك الأفعال، والضمير يرجع إلى "ما".

[الإكراه الكامل يفسد الاختيار]

والمال ينسب الفعل إلى المكره، ولزومه حكمه؛ لأن الإكراه الكامل يفسد الاختيار،
 والفساد في معارضة الصحيح كالعدم، فصار المكره بمنزلة عدم الاختيار آلة
 للمكره فيما يحتمل ذلك، أما فيما لا يحتمله فلا يستقيم نسبته إلى المكره، فلا يقع
 المعارضة في استحقاق الحكم، فبقي منسوباً إلى الاختيار الفاسد، وذلك مثل الأكل
 والوطي والأقوال كلها، فإنه لا يتصور أن يأكل الإنسان بضم غيره وأن يتكلم،
 من الأفعال

ولزومه حكمه: ويخرج المكره بالفتح من البين، ويلحق بالآلة لفساد اختياره بالإكراه الكامل؛ إذ هو ملجأ في
 هذا الفعل، والإنسان مجبول على حب الحياة، فلما هدد بالقتل بأن قال المكره بالكسر: اقتل فلاناً وأتلف ماله
 وإلا لأقتلنك، وطلب لنفسه مخلصاً عن الهلاك بالإقدام على القتل أو تلف الأموال وإن كان حراماً فسد اختياره
 بهذا الوجه، وإليه أشار بقوله يفسد الاختيار: لما قلنا، ولما كان يتوهم أن المكره بالفتح له اختيار وإن كان
 فاسداً، فيمكن أن يضاف إليه الفعل ولا يلحق بالآلة، دفعه بقوله: "والفساد" أي الاختيار الفاسد الحاصل
 للمكره بالفتح. كالعدم: لا يعبأ به. آلة للمكره: كالسيف والعصا والآلة لاتصلح أن ينسب الفعل إليها
 ويلزمها الحكم، فلا محالة ينسب الفعل إلى المكره بالكسر ويلزومه حكمه من قود وقصاص بالإجماع، وهذا إنما
 يمكن فيما لا يحتمل: أي أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره، وهو بعض الأفعال وجميع الأقوال. إلى المكره: بالكسر،
 بل ينسب إلى المكره بالفتح. الحكم: إليه؛ لأنهما لم يتعارضا هنا.

الاختيار الفاسد: وهو اختيار المكره؛ لأنه هو الصالح حينئذ لا غير. وذلك: أي ما لا يحتمل أن يكون الفاعل
 فيه آلة لغيره. والأقوال كلها: كالطلاق والعتاق والنكاح. أن يأكل الإنسان إلخ: دليل على الأول وهو
 الأكل، وأما دليل الوطي فهو أن الوطي بآلة الغير غير ممكن، وكذا لا يتصور.

وأن يتكلم: الإنسان بلسان الغير، هذا دليل الأقوال كلها، ففي هذا القسم لو أكره الرجل على مباشرته يقتصر
 حكمه على المباشر وينسب إليه الفعل، حتى إذا أكره إنسان على أن يأكل في الصوم يفسد صوم الأكل خاصة،
 وكذا لو أكره على أن يأكل مال الغير يأثم الآكل خاصة، ولكن اختلف في وجوب الضمان، فذكر في
 شرح "الطحاوي"، والخلاصة: أنه لو أكره على أكل مال الغير فالضمان على المحمول دون الحامل؛ لأن منفعة
 الأكل حصلت للأكل، فالضمان عليه. وفي "المحيط" تفصيل، وهو أنه لو أكره على أكل طعام نفسه فإن كان
 جائعاً لا يرجع على الحامل؛ لأن المنفعة حصلت للمحمول، وإن كان شعبان يرجع عليه؛ لأن المنفعة لم يحصل =

وكذلك إذا كان نفس الفعل مما يتصور أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره إلا أن يكون
 المحلّ غير الذي يلاقيه الإتلاف صورةً، وكان ذلك يتبدّل بأن يجعل آلة مثل إكراه
 المحرّم على قتل الصيد إن ذلك يقتصر على الفاعل؛ لأن المكره إنما حمّله على أن يجني
 على إحرام نفسه، وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره،
 أي المكره بالفتح

= للمحمول، ولو أكره على أكل طعام غيره يجب الضمان على الحامل سواء كان جائعاً أو لا.
 وكذا لو أكره على الزنا لا يجب به الحدّ على واحد منهما، ويجب به العقر على المحمول، ولا يرجع به على
 الحامل؛ لأن منفعة الوطي حصلت له هذا في الأفعال، وكذا الحكم في الأقوال التي لا تنفسخ ولا تتوقف على
 الرضاء كالطلاق والعتاق والنكاح والتدبير والعفو عن دم العمد والنذر واليمين، فلو أكره بها أحد وتكلم بها
 تنفذ على المكره بالفتح، ولم تبطل بالكراه. ولما كان قسم من الأفعال (وهو كل فعل صلح المحمول آلة فيه
 للحامل صورةً لا محلاً بأن يصلح آلة فيه بالنظر إلى ذات الفعل، لكن لا يصلح آلة فيه بالنظر إلى محله) متردداً فيه
 هذا القسم مما لا يحمّله أو مما يحمّله، فبيّن المصنف ذلك بقوله: "وكذلك" أي مثل ما لا يحمّله أن يكون الفاعل
 فيه آلة لغيره بل ينسب إلى المباشر. المحلّ: أي محل الفعل المكره عليه. الإتلاف صورةً: أي الفعل بالنظر إلى
 نفسه يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره ولكن بالنظر إلى المحل لا يصلح آلة فيه. بمعنى أنه لو جعل آلة فيه يتبدّل
 المحلّ المكره عليه؛ إذ في صورة كون المكره آلة محل الإكراه هو إحرام المكره بالكسر كما سيأتي تقريره، وفي
 صورة نسبة الفعل إلى المكره بالفتح محله إحرامه لا إحرام المكره بالكسر، وبينهما مغايرة صورةً، وهذا معنى قوله
 "إلا أن المحلّ إلخ". وكان: في هذه الجملة بيان للتغاير المذكور بقوله "إلا أن المحلّ إلخ". آلة: للمكره بالكسر يعني
 لو جعل المكره آلة للمكره يلزم تبدّل المحلّ حيث يصير محل الإكراه إحرام المكره بالكسر، وحينئذ يلزم بطلان
 الإكراه وعود الفعل إلى المباشر، فلا يقصر الفعل على المباشر ابتداءً.

إكراه المحرّم إلخ: أي إذا أكره إنسان محرماً على قتل صيد فقتله، فالقياس أن لا يجب شيء لا على الأمر إذا كان
 حلالاً؛ لأنه قتله بنفسه لا يلزمه شيء، فكذا لو أكره عليه غيره، ولا على المأمور؛ لأنه بالإلجاء التام صلح أن
 يكون آلة للأمر فيه، فانعدم الفعل منه، ولكن الاستحسان أن ذلك إلخ.

يقتصر إلخ: لا أن يجعل آلة له؛ لأنه لو جعل آلة له لبطل الإكراه، واللازم باطل؛ إذ الفرض أنه مكره، أما
 الملازمة فهي أن في جعله آلة يلزم نقل محل الإكراه أو الجناية إلى المكره بالكسر. في ذلك: أي في إيقاع الجناية
 على إحرامه. آلة: لغيره في ذلك كما قلتم لا تنتقل فعله، وهو جنابة على إحرام نفسه إلى غيره وهو المكره
 بالكسر؛ لأن الآلة لا تصلح أن ينسب إليها الفعل، فيكون غيره جانباً على إحرامه، وذلك غير ممكن؛ لأن الإنسان =

[حكم المكره على القتل]

ولو جعل آلة يصير محلّ الجناية إحرام المكره، وفيه خلاف المكره وبطلان الإكراه وعود الأمر إلى المحلّ الأول. ولهذا قلنا: إن المكره على القتل يأثم إثم؛ لأنه من حيث أنه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو لا يصلح في ذلك آلة لغيره، ولو جعل آلة لغيره لتبدل محلّ الجناية، وكذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم: إن تسليمه يقتصر عليه؛

= لا يجني على إحرام غيره فلا محالة. إحرام المكره: بالكسر لو كان محرماً؛ إذ جناية كل واحد إنما تقع على إحرام نفسه لا على إحرام الغير. المكره: بالكسر؛ لأنه أوقع الفعل في غير المحلّ الذي أمره بالإيقاع فيه. وبطلان الإكراه: لوقوع الفعل على خلاف ما أمره به، فكأنه أوقع بطريق الطواعية، فبطل الإكراه. المحلّ الأول: وهو إحرام المحمول؛ لأن سبب نقله الإكراه، فإذا بطل الإكراه بطل النقل، فثبت أن النقل إلى الحامل يجعل المكره المحمول آلة له مستلزم لعوده فيه، فلم يكن فيه فائدة، فيقتصر الفعل على الفاعل ابتداءً قطعاً للمسافة، واحترازاً عن الاشتغال بما لا فائدة فيه. ولهذا: أي لأجل أنه إذا تبدل محلّ الجناية لجعله آلة له يقتصر الفعل على المباشر. يأثم إثم: القتل؛ لأنه قصد الممنوع، وهو قتل المسلم، والقصد عمل القلب، وهو لا يصلح آلة لغيره فيه؛ إذ الإنسان لا يقصد بقلب غيره كما لا يتكلم بلسان غيره، فلذا بقي إثم القتل عليه وإن يصلح آلة له في تفويت المحلّ، وهو إذهاق روح المقتول، فينتقل الفعل إلى الأمر من حيث الإلتلاف، فلذا يجب عليه القصاص والدية والكفارة ويحرم عن الميراث، لا من حيث الإثم.

لا يصلح في ذلك إلخ: إذ لا يمكنه كسب الإثم على غيره، فإنه لا تزر وازرة وزر أخرى. محلّ الجناية: إذ في جعله آلة يلزم أن ينسب ذلك الإثم إلى الأمر؛ لأن الآلة لا تصلح أن تضاف إليها الفعل، فصار كأن المكره بالكسر كسب الإثم على المكره بالفتح، وذا لا يمكن، فحينئذ يكون محلّ الجناية هو المكره بالكسر، وقد كان محلها المكره، وهو لم يأمره أن يكسب الإثم عليه فيبطل الإكراه، وبطلانه يستلزم عود الفعل إلى المباشرة، فلا فائدة في نقله فيقتصر عليه ابتداءً. والحاصل أن لقتل المسلم اعتبارين، أحدهما أنه يوجب تفويت المحلّ، وهذا الاعتبار يصلح أن يكون المباشر له آلة لغيره، وثانيهما أنه يوجب الإثم، وهذا الاعتبار لا يصلح أن يكون المباشر له آلة لغيره. وكذلك: أي كما قلنا: إن القتل من حيث الإثم يقتصر على المباشر. على البيع والتسليم: بأن أكره على بيع شيء فباع، ثم أكره على تسليمه إلى المشتري فسلم. يقتصر عليه: حتى يثبت الملك للمشتري =

لأن التسليم تصرف في بيع نفسه بالإتمام، وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره، ولو جعل
 المكره آلة لغيره لتبدل المحل، ولتبدل ذات الفعل؛ لأنه حينئذ يصير غصباً محضاً،
 وقد نسبناه إلى المكره من حيث هو غصب، وإذا ثبت أنه أمر حكيم صرنا إليه
 استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس، فقلنا: إن المكره على الإعتاق بما فيه إلقاء هو المتكلم
 جواب إذا الانتقال أي التسليم بالكسر أي إعتاق عبد نفسه

= بالقبض ملكاً فاسداً كسائر البيوع الفاسدة، أما الانعقاد فلصدوره عن أهله، وأما الفساد فلنفوات الرضاء، ولا ينتقل
 إلى المكره بالكسر يجعل المكره بالفتح بالفتح آلة له فيه؛ لأن المباشر وإن كان يصلح آلة في نفس التسليم من حيث أنه مستلزم
 لإتلاف مالية المبيع، وأما باعتبار أنه تصرف من الباشر لا يصلح أن يكون آلة، إليه أشار بقوله: لأن التسليم إلخ.
 بالإتمام: قوله "بالإتمام" متعلق بـ"تصرف"، أي إن التسليم تصرف بإتمام البيع؛ إذ به يتم سبب الملك وهو البيع، وذلك
 التصرف واقع منه في فعل نفسه. وهو: البيع وهو أي المكره بالفتح. لتبدل المحل: لأنه حينئذ يكون فعله فعل المكره
 بالكسر؛ إذ لا يضاف الفعل إلى الآلة، فصار كأن الأمر أخذ مال المأمور بلا وجه شرعي، وهو غصب، فيصير متصرفاً في
 المفضوب، وقد أمره بالتصرف في المبيع بالتسليم والإكمال والمفضوب غير المبيع. حينئذ: أي حين جعل المكره آلة له.
 غصباً محضاً: كما قلنا، وقد كان ذلك التسليم متمماً للعقد، ولما كان يرد أن كل فعل يصلح أن يكون المباشر آلة للمكره
 فيه ينسب ذلك الفعل إلى المكره والتسليم من حيث إنه إتلاف ليد الملك وغصب صالح أن يكون المباشر آلة لغيره، ولكنكم
 ما جعلتموه آلة فيه من هذه الخبيثة حيث جعلتم التسليم مقتصرًا عليه مطلقاً أجاب عنه بقوله: وقد نسبناه إلخ..
 هو غصب: وحاصل الجواب أنا لانسلم أنا ما جعلناه آلة له من حيث أن التسليم إتلاف وغصب، بل جعلناه آلة له من هذه
 الجهة، ونسبناه إلى المكره بالكسر حتى إن هلك المبيع في يد المشتري فللمكره بالفتح خيار إن شاء ضمن الحامل أي المكره بالكسر
 قيمة يوم التسليم، وإن شاء ضمن المشتري، فحاصل الكلام أن التسليم من حيث أنه متمم للبيع لم يجعل المباشر له آلة للمكره،
 فلا يكون غصباً محضاً حتى ينفذ إعتاق المشتري؛ لأن التسليم بهذه الخبيثة شبهة بإبداء العقد، ومن حيث أنه إتلاف وغصب محض
 يجعل آلة له، فينسب ذلك الإتلاف إلى المكره بالكسر حتى كان للمكره بالفتح وهو البائع الخيار في التضمن عملاً بالشبهتين. ولما
 أراد المصنف رحمته أن يبين حكم الإعتاق من أن المباشر له أ يصلح آلة لغيره أم لا؟ مهّد له تمهيداً فقال: وإذا ثبت أنه إلخ.
 أنه: أي انتقال الفعل من المكره إلى المكره يعني نسبه إليه. صرنا إليه: قوله: "صرنا" صفة لـ"أمر حكيم" يعني إذا ثبت أن
 الانتقال المذكور أمر حكيم لا حسي. فيما يعقل: وجوده من الحاصل، ويمكن صدوره منه. ولا يحس: أي لا يوجد منه
 حساً، أما الجزء الأول من شرط النقل وهو كونه معقولاً فلأنه لو لم يمكن وجوده منه كان ممتنعاً، فلا يصح نسبه إليه أصلاً، وأما
 الجزء الثاني وهو كونه غير حسي فلأنه لو صدر منه حساً كانت نسبه إليه حسية لاحتمية وإذا ثبت هذا التمهيد قلنا: إلخ.
 بما فيه إلقاء: أي المعتق بالإكراه الملحق. هو المتكلم: المباشر فيقتصر عليه الإعتاق حتى يكون الولاء له، ولا ينتقل ذلك =

ومعنى الإلتلاف منه منقول إلى الذي أكرهه؛ لأنه منفصل عنه في الجملة متحمل
 أي إلتلاف مالية هذا العبد أي الإلتلاف أي عن الإعتاق
 للنقل بأصله، وهذا عندنا، وقال الشافعي رحمته: تصرفات المكره قولاً تكون لغواً إذا
 كان الإكراه بغير حق؛ لأن صحة القول بالقصد والاختيار ليكون ترجمة عما في
 الضمير فيبطل عند عدمه، والإكراه بالحبس مثل الإكراه بالقتل عنده، وإذا وقع
 الإكراه على الفعل، فإذا تمّ الإكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل، وتمامه بأن يجعل
 عذراً يبيح له الفعل، أي للمكره بالفتح
 أي سقط أي سقط أي سقط

= الفعل منه إلى المكره بالكسر يجعله آلة له؛ لأن شرط النقل هو كونه مما يعقل ولا يحبس لا يوجد؛ لأنه لا يمكن صدور
 العتق من المكره بالكسر بلسان المكره بالفتح؛ إذ الإنسان لا يمكن أن يتكلم بلسان الغير، وعلى تقدير التسليم لا يمكنه أن
 يعتق عبده غيره؛ إذ العبد الذي عتق بالإكراه ليس عبده بل هو عبد للمكره بالفتح. منه: أي من المكره بالكسر أمر
 يمكن صدوره من المكره بالكسر، ولم يوجد صدوره منه حساً، فهو لوجود الشرط. أكرهه: وهو المكره بالكسر،
 فينسب إليه الإلتلاف حتى ضمن قيمة العبد للمباشر موسراً كان أو معسراً، ولما كان يرد أن الإعتاق لما لم ينتقل إلى
 المكره بالكسر فكيف ينقل الإلتلاف إليه مجرداً عنه؟ لأنه في ضمنه دفعه بقوله: لأنه إلخ.

في الجملة: إذ في صورة قتل العبد يوجد الإلتلاف، ولا يوجد الإعتاق. بأصله: أي الإلتلاف يحتمل أن ينتقل إلى المكره
 بالكسر ابتداءً، بأن ي تلف عبد المكره بالقتل، فإن ينتقل إليه بعد صدوره من المكره بالفتح يجعله آلة له، فينتقل الإلتلاف
 إليه بغير الإعتاق، وهذا الذي ذكر من أحكام الإكراه. تصرفات المكره: قولاً كالطلاق والعتاق والبيع مما يتعلق
 بالقول. عند عدمه: أي القصد والاختيار، فمتى صدر بغير اختيار لا يكون نبأ عما هو المقصود في القلب، مثله كلام
 النائم والصبي والمجنون، والإكراه يدلّ على أن المكره تكلم لدفع الضرر عن نفسه لا لبيان ما هو المقصود في قلبه،
 فلا يكون معتبراً لعدم صدوره عن قصد صحيح، هذا في الإقرار بغير حق. أما لو أكره بحق فيصح تصرفاته القولية، حتى
 لو أكره الحربي على الإسلام يصحّ إسلامه، وكذا لو أكره القاضي المديون على بيع ماله صحّ؛ لأنه إذا كان الإكراه بحق
 فقد أمرنا الشرع بالإكراه على ذلك التصرف، فيكون ذلك من الشرع طلباً للتصرف، ومطلوب الشرع يكون صحيحاً.
 عنده: أي عند الشافعي رحمته في إبطال القول والفعل عن المكره، هذه أحكام التصرفات القولية، وأما التصرفات الفعلية
 فحكمها على قول الشافعي رحمته ما بينه بقوله: وإذا وقع الإكراه إلخ. على الفعل: سواء أمكن نسبه إلى المكره أو لا.
 عن الفاعل: المباشر، فلا يؤخذ به الفاعل أصلاً، سواء يؤخذ به المكره أو لا. وقوله "فإذا تمّ" جزء لقوله "إذا وقع".
 الفعل: شرعاً كالإكراه بالقتل أو بالحبس الدائم على إلتلاف على الغير أو شرب الخمر أو لإفطار في فهار رمضان =

[الإكراه لا يعدم الاختيار]

فإن أمكن أن ينسب إلى المكره نسب إليه وإلا فبطل أصلاً، وقد ذكرنا نحن أن الإكراه لا يعدم الاختيار لكنه ينتفي به الرضاء، أو يفسد به الاختيار إلى آخر ما قرّرناه، والذي يقع به ختم الكتاب.

أي الإكراه
بالكسر
إذا كان ملحقاً

= فأنت يبيح الفعل عنده، وإنما كانت إباحة الفصل دليلاً على تمام الإكراه؛ لأنها تدلّ على كمال العذر وصيرورته ملحقاً كما في حق المضطرّ إلى أكل الميتة، فإن إباحتها تدلّ على كمال العذر، وإذا لم يتمّ الإكراه بعدم إباحة الفعل، فلا يبطل الفعل عن الفاعل بل يؤاخذ به، كما إذا أكره على الزنا، وقتل المسلم بغير حق، فإنه لا يحلّ له ارتكابهما، وهذا يدلّ على أن الإكراه غير تامّ فيحدّ ويوجب القصاص، وبعد خروج المباشر من بين ينظر إلى أن ذلك الفعل. نسب إليه: وجعل هو المؤاخذ به، ويكون الفاعل آلة له كالإكراه على إتلاف المال، فإنه يجب الضمان عليه. وإلا: أي إن لم يمكن نسبه إلى المكره.

أصلاً: أي فبطل ذلك الفعل بالكلية ولم يؤاخذ به أحد، كالإكراه على إفطار صوم رمضان، فإن أفطر يفسد صومه ويجعل كأنه أكل ناسياً. وقد ذكرنا: نحن ما هو الأصل في باب الإكراه من أن الإكراه لا يعدم الاختيار أي لا يبطله بالكلية. ينتفي به إلخ: سواء كان الإكراه ملحقاً أو لا.

ما قرّرناه: في أول البحث من أن المكره لا يبطل اختياره؛ لأنه ابتلى بين الأمرين، فاختار أيسرهما، فثبت له الاختيار ولكن ذلك مبني على اختيار الآخر بإكراهه على المباشرة، فلم يكن مستقلاً في الفعل، فكان اختياره فاسداً. فإذا ثبت أن له اختياراً فاسداً أو يفوت بالإكراه رضاؤه فلم يكن له أثري إهدار تصرفاته القولية الفعلية بالكلية، كما قال الشافعي رحمته، بل يترتب الأحكام على فساد الاختيار وفوات الرضاء كما مرّ بيانها.

باب حروف المعاني

فشطر من مسائل الفقه مبنيّ عليها. وأكثرها وقوعاً حروف العطف، والأصل فيه الواو، وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرّض لمقارنة ولا ترتيب، وعليه عامّة أهل اللغة

باب حروف المعاني: ولما كان هذا البحث من مسائل النحو إلا أنه يتعلق به بعض أحكام الشرع أورده في آخر الكتاب تمييزاً للفائدة، وبعضهم كصاحب "المنار" ألحق هذا البحث بالحقيقة والجزء، وبالجملة هذا البحث من مبادي اللغوية، فحقه أن يذكر قبل المقاصد لكن المصنف رحمته ومن سلك مسلكه لم يراعوا الترتيب بين المبادئ والمقاصد، بل خلطوا بين مقاصد الفن، ومبادئ حروف المعاني احترز عن حروف المباني: وهي الحروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى، والمراد بحروف المعاني ما توصل معاني الأفعال إلى الأسماء، أو ما تدلّ على معنى في غيره، ثم إطلاق الحروف على ذكر في هذا الباب تغليب؛ لأن كلمات الشروط والظروف المذكورة في هذا الباب أسماء. فشطر إلخ: والشطر النصف، والمراد به البعض، فهذا تعليل لقوله: والذي يقع به ختم الكتاب حروف المعاني؛ لأن الكتاب في أصول الفقه، وهي ما يتبني عليه مسائل الفقه، والحروف أيضاً تبني عليها بعض المسائل، فوجب إدراج مبحثها في الكتاب ولكن لما كان من مسائل النحو الصرفة أورده في آخر الكتاب، فتأمل. وقوعاً: في الكلام واستعمالاً فيه.

حروف العطف: لأنها تدخل على الأفعال والأسماء بخلاف حروف الجرّ وكلمات الشرط، فإن الأولى لا تدخل على الأفعال، والثانية لا تدخل على الأسماء، والعطف في اللغة الثني والردّ، وفي الاصطلاح أن يرد أحل المفردين إلى الآخر فيما حكمت أو إحدى الجملتين إلى الأخرى في الحصول، وفائدته الاختصار وإثبات المشاركة، كذا قيل. الواو: لأن سائر الحروف تدلّ على معنى زائد على الاشتراك، بخلاف الواو فإنها مجرد الاشتراك، فهي بمنزلة المطلق، وسائر الحروف بمنزلة المقيد، والمطلق أولى بالأصالة.

لمقارنة: أي معية في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحابنا. ولا ترتيب: أي تقدّم أحدهما على الآخر في الزمان كما ذهب إليه بعض أصحاب الشافعي، مستدلاً بقوله عليه السلام: "بدأ بما بدأ الله به"، فبدأ بالصفاء، وقرأ (إن الصفاء والمروة من شعائر الله). رواه الترمذي وأبو داؤد والمالك في مؤطّاه، [الترمذي، رقم: ٨٦٢] ففهم عليه منه الترتيب*، =

* الترتيب: وقد أجيب عنه أنه لو كان الترتيب يفهم من الآية لما قال عليه السلام: "ابدؤوا بما بدأ الله تعالى به". رواه النسائي والدارقطني بصيغة الأمر.

وأئمة الفتوى، وإنما يثبت الترتيب في قوله: إن نكحتها فهي طالق وطاق وطاق، حتى لا يقع به إلا واحدة في قول أبي حنيفة ^{للأجنبية} ﷺ خلافاً لصاحبيه، ضرورة أن الثانية ^{أي بقوله} تعلقت بالشرط بواسطة الأولى، لا مقتضى الواو، وفي قول المولى: أعتقت هذه وهذه، فإن عندهما يقع ثلاث

= وقوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ (الحج: ٧٧)، فإن تقدم الركوع على السجود واجب. أجيب عن الأول لعل الترتيب ثبت عنده عليه السلام من وحي غير متلو أو الإحالة على الآية باعتبار أن التقدم في الذكر يدل على الاهتمام والترجيح، وعن الثاني أنه معارض لقوله تعالى: ﴿وَاسْجُدِي وَارْكَعِي﴾ (آل عمران: ٤٣)، فإن تقدم السجود على الركوع خلاف الإجماع.

وأئمة الفتوى: أو استدلوا عليه بأنها لو كانت للترتيب لزم محذورات، منها أن يتناقض قوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ (البقرة: ٥٨)، و﴿وَقُولُوا حِطَّةً﴾ (البقرة: ٥٨)، بالآية الأخرى وهي: ﴿وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ (البقرة: ٥٨)، والقصة واحدة، والتناقض في كلامه محال، ومنها أن لا يصح قولنا: تقابل زيد وعمرو؛ إذ التقابل المقتضى للمعية لا يتصور مع الترتيب، وإنه صحيح بالاتفاق، ولما كان يرد أنه إذا قال أحد للأجنبية: أن نكحتها فهي طالق وطاق، كما لو قال لغير الموطوءة: أنت طالق وطاق، فعند أبي حنيفة ﷺ تقع واحدة، وعندهما ثلاث، فعلم أن الواو للترتيب عنده، فيقع الأولى منفردة، ولم يبق المحل للثانية والثالثة، وللمقارنة عندهما حيث يقع الكل مرة واحدة دفعه بقوله: وإنما يثبت إلخ.

لا مقتضى الواو: وحاصل الجواب أن الترتيب عنده لم يثبت بموجب الواو كما زعمتم، بل بموجب الكلام وضرورته، وهي قوله: (إن نكحتها فهي طالق) جملة تامّة لا تحتاج إلى ما بعدها، وأما قوله: "وطالق وطاق" فجملة ناقصة، فيتوقف على الجملة الأولى لا محالة؛ إذ الناقصة مفتقرة إلى الكاملة في إفادة المعنى؛ إذ لو لم يكن العطف لما أفادت الناقصة شيئاً، فإذا عطف على قوله: "فهي طالق" تعلقت بالشرط، وهو قوله: إن نكحتها بواسطة، فكان الأول متعلقاً بالشرط بغير واسطة، والثاني بواسطة، والثالث بواسطتين بالترتيب، وإذا وجد الشرط ينزلن بالترتيب السابق بأن تقع الأولى أولاً ثم الثانية، فإذا وقعت الأولى لم يبق المحل للثانية والثالثة لكون المرأة غير مدخولة بها، فتيبين بواحدة. هذا الجواب من قبله، وأما من قبلهما فهو أن موجب الكلام الاجتماع والاشتراك، أي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الشرط، فساوت الثانية والثالثة الأولى في التعليق بالشرط بلا واسطة، وصار كأنه كرّر الشرط بأن قال: إن نكحتها فهي طالق، وإن نكحتها فهي طالق، وإن نكحتها فهي طالق، فإذا وجد الشرط وقعن جملة واحدة. هذا كله إن قدم الشرط، وأما إن أخره بأن قال: فهي طالق وطاق إن نكحتها، يقع الثلاث اتفاقاً؛ لأنه وجد في آخر الكلام ما يغيّر أوله، فنعلقن معاً بالشرط، فعنده وجود الشرط يقعن جملة، =

وقد زوجها الفضولي من رجل إنما بطل نكاح الثانية؛ لأن صدر الكلام لا يتوقف على آخره إذا لم يكن في آخره ما يغير أوله، وعتق الأولى يبطل محلية الوقف، فبطل الثاني قبل التكلم بعقدها، بخلاف ما إذا زوج الفضولي أختين في عقدتين، فقال: ^{النكاح} ^{الزوج} أجزت هذه وهذه، حيث بطلا جميعاً؛ لأن صدر الكلام وضع لجواز النكاح، وإذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز، فصار آخره في حق أوله بمنزلة الشرط والاستثناء. ^{أى عن الصدر}

= ولما كان يرد نقض آخر على أصلنا وهو أن رجلاً فضولياً لو زوج أمتين لرجل من رجل بعقدة أو عقدتين بغير إذن مولاها، كان النكاح موقوفاً على إجازة المولى أو على عتقهما، فلو أعتقهما معاً لم يبطل نكاح واحدة منها لعدم تحقق الجمع بين الحرية والأمة، ولو انفصل في العتق يبطل نكاح الثانية، لأن الأولى صارت حرة قبلها، ولا يجوز نكاح الأمة على الحرية، وأما لو أعتقهما بالعطف بأن قال: أعتق هذه وهذه، فيبطل نكاح الثانية، فعلم أن الواو للترتيب وإلا لما بطل نكاحها، دفعه بقوله: وفي قول المولى إلخ. ^{زوجهما الفضولي: برضاها في عقدة أو عقدتين.} ما يغيره أوله: والمغير هنا ليس بموجود في آخر الكلام، فإذا لم يتوقف صدر الكلام وهو قوله: "أعتقت هذه" على آخر الكلام، وهو قوله: "وهذه" يعتق الأولى قبل التكلم بعقد الثانية، فلا تبقى الثانية محلاً للنكاح وإن كان موقوفاً، وإليه أشار بقوله: وعتق الأولى إلخ: أي عتق الأولى يبطل كون الثانية محلاً للنكاح الموقوف. بعقدها: أي عتق الثانية، فعلم أن نكاح الثانية لم يبطل بموجب الواو بل بوجه آخر، وهو ما ذكر في المتن، ولما كان يرد عليه أنه على هذا ينبغي أن يجوز نكاح الأولى من الأختين فيما إذا زوج الفضولي أختين من رجل واحد بعقدتين، فبلغ الزوج خير النكاح فقال: أجزت هذه وهذه، كما يجوز نكاح الأولى من الأمتين، والحال أنه يبطل النكاحان. أجاب عنه بقوله: "بخلاف ما"، وقيل: جواب لسؤال آخر وهو أنه في هذه الصورة لما بطل النكاحان ثبت أن الواو تدلّ على المقارنة؛ لأنه لو أجازها بكلام مفصول يبطل نكاح الثانية فقط، لا نكاح الأولى فأجاب بقوله: ما إذا زوجته إلخ. في عقدتين: أما لو زوجها بعقد فلا يتوقف على الإجازة بل يبطل من أصله. جميعاً: وهذا البطلان ليس بسبب أن الواو تدلّ على المقارنة. آخره: آخر الكلام وهو قوله: "وهذه". الجواز: إذ لو ثبت به الجواز كما ثبت بصدده لزم الجمع بين الأختين وهو حرام. بمنزلة الشرط والاستثناء: في التغير؛ إذ آخر الكلام ههنا يغير أوله؛ لأنه إذا لم ينضمّ قوله: "وهذه" إلى قوله: "أجزت هذه" صحّ نكاح الأولى، وإذا انضمّ بطل نكاحها للجمع بينهما، فتوقف الأول عليه، وصار كأنه جمع بكلمة واحدة بأن قال: أجزتهما، فلذا بطلا، فثبت أن المقارنة إنما ثبتت بدليل آخر لا بالواو، وأما تقرير الجواب =

[الواو لما تدخل على جملة كاملة]

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها، فلا تجب المشاركة في الخبر، وذلك مثل قوله: هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق، إن الثانية ^{من هذا العطف} تطلق واحدة؛ لأن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني إذا كان ناقصاً، فإذا كان كاملاً فقد ذهب دليل الشركة. ولهذا قلنا: إن الجملة الناقصة تشارك الأولى فيما تم به الأولى بعينه، حتى قلنا في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق، إن الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به، كأنه أعاده، أي المتكلم أي الاستقلال بالشرط

= بحسب السؤال الأول فهو أنه لا يلزم جواز نكاح الأولى قياساً على نكاح الأمتين؛ لأن قوله: "أعتقت هذه ثمه" ما كان يتوقف على آخره، وهو "وهذه"، لأن الأخير لم يكن مغيراً لصدره، فلم يتوقف الأول على الآخر، فلما قال: "أعتقت هذه" عتقت بمجرد قوله، وبطل نكاح الثانية قبل أن يقول: "وهذه"، وأما هنا فليس كذلك كما عرفت. بخبرها: الباء متعلقة بـ "كاملة" أي كما لها بخبرها.

المشاركة في الخبر: أي لم يثبت المشاركة الثاني في الخبر الأول للمبتدأ الثاني. هذه طالق ثلاثاً إلخ: فلا يثبت المشاركة للمبتدأ الثاني، وهو قوله: "وهذه" في الخبر الأول وهو قوله: "طالق ثلاثاً". تطلق واحدة: لأن كلا من الجملتين تامة لا يقتصر إحداها إلى الأخرى، فقوله: "هذه طالق ثلاثاً" جملة تامة، وكذا قوله: "وهذه طالق" جملة مستقلة لا تحتاج إلى أن تشترك في الخبر الأول. ناقصاً: في إفادة المعنى، كما قوله: "وهذه" في قوله: "هذه طالق وهذه" ناقص لا يفيد بغير الاشتراك في الخبر وهو طالق. دليل الشركة: وهو الافتقار وتسمى هذه السواو واو الابتداء، فهي حينئذ عند البعض للمجاز؛ لأن أصل العطف الشركة في الحكم ولم يوجد، وعند البعض للحقيقة، كما كانت لثبوت الشركة في حصول مضمون الجملتين. ولهذا: أي لأجل أن وجوب الشركة في الخبر بوجه الافتقار. بذلك الشرط بعينه: ولا يجعل كأنه أعيد مرة أخرى، فقوله: "وطالق" متعلق بالشرط المذكور بعينه، وهو إن دخلت الدار؛ لأنه متعلق بشرط محذوف مثل الشرط الأول.

أعاده: لأن الاشتراك في الشرط بعينه يكفي، فلا حاجة إلى أن يجعل قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق" بمنزلة قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق، إن دخلت الدار فأنت طالق"؛ لأن الإضمار خلاف الأصل؛ إذ هو جعل غير المنطوق منطوقاً، فلا يصار إليه إلا عند الضرورة، وفائدته تظهر فيما إذا قال: كلما حلفت بطلاقك فأنا طالق، =

وإنما يصار إليه في قوله: **جاءني زيد وعمرو**، ضرورة أن المشاركة في مجيء واحد ^{للإثنين} ^{أي إلى الاستبداد} لا يتصور، وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع أيضاً؛ لأن الحال تجماع ذا الحال، قال الله تعالى: ﴿حتى إذا جاءوها ^{أي الجنة} وفتحت أبوابها﴾ أي وأبوابها مفتوحة، وقالوا في قول الرجل لعبده: **أدّ إلي ألفاً وأنت حرّ، وللحربي: انزل وأنت آمن**، أن الواو للحال ^{في القولين} حتى لا يعتق العبد إلا بالأداء، **ولا يأمن الحربي ما لم ينزل.** ^{أي بأداء الألف}

"إن دخلت الدار فأنت طالق وطاق" كان هذا يميناً واحداً حتى لا تقع إلا تطليقة واحدة، ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان. جاءني زيد إلخ: دفع لدخل مقدّر، وهو أنكم قد قلتم: إن الثانية يتعلّق بما يتعلّق به الأولى بعينه، وتشاركها فيما يتم به بعينه، ولا يقتضي الاستقلال به، وهذا منقوص بقوله: جاءني زيد وعمرو، حيث أفرد، ثم الجملة الثانية بالخبر تقريراً لجواب إنما يصار إليه. لا يتصور: فلذا يختصّ الثاني بمجيء آخر بخلاف الأول حيث لا يقتضي المعطوف استبداد الشرط، لأن الشرط الواحد بعينه يكفي المعطوف والمعطوف عليه ثمه. ولما فرغ عن بحث المعنى الحقيقي للواو شرع في المعنى المجازي لها فقال: وقد يستعار إلخ. للحال: وأشار إلى المعنى المجوز للاستعارة. بمعنى الجمع: أي قد يستعار الواو للحال أيضاً بسبب معنى الجمع الذي بين الحال وبين ذي الحال.

لأن الحال تجماع إلخ: والواو للجمع المطلق، فهذه المناسبة استعيرت للحال، وهي اشتراكهما في معنى الجمعية، كما يستعار الأسد للرجل الشجاع لاشتراكهما في معنى الشجاعة. وفتحت أبوابها إلخ: فهذه الواو في الآية الكريمة للحال، والمعنى يجيئون المؤمنون الجنة، والحال أن أبوابها تكون مفتوحة لهم، لا للعطف؛ لأنه لا يستقيم في ذلك المقام. ولا يأمن الحربي إلخ: فليست الواو في القولين للعطف* بل للحال، ولما صارت للحال، والحال يكون شرطاً وقيداً للعامل فتوقّف العتق على الأداء والأمان على النزول. واعترض عليه أن قوله: "وأنت حرّ، وأنت آمن" حال، والحال بمنزلة الشرط، وإنما يتوقّف الجزاء على الشرط لا العكس، فعلى هذا يلزم أن يتوقّف الأداء على العتق، والنزول على الأمان، والموقوف عليه مقدّم من الموقوف، فثبت العتق قبل الأداء، والأمان قبل النزول، وهذا كما ترى. أجيّب عنه بوجوه، منها أنه من باب القلب، كقوله: عرضت الناقة على الحوض، أي الحوض على الناقة، فالتقدير: كن حرّاً وأنت مؤدّ للألف، وكن آمناً وأنت نازل. =

* للعطف: لأن عطف الخبر على الإنشاء غير مستحسن مع أنه يفسد المعنى؛ لأنه لا يستطيع أن يوجب الألف على عبده، مع قيام ربة العبد ابتداءً أنه لا يفيد الأمر بالنزول؛ إذ الحر المحصور لا يزل بقوله: "بغير الأمان"، فيلغو الكلام، فدعت الضرورة إلى أن تكون الواو للحال تحامياً عن هذا. فتأمل

[الفاء وحكمها]

وأما الفاء فإنها للوصل والتعقيب، ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق، إن الشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى من غير تراخ. وقد تدخل الفاء على العلل إذا كان ذلك مما يدوم، فيصير بمعنى التراخي. يقال: أبشر فقد أتاك الغوث، ولهذا قلنا فيمن قال لعبده: أد إلي ألفاً فأنت حرّ،
 إنه مفعول "قلنا"

= منها أن قوله: "أنت حر، وأنت آمن" من الأحوال المقدّرة، كقوله تعالى: ﴿فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ (الزمر: ٧٣) أي مقدّرين الخلود لا من الأحوال الواقعة، فيكون معناه: أد إلي ألفاً حال كونك مقدّراً أن الحرية في الحال الأداء، وانزل حال كونك مقدّراً أن الأمان في حال النزول، ولما أثبت المتكلم الحرية والأمان في حالتي الأداء والنزول، كانا متعلّقين بهما معدومين في الحال، فلا يلزم تقدّمها عليهما، وإنما التقدم للتقدير، ولا ضير فيه. منها أن الجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر، كأنه قيل: أد إلي ألفاً فتصرّ حرّاً، وانزل فتصرّ آمناً، فتعلق الحرية بالأداء والأمان بالنزول، فلا يتقدّمان عليهما. منها أن الحرية والأمان حالان للأداء والنزول، والحال صفة، والصفة لا يتقدم على الموصوف، فالحرية والأمان لا يتقدّمان على الأداء والنزول.

للوصل والتعقيب: أي لكون المعطوف موصولاً بالمعطوف عليه متعلّقاً له بلا مهلة. قلنا: مفعول "قلنا" هو قوله: إن الشرط: لوقوع الطلاق. غير تراخ: فإن لم تدخل الدارين، أو دخلت إحداهما فقط، أو دخلت الأولى بعد الثانية، أو دخلت الثانية بعد الأولى، بترأخي يقع الطلاق لفقدان الشرط. على العلل: وإن كان الأصل أن تدخل على الأحكام؛ لأن الحكم يترتب على علة فيتحقق التعقيب، ولا تدخل على العلل؛ لأن العلة لا تتأخر عن معلولها بل تتقدّم عليه، فأين التعقيب إلا أنها قد تدخل على العلل على خلاف الأصل. بمعنى التراخي: لأن العلة لما كانت دائمة الوجود كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم، فيتحقق التعقيب بهذا الاعتبار، فيصحّ دخول الفاء عليهما كما يقال: لمن هو في حبس ذي سلطان. الغوث: فالغوث علة للإبشار ولكنه يبقى بعد ابتداء الإبشار، فيحصل التعقيب، فيصحّ دخول الفاء عليها، ويسمّى هذه الفاء فاء التعليل؛ لأنها بمعنى لام التعليل. أقول: فيه نظر؛ لأن العلة للإبشار هو إتيان الغوث، فهو أنى لا يبقى زماناً، وأما الغوث الذي يبقى فهو ليس علة له، فتأمل*. ولهذا: أي لأجل أن الفاء قد تدخل على العلة الدائمة.

* فتأمل: أقول: فيه إشارة إلى جواب النظر هو أن حدوث إتيان الغوث وافكان آتيا إلا أن بقائه لا يكون آتيا بل يكون زمانيا. (أبو تراب محمد عبد الحق)

إنه يعتق للحال؛ لأن العتق دائم، فأشبهه المتراخي.
وَأَمَّا الدَّوَامُ فَهُوَ حَيْثُ يَبْقَى إِلَى مَدَّةٍ

["ثم" وحكمها]

وأما "ثم" فللعطف على سبيل التراخي، ثم إن عند أبي حنيفة رحمته الله التراخي على وجه القطع كأنه مستأنف حكماً قولاً بكمال التراخي، وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم. بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: أنتِ طالق ثم طالق إن دخلتِ الدار، قال أبو حنيفة رحمته الله: يقع الأول، ويلغو ما بعده كأنه سكت على الأول،

للحال: أي في الوقت؛ لأن الفاء هنا للتعليل؛ إذ العتق علة لأداء الألف، والعلة مقدّمة على المعلول، فكانه أنجز العتق ثم أمره بأداء الألف، فيعتق بقوله: "فإنك حر" في الحال، فالفاء داخلة على العلة الدائمة وهي العتق، أما كونه علة فظاهر. فأشبهه المتراخي: عن الحكم، فيتحقّق البعدية للعتق لدوامه بالنسبة إلى ابتداء الأداء، فلما تحقّق التعقيب صحّ دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار، فافهم. على سبيل التراخي: وهو أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلّق بهما. على وجه القطع: بأن يظهر أثره في الحكم والتكلم جميعاً، حتى كأنه أي الكلام مستأنف حكماً: كأن القائل قطع الكلام الأول ثم استأنف.

بكمال التراخي: وهو أن يكون في الحكم والتكلم جميعاً، وذلك لأن تلك الكلمة موضوعة لمطلق التراخي، فتدل على كماله؛ إذ المطلق ينصرف إلى الكامل. دون التكلم: فعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم؛ إذ ظاهر اللفظ موصول مع الأول، فكيف يجعل في التكلم منفصلاً مع أن العطف لا يصحّ مع الانفصال، وثمره الخلاف ما بيّنه بقوله: بيانه فيمن قال إلخ. ويلغو ما بعده: لأن التراخي لما كان في التكلم.

على الأول: ثم استأنف الكلام، فيقع الأول لعدم توقف أول الكلام على آخره وإن وجد المغير لفوات شرط التوقف، وهو الاتصال في الكلام، ولما وقع الأول لم يبق المحل لما بعده؛ إذ المرأة غير مدخولة، فيلغو ما بعده ضرورةً كما إذا وجد السكوت حقيقة. هذا إذا أحرّ الشرط، ولو قدّم الشرط بأن قال: إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق ثم طالق ثم طالق، تعلق الأول بالشرط ووقع الثاني في الحال لبقاء المحل؛ إذ الأوّل تعلق بالشرط، والمعلق لا ينزل في المحل، ولغا الثالث لعدم المحل. وفائدة تعلق الأول بالشرط أنه إذا نكحها ثانياً ووجد الشرط يقع الطلاق بسبب التعليق السابق. فإن قيل: إذا قلتُم بالتراخي في التكلم حكماً انقطع الكلام الأول عن الثاني كأنه سكت حقيقةً ثم استأنف، فعلى هذا صار قوله: "ثم طالق" =

وقالوا رحمهم الله: يتعلقن جملةً وينزلن على الترتيب، وقد يستعار لمعنى الواو. قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾
كلمة "ثم"

["بل" وحكمه]

وأما "بل" فموضوع لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله، يقال: جاءني زيد بل عمرو، وقالوا: جميعاً فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلتِ الدار فأنت طالق واحدة لا بل ثنتين،
أي الأئمة الثلاث

= حبراً بلا مبتدأ، وهو لا يفيد شيئاً، فلزم أن يلغو الثاني أيضاً. قلتُ: هب ولكن الاتصال بين المعطوف والمعطوف عليه صورةً باق، وهو وإن لم يكف التعليق بالشرط الأول؛ لأنه أمر زائد مبني على الاتصال صورةً ومعنى ولكن يكفي لصحة العطف لتقدير المبتدأ؛ لأنه ضروري في الكلام. هذا في غير المدخول بها، وأما المدخول بها فإن قدم الجزاء يقع الأول والثاني في الحال عليها؛ لأنها محل لهما، وتعلق الثالث بالشرط، فكأنه سكت على الأولين ثم قال: أنت طالق إن دخلت الدار، وإن قدم الشرط تعلق الأول بالشرط ووقع الثاني والثالث، كأنه سكت على الأول ثم تكلم بالآخرين، وهي محل لهما. جملة: إذ لا فصل في التكلم، فيتعلق الكل بالشرط، سواء قدم الشرط أو أخر ولكن في وقت الوقوع. على الترتيب: لوجود التراخي في الوجود، أي كلمة "ثم" للعطف بصفة التراخي، فلو جود معنى العطف والوصل في الكلام يتعلق الكل بالشرط، ولو جود معنى التراخي يقع مرتباً، فإن كانت موطوءة يقع الثالث وإلا يقع الأول فقط ويلغو الثاني والثالث بفوات المحل بالبينونة، كذا قيل.

لمعنى الواو: وإذا تعذر العمل بحقيقتها. ووجه الاستعارة وهو الاتصال بينهما في معنى العطف، والواو لمطلق الجمع، وثم للجمع مع التراخي، فبتلك المناسبة إذا تعذر التراخي تستعمل بمعنى الواو مجازاً. من الذين آمنوا إلخ: وصدر الآية: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ، فَكُ رَقَبَةً، أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ، يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ، أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ، ثُمَّ كَانَ﴾ (البلد: ١١ إلى ١٨). ففي هذا المقام تعذر العمل بحقيقة، ثم إذ لو أعمل بها لزم أن يكون فكُ الرقبة والإطعام معتبرين قبل الإيمان، وهذا فاسد؛ لأن الإيمان أصل لجميع الطاعات ورأس كل العبادات، والأصل مقدم، وذلك يستفاد من كثير الآيات الدالة على كون الإيمان شرطاً للأعمال. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (البقرة: ٢٧٧)، وفي تفسير الآية أقوال شتى، تركناها لخوف التطويل.

لإثبات ما بعده: أي المعطوف على سبيل التدارك للغلط. جاءني زيد بل عمرو: كان معناه أنا غلطنا في تكلم مجيء =

إنه يقع الثلاث إذا دخلت الدار، بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة رحمته الله؛ لأنه لما كان إبطال الأول وإقامة الثاني مقامه كان من قضية اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لفظ "بل" أي من مقتضيات لفظ "بل" ما بعد "بل" لكن بشرط إبطال الأول، وليس في وسعه ذلك، وفي وسعه إفراد الثاني بالشرط أي القائل ليتصل به بغير واسطة فيصير بمنزلة الحلف بيمينين، فيثبت ما في وسعه.

الثاني أي بالشرط
الكلام

["لكن" وحكمها]

وأما "لكن" فلاستدراك بعد النفي، تقول: ما جاءني زيد

= زيد؛ إذ هو لم يكن مقصوداً لنا، وإنما المقصود إثبات المحيي لعمرو، فزيدٌ يحتمل مجيئه وعدمه، لا أن مجيء زيد باطل وخطأ في الواقع، وهذا معنى الغلط وتداركه، هذا هو مذهب المحققين، وقيل: معنى الإعراض الرجوع عن الأول وإبطاله. ف: واعلم أن الإعراض عما قبله إنما يصح إذا كان ما قبله صالحاً للإعراض كما في الأخبار، فإن كان لا يحتمل ذلك كما في الإنشاءات فتصير كلمة "بل" للعطف المحض، فتعمل في إثبات الثاني مضموماً إلى الأول على سبيل الجمع دون الترتيب ولذا قالوا إلخ. إنه يقع الثلاث إلخ: لأن قوله "إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة" إنشاء لا يحتمل الرجوع عنه بكلمة بل، فيقع ما قبل "بل" وما بعدها على سبيل الجمع عند وجود الشرط بغير ترتيب، وإنما قيد بقوله "قبل الدخول بها" ليصح الفرق الذي بينه بقوله: بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة رحمته الله حيث لا يقع إلا واحدة فيما إذا قال لها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنتين؛ لأن قوله "وثنتين" معطوف على قوله "فأنت طالق واحدة"، فيتعلق بالشرط بواسطة، والأول بغير واسطة، والواسطة يقدم على ما هو واسطة له، فعند وجود الشرط ينزل على الترتيب، فيقع الأول أولاً، فإذا وقع لم يبق المحل للآخرين؛ لأنها غير موطوءة. نعم لو كان موطوءة لوقع الكل، وأما عندهما فيقع الكل لاشتراكهما في الشرط، وقد مرّ تشريحه فتذكر.

لأنه: دليل على وقوع الثلاث. بلا واسطة: لإبطال المعطوف عليه وإقامة المعطوف مقامه ولذا قال: لكن بشرط إلخ. إبطال الأول: إذ لو لم يبطل الأول وهو المعطوف عليه لاتصل الثاني أي المعطوف بالشرط بواسطة. ذلك: الإبطال؛ لأنه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم. بغير واسطة: فيجعل كأن الشرط ثبت هنا مذكوراً، لا أنه حذف اختصاراً، فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة. الحلف بيمينين: بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة، ثم قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثنتين، فإذا دخلت مرة واحدة يقع الثلاث. ما في وسعه: وهو إفراد الثاني بالشرط، ولا يثبت ما ليس في وسعه وهو إبطال الأول، فيقع الثلاث كما قرّرنا لك.

بعد النفي: أي لدفع توهم ناشٍ من الكلام السابق المنفي. ما جاءني زيد: فأوهم أن عمراً لم يجيء أيضاً لمناسبة =

لكن عمرواً، غير أن العطف به إنما يستقيم عند اتساق الكلام، فإذا اتسق الكلام كالمقرّر له بالعبد: ما كان لي قط لكنه لفلان آخر، تعلق النفي بالإثبات حتى استحقّه الثاني، وإلا فهو مستأنف كالمزوجة بمائة تقول: لا أجيّزه لكن أجيّزه بمائة وخمسين، فإنه ينفسخ العقد؛ لأنه نفي فعل وإثباته بعينه، فلم يتسق الكلام.

الكلام أو المتكلم
على صيغة الفاعل أو المتكلم
أي بلفظ "لكن"
أي النكاح
هذا القول

= بينهما، فاستدركت بقولك لكن عمرواً: أو قيد الاستدراك بعد النفي في عطف المفرد على المفرد، وإن كان في الكلام جملتان مختلفتان بالإثبات والنفي جاز الاستدراك بـ "لكن" في الإيجاب والنفي كليهما مثل بل، وهي وإن كانت مخففة فهي عاطفة، وإن كانت مشددة فهي مشبهة بالفعل مشاركة للعاطفة في الاستدراك. اتساق الكلام: والمراد بالاتساق أن يصح ما بعد "لكن" تداركاً لما قبلها، بأن يكون الكلام متصلاً ببعضه ببعضه غير منفصل ليتحقّق العطف، وأن يكون النفي راجعاً إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر ليتمكن الجميع بينهما، ولا يناقض آخر الكلام أوله، فإن فات أحد الشرطين لا يحصل الاتساق، فلا يصح الاستدراك، فحينئذ يكون الكلام مستأنفاً مبتدئاً لا معطوفاً. كالمقرّر له: أي كاتساق كلام المقرّر له. وصورة المسألة أن رجلاً في يده عبد فأقرّ بالعبد أي بذلك العبد أنه لفلان، فقال المقرّر له: ما كان لي. لفلان آخر: فإذا وصل قوله "لفلان آخر" بقوله "ما كان لي قط". تعلق النفي: وهو قوله "ما كان لي قط". بالإثبات: المذكور بعد لكن، وهو قوله "لفلان آخر"، فقد حصل الاتساق بالمعنيين، أما بالاتصال فلأن قوله "لكنه لفلان آخر" صدر متصلاً بقوله "ما كان لي قط". نعم لو لم يصدر متصلاً لاحتمل أن يكون قوله "ما كان لي" نفيّاً عن نفسه أصلاً وردّاً لإقراره، فلما اتصل به "لكنه لفلان آخر" فعلم أنه أراد التحويل من نفسه إلى رجل آخر. استحقّه إلخ: وأما باعتبار كون النفي راجعاً إلى شيء، والإثبات إلى شيء آخر فهو ظاهر؛ لأنه نفي الملك عن نفسه، وأثبتته لغيره حيث قال: لكنه لفلان آخر، وإلا: أي وإن لم يوجد الاتساق لفوات أحد المعنيين. كالمزوجة بمائة: أي ككلام العاقلة التي زوجها الفضولي من رجل على أن يكون المهر مائة، فهي بعد الخير. فلم يتسق الكلام: لفوات أحد المعنيين، وهو كون النفي راجعاً إلى شيء والإثبات إلى شيء آخر؛ لأنها لما قالت: لا أجيّزه، فقد قلعت النكاح عن أصله حتى لم يبق له وجه صحته أصلاً، ثم لما قالت بعده: لكن أجيّزه بمائة وخمسين، لزم أن يكون إثبات ذلك الفعل المنفي بعينه، والمهر في النكاح تابع لا اعتبار له، فيتناقض أول الكلام بآخره، فحملناه على ابتداء الكلام، فيكون "لكن" للاستيناف لا للعطف، وإنما يكون الكلام متسقاً لو قالت: لا أجيّزه بمائة ولكن أجيّزه بمائة وخمسين، ليكون التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح، فيكون النفي راجعاً إلى قيد المائة، والإثبات إلى قيد المائة والخمسين؛ لما تقرّر عندهم من أن النفي في الكلام المقيد يرجع إلى =

["أو" وحكمها]

وأما "أو" فتدخل بين اسمين أو فعلين فيتناول أحد المذكورين، فإن دخلت في الخبر أفضت إلى الشك، وإن دخلت في الابتداء والإنشاء أوجبت التخيير. ولهذا قلنا فيمن قال: هذا حر أو هذا، إنه لما كان انشاءً يحتمل الخبر أوجبت التخيير على احتمال أنه بيان، حتى جعل البيان إنشَاءً من وجه إظهاراً من وجه،
أي هذا القول كلمة "أو"
أي هذا القول أيضاً

= القيد فقط، فاندفع ما قال صاحب "غاية التحقيق": من أن في تلك الصورة أيضاً لا يتسق الكلام؛ لأنه نفي فعل وإثباته بعينه، فتأمل. أحد المذكورين: ففي المفردين تفيد ثبوت الحكم لأحدهما، كقولك: جاءني زيد أو بكر، أو بأحدهما كما تقول: زيد قاعد أو قائم، وفي الجملتين تفيد حصول مضمون أحدهما، كقوله تعالى: ﴿أَنْ أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ﴾ (النساء: ٦٦). هذا هو مذهب عامة أهل اللغة وأئمة الأصول، وذهب القاضي الإمام أبو زيد وأبو اسحق الإسفرائي وجماعة من النحويين إلى أن كلمة "أو" للشك، وهذا ليس بسديد؛ لأن الشك باعتبار محل الكلام، وإليه أشار. أفضت إلى الشك: باعتبار محل الكلام، لا أنها وضعت للشك، كما في قولك: جاءني زيد أو خالد، كان المقصود هو الإخبار عن مجيء أحدهما لكن بغير تعيين، فوقع الشك بهذا الاعتبار لا أنها موضوعة له. في الابتداء: كما في قولك: اضرب هذا أو هذا.

والإنشاء: كقولك: هذا حرّ أو هذا. أوجبت التخيير: لأن الشك الذي كان ينشأ من محلّ الكلام لا يوجد هنا؛ لأنه لإثبات الحكم ابتداءً، فيعود إلى أصله وهو تناول لأحدهما من غير تعيين، والأمر في الابتداء للايتمار، وهو لا يثبت بإيقاع الفعل في غير العين؛ لأن الأمور لا يعلم مراد الأمر، فثبت ضرورة التمكن من الايتمار، وكذا في الإنشاء لما تناول أحدهما غير عين أوجبت التخيير لدفع الإبهام، فالحاصل كما أن الشك في الإخبار يثبت من خارج كذلك التخيير في الابتداء، والإنشاء يثبت من خارج لا أنها موضوعة لهما. ولهذا: أي لأجل أن "أو" لأحد الشيعين غير عين، وإنما يثبت الشك والتخيير بمحلّ الكلام. لما كان إنشَاءً: شرعاً؛ لأن الشرع وضعه لإيجاد الحرّية. يحتمل الخبر: لغة؛ لأن وضعه في اللغة للإخبار. التخيير: حتى يكون له ولاية إيقاع هذا العتق في أيهما شاء. بيان: للحرّية السابقة على هذا الكلام.

إنشاءً من وجه إلخ: فكما المبين وهو قوله: "هذا حرّ أو هذا" يحتمل الوجهين أي الإنشائية والخبرية، فمن حيث الإنشائية يوجب التخيير حتى كان له أن يوقع العتق في أيهما شاء، ومن حيث الخبرية يحتمل البيان للخبر المجهول الصادر عنه، كذلك البيان، وهو التعيين بأن يعين ويقول: هذا كان مراداً لي يحتمل الوجهين المذكورين، =

وقد تستعار هذه الكلمة للعموم، فتوجب عموم الأفراد في موضع النفي، وعموم الاجتماع في موضع الإباحة. ولهذا لو حلف: لا يكلم فلاناً أو فلاناً، يحنث إذا كَلَّم أحدهما. ولو قال: لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً، كان له أن يكلمهما جميعاً. وقد تجعل بمعنى حتى، في نحو قوله: والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار،...
كلمة "أو"

= فمن حيث أنه إنشاء، وذلك في موضع التهمة يشترط له صلاحية المحل؛ لأن إنشاء العتق إنما يكون في موضع صالح له فإن مات أحد العبدین قبل التعین وقال: كان هذا مراداً لي لم يقبل قوله لفوات محل إنشاء العتق؛ فإن التهمة يعين المحي للعتق لا محالة، ومن حيث إنه بيان للخير السابق يجبر عليه من جهة القاضي، وفي موضع يعدم التهمة يقبل قوله حتى إن بين عبداً قيمته أكثر من ثلث ماله في مرض الموت، يصح بيانه لعدم التهمة واعتبار الجانب الخيرية في هذا الموضع. للعموم: في موضع النفي وموضع الإباحة، وتكون حينئذ بمعنى الواو، ووجه الاستعارة أن الواو تدلّ على إثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما كذلك، أو لكن على أفراد كل منهما عن الآخر، فإذا تعدد الأفراد تستعمل في معنى الواو لاشتراكهما في أمر واحد.

في موضع النفي: لأنها لما كانت لنفي أحد المذكورين لا على التعيين يصدق الكلام عند انتفاء جميع الأفراد إن كان خيراً، وإن كان نهياً كان من ضرورة الانتهاء عن أحد المذكورين لا على التعيين وجوب الانتهاء عنهما جميعاً، فأوجب العموم على وجه الأفراد لا العموم على وجه الاجتماع؛ إذ الأفراد أقرب إلى حقيقة تلك الكلمة، والاجتماع أبعد كل البعد، فوجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الإمكان.

عموم الاجتماع: لأن يرفع المانع في شيء غير عين لا يتصور العمل، فثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل، فتكون "أو" بمعنى الواو. ولهذا: أي لأنها توجب عموم الأفراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الإباحة. لا يكلم فلاناً إلخ: هذا نظير موضع النفي، وذلك لأن "أو" وقعت في موضع النفي، فيوجب الأفراد، فصارت بمنزلة واو العطف، فيعمّ الحنث عليه إلا كفارة بمين واحدة؛ لأن تعدد الحنث والكفارة بتعدد هتك حرمة اسم الله، ولم يوجد إلا مرة واحدة. نعم لو كانت عين الواو لصارت بمنزلة اليمينين، فتعدّد الحنث والكفارة. لا يكلم أحداً إلخ: هذا نظير موضع الإباحة، فأو واقعة في موضع الإباحة؛ لأن الاستثناء من الحظر إباحة، فصارت بمعنى الواو فأوجب عموم الاجتماع.

جميعاً: لأنه لو تكلم بالواو لجاز له التكلم بها، فكذا في "أو". بمعنى حتى: مجازاً كما تجعل بمعنى الواو، وإن كان الأصل فيها أن تكون العطف، وذلك في موضع لا يستقيم فيه العطف لاختلاف الكلام بأن يكون أحدهما اسماً والآخر فعلاً، أو يكون أحدهما ماضياً والآخر مضارعاً، ومع ذلك يحتمل الغاية بأن يكون أول الكلام ممتداً بحيث ما بعد "أو" أن يكون غاية له، فحينئذ تستعار بمعنى حتى. هذه الدار: الأخرى، فإن أو في هذا المثال بمعنى حتى؛ =

حتى لو دخل الأخيرة قبل الأولى انتهت اليمين؛ لأنه تعذر العطف لاختلاف الكلامين من نفي وإثبات، والغاية سالحة؛ لأن أول الكلام حظر وتحريم، ولذلك وجب العمل بمجازه. ^{لأن يحمل عليها} ["حتى" وحكمها]

وأما "حتى" فللغاية، ولهذا قال محمد في "الزيادات" فيمن قال: عبده حرّ إن لم أضربك

= لأن العطف هنا متعذر؛ إذ قوله "ادخل" منصوب، وليس قبله فعل منصوب يصحّ عطفه عليه، والكلام يحتمل الغاية، فتركت حقيقتها وحملت على الغاية، فصارت بمعنى حتى مجازاً. انتهت اليمين: أي انتهت اليمين الثابتة بقوله "والله لا أدخل هذه الدار" بوجود الغاية، فإن دخل الثانية أولاً ثم دخل الأولى لا يبحث لانتهاء اليمين عند دخوله في الدار الآخرة. نعم لو دخل الأولى قبل الأخرى لبحث لمباشرة المحذور يمينه. لأنه: دليل على قوله "وقد تجعل بمعنى حتى". من نفي: في أول الكلام، وهو قوله "لا أدخل". وإثبات: في الثاني وهو قوله "أو أدخل"، وعطف المثبت على المنفي أو بالعكس متعذر. أقول: فيه* نظر؛ لأن هذا العطف عند النحاة شائع، فالأوجه في وجه تعذر العطف ما قلنا. أول الكلام: هو قوله: "لا أدخل".

حظر وتحريم: وهو ممتدّ، فيصلح أن يكون غاية آخر الكلام، وهو قوله: أو أدخل هذه الدار، فلذا ينقطع التحريم بدخوله في الدار الثانية. فإن دخلها أولاً ثم دخل الأولى، لا يبحث كما مرّ.

ولذلك: أي لتعذر العطف وصلاحيّة الغاية. بمجازه: أي بلفظ أو، فتصير بمعنى حتى مجازاً. حتى: سواء كانت عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الإعراب، ويتعين في صورة النصب، مثل أكلت السمكة حتى رأسها، أو ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية أو اسمية، مذكور خيرها أو محذوف، والأصل هي الجارة؛ لأن الغاية التي هي موضوع لها لا تثبت في العاطفة من حيث أنها عاطفة بل بوجه آخر بخلاف الجارة. فللغاية: أي هي موضوعة لهذا المعنى كإلى حيث لا يسقط عنها هذا المعنى، ثم اعلم أن "حتى" كما تدخل على الأسماء تدخل على الأفعال أيضاً، فحينئذ قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازة بمعنى لام كي، وقد تكون لمجرد العطف، أي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية، ولكن الأصل هو الأول كما عرفت، فيحمل عليه ما أمكن، وشرط الإمكان أن يحتمل الصدر الامتداد، وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء، فإن لم يوجد الشرط تستعمل المجازة بمعنى لام كي إن أمكن وإلا فتستعار للعطف المحض، وهذا خلاصة البحث. ولهذا: أي لأجل أن "حتى" للغاية.

* يصح: حتى لو قال بالرفع لصح العطف وثبت التحير. * فيه: وفيه إشارة إلى توجيه قول المصنف أن يقال: المراد بالتعذر عدم الحسن أو أن يقال: إن للفقهاء في باب الاستعارات اعتباراً آخر فلا يضرهم خلاف النحاة.

حتى تصيح، إنه يحنث إن أقلع قبل الغاية، واستعير للمجازاة بمعنى لام كي، في قوله:
 إن لم آتكَ غداً حتى تغدّيني، حتى إذا أتاه فلم يغدّه لم يحنث؛ لأن الإحسان لا يصلح
 أي امتنع عن الضرب وهو تغذية المخاطب إياه
 منهياً للإتيان بل هو سبب له، فإن كان الفعلان من واحد كقوله: إن لم آتكَ حتى
 أتغديّ عندك، تعلق البرّ بهما؛ لأن فعله لا يصلح جزاءً لفعله، فحمل على العطف
 بحرف الفاء؛ لأن الغاية تجانس التعقيب.

حتى تصيح: أنت، فهذا مثال للغاية؛ لأن صدر الكلام أي ما قبل "حتى" وهو ضرب المخاطب أمر ممتدّ
 والآخر أي ما بعد "حتى" وهو الصياح يصلح انتهاء له؛ ليهجان الرحمة أو لحدوث الخوف من أحد أنه مفعول.
 قبل الغاية: وهي الصياح، وكذا يحنث إن لم يضره أصلاً. نعم لو ضربه إلى الصياح لوجود البر لا يحنث.
 حتى تغدّيني: فهنا "حتى" لا تصلح للغاية، فتكون بمعنى لام كي أي لم آتكَ لكي تغدّيني. لم يحنث: لأنه أتاه
 للتغذية، وهي فعل المخاطب لا اختيار للمتكلم فيه، وأما قلنا: لا يصلح للغاية؛ لأن صدر الكلام وهو الإتيان
 وإن صلح للامتداد بحدوث الأمثال، لكن آخره وهو التغذية لا يصلح انتهاء له.
 سبب له: أي للإتيان وداع لزيادة الإتيان، فإذا كان سبباً له صار "حتى" بمعنى لام كي مفيدة للسببية والمجازاة؛
 لأن جزاء الشيء وسببه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغاية من المعيا، والسببية والمجازاة إنما يتحقق إذا كان الفعلان
 من فاعلين؛ لأن فعله لا يصلح جزاء لفعله في الأغلب. الفعلان: أحدهما قبل "حتى" والآخر بعدها من شخص.
 كقوله: إن لم آتكَ إلخ: فعبدي حرّ، فالتغذية في هذا المثال كما كان لا يصلح انتهاء لصدر الكلام كذا
 لا يصلح السببية، فإن الإتيان على الغير ليس سبباً لتغديّ الآتي عنده لعدم كون الإتيان مفضياً إليه، فتعيّن أن
 تجعل مستعارة للعطف، فكأنه قال: إن لم آتكَ فلم أتغدّ عندك فعبدي حرّ.
 بهما: أي بالإتيان والتغذية عنده غير متراخ، فإن لم يأت، أو أتاه ولم يتغدّ، أو أتاه وتغديّ متراخياً عن الإتيان، فيحنث في كل
 صورة. وإنما جعلنا "حتى" بمعنى الفاء؛ لأنها أقرب في الاستعارة، فإذا جعلت بمعنى الفاء يجتمع التراخي، وقال بعضهم: هي
 بمعنى الواو؛ لأن الجوز للاستعارة الاتصال، وهو في الواو أكثر، ولكن الأول أوجه، وإليه ذهب المصنّف كما سيأتي.
 جزاءً لفعله: دليل على كون "حتى" بمعنى العطف وقد مرّ تقريره آنفاً، وقد اعترض عليه بأن بعض أفعال الشخص قد يصلح
 سبباً للبعض ومفضياً إليه، كما في قولنا: نازعته كي أغلب، وباحثه كي أفحمه. اللهم إلا أن يقال: هذا قليل جداً، والأوجه أن
 يقال: إن هذا في ما نحن فيه لا يردّ، وإنما الكلام في هذا لا في جميع الأفعال، فإذا لم يصلح للجزء فحمل على العطف بحرف الفاء.
 الغاية تجانس التعقيب: هذا هو وجه جعل حتى بمعنى الفاء؛ لأن في الفاء معنى الغاية، فهما متجانسان حيث
 يكون ما بعد "حتى" غاية لما قبلها، ويتأخّر في الوجود عنه كذلك ما بعد الفاء متأخّر عما هو قبلها بخلاف
 الواو. ف: قيل لا بدّ أن يكون أتغديّ بإسقاط الألف ليكون مجزوماً معطوفاً على "آتكَ". وقيل: لا بأس به؛ لأن
 الاستعارة إنما هي في المعنى لا في الإعراب، فتأمل. ولما فرغ من الحروف العاطفة شرع في الجارة.

[حروف الجر]

ومن ذلك حروف الجر.

[الباء وحكمها]

فالباء للإلصاق، ولهذا قلنا في قوله: "إن أخبرتني بقدم فلان": إنه يقع على الصدق.
مفعول "قلنا" فعبدي حر

["على" وحكمها]

و"على" للإلزام، في قوله: عليّ ألف، وتستعمل للشرط، قال الله تعالى: ﴿يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً﴾،

حروف الجر: وإنما سميت بها؛ لأنها تجرّ فعلاً إلى اسم، نحو مررتُ بزيد، أو اسماً إلى اسم، نحو المال لزيد. للإلصاق: فما دخل عليه الباء فهو الملتصق به، والطرف الآخر هو الملتصق. ولهذا: أي لأجل أنها للإلصاق وهو يقتضي الملتصق والملتصق به. على الصدق: أي على الخبر المطابق للواقع، وذلك لأن معنى قوله (إن أخبرتني بقدم فلان) هو إن أخبرتني خيراً ملتصقاً بقدم فلان، ولا يتصور إلصاقه بقدم فلان إلا إذا وقع قدم فلان، فإن أخبر خيراً صادقاً بقدمه يحنث ويعتق عبده، وإن أخبر كاذباً فلا، بخلاف ما إذا قال: إن أخبرتني أن فلاناً قد قدم، حيث يحنث بإخباره صادقاً كان ذلك أو كاذباً.

عليّ ألف: لأن "عليّ" وضعت للاستعلاء، والاستعلاء قد يكون حقيقةً، نحو زيد على السطح، وقد يكون حكماً بأن يلزم على ذمته شيء كما في هذا القول، فقوله "عليّ ألف" يحمل إقراره بالدين لوجود الاستعلاء في الدين؛ لأن الدين يعلوه ويركبه، فيجب عليه الألف. للشرط: باعتبار أن الجزاء يتعلّق بالشرط، فيكون لازماً عند وجوده، فيكون ما بعدها شرطاً لما قبلها، وهذا الاستعمال بمنزلة الحقيقة؛ لأنه أقرب من معنى الباء كأنه أحد نوعي الحقيقة، ولذا قال: تستعمل، ولم يقل: تستعار. على أن لا يشركن بالله: أي بشرط عدم الإشراك بالله، هذا ما ذهب إليه الفقهاء، والمذكور في كتب التفسير أن "على" صلة المبايعه، يقال: بايعته على كذا، إلا أنها مؤدّية إلى معنى الشرط؛ إذ المبايعه تؤكد كالشرط، ولكن الفقهاء توسّعوا فيه حتى قالوا: إنها بمعنى الشرط.

وتستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة؛ لأن الإلصاق يناسب اللزوم.
الذي مر معنى الباء

["من" و حكمها]

و "من" للتبويض، ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه فيمن قال: أعتق من عبيدي من شئت عتقه، كان له أن يعتقهم إلا واحداً، بخلاف قوله: من شاء؛ لأنه وصفه بصفة عامة، فأسقط الخصوص.

المعاوضات المحضة: وهي ما يكون العوض فيه أصلياً ولا ينفك عن العوض قط، كالبيع والإجارة والنكاح، فإن قال: بعتك هذا على كذا، أو أجرتك على كذا، أو نكحت على كذا كان معنى قوله: بعتك بكذا، فيجب المسمى، وذلك لأن العمل بمقتضاها في المعاوضات متعذر، فيحمل على ما يناسب المعاوضات وهو الباء؛ لأن معنى الباء الإلصاق كما عرفت، والعوض هذه التصرفات لازم لها، والشئ إذا لزم الشئ كان ملصقاً به. اللزوم: الذي هو معنى على؛ لأن الشئ إذا لزم الشئ كان ملصقاً به، فبتلك المناسبة تستعار على بمعنى الباء، ولا يحمل على الشرط؛ لأن المعاوضات المحضة عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق، كما تقول المرأة لزوجها: طلقني ثلاثاً على ألف درهم، فعنده يحمل على الشرط لا على الإلصاق، فصار كما قالت: طلقني ثلاثاً بألف درهم، فيحمل على المعاوضة، حتى إن طلقها الزوج واحدةً يجب ثلاث الألف؛ لأن أجزاء العوض تنقسم على أجزاء العوض. للتبويض: هذا ما ذهب إليه المصنف، وقد ذكر النحاة أنها قد تكون للتبويض، كما يقال: سرت من البصرة إلى الكوفة، وقد تكون للتبيين، كقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ (الحج: ٣٠)، وقد تكون للتبويض، كما يقال: أخذت من الدراهم أي بعضها، فجعلوا ابتداء الغاية أصلاً والباقي تابعاً، وبعضهم لما رأى استعمال هذه الكلمة في التبويض كثيراً قال: هذا أصل. ولهذا: أي لأجل أنها للتبويض.

يعتقهم إلا واحداً: منهم، وذلك لأن من الموصول تقتضي العموم والشمول، وكلمة "من" تقتضي التبويض، فوجب القول بالعموم إلا بقدر ما يقع به العمل بالتبويض، وهو أن ينقص الواحد من الكل ليتمكن العمل بهما، وعندهما: له أن يعتقهم جميعاً؛ لأن كلمة "من" عام، وكلمة "من" كما تجيء للتبويض تجيء للبيان أيضاً، فصار قوله "من عبيدي" بيان لقوله "من شئت"، فلا حاجة إلى أن ينقص الواحد من الكل.

قوله: أعتق من عبيدي. وصفه: أي البعض المفهوم من قوله "من عبيدي" بصفة عامة: وهي المشيئة الثابتة بقوله "من شاء عتقه" المنسوبة إلى الفاعل، وهو "من". فأسقط: أي العموم الثابت بقوله "من شاء". الخصوص: الذي كان يثبت من كلمة "من" التبؤية، وذلك لأن النكرة الموصوفة تعم بخلاف ما سبق من قوله "من شئت"؛ لأن =

["إلى" و "في" وحكهما]

و "إلى" لانتهاء الغاية. و "في" للظرف، ويفرق بين حذفه وإثباته،

= المشيئة في ذلك القول نسبة إلى المخاطب دون "من"، فلا يسقط الخصوص الثابت من قوله "من عبيدي".
 الغاية: والمراد بالغاية المسافة استعمالاً للجزء في الكل؛ لأن الغاية التي هي النهاية والطرف يوجد في المسافة؛ لأن لها طرفين، فإلى تدخل على الطرف الأخير، و "من" على الطرف الأول. يقال: سرتُ من البصرة إلى الكوفة، فالمسافة التي بين البصرة والكوفة، فابتدأها للسائر من البصرة وانتهأها إلى الكوفة، ولذلك استعملت "إلى" في آجال الديون؛ لأن آجال الديون غاياتها.

ف: ثم اعلم أن الغاية إن كانت قائمة بنفسها أي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها إلى المغيّا فلا تدخل في المغيّا، كالحائط في قوله: له من هذه الحائط إلى هذه الحائط، وإن لم تكن قائمة بنفسها، فإن كان صدر الكلام متناولاً للغاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل في المغيّا، كالمرفق في قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المائدة: ٦)، فالمرفق ليست قائمة بنفسها، وصدر الكلام وهو الأيدي متناول لها؛ لأن اليد إلى الإبط فذكرها حينئذ لإخراج ما بعدها، فتدخل هي بنفسها في المغيّا أي اليد، فتناولها حكم الغسل خلافاً لزفر ﷺ، وإن لم يتناولها أو كان في التناول شكٌ فحينئذ ذكرها لمدّ الحكم إليها، فهي لا تدخل في المغيّا كالليل في الصوم، قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (البقرة: ١٨٧).

فصدر الكلام وهو الصوم لا يتناول الليل؛ لأنه الإمساك ساعة لغة، فذكر الغاية التي هي الليل هنا لمدّ الصوم، فهي لا تدخل في الصوم، هكذا قيل. للظرف: هذا القدر هو المتفق عليه عند أصحابنا، ولكن اختلاف في حذفها وإثباتها، وإليه أشار بقوله: ويفرق إرخ: هذا عند أبي حنيفة ﷺ، وأما عندهما فحذفه وإثباته سواء في كون ما بعده معياراً لما قبله غير فاضل عنه في الظروف الزمانية، فقوله "غداً" وقوله "في غد" سواء في كون الغد معياراً لما بعده، حتى لو قال: نويتُ به آخر النهار، لا يصدّق قضاءً؛ لأنه حذف عنه حرف الظرف اختصاراً، فكانا سواء في الحكم. وأما عنده إذا حذف "في" واتصل الفعل بالظرف بأن قال: أنت طالق غداً، فيراد بالاستيعاب إن أمكن؛ لأنه حينئذ شابه المفعول به حيث انتصب بالفعل، فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه إن أمكن، فإن قال: نويتُ آخر النهار، لا يصدّق قضاءً؛ لأنه غير موجب كلامه، فلا بد أن يقع الطلاق في أول النهار ليتحقّق الاستيعاب، وأما إذا اتصل الفعل به بواسطة "في" اقتضى وقوعه في جزء منه؛ إذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب. فإذا قال "في غد" وقال: أردت آخر النهار، يصدّق قضاءً كما يصدّق ديانةً؛ لوقوعه في جزء مبهم من الغد، وله ولاية التعيين.

فقوله: إن صمت الدهر، وقع على الأبد، وفي الدهر على الساعة، وتستعار للمقارنة في
 نحو قوله: أنت طالق في دخولك الدار.
 عند تعذر العمل بحقيقته

[حروف الشرط]

["إن" و"إذا" وحكهما]

ومن ذلك حروف الشرط، وحرف "إن" هو الأصل في هذا الباب. و"إذا" يصلح
 للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين، وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه.....

على الأبد: حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر، فلو لم يصم جميع العمر لا يعتق عبده ولا يحنث. وقوله:
 إن صمت في الدهر: فعبدي حرّ، واقع على الساعة، حتى لو نوى الصوم إلى الليل ثم أفطر بعد ساعة، يحنث
 ويعتق عبده لوجود الصوم في جزء من الدهر.

في دخولك الدار: أي حال مقارنتك الدخول، فلاتطلق قبل الدخول. ووجه التعذر أن كلمة "في" دخلت في
 الفعل، وهو لا يصلح ظرفاً للطلاق؛ لأنه عرض غير قار، فإذا تعذر العمل بحقيقة "في" يجعل مستعار المعين المقارنة،
 ووجه الاستعارة أن الظرفية متضمنة للمقارنة؛ لأن الظرف يقارن الظروف، فتحققت المناسبة. ولما فرغ من
 بحث الحروف الجارة شرع في كلمات الشرط، فقال ومن ذلك: أي من باب حروف المعاني.

حروف الشرط: أي كلمات الشرط، وتسميتها بالحروف باعتبار أن الأصل في هذا الباب "إن"، وهي حرف، أو
 تشبيهاً لها بالحروف في عدم إفادتها معانيها بغير إلحاق اسم آخر إليها، كما أن الحروف لا تفيد بغير الانضمام.
 هذا الباب: أي في باب الشرط؛ لأنه مختصّ بمعنى الشرط ليس له معنى آخر سواه بخلاف غيره، فإن له معانٍ أخرى
 أيضاً، فهو يربط إحدى الحملتين بالأخرى، ويسمى الأولى شرطاً والثانية جزءاً، ويدخل على أمر معدوم متردّد بين
 أن يكون وبين أن لا يكون، فلا يدخل على ما لا يمكن وجوده ولا على ما هو كائن لا محالة، فلذا لا يدخل على
 الاسم؛ لأن معنى الحظر (أي التردّد بين الوجود والعدم) لا يتحقّق في الأسماء، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَمْرًا هَلَكًا﴾
 (النساء: ١٧٦)، ﴿وَإِنَّ أُمَّرَأَةً خَافَتْ﴾ (النساء: ١٢٨)، من قبيل الإضمار على شريطة التفسير، ومن التقديم والتأخير.

و"إذا" يصلح إلخ: أي كلمة إذا مشتركة بين الوقت والشرط، وإذا تستعمل في الشرط لا يلاحظ فيها
 معنى عموم الأوقات والأحوال، بل تجرّد عن معنى الوقت أصلاً، ويكون استعمالها كاستعمال كلمة "إن"
 من جعل الأول سبباً والثاني مسبباً، ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها، كما قال الشاعر: =

["متى" وحكمها]

وعند البصريين وهو قولهما: هي للوقت، ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها
 مثل "متى"، فإنها للوقت لا يسقط عنها بحال، والمجازات بها لازمة في غير موضوع
 الاستفهام، وبإذا غير لازمة بل هي في حين الجواز.

["من" و"ما" و"كل" و"كلما"]

ومن وما وكل وكلما تدخل في هذا الباب،

= واستغن ما أغناك ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتحمل
 أي إن تصبك خصاصة. وإذا استعملت في معنى الوقت تجرد عن معنى الشرط ولا يجوز المضارع ولا يدخل الفاء
 فيما بعدها، كما قال الشاعر:

وإذا تكون كريهة أدعى لها وإذا يحاس الحيس يدعى جندب
 هذا ما ذهب إليه الكوفيون وأبو حنيفة رضي الله عنه. وهو قولهما: أي كلمة إذا موضوعة. ويجازى بها: أي يستعمل
 استعمال كلمات المجازات، أي الشرط مجازاً.

غير موضع الاستفهام: فإن في موضع الاستفهام يسقط عن "متى" معنى المجازات كما في قوله: متى تذهب، فإذا
 لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازات لها فالأولى أن لا يسقط ذلك المعنى عن إذا؛ لأن المجازات بها غير
 لازمة، وإليه أشار بقوله في حين الجواز: فإن قلت حينئذ لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ لأن معنى الوقت
 حقيقة لها، ومعنى الشرط مجازاً، وكلاهما مرادان في الاستعمال كما قلتم. قلت: لا يلزم الجمع في المراد؛ لأنها
 لم تستعمل إلا في معنى الوقت الذي هو معنى حقيقي لها، ومعنى الشرط إنما لزم تضيماً من غير قصد وإرادة،
 كالمبتداء يتضمّن معنى الشرط بلا قصد. ويظهر ثمرة الخلاف في قول من قال لامرأته: إذا لم أطلقك فأنت طالق،
 حيث لا يقع الطلاق عنده ما لم يمّت أحدهما؛ لأن "إذا" هنا للشرط فسقط منها معنى الوقت، فهو علق الطلاق
 ولا يثبت عدم الطلاق في حياتهما لإمكان الطلاق، فإذا مات أحدهما عدم الطلاق لعدم المحل أو لعدم من يوقع
 الطلاق، فإذا تحقق الشرط وقع الطلاق المطلق في حال صحّة التعليق، وعندهما يقع الطلاق إذا فرغ من كلامه؛
 لأن "إذا" يسقط عنه معنى الوقت، فصار المعنى في زمان لم أطلقك فأنت طالق، فإذا فرغ من هذا الكلام وجد
 زمان لم يطلقها فيه، فيقع الطلاق في الحال لوجود الشرط كما في متى.

في هذا الباب: أي في باب الشرط، فمن لذوات من يعقل كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا﴾ (النحل: ٩٧)، =

وفي كل معنى الشرط أيضاً من حيث أن الاسم الذي يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام، وهي توجب الإحاطة على سبيل الأفراد، ومعنى الأفراد أن يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره.
في ثبوت الجزاء

= وما لذوات ما لا يعقل ولصفات من يعقل، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَقْدُمُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (البقرة: ١١٠)، وكلما يوجب عموم الأفعال، كما في قوله: ﴿كَلِمًا نَضَحَتْ جُلُودَهُمْ﴾ (النساء: ٥٦)، ولما كان يتوهم أن عدّ كل من كلمات الشرط غير شديد؛ لأنها ليست للشرط حقيقة؛ لأن كلمات الشرط إنما تدخل على الأفعال، وكل مصاحبة للأسماء. وفي كل معنى إلخ: وإن كانت تصاحب الأسماء. الذي يتعقبها: أي الاسم الذي يجيء بعد كل. يوصف بفعل: كما تقول: كل رجل يفوض أمره إلى الله فهو سعيد.

ليتم الكلام: لأنها إذا تضمنت معنى الشرط يوصف الاسم الذي تضاف "كل" إليه بفعل وإلا لا يتم الكلام، فإذا وجد الفعل بعد الاسم المذكور والمضاف أصل لتوارد الإعراب عليه فصار كأن كلمة "كل" دخلت على الفعل فالتحقت بكلمات الشروط من هذا الوجه. وهي: أي كلمة "كل" إذا أضيفت إلى نكرة.

على سبيل الأفراد: بكسر الهمزة؛ إذ معنى الإحاطة يستفاد من "كل". معه غيره: حتى إذا قال السلطان للجيش: كل رجل دخل منكم هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخل عشرون رجلاً معاً، وجب لكل واحد منهم النفل الموعود به كافلاً؛ لما قلنا: إنما توجب الإحاطة على سبيل الأفراد، فيجعل كل واحد من الداخلين كأن اللفظ يتناوله خاصة وليس معه غيره، وهو أول بالنسبة إلى من تخلف من الناس، بخلاف كلمة "من" حيث لم يكن لهم شيء في تلك الصورة؛ لأنها توجب عموم الجنس، فعلى هذا ليس فيهم أول؛ لأنه اسم لفرد سابق، وبخلاف كلمة الجميع* حيث يقسم النفل المذكور منهم بالسوية في تلك الصورة؛ لأنها تدلّ على الاجتماع دون الأفراد، فيكون جميع الداخلين كشخص واحد في أهم أول، فلهم النفل الواحد بالسوية.

اللهم الحقني بالصالحين واجعلني من الفائزين بحرمة محمد سيد الأنبياء والمرسلين ﷺ وأصحابه وذرياته أجمعين إلى يوم الدين. آمين

* كلمة "من": بأن يقول الأمير: من دخل منكم هذا الحصن أولاً فله كذا.
** كلمة "الجميع": بأن يقول: جميع من دخل.

يقول الأحقر الفقير أبو محمد عبد الحق بن محمد أمير بن خواجه شمس الدين المعروف بـ لعل محمد بن نور الدين أحمد بن جعفر بن خواجه سليم بن مظفر الدين أحمد بن شاه محمد (قدّس سرّه العزيز) التبريزي ثمّ الملتاني* ثمّ الدهلوي: قد فرغتُ من تسويد شرح الحسامي المسمّى بالنامي - اللهم اجعله مقبولاً عندك بالنبّي السامي - صبيحة يوم الخميس، الخامس من الربيع الأول سنة ألف ومائتين وست وتسعين من هجرة إمام المرسلين ﷺ في الدهلي شاه جهان آباد التي قد كانت دار السلطنة للهند، - صامها الله عن الشر والفساد-، حين كنت ابن ثلاثين سنة. اللهم وفقنا لما تحب وترضى، واجعل هذا الشرح مقبولاً عندك وذخيرةً لي في العقبى، وانفع به عبادك الطلاب والعلماء بجاه نبّيكَ المصطفى، وبجرمة حبيبيكَ المرتضى. صلوات الله وسلامه عليه وعلى عباده الذين اصطفى.

* الملتاني: انتقل خواجه سليم من تبريز إلى الهند، وسكن في الملتان بعهد اورنكزيب عالمكير سلطان الهند، وكان السلطان يعظّم العلماء والصلحاء، فطلبه لديه في الدهلي وأكرمه.

فهرس المحتويات

الصفحات	الموضوعات	الصفحات	الموضوعات
٤٢ ما تترك به الحقيقة	٥ المقدمة
٤٤ الصريح والكناية وحكماهما	٧ أصول الشرع
٤٥ جعل الكنايات بوائن	٨ كتاب الله
٤٧ الأصل في الكلام	١٠ أقسام النظم والمعنى
٤٨ عبارة النص	١١ الخاص
٤٩ إشارة النص ودلالة النص	١٢ العام
٥١ مقتضى النص	١٥ المشترك
٥٣ الفرق بين المقتضى والمخذوف	١٦ المؤول
٥٤ الثابت بالمقتضى لا يحتمل التخصيص	١٧ الظاهر
٥٦ العمل بالنصوص بوجه آخر	١٨ النص والمفسر
٥٨ الفرق بين المالي والبدني	١٩ المحكم
٦١ هل يحمل المطلق على المقيد أم لا ؟	٢١ المتقابلات
٦٢ إذا دخل الإطلاق والتقييد في السبب	٢١ الخفي
٦٥ إن العام يخص بسببه	٢٢ المشكل
٦٦ القرآن في النظم	٢٣ الجمل
٦٧ تعريف الأمر	٢٤ المتشابه
٦٨ موجب الأمر	٢٥ الحقيقة
٦٩ الأمر بعد الحظر وقبله	٢٦ المجاز
٧٠ الأمر المطلق	٢٧ أنواع الاتصال
٧٠ جعل الوقت ظرفاً	٢٩ اتصال السبب والمسبب
٧٢ السببية تنتقل إلى آخر جزء الوقت	٣١ حكم المجاز
٧٣ اعتراض الفساد في الصلاة بالطلوع والغروب	٣٣ الحقيقة والمجاز لا يجتمعان
٧٥ جعل الوقت معياراً	٣٧ حكم "اليوم" متى قرن بفعل
٧٦ الفرق بين المريض والمسافر	٣٨ متى يسقط المجاز
٧٧ اعتبار تعيين النادر	٣٩ الصيرورة إلى المجاز
٧٨ المؤقت بوقت مشكل توسعه	٤١ المجاز خلف عن الحقيقة

الموضوعات	الصفحات	الموضوعات	الصفحات
الأداء والقضاء	٧٩	السنة وأنواعها وأحكامها	١١٧
الاختلاف في وجوب القضاء	٨٠	النفل يلزم بعد الشروع	١١٨
أنواع الأداء	٨٢	أنواع الرخصة وأحكامها	١٢٠
أنواع القضاء	٨٣	النوع الأول من الحقيقة	١٢٠
أقسام الأداء والقضاء تتحقق في حقوق العباد	٨٦	النوع الثاني من الحقيقة	١٢١
الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء ..	٨٨	النوع الثالث من المجاز	١٢٢
من الأداء ما لا يجب إلا بقدره ميسرة	٩٠	النوع الرابع من المجاز	١٢٣
شروط القدرة الميسرة	٩٠	القصر رخصة إسقاط	١٢٤
الفرق بين القدرة الميسرة والممكنة	٩١	حكم من نذر بصوم سنة	١٢٧
فصل في صفة الحسن للمأمور به	٩٤	باب في بيان أقسام السنة	١٢٨
حكم نوعي الحسن لعينه	٩٥	المرسل والمسند	١٢٩
حكم نوعي الحسن لغيره	٩٧	الحديث المتواتر وحكمه	١٣١
فصل في النهي	٩٧	الحديث المشهور وحكمه	١٣٢
نوعا القبيح لعينه وحكمهما	٩٧	خير الواحد وحكمه	١٣٤
نوعا القبيح لغيره	٩٨	شروط أربعة في المخير	١٣٥
حكم النهي عن الأفعال الحسية والشرعية ..	١٠٠	حكم المستور	١٣٦
لا منافاة بين المشروع بأصله والقبيح بوصفه ..	١٠١	خير الفاسق	١٣٧
حكم صوم يوم النحر	١٠٣	خير صاحب الهوى	١٣٩
حكم وقت طلوع الشمس	١٠٤	خير الراوي المعروف	١٤٠
الفرق بين النكاح والبيع	١٠٦	خير الراوي المجهول	١٤٢
حكم ما قام مقام غيره	١٠٨	حكم الطعن المبهم	١٤٥
حكم الأمر والنهي في ضد ما نسبا إليه ...	١٠٨	فصل في المعارضة	١٤٦
الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده	١٠٩	أحكام المعارضة	١٤٧
أسباب الشرائع	١١١	إذا تعارض القياسان	١٥٠
حكم الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء ..	١١٣	هل يعارض خير النفي خير الإثبات ؟	١٥١
السبب بتحدد الوصف بمتزلة المتحدد بنفسه ..	١١٥	الترجيح بفضل عدد الرواة	١٥٤
فصل في العزيمة والرخصة	١١٦	أقسام البيان	١٥٦
أقسام العزيمة وتعريفاتها وأحكامها	١١٦	بيان التقرير وحكمه	١٥٦

الموضوعات	الصفحات	الموضوعات	الصفحات
بيان التغيير وحكمه	١٥٧	المستحسن بالقياس الخفي	٢١٠
كيفية عمل الاستثناء	١٥٨	الاستحسان ليس من باب خصوص العلل.	٢١٣
أنواع الاستثناء	١٦٢	فعل الناسي عفو	٢١٣
أنواع بيان الضرورة	١٦٣	حكم القياس	٢١٥
بيان التبديل	١٦٥	دفع العلل	٢١٧
شرط جواز النسخ	١٧٠	العلل الطردية أربعة	٢١٧
القياس لا يصلح ناسخاً	١٧١	أقسام الممانعة	٢١٨
أنواع النسخ	١٧٢	فساد الوضع	٢١٩
يجوز نسخ التلاوة والحكم	١٧٣	المناقضة	٢٢٠
الزيادة على النص	١٧٤	دفع العلل المؤثرة	٢٢١
أقسام أفعال رسول الله ﷺ	١٧٦	أنواع المعارضة	٢٢٤
بيان طريقة رسول الله ﷺ في إظهار الأحكام	١٧٨	القلب	٢٢٤
شرائع من قبلنا	١٧٨	الفرق بين صوم القضاء وصوم رمضان ...	٢٢٥
باب متابعة أصحاب رسول الله ﷺ	١٨٠	المعارضة الخالصة في حكم الفرع	٢٢٧
حكم تقليد الصحابي	١٨٠	المعارضة الخالصة في علة الأصل	٢٢٨
باب الإجماع	١٨٤	فصل في الترجيح	٢٣٠
مراتب الإجماع	١٨٨	أقسام المعنى الذي يقع به الترجيح	٢٣١
حكم الإجماع	١٨٩	حكم التعارض في ترجيح	٢٣٤
باب القياس	١٩١	ما يثبت بالحجج السابقة في القياس	٢٣٥
تعريف القياس	١٩١	أنواع الأحكام المشروعة	٢٣٦
شروط القياس	١٩٢	أنواع حقوق الله تعالى	٢٣٧
قبول شهادة خزيمة ؓ وحده	١٩٣	تعريف السبب وحكمه	٢٣٩
حكم الأصل يبقى بعد التعليل	١٩٧	مسألة التنجيز	٢٤٢
جواز الإبدال في باب الزكاة	١٩٩	تعريف العلة وحكمها	٢٤٤
اللام للعاقبة في قوله تعالى	٢٠١	اقتران الحكم مع العلة	٢٤٥
ركن القياس	٢٠٣	النصاب جعل علة بصفة النماء	٢٤٧
مثال تعليل بوصف ملائم	٢٠٥	شراء القريب علة	٢٥٠
تقدم القياس على الاستحسان	٢٠٨	أنواع إقامة الشيء مقام غيره	٢٥١

الصفحات	الموضوعات	الصفحات	الموضوعات
٢٩٤	الحيض والنفاس	٢٥٢	تعريف الشرط
٢٩٥	الموت	٢٥٤	إذا اجتمع العلة والسبب
٢٩٦	حكم الكفالة بالدين عن الميت	٢٥٦	الشرط له حكم السبب إذا سبق العلة
٢٩٨	الميت له حكم الأحياء في أحكام الآخرة...	٢٥٨	تعريف العلامة
٣٠٠	أحكام الآخرة	٢٥٩	فصل في اختلاف الناس في العقل
٣٠٠	فصل في عوارض المكتسبة.....	٢٦٠	القول الصحيح في الباب
٣٠٠	أنواع الجهل		لا دليل عند من جعل العقل علة وعند من
٣٠١	جهل صاحب الهوى والباغي	٢٦٤	ألغاه
٣٠٤	جهل يصلح شبهة	٢٦٥	فصل في بيان الأهلية
٣٠٥	جهل يصلح عذراً	٢٦٥	أنواع الأهلية
٣٠٦	السكر وأنواعه	٢٦٨	أنواع أهلية الاداء
٣٠٧	الهزل وحكمه	٢٦٩	حكم تصرف الصبي العاقل
٣٠٩	نظير الهزل	٢٧٠	حكم تصرف الصبي المحجور
٣١٢	قوله <small>عَلَيْتَ</small> : ثلاث جدهن جد، وهزلهن	٢٧١	حكم الردة
٣١٤	الخلع لا يحتمل الخيار	٢٧٢	أنواع الأمور المعترضة
٣١٦	الأمور التي يبطلها الهزل	٢٧٣	الجنون
٣١٨	السفه	٢٧٤	حد الامتداد في الصوم
٣١٩	الخطأ	٢٧٥	الصغر
٣٢٠	السفر	٢٧٦	العتة
٣٢١	أنواع الإكراه	٢٧٨	النسيان
٣٢٣	حكم الرخصة في إجراء كلمة الكفر	٢٧٩	النوم
٣٢٥	متى يظهر أثر الإكراه	٢٨٠	الإغماء
٣٢٧	الإكراه الكامل يفسد الاختيار	٢٨٢	الرق
٣٢٩	حكم المكره على القتل	٢٨٤	الأمور التي ينافيها الرق
٣٣٢	الإكراه لا يعدم الاختيار	٢٨٥	الحل يتنصف بالرق
٣٣٣	باب حروف المعاني	٢٨٨	الرق إنما يؤثر في قيمته لا في عصمة الدم..
٣٣٣	"الواو" وحكمها	٢٩١	المرض
٣٣٦	"الواو" لما تدخل على جملة كاملة	٢٩٢	إعتاق الراهن ينفذ

الصفحات	الموضوعات	الصفحات	الموضوعات
٣٤٧	"على" وحكمها	٣٣٨	"الفاء" وحكمها
٣٤٨	"من" وحكمها	٣٣٩	"ثم" وحكمها
٣٤٩	"إلى" و"في" وحكمهما	٣٤٠	"بل" وحكمه
٣٥٠	حروف الشرط	٣٤١	"لكن" وحكمها
٣٥٠	"إن" و"إذا" وحكمهما	٣٤٣	"أو" وحكمها
٣٥١	"متى" وحكمها	٣٤٥	"حتى" وحكمها
٣٥١	"من" و"ما" و"كل" و"كلما"	٣٤٧	حروف الجر
		٣٤٧	"الباء" وحكمها

من منشورات مكتبة البشري

المطبوعة

نور الإيضاح البلاغة الواضحة		ملونة مجلدة	
ملونة كرتون مقوي		(٧ مجلدات)	الصحيح لمسلم
السراجي	شرح عقود رسم المفتي	(مجلدين)	الموطأ للإمام محمد
الفوز الكبير	متن العقيدة الطحاوية	(٨ مجلدات)	الهداية
تلخيص المفتاح	المراقبة	(٤ مجلدات)	مشكاة المصابيح
دروس البلاغة	زاد الطالبين		التيبان في علوم القرآن
الكافية	عوامل النحو		تفسير البيضاوي
تعليم المتعلم	هداية النحو	(٣ مجلدات)	شرح العقائد
مبادئ الأصول	إيساغوجي		تيسير مصطلح الحديث
مبادئ الفلوسة	شرح مائة عامل	(مجلدين)	تفسير الجلالين
	هداية النحو (مع الخلاصة والتمارين)		المسند للإمام الأعظم
	متن الكافي مع مختصر الشافعي	(مجلدين)	مختصر المعاني
			الحسامي
		(مجلدين)	الهدية السعيدية
			نور الأنوار
			القطبي
		(٣ مجلدات)	كنز الدقائق
			أصول الشاشي
			نفحة العرب
			شرح التهذيب
			مختصر القدوري
			تعريب علم الصيغه

ستطبع قريباً بعون الله تعالى

ملونة مجلدة / كرتون مقوي

الجامع للترمذي	الموطأ للإمام مالك
ديوان المتنبي	ديوان الحماسة
المعلقات السبع	التوضيح والتلويع
المقامات الحريرية	شرح الجامي

Books in English

Tafsir-e-Uthmani (Vol. 1, 2, 3)
Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Key Lisaan-ul-Quran (Vol. 1, 2, 3)
Al-Hizb-ul-Azam (Large) (H. Binding)
Al-Hizb-ul-Azam (Small) (Card Cover)
Secret of Salah

Other Languages

Riyad Us Saliheen (Spanish) (H. Binding)
Fazail-e-Aamal (German)

To be published Shortly Insha Allah
Al-Hizb-ul-Azam (French) (Coloured)

مطبوعات مکتبۃ البشری

طبع شدہ

		رنگین مجلد
تاریخ اسلام	مفتاح لسان القرآن (سوم)	تفسیر عثمانی (۲ جلد)
بہشتی گوہر	عربی زبان کا آسان قاعدہ	خطبات الاحکام لمجعات العام
فوائد کیہ	فارسی زبان کا آسان قاعدہ	حصن حصین
علم النحو	علم الصرف (اولین)	الحزب الاعظم (مینی کی ترتیب پر مکمل)
جمال القرآن	علم الصرف (آخرین)	الحزب الاعظم (یعنی کی ترتیب پر مکمل)
تسہیل المبتدی	عربی صفوۃ المصادر	لسان القرآن (اول)
تعلیم العقائد	جوامع الکلم مع چہل ادعیہ مسنونہ	لسان القرآن (دوم)
سیر الصحابیات	عربی کا معلم (اول)	لسان القرآن (سوم)
کریما	عربی کا معلم (دوم)	خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی
پندنامہ	عربی کا معلم (سوم)	تعلیم الاسلام (مکمل)
آسان اصول فقہ	نام حق	بہشتی زیور (تین حصے)

کارڈ کور / مجلد

فضائل اعمال	اکرام مسلم
منتخب احادیث	مفتاح لسان القرآن (اول)
	مفتاح لسان القرآن (دوم)
	مفتاح لسان القرآن (سوم)

زیر طبع

معلم الحجاج	عربی کا معلم (چہارم)
نحو میر	صرف میر
	تیسیر الابواب

رنگین کارڈ کور

آداب المعاشرت	حیات المسلمین
زاد السعید	تعلیم الدین
جزاء الاعمال	خیر الاصول فی حدیث الرسول
روضۃ الادب	الحمامہ (چھٹا لگانا) (جدید ایڈیشن)
فضائل حج	الحزب الاعظم (مینی کی ترتیب پر) (مجمعی)
معین الفلسفہ	الحزب الاعظم (یعنی کی ترتیب پر) (مجمعی)
معین الاصول	مفتاح لسان القرآن (اول)
تیسیر المنطق	مفتاح لسان القرآن (دوم)